

فقه المصلحة

مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

© جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

ISBN: 978-614-480-122-2



دار روافد

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ت: 71/868980

darrawafed@yahoo.com

التنفيذ الطباعي - دار المحجة البيضاء

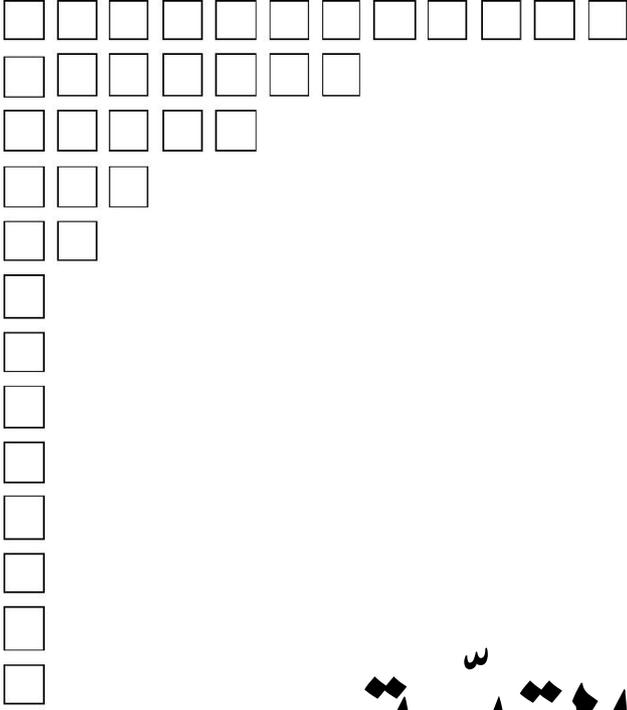
فقه المصلحة

مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

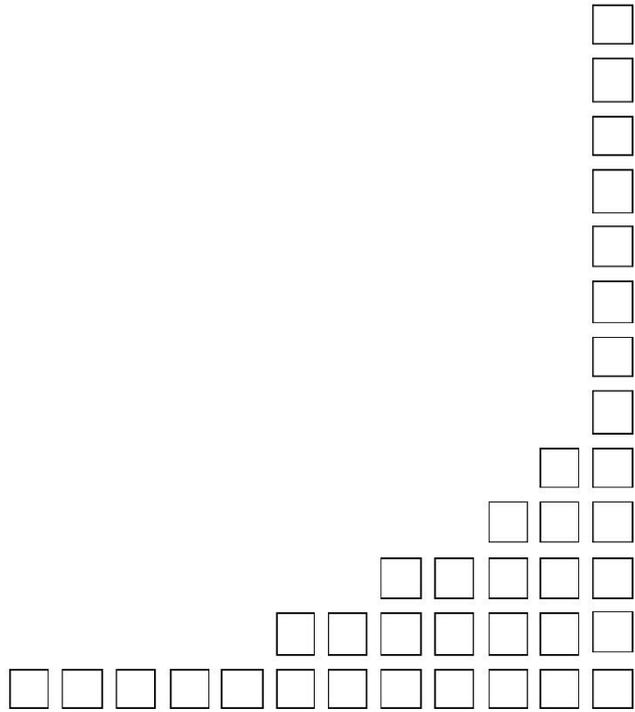
حيدر حبا الله



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المقدمة



تهيد

يتحرّك الإنسان في الحياة على أساس ما يراه جلباً للمنفعة أو دفعاً للضرر، ولا تخلو حياة الفرد من التفكير وموازنة الأمور طبقاً لمعايير من نوع المنفعة والضرر والمفسدة والمصلحة والحسن والقبح والخير والشرّ وغير ذلك من الثنائيات التي يُخضع الإنسان السلوكيات لها وهو يقوم بتوصيف الأفعال أو التروك، أو وهو يقوم بالحكم عليها وتقويمها. يكاد يشعر الإنسان بأنّ تركيبة النفس البشريّة لا تنفك عن مثل هذه الثنائيات في عالم السلوك، وإلى يومنا هذا يرصد الإنسان - الفرد أو الجماعة - على المستوى الشخصي أو النوعي.. المصالح والمفاسد، واضعاً غاياتٍ لسلوكه يقوم بتقويم السلوك تبعاً لمديات اقترابه من هذه الغايات أو ابتعاده عنها. وتمثل الغايات السلوكيّة العامّة والخاصّة البوصلة أو القبلة التي تتحرّك السلوكيات على أساسها، وحتى في أكثر المذاهب ديكتاتوريّةً واستبداداً في الفكر السياسي، نجد أنّ بعض الفلاسفة السياسيّين كان يرى ضرورة السلطة المطلقة في المجتمع غير الخاضعة للمساءلة؛ وذلك بسبب اعتقاده بأنّ الإنسان مخلوقٌ عدوانيٌّ وحشيّ، أو كما يقول الفيلسوف الإنجليزي هوبز (١٦٧٩م): إنّه ذئبٌ بالطبع. ولا يمكن الوقوف بوجه الذئاب إلا بالقوّة والضرب بعنف، ومن هنا يكون العنف سلوكاً سلطويّاً حسناً بغاية الوصول إلى العدالة والصالح الاجتماعيّين، وهذا يعني التفكير بطريقة المصالح والمفاسد كذلك.

أهميّة البحث، لماذا العودة نحو فقه المصلحة والتوجّهات المقاصديّة؟

ثمّة في تاريخ الفكر نوعان من المدارس الفكرية أو النظريات الواسعة الفكرية:

أ - نوعٌ يظهر وكأنّه ابتكارٌ حادث لا يعود إلى جذور في الماضي، وكأنّه يمارس قطيعة مع التاريخ، وليست له أيّ خلفيّة تاريخيّة تُذكر. وهذا النوع من الأفكار أو النظريات قليلٌ جداً.

ب - ونوعٌ يرتدّ لذاته في التاريخ، لكنّ قيمته الحاضرة تكمن في إعادة إحياء الفكر في التاريخ من جهة وإعادة إنتاجه بشكل جديد من جهة ثانية. وفي الفكر الفلسفي العالمي نحن نجد نماذج عديدة لذلك كالهيجلية الجديدة والأفلاطونية المحدثة والتوماوية الجديدة والكانطية الجديدة ..

إذا أردنا وضع فقه المصلحة وفقه المقاصد والغايات^(١) ضمن هذا الثنائي، فبالأكيد نحن نعتقد بأنّ هذا النوع من التفكير الفقهي هو تفكير يرتدّ للتاريخ، فهو يرتدّ لمذهبٍ قديم كان له وجودٌ في التراث الإسلامي، غاية الأمر أنّه ربما يكون قد طمره النسيان أو غاب عن الساحة لينزوي بفعل أسباب متعدّدة، وبهذا لا تُعتبر نظريات أو ملفّات من نوع نظرية المقاصد أو فقه المصلحة نظريّاتٍ جديدة مؤلّدة في القرن العشرين، بل ما ظهر في القرن العشرين هو المقاصديّة الجديدة - والتفكير المصلحي الحديث - والتي تعني إعادة إحياء مذهب فكري قديم سبق أن تراكم عليه غبار الزمن إحياءً يتناسب مع أسئلة العصر الحديث، فلم تكن الغائيّة أو المقاصديّة مع الشاطبي (٧٩٠هـ) فحسب، بل قبله بكثير مع الجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) وغيرهما، بل قبلهم مع الانقسام الأول في تاريخ التشريع الإسلامي بين ما عُرف بمدرسة النصّ ومدرسة المصلحة.

لن أدخل الآن في السبب الذي أدّى إلى تراجع نظرية المقاصد على سبيل المثال، لكنني سأكتفي بما قاله الشيخ محمد رشيد رضا (١٩٣٥م) من أنّ أعمال الشاطبي - كالاقتصاص وغيره - مشروعٌ رائع، لكنّه لم ينجح، ليس لأنّ فيه ضعفاً؛ بل لأنّه جاء في الزمن الخاطيء والرديء، فقد جاء الشاطبي في عصر الانحطاط وتراجع الحضارة الإسلاميّة، ولو أنّه جاء في عصرٍ آخر لربما اختلف الوضع كثيراً، ولغدا الشاطبي من أعظم المجدّدين في الإسلام^(٢).

(١) لا بدّ لي من أن أشير هنا إلى أنّني في هذه المقدّمة سوف أتحدّث بمعنى عام عن الغايات والمقاصد والمصلحة وغير ذلك، بصرف النظر عن التفاصيل والتمييزات التي سوف يتكفّل هذا الكتاب والسلسلة اللاحقة بتوضيحها إن شاء الله تعالى، فأعني هنا مطلق التفكير الذي يستهدف المصالح الكامنة خلف التشريعات أو النتائج المنبثقة عنها عملياً، وكذلك الأهداف والمقاصد والغايات والمناطات.

(٢) رشيد رضا، التعريف بكتاب الاعتصام، مجلّة المنارج، ١٠، م١٧: ٧٤٥.

والسؤال الأساس لماذا هذه العودة للمقاصديّة وفقه المصلحة؟ وما هي المسارات والصورات التي دفعت الفكر الإسلامي الحديث - خاصة منذ زمن الشيخ محمد عبده (١٩٠٥م) - للذهاب نحو مقولات من نوع: المصلحة والغايات والأهداف والمقاصد وروح الشريعة وغير ذلك؟

ما أريده هنا ليس الرصد التاريخي، فسوف نشير لذلك في محله، بل المهم بالنسبة إلينا هنا هو محاولة معرفة أهميّة الاجتهاد الغائي والهدفي (فقه المصلحة - فقه المقاصد) والذي في ضوئه حصلت هذه العودة للمقاصديّة.

ولن أذهب بعيداً في الكشف عن أهميّة دراسة موضوع مثل فقه المصلحة ونظريّة مقاصد الشريعة وغايات الدين؛ لأنني أظنّ بأنّ مثل هذه الموضوعات باتت تمسّ جوهر التفكير الفقهي، لكنني أريد فقط أن أشير إلى العصر الذي نحن فيه، وأذكر فكرة أقصد منها مجرد التشبيه والتقريب، دون أن أوافق على مضمونها بالمطلق.

نحن نعرف أنّه في القرن العشرين، وخاصة عقب الحربين الكونيتين، ارتدّ الإنسان إلى ذاته، فالفجوة العظيمة التي شعر بها الإنسان كانت أكبر من أن توصف، فقد فقد كلّ حماية خارجية وتحطّمت كلّ الحصون التي كانت تؤمّن له الاستقرار، لقد أدّى ذلك بأوروبا - خاصة مع الفلسفة القاريّة - إلى التفكير في الذات الإنسانيّة، حتى رأينا الوجوديّة (Existentialism) تبرز بمختلف أشكالها، بل قد قال الوجوديون من أمثال أنصار مدرسة هايدغر، بأنّ الفلسفة ماتت عندما ولد أرسطو (٣٢٢ ق.م)، ليس لشيء، بل لأنّ أرسطو ومن بعده شغلوا العقل الإنساني بالبحث عن المحيط، وكان من المفترض أن ينشغل الإنسان بالبحث عن ذاته، لهذا اتجه التفكير الغربي كثيراً لجعل موضوع الفلسفة ليس هو الوجود بما هو وجود أو الموجود بما هو موجود، بل الوجود الإنساني والهويّة الإنسانيّة خاصة؛ لأنّ الإنسان بات يريد من وراء العلم أن يحلّ مشاكله؛ إذ لا قيمة للعلم من دون ذلك.

هذا السياق يطال اليوم علوماً دينيّة، خاصة من نوع أصول الفقه الإسلامي والفلسفة، فهذان العلمان يُتَهما اليوم بأنّهما غرقا في البحث عن قضايا لا نحتاجها في حياتنا اليوم، ولا تشفي من مرضٍ أو تسكّن ألماً في حياة المسلم المعاصر، وهذا ما يدفع لنزوع عجيب نحو التصوّف والعرفان، لا لشيء سوى أنّ فيها خلاصاً للإنسان نفسه، وعلاجاً لمشاكله الداخليّة

وأزماته، ومن هنا ولدت الفكرة القائلة بأن المحيط ليس مهماً، وإنما المهم في كيف أرى بنفسي هذا المحيط وكيف أتعامل معه؟

في هذا السياق، يمكن فهم ضرورة بحث المقاصد والغايات من جهة والمصلحة من جهة ثانية، فهذا البحث يدعي أنصاره - على الأقل - بأنه قادر على حلّ العديد من مشكلات الفقه الإسلامي المعاصر وجموده وعدم قدرته على حلّ قضايا العصر.. إنهم يعتقدون بأن إعادة إنتاج فهم الشريعة في ضوء مثل ثنائية الغايات والوسائل، يمكنه أن يضع عن كاهل الفقهاء الكثير من الجموديّة الجلموديّة التي صدمت الفقه بالواقع ويفكّ هذه الصدمة، ويكتشف أسرار الحلّ في الوقت الذي لا يذهب بالدين ضحية رغبات العصر وشهواته.

هنا سرّ فكرة (البحوث ذات الثمرة العمليّة) التي يُطالب أصول الفقه الإسلامي بها دائماً اليوم؛ لأنّ فكرة (الثمرة) هي فكرة مسؤوليّة الاجتهاد الشرعي عن فكّ عقدة أو حلّ مشكلة في حياتنا، في حين يعتبر العديد من المؤمنين بفقه المصلحة والمقاصديين بأنّ غياب فقه الغايات هو الذي جعل الفقه نفسه مشكلة من مشاكل المسلمين. إنّ علم أصول الفقه بحاجة إلى نوع نهضة (وجوديّة) دون أن يذوب في سلبيات الفكر الوجودي غير الديني، ومفهوم الثمرة لا يعني في التفكير (الوجودي)، أن تكون للمسألة نتيجة عمليّة في مكانٍ ما وزمانٍ ما؛ لأنّ الفكر الوجودي - كما نعرف - هو فكر فردي بعيد عن الكلّيات، وأعني بذلك أنّنا بحاجة إلى ثمره لزماننا ولمجتمعاتنا ولعصرنا، فكون مسألة أصوليّة ذات ثمره في قضية لا وجود لها في زماننا هو بحكم عدم وجود ثمره لها، والعيش على فرضيّة الثمرة عيشٌ على وهم.

يدعي أنصار الفكرين: المصلحي والغائي والمالي في الاجتهاد الشرعي أنّ منهجهم:

١ - يقارب العقلانيّة مع الفقه دون أن يُلغي التعلّد والتسليم، بل إنّ - بتعبير بعضهم - يخفّف من التبعديّة المفرطة التي تورّط بها اليهود في تعاملهم مع التوراة^(١).

(١) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة: ١٢٦ - ١٢٧. هذا، ويرى بعض الباحثين في مجال الأديان أنّ حوار المسيح مع الفريسيين في قضية يوم السبت (إنجيل متى، الإصحاح ١٢: ١ - ٨) تعبّر عن نزعة مقاصديّة عنده، وسعي لتجاوز حرفيّات النصوص نحو غاياتها على خلاف طريقة تفكير رجال الدين اليهود.

٢ - كما يرون أنّ منهجهم يسمح بولادة فقه النظريّات وتحقيق الانسجام الداخلي بين المفردات الفقهيّة بما يوصل لنتائج محدّدة ويقلّل من التشظّيات التي تقع في الاجتهادات الشرعيّة، وبعبارة أخرى: سيكون من الممكن أكثر تأصيل فقه النظريّة وفقه النظم في سياق العقلين: المقاصدي والغائي، والمصلحي التتائجي، والخروج من الفقه المتشظّي والجزئي والفردوي والموردي، وسوف يأتي الحديث عن الثغرات التي وقع بها السيد محمّد باقر الصدر - من وجهة نظر مقاصديّة - عندما أصل فقه النظريّة الاقتصاديّة بعيداً عن المنهج المقاصدي.

٣ - ويرون أنّ الاجتهاد المقاصدي يساعد في رفع التعارض بين بعض نصوص الحديث الشريف، ويمثل أحد أوجه الترجيح، وهو المسمّى بالترجيح بالمقاصد.

٤ - وأنّه يساعد على فهم النصوص القرآنيّة والحديثيّة فهماً أعمق، خاصّة في ضوء وعي السنّة والسيرة معاً على أساس مقارنة النصوص والوقائع مع الكلّيات والمقاصد الأمر الذي يفتح الباب على فهم أكثر نسبيّة للحديث والكتاب معاً دون أن تبلغ به هذه النسبيّة تبيح المفاهيم.

٥ - بل يساعد على إخضاع عملية الوثوق والتأكّد من سلامة الأحاديث أيضاً سلباً أو إيجاباً.

٦ - وأنّه يؤسّس لفقه الأولويّات، بحيث إنّ فقه التزاحم لا يمكن أن يكون ممنهجاً بشكل موسّع وتامّ من دون وجود اجتهاد مصلحي ومقاصدي معاً، فهذا الاجتهاد يساعد على فقه الموازنة وهو فقه يمثل أقرب أنواع الفقه إلى تنزيل الشريعة على أرض الواقع.

ولعلّ هذا ما قصده الدكتور طه جابر العلواني (٢٠١٦م) من قوله: «فقه المقاصد يمكن من فهم الوحي، وفقه الأولويّات يمكن من فهم الواقع، والتدين تركيب لهذا وذاك»^(١).

٧ - وأنّه يمثل جوهر عمل السلطة الشرعيّة وفلسفة السياسة الشرعيّة، فالأحكام الولائيّة تنطلق في روحها من فكر مصلحي مبني على مقاصد الشريعة والدين، فما لم تكن السلطة الشرعيّة على دراية واضحة بالمقاصد العامّة وخارطتها البنيويّة فلن تكون أحكامها الولائيّة سوى ضرب من الاستحسانات والانطباعات العفويّة لمزاج الشريعة، ولهذا نجد في الاجتهاد

(١) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة: ١٢٤.

السَّيِّئِ أَنَّ الْفَقْهَ الْمَصْلُحِيَّ يُنْطَلِقُ حَيْثُ يَكُونُ لِلْإِنْسَانِ دَوْرٌ فِي إِصْدَارِ الْحُكْمِ، انْطِلاقاً مِنْ وَعْيِ الْأَغْرَاضِ لَا مِنْ نِصُوصٍ مُبَاشِرَةٍ، مِثْلَ الْإِسْتِصْلَاحِ وَالْمِصْلَاحِ الْمُرْسَلَةِ وَالْقِيَاسِ وَسَدِّ الذَّرَائِعِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَلِهَذَا تُعْتَبَرُ مَجَالَاتُ الْاجْتِهَادِ الْغَائِيِّ هِيَ مَجَالَاتُ الْعَفْوِ وَمَنْطَقَةُ الْفِرَاقِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ فَهْمُ النِّوَازِلِ.

٨- ويرى هؤلاء أنّ هذا المنهج يطوّر من القراءة الاستقرائية للشريعة ويضع الاجتهاد أمام ضمّ معطيات متفرقة كثيرة للتوصل إلى روح مشتركة وعنصر مشترك يشكّل خلفيّة هذه الأحكام المتناثرة كلّها، وقد سبق لنا أن تحدّثنا عن التمييز بين عدد النصوص وعدد الأحكام، وقلنا بأنّه من الممكن أن يكون هناك حكمٌ واحد، لكنّ النبيّ (أو الإمام أو الصحابي) لما سُئِلَ عن عشرة أسئلة تمثل تطبيقات مورديّة لهذا الحكم الواحد، أجاب بعشرة أجوبة، فظنّناها عشرة أحكام متفرقة، فيما هي في الحقيقة حكمٌ واحد، فالمقاصد - بزعم المقاصديين حتى الآن - تسعى لكشف عناصر الوحدة بين النصوص، عبر مناهج مثل الاستقراء، ولهذا لا ينفكّ البحث في المقاصد عن البحث في حجّية الاستقراء في الاجتهادات الشرعيّة، كما سوف يأتي الحديث عنه ضمن هذه السلسلة عند الكلام عن نظريّة الاستقراء عند الشاطبي.

٩- ويترك الاجتهاد الغائي والمقاصدي والمصلحي تأثيرات كبيرة على ما يُعرف بفقه الخليل والمخارج.

وسوف يأتي الحديث عن هذه الأمور كلّها لاحقاً، في هذا الكتاب، وفي الكتب الأخرى في هذا المشروع، لهذا نكتفي هنا بمثل هذه الإشارات.

ولهذا كلّ سوف نرى في الحلقة الثانية من هذه السلسلة البحثيّة التي يمثل هذا الكتاب الذي بين يديك قارئ العزيز أولى حلقاتها، سنرى أنّ المقاصديين - مثل الشاطبي، وقبله إشارات من ابن تيمية^(١) - لا يعتبرون الاجتهاد قائماً على سوقه من دون الوعي المقاصدي، وأنّ الوعي الاجتهادي المنقوص لا يمكنه أن يمثل الاجتهاد الذي يفقه الشريعة بحقّ، ولهذا جعل

(١) انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١١: ٣٥٤، حيث يقول: «من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به.. فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصّة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها».

الشيخ يوسف القرضاوي - ومعه تقريباً أغلب المعاصرين ممن سبقوه ولحقوه - في سلسلة شروط المجتهد العلم بمقاصد الشريعة^(١).

من هنا، ينوع بعض المقاصديين المعاصرين الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع:

الاجتهاد المقاصدي، وهو الاجتهاد الذي يبحث في المرادات والغايات والأهداف، ويضع المفردات الصغيرة ضمن هذه الأهداف، ويعتمد - وفقاً لتسمية العلامة الفضلي - الطريقة البيئية التي ترصد بيئة النصّ وحوافه والتي منها أغراض الناصّ وغاياته.

الاجتهاد اللفظي، وهو الاجتهاد الذي يدرس الأقوال والكلمات ومعاني هذه الكلمات، دون مساسٍ بالأغراض وموقعية هذا النصّ أو ذلك من منظومة الأهداف العامة والموضوعية. وهو الاجتهاد الذي يعتمد - وفقاً للفضلي أيضاً - على الطريقة البنيوية.

ولهذا يقول ابن القيم الجوزية (١٧٥١هـ): «والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا قال»^(٢).

الاجتهاد التقولي، وهو الاجتهاد الذي يقول النصّ ما لم يقله، وينسب للمتكلّم سلسلة من اجتهادات القارئ الشخصية، والتي لا وجود لها في منظومة تفكير المتكلّم. ويرى المقاصديون أنّهم وسط بين الاتجاهات هذه^(٣).

والذي دعاني أكثر لدراسة فقه المصلحة وكذلك المقاصد، هو أنّ نظرية المصلحة متبعثرة في النتاج الاجتهادي الإسلامي، وغالباً ليس هناك موضع واحد جامع لها ومنظرٌ لأصولها وبنياتها ومدياتها وحدودها، الأمر الذي يفرض بحثاً مستقلاً لها، يعيد تكوين الصورة ويرسم معالمها بجدّ.

(١) انظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ٤٣ - ٤٧؛ والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ١: ١٠٨ - ١١١؛ ويوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ١٠٦ - ١٠٩؛ والريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة: ١٦ - ١٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ١: ١١٩.

(٣) انظر: أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده: ٩٣ - ٩٥؛ وعبد الهادي الفضلي، حوار ضمن كتاب: مقاصد الشريعة: ٢١٧.

موقع فقهي: المصلحة والمقاصد في خارطة العلوم الدينية

يرتبط هذا البحث بالدرجة الأولى بالعلم الذي يدرس أصول فهم الأحكام الشرعية ويضع القواعد والمقررات العامة في مناهج التوصل لحكم الله (المفرد والمجموع) وفهمه، ومن ثم فيكون هذا البحث متصلاً بشكل أكبر بعمل أصول الفقه الإسلامي، ومن هنا نرى أن هذا البحث اشتهر تاريخياً بين الأصوليين، ولظهوره ومساره حديثاً طويل - نشير لاحقاً لشيء منه - يشرع من علم الكلام وتعليل الأفعال الإلهية بالغايات والأغراض، ليمرّ بأغراض الشريعة وتعليلها، ويظهر مجدداً بمناسبة أخرى ضمن مباحث العلة في القياس، وصولاً لاستقلال المقاصد عن سائر بحوث أصول الفقه الإسلامي، أو بمعنى آخر استقلال التصنيف في مباحث المقاصد والمصلحة خاصة منذ زمن العزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ).

وعليه، لا نعتبر المقاصد ولا فقه المصلحة والغايات علماً مستقلاً في عرض علمي: الفقه وأصوله، ولا نجد داعياً لفعل ذلك، كما يحاول بعض الباحثين المعاصرين التوكيد عليه^(١)، وصولاً إلى تسمية بعض كتبهم باسم علم مقاصد الشريعة، فيما لو قصدوا من هذه التسمية الإشارة إلى هوية خاصة لعلم يجعله مستقلاً عن سائر علوم الاجتهاد الشرعي، بل الأصح هو أن نعتبر أن المقاصدية تطوّر لأصول الفقه الإسلامي وليست إلغاءً له، إنها صراع بين مدارس، لا يستهدف سوى جعل المقاصدية سمة منظومية حاکمة على فهم التشريعات وعدم الاقتصار على المنظومات اللغوية الكلاسيكية والأصولية (أصول عملية).

والسبب الجوهرى هو أن المنهج المقاصدى وفقه المصلحة - بأيّ معنى من المعاني التي ستأتي قريباً لمفردتي: (المقاصد، المصلحة) - لا يتحرّر في الحد الأدنى من أكثر القواعد التي يؤصلها علم أصول الفقه؛ بل غاية ما في الأمر أنه يعيد فهم بعضها وإنتاجه بطريقة خاصة، فمباحث البيان والألفاظ بما تتضمنه من قواعد لغوية وبيانية، فضلاً عما تتضمنه من مباحث ذات صلة بفلسفة اللغة وبالفلسفة التحليلية، لا تُحذف من أصول الفقه بمجيء المقاصد أو فقه المصلحة، بل لو أثرت هذه المدارس عليها فهي تنتج نظرية من النظريات فيها، وكذلك الحال في الأصول العملية ومباحث الحجج والأمارات، وبهذا لا نوافق على أن المقاصدية أو النزعة المصلحية

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٦٧ - ١٧٣.

تحذف علم الأصول لتستبدله بعلمٍ آخر، بل هي إضافة نوعية بالغة الأهمية تكمل المناهج الأصولية من جهة أولى، وتسعى لفهمٍ جديد لمجموعة من الملفات التي يُعالجها علم أصول الفقه من جهة ثانية، وتقع بوصفها قواعد كلية لاكتشاف الحكم الشرعي في الواقعة الثالثة.

نعم، إذا أُريد اعتبار المقاصد علماً فليس من باب تأسيس علمٍ جديد، بل من باب أنّ العلم بهذه المقاصد يحتاج لوسائل وأدوات ومناهج.

ولعلّ ما قاله الدكتور جمال الدين عطية (١٧٠٢٠م) دقيقٌ هنا، حيث اعتبر أنّ فصل المقاصد عن الأصول وجعلها علمين مستقلّين يمكنه أن يلحق الضرر بالعلمين معاً؛ لأنّه يجمد علم أصول الفقه ويجرّمه من الروح المقاصدية في التفكير، كما قد يُبعد المقاصدية عن دورها الوظيفي^(١)، بمعنى أنّ ذلك يكرّس جمود التعامل النصّي في أصول الفقه، ويخرج المقاصد عن صيرورتها سبيلاً لفهم الشريعة والاجتهاد فيها، وربما يضع الفقيه أمام علمين يميلان قواعد ذات أنماط مختلفة، فيما المفروض هو أن تتعاضد هذه الأنماط في آلية اجتهادية واحدة.

وانسجماً مع اعتقادنا باندماج المقاصد في أصول الفقه^(٢)، لا نرى صحّة - كما تعرّضنا له في محله^(٣) - لجعل المباحث المتصلة بوسائل كشف الملاكات وبمقاصد الشريعة وبفقه النظم والنظريات وأمثال ذلك ضمن علم فلسفة الفقه، خلافاً لما فعله بعض الباحثين المعاصرين^(٤)، فإنّ هذه الأبحاث لا صلة لها بهويّة فلسفة الفقه، بل هي - خاصّة مباحث المقاصد ووسائل كشف الملاك - ترجع لعلم أصول الفقه؛ لأنّها تحمل مقاربة داخل - دينية وفقهية للأمر.

وهذه النتيجة التي نعتقدها تجعل من واجبات علم أصول الفقه تلقّي مباحث التعليل والمناطات والمقاصد والمصالح والملاكات ضمن منظومته، عندما يُراد وضعها في سياق

(١) انظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة: ٢٣٨.

(٢) لا بدّ من التنبيه إلى أنّنا سوف ندرس هذه القضية بالتفصيل في الكتاب اللاحق من هذا المشروع إن شاء الله تعالى، حيث نوّد خوض حوار مع الأطروحات المقدّمة في العصر الحديث حول تأسيس علم مستقلّ باسم مقاصد الشريعة، وإنّما أحببنا هنا الإشارة العابرة فقط.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (بحث فلسفة الفقه) ٥: ٢٢٠ - ٢٢٣.

(٤) انظر: مهدي مهريزي، إطلالة على فلسفة الفقه، مجلّة الفكر الإسلامي، العدد ١٨ - ١٩: ٨٨، ٩٢ -

اكتشاف الأحكام أو إبطال انتساب حكمٍ للمولى سبحانه، فإنّ مثل هذه القواعد والمعايير تندرج في عمل الأصولي تماماً.

ولا يمنع ما قلناه من أنّ بعض البحوث التي تقع ضمن فقه المصلحة والمقاصد قد لا تكون أصوليةً بتمام معنى الكلمة؛ لأنّها قد تتصل بالفقه تارةً وبعلم الكلام أخرى في وضعهما التدويني التاريخي.

فقه المصلحة والمقاصد بين السنة والشيعه

لست أريد الآن أن أدرس فقه المصلحة ولا فقه المقاصد والغايات في المسار التطوّري للعلوم الدينيّة عند السنّة والشيعه، فسوف نخصّص لذلك - إن شاء الله - دراسةً مختصرةً مستقلةً في هذه السلسلة، لكنّ الانطباع الشيعي الإمامي العام يقوم على اعتبار أنّ المقاصد مقولة سنّية، خاصّة وأنّ لمباحث القياس دوراً في ولادتها الأولى عبر التاريخ. وهذا الانطباع يولّد قلقاً من تداول حتى هذه المفردة في الدراسات الدينيّة، ويجول دون إمكانيّة استيعاب أصول الفقه الإمامي لهذا الموضوع، وهو أمر لا يقف عند حدود مفردة (المقاصد)، بل يتعدّى لمفردة (المصلحة) أيضاً.

إنّ ما سيأتي لاحقاً في ثنايا هذا الكتاب - وهذه المجموعة كلّها - سوف يؤكّد للقارئ بأنّ فكرة المقاصديّة موجودة عند السنّة (بمن فيهم المالكيّة) والشيعه معاً، وأنّ الشيعه استخدموا التفكير المقاصدي والتفكير المصلحي - بالمعنى الإيجابي للكلمة - بصور متعدّدة في ثنايا تراثهم الاجتهادي في الدراسات الشرعيّة، خاصّة وأنّ فريقاً كبيراً منهم قائلٌ بقانون الملازمة بين حكم العقل والشرع وبتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، غاية ما في الأمر أنّ فكرة المقاصد وما يتصل بها من عناوين - كما سنراها لاحقاً - ظلّت مجرد بحوث هامشيّة وتطبيقات مبعثرة في الاجتهاد الإمامي، فعندما تذهب لفكرة تنقيح المناط القطعي - على سبيل المثال - وهي فكرة تتصل بمباحث لها صلة بالمصلحة والعلل والمقاصد، فأنت لا تجد بحوثاً مستأنفةً مستقلةً موسّعة في دراسة هذا الموضوع وآليّات ومناهج تنقيح المناط القطعي، بل غالباً ما يحيل الاجتهاد الإمامي الأمر على تجربة الفقيه نفسه، وبعلق الأحكام على حصول القطع لديه بالمناط، ولكنّه لا يفرد بحثاً في مناهج كشف المناطات، ومن هنا لو أراد باحثٌ معرفة موقف

الاجتهاد الإمامي من هذه القضية بفروعها، فإنّ عليه أن يراجع مختلف مواضع أصول الفقه والأهمّ مختلف تعاملات الفقهاء الإمامية مع هذه القضية في كتبهم الفقهية، وليس ذلك إلا لأنّ موضوعاً من هذا النوع لم يُدرس في أصول الفقه الإمامي بطريقة مستقلة.

إنّ مطالعة سريعة للتراث الفقهي والأصولي والكلامي عند الإمامية تؤكّد حضور مفهوم المصلحة بقوة، وكذلك مفهوم الملاكات، ففكرة الأحكام الولائية، وحقيقة الحكم الشرعي ومراتبه الثبوتية، ونظرية التزاحم، ونظرية المصلحة السلوكية، وقانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، والاستناد للمصالح العامة في التنظير الفقهي كما في باب الواجبات النظامية، ومذاق الشارع^(١) وروح الشريعة، وتأسيس وتطبيق قواعد من نوع نفي الضرر ولزوم الهرج والمرج (حفظ النظام العام)، وأخذ مفهوم المصلحة أو عدم المفسدة في مثل عمل الولي (وليّ الطفل أو وليّ الأمر أو وليّ الوقف أو وليّ القاصرين)، وتعزيزات القاضي ونحو ذلك، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وإزالة الضرر الأشدّ بالأخفّ، وقانون الملازمة بين العقل والشرع، وغير ذلك، كلّه يخبرنا عن حضور فكرة المقصد والغاية والمصلحة والحسن والقبح في التراث الاجتهادي، بما يتجاوز الطريقة النبوية اللفظية الجامدة، ولو أراد الباحث استخراج موارد تشغيل مفاهيم المصلحة ونحوها وما يرتبط بذلك من التراث الإمامي لوجد الكثير جداً من الموارد المتفرقة، هذا كلّه فضلاً عن النصوص الحديثية المعروفة بنصوص العلل، والتي تتضمن بيان الكثير من المصالح أو المقاصد والغايات والتي صنّف فيها المحدثون الشيعة كتباً مستقلة، لعلّ أشهرها كتاب «علل الشرائع» للشيخ الصدوق (٣٨١هـ).

بل سوف نرى في هذا الكتاب كيف أنّ هناك أزمة مصطلحات تُبدي مناهج الاجتهاد

(١) عندما يستدلّ أمثال السيّد الخوئي (التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٦) بمذاق الشارع لإثبات عدم جواز تقليد المرأة وصيرورتها مرجعاً للتقليد، مستنداً لسائر النصوص حول المرأة، فهو في الحقيقة يستخدم المنهج الاستقرائي الذي تحدّث عنه الشاطبي عبر تتبّع مواقف الشريعة من وظائف ومجال نشاط المرأة للتوصّل لحكم عام، ورغم ذلك لم يتوقّف الفقه الإمامي عند تفكيك مثل هذه المحاولات للكشف عن بنيتها الاستدلالية، وأنها ليست سوى عمليّات استقراء ومراكمة، وهذه ليست سوى عينة بسيطة مما سنشير إليه في المتن أعلاه، من أزمة تعدّد المصطلحات ووحدة المضمون أو تقاربه بشدّة بين بعض مناهج الاستنباط عند المذاهب.

السنيّة والشيعة متباينة تبايناً تاماً، في حين قد يرجع منهج أو قاعدة هنا ليطابق منهجاً أو قاعدةً هناك، غاية الأمر أن الأسماء والعناوين التي تُخلع على هذا المنهج أو هذه القاعدة تختلف بين الفريقين بسبب القطيعة المعرفيّة بينهما، والمطلوب من الاجتهاد اليوم تبديد هذا التهافت في المصطلح للتوصّل لصيغ مشتركة.

ورغم ذلك كلّه، ما نزال نرى أنّ التصوّر القائم هو تصوّر القطيعة النائمة بين الفقه الإمامي والفقه المقاصدي والمصلحي، فما هو السبب؟

إنني أعتقد أنّ فكرة فقه المصلحة - وكذلك فكرة فقه المقاصد - تمّ تصوّر شكل واحد لها، وهو جعل إدراك العقل الإنساني لمصلحة ما مستنداً مطلقاً للكشف عن الحكم الشرعي.. بزعم أنّ الكشف عن الملاكات أمر سهل.. إنّ هذه الفكرة من الواضح أنّها مرفوضة في مشهور التراث الإمامي، ولهذا يعلن الإماميّة رفضهم للقياس والاستصلاح والاستحسان وأمثال ذلك، بل صارت لديهم حساسية من هذا النوع من التفكير المشتمل على كلمات المصلحة والمقاصد.

وبهذا نصل لتصورنا الخاصّ وهو أنّ الاجتهاد الإمامي لم يغب عن فكرة المقاصد والغايات والمصالح والمفاسد، لكنّه لم يقبل في الوقت عينه بتحويل إدراك المصلحة أو كشف الملاك إلى معيار اجتهادي عام، بل ظلّ يخضع لتجارب متفرقة تتبع نظر الفقيه هنا أو هناك. ولهذا كلّه لم يُفرد الاجتهاد الإمامي البحث في المصالح والعلل والمقاصد، فضلاً عن أن يحوّل المقاصديّة إلى سمة منهجيّة في الاجتهاد، أو يجعل الاجتهاد آيلاً ومرتبداً إلى منهج مقاصدي، لكنّ هذا لا ينفي وجود متناثرات لهذا النمط من التفكير في التراث الإمامي عامّة، ومن المناسب التصنيف في هذا المجال بما يجمع متناثرات المصالح والمقاصد في الموروث الإمامي.

لكن ومنذ بدايات القرن العشرين، وخاصة مع تجربة الحركة الدستوريّة (المشروطة)، بدأنا نأخذ انطباعاً بأنّ الاجتهاد الإمامي أخذ يشقّ طريقه للتفكير بجديّة أعلى في موضوع المقاصد والمصالح، ولم يكد القرن العشرين لينتهي حتى تحوّلت قضية فقه المصلحة إلى عنوان مهمّ في التفكير الفقهي لدى شريحة كبيرة من فقهاء الإماميّة، وظهرت العديد من المفردات والمقولات، خاصة مع مثل مدرسة الإمام الخميني والسيد محمد باقر الصدر والأستاذ محمد رضا الحكيمي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ

يوسف الصانعي، بل إنَّ عنوان المقاصد نفسه شقَّ طريقه أيضاً إلى أعمال باحثين وفقهاء شيعة، ورغم أنَّ الدرس المدرسي للاجتihad الشرعي لم يتقبَّل بعدُ بشكل رسمي دخول هذه الموضوعات في ثنايا البحوث الأصولية الرسمية، إلا أنَّ هذه الموضوعات حضرت في العديد من الأعمال الفقهية والأصولية والمتفرقة لباحثين ومفكرين وفقهاء شيعة خلال العقود السبعة الأخيرة.

هذا كلُّه يفرض على الدرس الأصولي اليوم تلقِّي هذا النوع من الموضوعات داخل جسمه ليدرسها بعمق وشمولية واستيعاب؛ لتغدو أكثر قوَّة، ويغدو الموقف منها - سلباً أو إيجاباً - أكثر نضجاً، بل في تقديري حتى لو كان الموقف من هذه المقولات سلبياً جداً فإنَّ هذا لا يعني إهمالها من الدرس الأصولي، كونها تمثل اليوم ومنذ مطلع القرن العشرين - سنَّة وشيعة - موضوعاً إشكالياً بالغ الأهمية وجزءاً من صراع التفكير الفقهي في قضايا التجديد والنهوض، فكيف يمكن لأصول الفقه أن يتغافل عن موضوع بهذه السعة وكثير من أبحاثه مبعثرة في كتب الفقهاء والأصوليين أنفسهم، ويتعامل معه بعدم مبالاة إلى هذا الحدِّ؟!

هذا ما يدعونا لتناول مثل هذه الموضوعات بوصفها من أهمِّ قضايا أصول الاجتihad الشرعي، وأدعو الباحثين والمشتغلين في مجال الدراسات الشرعية كي يولوا أكثر فأكثر هذه الموضوعات أهميةً وجديةً ونفحاصاً.

فصول الدراسة وخطواتها

سوف نحاول - بإذن الله سبحانه - دراسة قضايا المصلحة والمقاصد والاجتihad التعليلي وغير ذلك، ضمن مطالعتين:

المطالعة العامة، وسوف تتولاها هذه السلسلة من الكتب التي ستدرس مختلف الموضوعات المتصلة بهذه العناوين أعلاه، والتي يمثل هذا الكتاب الحلقة الأولى منها.

المطالعة الخاصة، وهو ما سيتكفله هذا الكتاب بالخصوص، حيث سيكون معنياً برصد قضايا المصلحة المتفرقة في الدراسات الدينية الإسلامية والتأمل فيها، بعيداً عن الدراسة المركزة في نظرية المقاصد ومشروع الاجتihad التعليلي.

ويكفي من وراء الفصل هذا، جعلُ هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الآن أشبه بالمدخل

الذي يفهمنا القضايا البيئية المتصلة بموضوع فقه المقاصد والغايات والعلل، بحيث إننا سوف نبدو وكأننا نرصد المناخ المحيط بقضية الاجتهاد العلي والغائي والمقصدي، وسوف يظهر للقارئ ذلك بوضوح في ثنايا هذا الكتاب، وما سيتلوه من كتاب حول المقاصد والاجتهاد الغائي إن شاء الله تعالى.

هذه المطالعة الخاصة ستكون حول «فقه المصلحة، أصوله ومساحته ونظرياته»، وسوف أضعها ضمن عدّة فصول:

الفصل الأوّل: قاعدة التعليل المصلحي العام أو تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، أو المصلحة بما هي بنية ذاتية للتشريعات، وفيها نشرح القاعدة ونحلّل موقع المصالح والمفاسد وأتّما في المتعلّقات أو غيرها، وكذلك مفهوم المصلحة والمفسدة في ضمن هذه القاعدة وأمثالها.

الفصل الثاني: المصلحة بما هي منهج في الاجتهاد واستخراج الأحكام، وهنا ندرس ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: الاجتهاد الإنشائي أو نظريّة الاستصلاح والمصالح المرسلة.

المحور الثاني: الاجتهاد الذرائعي، أو نظريّة سدّ الذرائع وفتحها.

المحور الثالث: العلاقة بين النصّ والمصلحة، وهنا ندرس نظريّات أمثال الإمامين: الطوفي والحميني، حيث لعلاقة النصّ بالمصلحة مفهومه وحضوره لدى أمثال هؤلاء العلماء.

الفصل الثالث: المصلحة بوصفها أداة تديرية في إدارة الحياة وتطبيق الشريعة، وهو ما سيقع ضمن محاور أيضاً:

المحور الأوّل: فقه الأولويّات واجتهاد الموازنات وقواعد التزاحم وإدارة الأزمات، وبمناسبتة يتمّ البحث أيضاً عن بعض القواعد المتصلة به من نوع: الغاية تبرّر الوسيلة، وقاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وقاعدة درء الأفسد بالفاسد، وغير ذلك.

المحور الثاني: المصلحة وموقعها في إدارة السلطة والسياسة الشرعيّة، أو بتعبير آخر: قيام الأحكام السلطانيّة والولائيّة على المصلحة (بناء الفقه السياسي على المصلحة، الحكم الولائي..).

الفصل الرابع: ضوابط المصلحة - اجتهاداً وتطبيقاً - في الشريعة الإسلاميّة، وهنا ندرس شروط المصلحة التي يلزم مراعاتها في اجتهاد المصلحة وفي قانون المصلحة في الإدارة التطبيقية

نقاط مهمة جداً حول هذا الكتاب

لابد لي في هذا التمهيد من إيضاح بعض النقاط المهمة حول هذا الكتاب، وهي:

- ١ - إن هذا الكتاب لا يستوعب كلّ البحوث المتفرقة المتصلة بقواعد فقه المصلحة في الاجتهاد الإسلامي، ولهذا لم يخض - على سبيل المثال - في القضايا المتصلة بالاستحسان، والتي لها جانب مصلحي أيضاً، وإنما كان يهّمه القضايا الأقرب، والمرتبطة بأصول التفكير المصلحي، والتي تلتقي على رسم خرائط اجتهادية أو عملية تمثل مساراً يتصل بفهم الشريعة فهماً معنوياً، وليس فقط فهماً لفظياً حرفياً، كما سيتضح معنى هذه الفكرة لاحقاً، بحيث أردت أن أضع تمهيداً يسوقني لفهم مقاصدي مناطي، تُعتبر مختلف هذه القضايا المصلحية في الفقه الإسلامي بمثابة تجليات له، وهو ما سوف أُشير إليه في خاتمة هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.
 - ٢ - سوف نثبت ضمناً في هذا الكتاب ولاحقاً في كتاب آخر، أن ثمة تشابكاً عجبياً بين روح التفكير المقاصدي والعديد من قواعد الاجتهاد الإسلامي، وسوف أبين هذه النقطة كذلك في خاتمة هذا الكتاب، وأقصد بالتفكير المعنوي والمقاصدي هنا أمرين:
 - أ - المقاصدية الثبوتية، وهي الاتجاه الذي يسعى لكشف الغايات والملاكات والمصالح الحقيقية التي تقف خلف التشريعات، ثم ينطلق منها - عبر قواعد اكتشافها - نحو تنزيلها على الفقه، في مقام فهم النصّ تارةً، وفي مقام الموقف خارج إطار النصوص والأمارات أخرى.
 - ب - المقاصدية الإثباتية، وأعني بها نوعاً من المناط الذي يحقق لي قدرة الانزياح عن مسار حرفية النصّ، نحو معنى أوسع أو متعدّد. وبتعبير آخر: هو الاتجاه الذي يسمح لي بالتعدّي عن النصّ والتوسّع في فهمه عن دائرة حرفية جُمَلِه وكلماته؛ وذلك نتيجة معيار اجتهادي أو معايير اجتهادية متعدّدة، وهنا تكون العلة إثباتية وليست ثبوتية بالضرورة، وفي هذا البحث تقع موضوعات من نوع: تنقيح المناط - القياس ومسالكه في التعليل - إلغاء الخصوصية عرفاً - مناسبات الحكم والموضوع - مذاق الشريعة - روح الشريعة والقانون، وغير ذلك..
- إنّ مختلف هذه الموضوعات في التفكير المقاصدي الإثباتي والثبوتي وفق تسميتنا، لها صلة - واضحة تارةً وشبه خفية تارةً أخرى - ببحوث المصلحة التي سوف نوردها في هذا الكتاب،

ولهذا كان لزاماً عليّ أن أجري دراسة في القواعد الأساسية في فقه المصلحة؛ بهدف التهيؤ لوعي نظرية المبادئ والمقاصد بالمعنى الواسع الذي سوف نتحدث عنه في الكتاب اللاحق بحول الله تعالى، ولهذا اعتبرتُ هذا الكتاب - كما جاء في عنوانه - «مدخلاً» لنظرية أكثر سعةً وشموليةً، سوف نحاول تقديمها فيما يأتي من كتب ضمن هذا المشروع البحثي، إذا وفق الله تعالى وأعان، وهناك سوف تفهم تصوّراتنا النهائية حول العديد من البحوث ذات الصلة.

٣ - لا يدرس هذا الكتاب فقه المصلحة من زاوية تاريخية إطلاقياً، وهذه نقطة مهمة من الضروري أن ينتبه إليها القارئ العزيز؛ وذلك أنني لو أردت فعل ذلك لكان يلزمني التوسع كثيراً في مواقف العلماء والمذاهب الفقهية من الكثير من القضايا التي مررت عليها هنا، ولهذا - على سبيل المثال - لم أخض أي بحث تاريخي موسّع أبداً في المصلحة المرسله وسدّ الذرائع، وقد كتبت في تحليل مواقف العلماء والمذاهب وتحقيقها هنا الكثير من الكتب الكبيرة والموسعة التي أشرتُ لبعضها في هوامش هذا الكتاب كي يرجع القارئ إليها، وهناك مجال للكثير من التحليل التاريخي لاستجلاء المواقف، لكنني اختصرت ذلك كله وألمحت إليه بإشارات سريعة؛ لأنّ هدي في تحليل وتحقيق هذه القواعد تمهيداً لأخذ نتائج هذا البحث في هذا الكتاب معي نحو إكمال الرؤية المعنوية (مقاصد - غايات - مآلات - مبادئ تشريعية - مناهج - ما وراء النصّ..) التي سوف نقوم بشرحها في كتاب لاحق بعون الله.

٤ - إيماناً مني بما أراه المنهج الصحيح في دراسة القضايا الأصولية، فقد تركتُ في بحث فقه الأولويات وقواعد التزاحم - رغم توسّعي فيه هنا - مجموعة من التفاصيل البحثية التي غرق فيها علم أصول الفقه الإمامي المتأخر، وأعتبرها - وفقاً لقناعاتي - منهجاً غير عرفي ولا سلس في معالجة قضايا الشريعة الإسلامية، بل هو منهج فلسفي تفكيكي تجريدي في تقديري، ولهذا فمن أراد التوسع في بعض البحوث المتصلة بالتزاحم عند أصوليي الإمامية المتأخرين - حيث إنّ المتقدمين منهم لم تكن لديهم مثل هذه الأنماط من البحث الأصولي إلا قليلاً جداً - فيمكنه مراجعة المطوّلات الأصولية التي صنّفت خلال القرنين الماضيين.

لقد أردتُ في هذا الكتاب أن أتعامل بواقعية وعملائية أكثر مع الموضوعات البحثية، بعيداً عن التفنّن الفلسفي التجريدي، وهكذا خرّجتُ قناعاتي، أرجو من الله أن يمنحني الصواب.

وفي النهاية

لقد كانت فصول هذا الكتاب عبارة عن سلسلة دروس البحث الخارج في علم أصول الفقه الإسلامي، والتي أقيمتها على طلبة البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، في شطرٍ من العام الدراسي ٢٠١٨ - ٢٠١٩م، لتتظم في فصول هذا الكتاب.

بهذه المناسبة، أتوجه بالشكر الجزيل إلى كلِّ طلابي الأعزاء - خاصّةً النقّاد منهم - بحضورهم ومناقشاتهم وأسئلتهم وملاحظاتهم ومقترحاتهم، والأجواء الحيويّة العلميّة التي صنعوها بمدخلاتهم اليوميّة تقريباً.. وإلى كلِّ من ساندني وأعانني بشيء، داعياً الله تعالى أن يجزيهم جميعاً جزاء المحسنين.

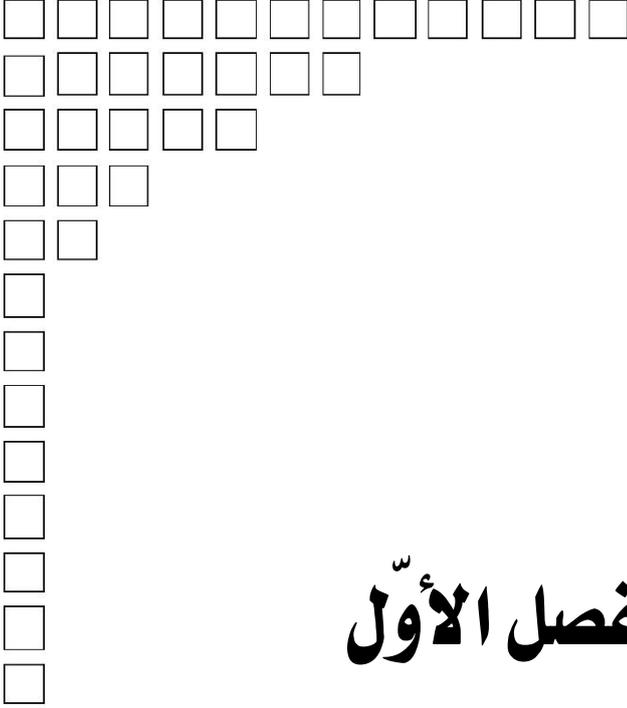
ولا يمكن أن أنسى توجيه الشكر والتقدير إلى أسرتي الكريمة وزوجتي العزيزة، على كلِّ ما يقدّمونه من أجلي، راجياً لهم - من الله سبحانه - كلَّ خير وسلامة في الدين والدنيا، إنّه قريب مجيب.

نسأل الله سبحانه أن ينير دربنا، ويمنحنا إيماناً يباشر به قلوبنا، ويهدينا سبلنا، ويرزقنا يقيناً يزيل ألم الشكِّ والريب عنّا، ويوفّقنا لما فيه الخير والرشاد، إنّه نعم المولى ونعم النصير، وبالإجابة جدير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٢٨ - رمضان المبارك - ١٤٤٠ هـ

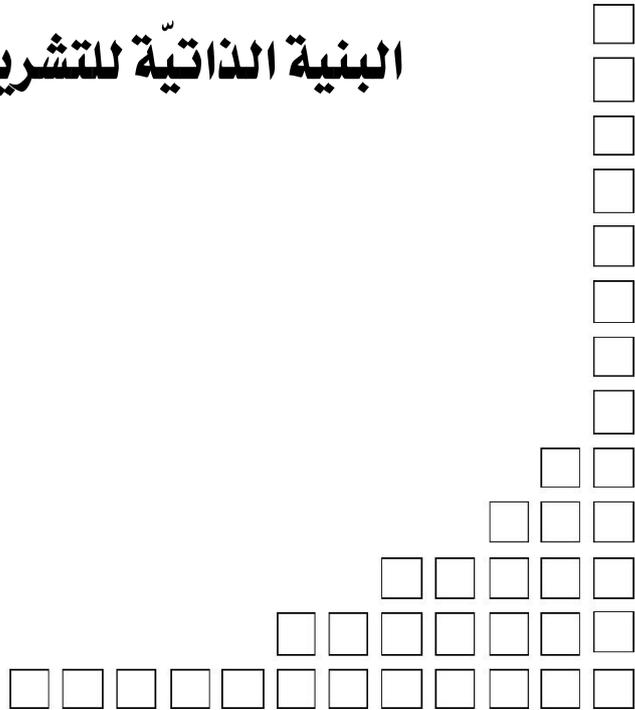
٢ - ٦ - ٢٠١٩ م



الفصل الأول

المصلحة بوصفها

البنية الذاتية للتشريعات



ندرس في هذا الفصل:

١ - «التعليل المصلحي / قانون التبعية» بوصفه أساساً ذاتياً بنوياً في الشريعة.

٢ - معنى المصلحة والمفسدة في اللغة والتداول.

٣ - سياقات كلامية لفكرة التعليل المصلحي العام.

٤ - المستندات العقلانية والنقلية لقاعدة التعليل المصلحي العام، وقفات وتحليلات.

٥ - مركز المصلحة في منظومة التشريعات الدينية الواقعية.

٦ - المصلحة ومركزها في الأحكام الظاهرية.

تهييد

يقع البحث الاجتهادي في المصلحة على مستويات:

أ - المصلحة بوصفها القاعدة البنيوية التحتيّة للأحكام، أو هي فلسفة وجود التشريعات الدينيّة، وهذا هو موضوع البحث في قانون تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ومحلّ التنازع، وقد يسمّى أحياناً التعليل الكلامي، وقد يسمّى التعليل المصلحي العام في مقابل التعليل القياسي وأيضاً في مقابل التعليل المصلحي الخاص الموجود في المصالح المرسلّة. وقد تستخدم - أحياناً، وبصرف النظر عن مدى دقّة الاستخدام - مكان كلمة المصلحة والمفسدة بهذا المعنى، تعابير من نوع: الملاك، العلّة، السبب، المناط، المقتضي، وأمثال ذلك.

ب - المصلحة بوصفها قيداً أو شرطاً في بعض الأحكام أو السياسات الشرعيّة، مثل اشتراط تصرّفات الوليّ على القاصرين بالمصلحة، وهذا بحثٌ فقهي لا علاقة له بالقانون الذي نتعرّض له هنا.

ومن هذا النوع المصلحة بوصفها قاعدة في الحكم السلطاني والولائي، وهذا هو بحث العلاقة بين الشريعة والسلطة، وتأثر الأحكام الزمنية الصادرة من السلطات بمفهوم المصلحة في الوعي البشري لها، بعد خلع صفة الحكم الشرعي الإلهي عن الحكم الولائي.

ج - المصلحة بوصفها منهجاً في الاجتهاد الشرعي وقاعدة في التوصل للأحكام الشرعيّة، مثل المصلحة في مباحث المصالح المرسلّة، وهذا ليس بحثاً تبعيّة، وإن كان لبحث التبعيّة نوع تأثير عليه، كما سيظهر لاحقاً إن شاء الله.

ومن هذا النوع ممارسة الفقيه للاجتهاد في النصوص في ضوء مصالحها وملاكاتها التي تنكشف له، فإنّ وعي المصلحة له دور في فهم النصّ ومساحاته، وهو أمر مختلف عن فكرة المصلحة المرسلّة.

معنى المصلحة والمفسدة في اللغة والمجال التداولي

بداية لا بد لنا من وقفة مختصرة عاجلة مع المعنى اللغوي والاصطلاحي للكلمة. المصلحة (Expediency) لغةً - مقابل المفسدة - مفعلةٌ من الصلاح، وهو المنفعة والخير والفائدة، وضدهُ الفساد، والإصلاح يقابله الإفساد.

قال في العين: «صلاح: الصلاح نقيض الطلاح. ورجل صالح في نفسه ومصلح في أعماله وأموره. والصلاح: تصالح القوم بينهم. وأصلحت إلى الدابة: أحسنتُ إليها»^(١). وقال الجوهري: «الصلاح ضدُّ الفساد. تقول: صلح الشيء يصلح صلوحاً.. والإصلاح نقيض الإفساد. والمصلحة: واحدة المصالح. والاستصلاح: نقيض الاستفساد»^(٢). وقال الفيومي: «صلاح الشيء.. وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة أي خير، والجمع المصالح»^(٣).

وهذا المفهوم هو المستخدم في نصوص الكلام والفقہ والأصول، ولهذا نجد أن بعض العلماء يحيل معنى المصلحة على مفهومها العرفي، مثل قول المحقق النجفي (١٢٦٦هـ): «إنَّ جميع المعاملات وغيرها إنما شرَّعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيويَّة والأخرويَّة، مما تسمَّى مصلحة وفائدة عرفاً»^(٤).

هذا في اللغة، وغالب الظنُّ أنَّ اللغويين لم يقوموا بشرح معنى الكلمة هنا؛ لوضوحها في الوعي العام حتى عند غير عرب البادية في أزمنتهم.

أما في التحليل وضمن سياقات ومجالات تداولية عدَّة، فربما تقع المصلحة والمفسدة:

١ - المصلحة في سياق مفهوم اللذة وأخلاق السعادة، فكُلُّ شيء يوجب لذَّة وراحة وبهجة فهو مصلحة، وكُلُّ ما كان على العكس تماماً فهو مفسدة.

(١) العين ٣: ١١٧.

(٢) الصحاح ١: ٣٨٣ - ٣٨٤؛ وانظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٣٠٣؛ وابن منظور، لسان العرب ٢: ٥١٦ - ٥١٧.

(٣) المصباح المنير ١: ٣٤٥.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ٣٤٤.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٣٣

ولا أظنّ أنّ الفخر الرازي قصد هذا المعنى عندما قال: «المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيله إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيله إليه»^(١)، ومثله ما وجدناه عند العزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ)^(٢)، رغم أنّ بعضهم قد يلاحظ عليه هذه الملاحظة؛ لانصراف المعنى المادي من كلمة اللذة مع عدم وجود قيد ديني في التعريف^(٣)، لكنّ جواب الدكتور الريسوني صحيح في الغالب حين ذهب إلى أنّ مفردة اللذة هنا لا ينبغي فهمها في سياق التداول الشعبي، بل في سياق تعميم المفهوم للذات المعنوية والمادية والدينيّة والأخرويّة^(٤)، فالتعبير لا يراد منه المعنى الحالي المتداول في أخلاق اللذة، بل مفهوم أرقى من ذلك فيما نظنّ، يقترب من نمط تعابير العرفاء والمتصوّفة، ولعلّ المراد منه الملائم للتكوين والفترة والمنسجم معها، وإن كان المطلوب في التعاريف مزيد دقّة.

٢ - المصلحة في سياق مفهوم الفضيلة وأخلاق الفضيلة، فكلّ ما هو حسن وخلقي فهو مصلحة ولو لزم منه ضرر أو لم تكن فيه بهجة ولذة، وعكس ذلك المفسدة.

٣ - المصلحة تعني الفائدة والمنفعة (وربما يمكن جعلها معنيين مستقلّين)، فكل شيء يرجع بالخير والفائدة على الإنسان فهو مصلحة، وما يرجع بالضرر والمضرة والخسارة عليه فهو مفسدة.

يقول المحقّق الحلي (٦٧٦هـ): «المصلحة هي ما يوافق الإنسان في مقاصده لادنيه أو لأخرته أو لهما، وحاصله تحصيل منفعة أو دفع مضرة، ولما كانت الشرعيّات مبتنيات على المصالح، وجب النظر في رعايتها»^(٥). فهو يجعل تحصيل المنفعة ودفع الضرر نتيجة المصلحة لا عين المصلحة.

ويبدو الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) أكثر وضوحاً هنا، حين يقول: «كلّ حكم شرعي يكون

(١) المحصول ٦: ١٧٦.

(٢) انظر: القواعد الصغرى: ١٠٩؛ وقواعد الأحكام ١: ١١ - ١٢.

(٣) انظر: بن زغبية عزّ الدين، المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة: ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٤) أحمد الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة: ٢٥ - ٢٦؛ ومحاضرات في مقاصد الشريعة: ١٢٦ - ١٢٨؛ ومدخل إلى مقاصد الشريعة: ٥٩ - ٦٠.

(٥) معارج الأصول: ٣٠٤؛ وانظر: الميرزا القمي، القوانين المحكّمة ٣: ٢٠٨.

الغرض الأهمّ منه الدنيا، سواء كان لجلب النفع، أو دفع الضرر، يُسمّى معاملة، سواء كان جلب النفع ودفع الضرر مقصودين بالأصالة أو بالتبعية»^(١).

إلا أنّ العديد من العلماء ميّزوا في ثنايا بحوثهم بين مفهومَي: المصلحة والمفسدة من جهة والمنفعة والمضرة من جهة ثانية، مثل الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ)، حيث قال: «احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة، وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة؛ لوضوح أنّ المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام.. ليست براجعة إلى المنافع والمضارّ، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً»^(٢).

ولكنّ مرادهم من هذا التمييز مبنيٌّ على أنّ الضرر هو نوع نقصٍ في الأطراف أو النفس أو المال أو نحو ذلك، وفي مقابله المنفعة، ولهذا قد يكون الشيء ضررياً ولكنه يحمل مصلحةً مثل الجهاد والخمس والزكاة، وغالباً ما كانت نظرتهم هنا لمفاهيم فردية، وسيأتي عند الحديث عن الأدلّة النصّية على قاعدة المصالح المرسلّة ما يتصل بتعريف الضرر.

٤ - المصلحة هي مقاصد الشارع وأغراضه في الشرع، وبعبارة المفسدة، وهو تفسير داخل - ديني بتعبير بعض المعاصرين^(٣)، أو فقل: هو تفسير شرعي مقابل التفسير العرفي، وهذا هو تفسير العديد من أهل السنّة لهذا الموضوع، مثل الشيخ أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ): «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة». ويقول: «رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنّة والإجماع، فكلّ مصلحة لا

(١) القواعد والفوائد ١: ٣٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٣ - ٣٤٤؛ وانظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٣) انظر: جاجكامي، جايكاه مصلحت: ٣٧.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٣٥

ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع، وكلّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول.. وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة..^(١).

ويقول الإمام الطوفي (٧١٦هـ) في بيان التعريف المصطلح للمصلحة بأنها: «السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع، عبارة (عبادة) أو عادة»^(٢). ويُنقل عن الخوارزمي قوله في سياق المصلحة المرسلة: «المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق»^(٣).

ويقول الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (٢٠١٣م): «المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها. والمنفعة هي اللذة أو ما كان وسيلةً إليها ودفع الألم أو ما كان وسيلةً إليه»^(٤).

وعليّنا أن نتنبه هنا إلى أنّ هذا التعريف الداخل - ديني للمصلحة قد قدّمه بعض في سياق تعريف المصلحة المرسلة، وليس في سياق تعريف المصلحة عموماً، فاقضى التنبيه. وربما هذا ما يدفع عن بعض أصحاب هذا التعريف إشكاليّة حصرهم المصالح بالمقاصد العامّة الضروريّة؛ من حيث إنّ المصالح تظلّ أعمّ من ذلك، فربما كان نظرهم للمصلحة المرسلة ليضعوها ضمن سياق الكلّيات المقاصديّة.

وقد اعتبر الدكتور عبد المجيد تركي أنّ هذا التعريف للمصلحة وهذا التعاطي معها يجعل أمثال الغزالي في سياق تأثير المذهب الظاهري عليه^(٥)، فهو هنا يتعامل داخل الشريعة بما يبدي

(١) المستصفي: ١٧٤، ١٧٩؛ وانظر له أيضاً: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: ١٥٩ - ١٧٢، ٢١١ - ٢١٢؛ وراجع: يوسف العالم، المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة: ١٣٩ - ١٤٠.
(٢) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة: ٢٥.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٤: ٣٧٧؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٤٢.

(٤) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة: ٢٣. وتفسير البوطي المصلحة باللذة لا يصحّ من وجه، خاصّةً بناءً على مقارناته مع المدارس الوضعيّة، كما سنشير قريباً.

(٥) تركي، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباقي: ٤٦٧ - ٤٧٤.

العقل المحض معزولاً، وليس سوى مجرد فاهم للشرع، فيما اعتبر الدكتور حسين حامد حسان أنّ تعريف الغزالي ميّز بين مقاصد الشرع ومقاصد الخلق، وحدّد المصالح بالمصلحة الشرعيّة؛ لأنّ مصلحة الخلق بعقولهم المنفردة تظلّ عرضة للخطأ والالتباس حتى في المعايير^(١).

٥ - المصلحة بمعنى الحاجة، فكّل ما هو محتاج إليه ففيه مصلحة، وما لا حاجة إليه ففيه مفسدة أو لا مصلحة فيه، وما يحتاج لعدمه ففي وجوده مفسدة، ولعلّ من هذا السياق يأتي التعبير عن مصالح الزمان والمكان بمعنى ضرورتها ومتطلّباتها.

وهذه المعاني قد تتداخل وقد تتناقض في المصاديق، فليس كلّ مصلحة - بمعنى مقصود الشارع - ففيها اللذة أو يكون في موردها حاجة، كما أنّ المصلحة بمعنى اللذة قد تناقض المصلحة بمعنى الفضيلة في بعض الموارد، وقد تناقض المصلحة بمعنى الفائدة أحياناً آخر، والمصلحة بمعنى الخير قد تختلف عن المصلحة بمعنى الفائدة، وهكذا.

والذي هو موضع البحث في قانون تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ومحلّ النزاع هو مجموع المعنى الثالث والخامس، وليس هو المعنى الأوّل وربما الرابع، فالأوّل يُعلم من الشرع عدم كونه مقصوداً بوصفه القيمة النهائيّة للفعل، والرابع لا تنازع فيه أصلاً بين أحد من المسلمين لو فسّرنا المقصد بنفس الحكم الشرعي، وأمّا لو فسّرناه غايةً أو منطلقاً للحكم فيدخل في محلّ النزاع هنا.

والذي يبدو لي أنّ مفهوم الصلاح والمصلحة (وهي - بحسب تفعيلتها - أشبه بمكان الصلاح وموضعه) يرتبطان بالخير، وهو عنوان إيجابي، وبعكسه المفسدة التي تعطي معنى سلب الخير ومجيء الخراب والدمار والزوال. ومن تتبّع النصوص القرآنيّة والحديثيّة والعربيّة عموماً يرى هذا الأمر واضحاً، من هنا فإذا أخذنا مفهوم النفع والضرر والفائدة والخسارة بالمعنى المادّي أو الآني لها - كما يبدو من بعض الأصوليين والفقهاء، بل من بعض اللغويين^(٢) - فإنّ مفهوم المصلحة والمفسدة لا يتطابق معها، بل يتداخل بنحو العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ هذه المفاهيم لا تحمل معنى أخلاقياً في ذاتها يتصل بشئائيّة الخير والشرّ، فقد تنتفع بأمر غير

(١) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٧-٨.

(٢) انظر: الفروق اللغويّة: ٣٢٠-٣٢١.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٣٧

أخلاقي وقد تخسر بسبب أمرٍ أخلاقي، بخلاف مفهوم المصلحة والمفسدة فهي بالتفسير المتقدم في اللغة تحمل صفة النفع والعائدة والفائدة بمعانٍ منضوية تحت مفهوم الخير النهائي. ولهذا فإذا أخذنا الضرر والمنفعة والفائدة والخسارة بنظرة شاملة يدخل فيها البعد الديني والأخروي، فإن ما هو منفعة بحسب المأل ليس سوى ما هو مصلحة وهكذا، ولهذا لا نقول بأن الشريعة تضرّ بالإنسان، بل نقول: إن الضرر الذي يلحقك من بعض الأحكام الشرعية ليس سوى وسيلة لنفعٍ أعظم.

من هنا، نفهم أنّ فكرة المصلحة لا تعني البراغماتية والوصولية ولا المدلول السلبي للكلمة في الثقافة العامة اليوم، ولا اللذة المحضّة وإن كانت بعض تعابيرهم ربما توحى بشيء من ذلك، بل تعني المصلحة تلك الحقيقة الكامنة وراء التشريعات الدينية والتي تستهدف، عقب الكسر والانكسار، بلوغ الإنسان - الفرد والجماعة - لكماله ورفعته وتساميه على مختلف الصعد بعد الأخذ بعين الاعتبار مختلف الجوانب الروحية والبدنية والنفسية وغيرها فيه، وبعبارة أخرى: المصلحة هنا لا تعني تدينس المقدّس، بل تعني تدينس الدنيوي ورفعته لمصافّ الحياة الأخلاقية والمستوى الجمع بين مخرجات البدن والروح معاً.

ومن هنا نفهم أنّ تعريف أمثال الغزالي ليس سوى تطبيق المفهوم على الواقع؛ فإنّه لما رأى أنّ مفهوم المصلحة والمفسدة لا يكون متحقّقاً في الواقع إلا عبر الشريعة، ذهب إلى تفسير المصالح والمفاسد بالمقاصد، لا أنّ الشريعة لديها معنى مختلف عنده للمصلحة أو المفسدة في المفهوم والمدلول، وكأنّ الغزالي يريد أن يقول بأنّ كلّ ما يتصوّر أنّه مصلحة خارج ما تشير إليه الشريعة أو مناقض لها، فهو ليس كذلك، فالشريعة هي المعبر الوحيد لقيامه المصالح والمفاسد الحقيقية.

وبهذا يظهر صحّة المقارنات - إجمالاً - التي أجراها البوطي - وقبله خاض في الموضوع محمد مصطفى شلبي (١٩٩٧م) - بين مفهوم المصلحة والمفسدة في الرؤية الدينية والرؤية الوضعية، فالرؤية الوضعية قد تقف عند حدود الحياة الدنيا فلا تنظر في مصالح الآخرة، أو قد تقف عند اللذة المادية بمفهومها الضيق وإن بلغت مستوى لذّة الجماعة، فضلاً عن لذّة الفرد^(١). فهذه

(١) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٢٤ - ٧٠؛ وانظر: محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام:

المقارنة صحيحة من حيث أصل الفكرة وإن كنا لا نوافقه في إدخال مفردة «مصلح الآخرة» هنا، وهو تعبير استخدمه العزّ بن عبد السلام^(١)، بل الأفضل استبدالها بمصطلح: «مصلح الروح والمعنى والباطن المتصل بالعالم الماورائي»، فالإنسان ليس بدناً أو مجرد عواطف مرتبطة بالمادّة، بل فيه جانب آخر أعمق وأكثر معنى يرتبط بالعالم المتعالي وبالله سبحانه، وهذا الجانب له مصالحه وقيامته ومتطلباته أيضاً، ويكون لتكامله تأثيرٌ إيجابي بالغ على الحياة الدنيويّة والأخرويّة.

أكتفي بهذا المقدار من التوضيح، ولا نروم تفصيلاً فيه.

أولاً: تأصيل قاعدة (التبعية/التعليل المصلي العام) والتكوين الأوّلي لها

يقول الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ): «الشرع معلّل بالمصلح»^(٢).

تمثل هذه القاعدة أصل الأصول التحتيّة لولادة فقّه المصلحة ونظرية مقاصد الشريعة والاجتهاد الغائي أو العللي وغير ذلك من التسميات، بصرف النظر عمّا إذا كان يمكن بناء فقّه المصلحة من دونها أو لا. وقد وقعت موقعاً للنقاش والجدل بين علماء المسلمين ساهم فيه المتكلّمون والفقهاء والأصوليون على حدّ سواء، ويبدو أنّ بدايات البحث حول المصلحة بشكل نظيري وتأصيلي كان على يد المتكلّمين في القرن الثاني الهجري، وما أعقبه من نزاعٍ أشعري معتزلي فيما بعد في قضية الحُسن والقبح.

ومع الأسف لم يفرد الفلاسفة ولا المتكلّمون ولا الأصوليون ولا الفقهاء باباً لدراسة قاعدة التبعية هذه، ولا لبيان حدودها وأدلتها وتأثيراتها ومساحتها، بل وجدناها - على اهتمامهم بها - متفرقة مبعثرة في كلماتهم بمناسبات متعدّدة، مثل بحث الملازمة بين حكم العقل وحكم

٢٧٩ - ٢٨٠؛ والريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة: ١٣١ - ١٣٣.

(١) انظر - على سبيل المثال -: القواعد الصغرى: ١٠٨، ١١٥، ١١٩، ١٢٦ - ١٢٧؛ وقواعد الأحكام ١:

٤ - ١٠، ٢: ٧٣، ٧٧.

(٢) القواعد والفوائد ١: ٢١٨؛ وانظر: عميد الدين الأعرج، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد ١:

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٣٩

الشرع، ومسألة اتحاد الطلب والإرادة، الأمر الذي - كما يقول بعض الباحثين المعاصرين^(١) - جعل التوصل إلى صورة واضحة ومتناسقة ومحددة المعالم والأبعاد في المقام في غاية الصعوبة وتحتاج لجهد كبير!

وقد جاء في البحوث الكلامية والفلسفية قاعدة، ربما تكون دالة أو ذات صلة ببحث قانون التبعية تطابقاً أو ضمناً، من نوع «الأحكام الشرعية ألطف في الأحكام العقلية»، أو «السمعيّات ألطف في العقليّات»، أو «الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية»، أو «التكاليف السمعية ألطف في التكاليف العقلية»، ونحو ذلك من التعابير^(٢).

ومن الواضح أننا عندما نقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فهذا لا يعني أن الفعل متمحّض في المصلحة فتبعها الحكم أو في المفسدة فكذلك، بل غالباً ما تشتمل الأفعال على مصالح ومفاسد من جهات، لكنّ العبرة بالعنصر الغالب في الفعل - لو كانت المصلحة في المتعلّق - والذي على أساسه يفترض قيام قانون التبعية، وهو ما التفت إليه العديد من الأصوليين، ليس آخرهم الميرزا الشعراني (١٣٩٣هـ)^(٣).

ولكي ندرس هذه القاعدة/الأصل، يجب أن نسير ضمن خطوات ومراحل في تشريحها وفهمها تمهيداً للدخول في مرحلة البناء الاستدلاليّ لها.

تبعية الفعل الإلهي التقيني للملاكات والأغراض

ثمّة فرق كبير بين جملة: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة على العباد، وجملة: تبعية التشريع للملاكات والأغراض، فالجملة الثانية قد تقع بمثابة مدخل للجملة الأولى، لكنّها لا تساويها بالضرورة، فقد أكون قائلاً بتبعية التشريع للملاكات والأغراض، لكنني أرفض تبعيتها للمصالح والمفاسد الراجعة على العباد.

- (١) انظر: جعفر الساعدي، تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، مجلّة الفكر الإسلامي، العدد ٢٩: ١٧٩.
- (٢) انظر: المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٣٥ - ٣٣٦؛ والحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٧٠؛ والميرداماد، السبع الشداد: ١٠٢؛ والكركي، جامع المقاصد ١: ٢٠٢؛ والعاملي، مفتاح الكرامة ٢: ٣٢٢؛ والمجدد الشيرازي، التقريرات ٢: ٣٤٦؛ والأشتياني، بحر الفوائد ٢: ١٥٣.
- (٣) انظر: الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل: ٢٦٦.

ومعنى تبعية التشريع للأغراض هو خضوع سلوك المولى - بوصفه مقنناً - لغاية وغرض يريده من وراء فعله القانوني هذا، فالملاك يربط بين فعل التقنين وبين عقلانية المولى وغائيته، ومن هنا يمكن القول بأن الله سبحانه حيث كان عاقلاً فإن أفعاله ذات غايات، وسيكون من العبث أن يصدر منه فعل لا غاية له ولا باعث من ورائه، وهذا هو معنى تبعية التشريع للأغراض.

ومن الواضح هنا أن الفريق الذي يمكن أن تقف فكرة تبعية التشريع للأغراض في مقابله هو ما يعرف عن الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض، لأسباب ومبررات عديدة طرحت في علم الكلام الإسلامي، من نوع حاجته إلى هذه الأغراض على تقدير القيام بالأفعال لأجلها، أو كون هذه الأغراض معلولة لعلّة فلو فعل الأفعال للأغراض لزم التسلسل، بمعنى أنه لو كانت كلّ الأفعال لغايات، فإمّا أن تنتهي لفعل لا غاية له أو لا، فيلزم التسلسل.. وغير ذلك مما قيل في علم الكلام الإسلامي^(١).

بل قد نسب هذا القول إلى الفلاسفة والحكماء أيضاً، كما جاء في كلمات الشريف الجرجاني (٨١٦هـ)، حيث قال: «أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تحليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين، وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تحليلها، وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً»^(٢).

ويقول السيّد الخميني (١٩٨٩م) المنتمي للمدرسة الفلسفية: «وأما الأوامر والنواهي الإلهية مما أوحى الله تعالى إلى أنبيائه، فهي ليست كأوامر الصادرة عنّا في كيفية الصدور، ولا في المعللية بالأغراض والدواعي؛ لأنّ الغايات والأغراض والدواعي كلّها مؤثرات في الفاعل، وهو واقع تحت تأثيرها، وهو غير معقول في المبادي العالية الروحانية، فضلاً عن مبدأ المبادي كلّها جلّت عظمتها؛ لاستلزامه للقوة التي حاملها الهوى، وتركّب الذات من الهوى والصورة

(١) انظر - على سبيل المثال -: الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق: الأملي): ٤٢٢؛ ونهج

الحقّ وكشف الصدق: ٧٤؛ ومحمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام: ٩٧ - ١١١.

(٢) شرح المواقف ٨: ٢٠٢.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٤١

والقوة والفعل والنقص والكمال، وهو عين الإمكان والافتقار تعالى عنه. فما هو المعروف بينهم أنه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد، مشترك في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد إليه^(١).

ولهذا حاول صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) نفيه عنهم نفيًا قاطعاً، حين قال: «فإنهم (الحكماء) ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنهم نفوا في فعله المطلق وفي فعله الأول غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأمّا ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيّدة فأثبتوا لكل منها غاية مخصوصة، كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها^(٢). وقد فصل الملا صدرا وحرّر محلّ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة والحكماء في الجزء الثامن من الأسفار^(٣)، لتأكيد أنّ تمايز الحكماء عن المعتزلة ليس في نفي الغرضية، بل في كون ذاته سبحانه هي الغرض النهائي، فراجع.

ومن هذا أيضاً نفهم ما طرحه بعض الفلاسفة والمتكلمين من قاعدة: «العالي لا يفعل شيئاً لأجل السافل»، فإن هذه القاعدة لا تنفي - على أصولهم الفكرية - تشريع الله للأحكام لمصالح العباد، رغم ما يبدو أنه نوعٌ من الفعل الإلهي صدر من العالي، وهو الله، لأجل السافل، وهو العباد؛ لأن مقصودهم من ذلك، كما توضح عبارة الملا صدرا المتقدمة وغيرها، هو أنّ الله عندما يفعل التشريع لمصلحة العباد نسأل: لماذا جعل الله التشريعات لمصلحة العباد أو التي هي لمصلحة العباد؟ وهنا لا يعقل على القواعد الفلسفية أن يكون السبب الغائي للعلّة الفاعلية هو العباد أنفسهم، بل لا بدّ أن يكون ذات الله تعالى واقتضاءاتها^(٤).

ويبدو أنّ الأشاعرة، انتصاراً منهم لنزعة الإرادة الإلهية، أرادوا تحرير الفعل الإلهي من القيود والضرورة واللزوم، حفاظاً على المشيئة والقدرة المطلقتين له سبحانه، فاعتبروا أنّ جعل الأفعال

(١) حديث الطلب والإرادة: ٣٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٨٤-٨٥.

(٣) المصدر نفسه ٨: ٣٦٥-٣٦٨.

(٤) لمزيد اطلاع، انظر: عليدوست، فقه ومصطلحات: ٢٤٩-٢٥١.

معللة بالأغراض معناه أن الله فاقد للغرض قبل الفعل، وهذا ضربٌ من الحاجة، أو معناه أن الله من حيث ضرورة عاقلتيه يلزمه القيام بالفعل الفلاني لكونه يحمل غرضاً دون غيره لأنه عبثي، وهذا تحديد لمشيئة الله سبحانه. ولعله من هنا فهم التفتازاني (٧٩٢هـ) من نوعية أدلة الأشاعرة في هذا الموضوع أن بعضها يستهدف نفي تعليل الأفعال بالأغراض مطلقاً (مثل الدليل الأول المشار إليه آنفاً)، وبعضها إنما يريد نفي كون ذلك قانوناً عاماً لازماً في أفعاله سبحانه (كالدليل الثاني المشار إليه كذلك)، ولهذا قال: «وأما نفي الغرض ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفي، بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيءٌ من أفعاله معللاً بالغرض، ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم، بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل..»^(١). ولهذا حاول خصوم الأشاعرة جعل المنفعة من وراء الفعل الإلهي راجعة إلى غيره تعالى؛ كي يجرّروا فكرة الغرض من النقص الإلهي، لكن الأشاعرة لم يوافقوا على هذا التخريج باعتبار - على حدّ تعبير الإيجي (٧٥٦هـ) - أن «نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، وإلا لم يصلح أن يكون غرضاً له»^(٢).

وثمة محاولات عبر التاريخ الكلامي لتذليل هذا التناقض بين الأشاعرة وخصومهم، ولو من خلال القول بأن أفعال الله حاملة للمصالح، لكن الله قبل الفعل لا ينطلق في فعله من المصالح بوصفها غايات لفعله، فنحن نفرض الأفعال الإلهية حاملة للمصالح ولا نفرضها مغياً بها.

ومن اللطيف هنا نقل كلام العلامة الطباطبائي (١٩٨١م)، حين يقول: «وما ذكره مبني على ما ذهب إليه المعتزلة: أن أفعال الله سبحانه معللة بالأغراض وتابعة للمصالح وجهات الحسن ولو كان ذلك بأن يخلق خلقاً ليخبر بذلك المكلفين، فيعتبروا به ويؤمنوا له، فيتم بذلك مصلحة من مصالحهم، وقد تقدّم في أبحاثنا السابقة أن الله سبحانه لا يُحكم عليه ولا يؤثر فيه غيره، سواء كان ذلك الغير مصلحة أو أي شيء آخر مفروض، وأن غيره - أي شيء فرض -

(١) شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٥٦.

(٢) الإيجي، المواقف ٣: ٢٩٤.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٤٣

مخلوق له مدبر بأمره إن كان أمراً ذا واقعية ووجود، إن الحكم إلا لله والله خالق كل شيء. فجهات الحسن والمصلحة، وهي التي تحكم علينا وتبعثنا نحو أفعالنا، أمور خارجة عن أفعالنا مؤثرة فينا من جهة كوننا فاعلين نروم بها إلى سعادة الحياة، وأما هو سبحانه فإنه أجل من ذلك؛ وذلك أن جهات الحسن والمصلحة هذه إنما هي قوانين عامة مأخوذة من نظام الكون والروابط الدائرة بين أجزاء الخلقة، ومن الضروري أن الكون وما فيه من النظام الجاري فعله سبحانه، ومن الممتنع جداً أن يتقدم المفهوم المتزع على ما انتزع منه من الفعل ثم يتخطاه ولا يقنع حتى يتقدم على فاعله الموجد له. وأما ما في الآية من تعليل خلق السماوات والأرض بقوله: (ليلوكم أيكم أحسن عملاً) ونظائره الكثيرة في القرآن، فإنما هو وأمثاله من قبيل التعليل بالفوائد المترتبة والمصالح المتفرعة، وقد أخبر تعالى أن فعله لا يخلو من الحسن، إذ قال: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (آلم السجدة: ٧)، فهو سبحانه هو الخير لا شر فيه وهو الحسن لا قبح عنده، وما كان كذلك لم يصدر عنه شر ولا قبيح البتة^(١).

وفي تقديري فإن الأشاعرة لعلمهم لم يريدوا غير هذا، فأرادوا تنزيه الله عن أن تكون سلوكياته مثلنا نحن البشر نستهدف بها غرضاً نفتقده، دون أن يانعوا في الوقت عينه من كون أفعاله تحمل كمالاً ومصالح، وأنه لا يصدر منه إلا ما هو خير. وعلى أية حال، فليس لنا هنا بحث في هذه القضية الكلامية، بل الصحيح أن أفعال الله تصدر منه لكماله، دون أن يحتاجها. ومفهوم التعليل بالغرض ليس سوى أمر انتزاعي نمارسه نحن عبر مقارنة المخلوقات مع بعضها.

مقارنة بين تعليل الفعل بالغرض وقانون التبعية

وإذا تجاوزنا تبعية التشريع - بوصفه فعلاً إلهياً - للأغراض، نأتي إلى مفهوم تبعية الأحكام للمصالح لنقارن بينهما، وذلك أن تبعية تشريعات الله تعالى بوصفها فعلاً تقنينياً له لأغراض، لا يلزم كون هذه الأغراض هي المصالح والمفاسد الراجعة على العباد، فضلاً عن كون هذه المصالح أو المفاسد موجودة في المتعلقات، بل قد يكون له غرض آخر غير مرتبط بالبشر كلهم،

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ١٥٣.

ومن هنا فالأوامر الامتحانية تقف خلفها أغراض، لكنها لا تُحتزن في المتعلقات، بل ترتبط بأمر آخر، وهكذا.. وبهذا نخرج بالتناج الآتية:

١ - إنّ سلوك الله بوصفه مقتناً تقف خلفه أغراض أو فلنقل يحمل في داخله مآلات يوصل إليها ويتجه نحوها.

٢ - إنّ القوانين الإلهية بوصفها ناتجة عن فعل التقنين الإلهي، تحمل في أعماقها أغراض أو غايات تستهدفها، بصرف النظر عن تحديد موقع هذه الأغراض.

٣ - إنّ الأغراض التي في التشريعات الإلهية هي مصالح راجعة للعباد أنفسهم.

٤ - إنّ الأغراض التي في التشريعات الإلهية مستكنة حصراً في المصالح والمفاسد الراجعة للعباد، والكامنة في نفس متعلقات هذه الأحكام، ففعل الصلاة هو الذي يحمل المصلحة للبعد. والقضية الثانية مصداق للقضية الأولى، لكنه لا تساوي ولا استبطان بين القضيتين الأولى والثانية من جهة وكلّ من الثالثة والرابعة من جهة أخرى، تماماً كما لا تلازم بهذا المعنى بين الثالثة والرابعة، ومن ثمّ فالانتهاء من القضيتين الأوليين يستدعي استئناف بحث في إثبات القضية الثالثة، ثم استئناف بحث آخر لإثبات القضية الرابعة.

ومن أمثلة الاختلاف بين هذه الصور ما نسميه بالأوامر الامتحانية أو ما يسمّى بالمصلحة في الجعل القانوني نفسه بناءً على أحد التفاسير لهذه الكلمة، فإنّه يحمل في طياته الجملة ١ و٢ و٣، بينما لا يحمل الجملة ٤؛ لأنّ المفروض أنّ المصلحة فيه في نفسه الجعل لا في متعلقه.

ومن هنا نلاحظ أنّ السيّد الخميني يقول: «إنّ كون أفعال الله معلّلة بالأغراض من المسائل الكلامية، وهو أساس هذه القضية الدائرة من تبعية أوامره ونواهيهِ لمصالح أو مفاسد مكنونة في المتعلق، ولا شك أنّ غاية ما قام عليه الدليل هو أنّه يمتنع عليه تعالى الإرادة الجزافية للزوم العيب في فعله، والظلم على العباد في تكليفه، فيما أنّ الأوامر والنواهي أفعال اختيارية له تعالى، فلا بد أن تكون معلّلة بالأغراض في مقابل ما يدعيه الأشاعرة النافون للأغراض والغايات في مطلق أفعاله، وعليه، فدفع العبيّة كما يحصل باشتغال نفس تلك العناوين على مصالح ومفاسد قائمة بها، متحصّلة بوجودها، كذلك يحصل بكون المصلحة في نفس البعث والزجر..»^(١).

(١) تهذيب الأصول ٢: ٣٩٧. هذا، وعليك إجراء مقارنة بين كلامه هنا وكلامه في كتاب الطلب

فك الارتباط بين الأصول الكلامية في الفعل الإلهي وقانون التبعية

ومن خلال هذا العرض يجب التوقف عند تأثير القضية الأولى على سائر القضايا المذكورة، والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يلزم على مثل مسالك الأشاعرة نفي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة على العباد، سواء كانت في المتعلقات أم كانت المصالح في نفس الجعل أم في أمرٍ ثالث؟

يظهر من جمهور الباحثين قديماً وحديثاً^(١) أنّ الذهاب لمثل مذهب الأشاعرة يفرض الإطاحة بنظرية التبعية بوصفها قاعدة في فهم وتحليل المنظومة التشريعية للمولى سبحانه؛ وذلك أنّك لو نفيت تعليل الفعل الإلهي بالعرض؛ فلن يمكن بعد ذلك إثبات أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد؛ إذ تبعيتها لها فرع كون المقتن قد أخذ تحقّق هذه المصالح وعدم هذه المفاسد غاية لتلك الأحكام، فمع نفي الغائية في فعله تنهار القاعدة.

لكنّ الصحيح هو إمكان التوفيق - بصرف النظر عن قبول كلّ الأشاعرة بهذا التوفيق وعدمه - وذلك أنّ غاية ما يشبه الدليل الأشعري هو أنّ الله في فعل التقنين لم يلاحظ غاية معينة يستهدفها بالتقنين، وليس له غرض محدّد من قبل مارس التقنين لأجله وبدافع منه، بل وأنّ الفعل ليس فيه حُسن أو قبح ذاتي، لكنّ هذا لا ينفي أنّ تمام أفعال المولى سبحانه - فضلاً عن بعضها - وقعت في الخارج ملازمةً ودائرة مدار مصالح ومفاسد راجعة للعباد، ولو لأجل أنّ كلّ ما يصدر من المولى فهو خير، ومن ثمّ فالنظرية الأشعرية - ونظرية الحكماء أيضاً - لا تنفي قانون تبعية الأحكام للمصلحة بما هي قاعدة نافعة للأصولي المجتهد، بل تنفي ضرورة هذا القانون أو فلنقل: تعطلّ بعض أشكال الاستدلال له، ومن ثمّ فلو دلّ النصّ القرآني مثلاً على أنّ تمام التشريعات دائرة مدار مصالح راجعة للعباد، فلن يكون في ذلك تناقض مع عمدة أدلّة الأشاعرة والحكماء في فهم طبيعة ومقومات الفعل الإلهي.

وبعبارة أخرى: إنّ إلغاء فكرة الغرض وكذلك قانون التحسين والتقيح يساوي - لو قلنا

والإرادة، والذي نقلناه آنفاً.

(١) انظر - على سبيل المثال -: مالك وهبي، مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط: ٣٦ - ٣٩؛ وحيدر الحسيني، مقاصد الشريعة ودورها في عملية الاستنباط عند الفريقين: ٩٢.

بقانون التبعية - تقييد الأحكام بمصالح في مرحلة جعلها القانوني، وهذا التقييد يمكن أن لا يحمل غرضاً لكنّه ينتج - عملاً - تبعية الأحكام لهذه المصالح ودورانها مدارها (أرجو التأمل جيداً، فلسنا بصدد الإطالة في هذا الموضوع).

ومن هنا يظهر الكلام فيما يقوله الفخر الرازي بعد تقرير أدلة التبعية: «فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد. ثم اختلف الناس بعد ذلك، أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا: إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض. وأما الفقهاء فإتهم بصريحون بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قائله، مع أنه لا معنى لتلك اللام إلا الغرض. وأيضاً فإتهم يقولون: إنه وإن كان لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح إلا أنه تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة لعباده تفضلاً منه وإحساناً لا وجوباً»^(١).

وهذا ما جعل علم الأصول السنّي يستخدم مفهوم التعليل بمعنى العلامات والمعرفات، أكثر منه بمعنى العلة الفلسفية، وقد اطلعتُ بعد أن قرّرت هذا الفصل بين الأصول الكلامية والأصول الاجتهادية الشرعية على قواعد الأشاعرة، اطلعتُ على كلام مهم لابن حزم الظاهري يصبّ في الفكرة التي أريد تركيزها هنا، حيث يقول - وهو من نفاة التعليل الكلامي -: «فإن قال قائل: أنتم تنكرون القول بالعلل، وتقولون بالأسباب، فما الفرق بين الأمرين؟ فالجواب - وبالله تعالى التوفيق -: .. إن العلة هي اسمٌ لكلِّ صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده. وأمّا السبب فهو كلُّ أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضبٍ أدّى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورةً، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بدّ، وأمّا الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده ويفعله، وهو بعد الفعل ضرورةً، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته

(١) المحصول ٥: ١٧٥ - ١٧٦؛ وانظر: الزركشي، البحر المحيط ٤: ١١٢.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٤٧

وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار، فصَحَّ أن كلَّ معنى مما ذكرنا غير المعنى الآخر، فالانتصار بين الغضب وبين إزالته وهو مسبَّب للغضب وإذهاب الغضب هو الغرض منه. وأمَّا العلامة فهي صفة يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي انفقا عليه..^(١).

وعلى آية حال، فإذا فرغنا عن قضية تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض، ورأينا إمكان التحرر منها، فضلاً عما لو قلنا بالتعليل، يلزمنا الانتقال للمرحلة اللاحقة، وهي دراسة أصل تبعية الأحكام لمصالح العباد، تمهيداً لدراسة مركز المصلحة وتعيينه.

الاتجاهات والمواقف من قانون التبعية، بين الأدلة والردود

تعددت الاتجاهات من قانون التبعية بوصفه مبدأ، وسوف نرصد الاتجاهين العمدة هنا، ونبيِّن أدلتها والمناقشات التي يمكن تسجيلها عليهما؛ للوصول إلى نتيجة بهذا الصدد، وذلك كالآتي:

١. اتجاه تبعية الأحكام لمصالح العباد، الأدلة والملاحظات

المعروف بين العدلية ذهابهم للقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وما نريد رصده هنا هو أن الأحكام التي وضعها الشارع ترجع لمصالح تعود على العباد، لا لغرض أو لنتيجة أخرى.

وقد استدلل لذلك بعدة أدلة، بعضها ذو نَفَسٍ عقلي أو عقلائي، وبعضها الآخر ذو نفس نصي ونقلي.

(١) ابن حزم، الإحكام ٨: ١١٢٨ - ١١٢٩؛ وانظر - لمزيد من متابعة استخدامات مصطلحات وبحوث العلل والأسباب وغيرها في أصول الفقه السنِّي -: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: ١١٢ - ٢٧٧؛ وسالم يفوت، حفریات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي: ٦٢ - ١٠٤؛ وانظر كذلك حول نظرية التعليل في المدارس الكلامية المختلفة عند المسلمين: عبد النور بزا، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: ٣٥ - ١٠١.

أ. المستندات ذات الطابع العقلائي لإثبات التبعية

يمكن هنا عرض جملة من المقاربات الاستدلالية التي ذكرت وتملك طابعاً عقلائياً، وأهمها:

أ. برهان استحالة الترجيح بلا مرجح، مداخلات تحليلية ونقدية

الدليل الأول: ما ذكره الفخر الرازي وغيره بمناسبة الحديث عن العلة في القياس، ويمكن توضيحه من خلال ثلاث مراحل:

- أ - إن تخصيص الله حكماً معيّنًا لواقعة معيّنّة لا يخلو إمّا أن يكون مرجح أو لا، والثاني باطل؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، وهو مستحيل، فيتعيّن جعل الحكم لمرجح.
- ب - إن هذا المرجح إمّا أن يكون عائداً لله تعالى أو للعباد، والأوّل باطل؛ لإجماع المسلمين، فيتعيّن الثاني وهو عود المرجح على العباد.
- ج - إن المرجح العائد على العباد إمّا هو مصلحة لهم أو مفسدة أو لا هذا ولا ذاك، والثاني والثالث باطلان بالاتفاق العقلائي، فيتعيّن الأوّل.

وبهذا تكون النتيجة: إن تشريع الله للأحكام كان لمصالح ترجع على العباد أنفسهم^(١). وقد يصاغ هذا الاستدلال بطريقة أكثر اختصاراً - وهو متداول بهذه الصيغة - تقوم على أنّه لو لم تكن هناك مصالح في الأحكام ترجع للعباد للزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال على الله. ومن الواضح أنّ بنية الدليل قائمة على فكرة الغائيّة في الفعل الإلهي، فلو نفينا تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض، وقلنا بأنّه لا يفعل انطلاقاً من غاية يستهدفها تدفعه لهذا الفعل أو ذاك، فلن يكون معنى لمثل هذا الاستدلال، إلا إذا طبّقناه على النبيّ أو الإمام نفسه بناءً على أنّها يملكان ولاية تشريعية بمعنى جعلها أحكاماً، لا نقلها للأحكام من الله، ففي هذه الحال تكون أفعالها معللة بالأغراض.

وهذا الاستدلال يمكن ملاحظته من أكثر من جهة؛ وذلك ضمن مداخلات:

(١) انظر: الأمدي، الإحكام ٣: ٢٨٥ - ٢٨٦؛ والفخر الرازي، المحصول ٥: ١٧٢ - ١٧٣؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٥٨؛ والروحاني، منتقى الأصول ٦: ١٤٠؛ والريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده: ٤١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ١: ١٧٣ - ١٧٤.

المداخلة الأولى: إذا أخذنا المرحلة الأولى، فإن نقطة الخلاف فيها هي في استحالة الترجيح بلا مرجح، وذلك أن جميع القائلين بقانون العلية متفقون على استحالة الترجيح بلا مرجح؛ لأن هذا الترجيح معناه صدور الشيء بلا علة، وهو خلف قانون العلية، ومن هنا ترجع قضية استحالة الترجيح بلا مرجح لقانون العلية في باب العلة الفاعلية.

أما الترجيح بلا مرجح، فقد انقسم الموقف منه:

أ - فذهب فريق، وهم أغلب الفلاسفة والمتكلمين عدا جمهور الأشاعرة، إلى استحالة الترجيح، لكنهم بين من تعامل معها بوصفها قضية بديهية لا تحتاج إلى إقامة البرهان عليها، ولهذا أطلقها إطلاق المسلمات^(١)، وبين من تعامل معها وكأنها قضية نظرية، فاستعان بالأدلة لكي يثبتها مثل المحقق السبزواري.

وهذا الفريق المانع عن إمكان الترجيح بلا مرجح استخدم طريقتين للتعامل مع هذا الموضوع:

فبعضهم اعتمد على الاستحالة الذاتية لذلك، بدعوى أنه ما من فعل يصدر من الفاعل إلا وخلفه عناصر فرضت ترجيح هذا الأمر على غيره، ومن هذا النوع البرهانان اللذان استعان بهما أمثال المحقق السبزواري في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «إن الترجيح مستلزم للترجح، كما قرّره من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما، إن كان بترجح آخر وهلمّ جراً يلزم التسلسل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. وأيضاً لما كانت العلة الغائية علة فاعلية الفاعل، فعند عدم المرجح الغائي لا يكون الفاعل فاعلاً بالفعل، فمن وضع الفاعل يلزم رفعه»^(٢).

(١) يقول صدر المتأهين الشيرازي: «كل من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال، لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة إلا بمنفصل، ومن استحلّ ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخبائث ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهولانية والمدنية (المدينة) الفاسقة السفلية». الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٨.

(٢) الملا هادي السبزواري، (الحاشية على) الحكمة المتعالية ٧: ٢٦٠، الهامش رقم: ٢؛ وانظر: روح الله

ولكنّ بعضاً آخر يظهر منه إلحاق هذه القضية بباب التحسين والتقييح، وكأنّهم يعتبرون أنّ الترجيح بلا مرجح من قبل الفاعل العاقل المختار ممكناً، غايته أنّه قبيح وعبث ولغو، ومن ثمّ فهو مستحيل على الله، بل نلاحظ أنّ الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) يفصّل في التعامل مع هذه القضية فيقول: «ثمّ إنّ ما ذكره الأخير في مقدّمته، من أنّ الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتكوين، وبينه في مقام الإلزام والتكليف؛ فإنّ الأوّل محال لا قبيح، والثاني قبيح لا محال..»^(١).

وقد مال الآخوند الخراساني للتمييز في القضية قائلاً: «الترجح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية، ومنها الأحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكانٍ من الإمكان، لكفاية إرادة المختار علّةً لفعله، وإنّما الممتنع هو وجود الممكن بلا علّة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره. وبالجملّة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علّة محال، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشبّه»^(٢).

وفي المقابل، المعروف ذهاب الأشاعرة إلى عدم استحالة الترجيح بلا مرجح، بل ذهب بعض الإمامية - مثل السيّد الخوئي والسيّد الصدر^(٣) - إلى نفي إطلاق استحالة الترجيح بلا مرجح، على أساس استحالة الترجيح بلا مرجح في النوع وإمكانه في الفرد، وفي هذا يقول السيّد الخوئي (١٤١٣هـ) في مباحث الجبر والاختيار: «وأما النقطة الثانية فهي خاطئة جدّاً؛ وذلك لأنّها تركز على ركيزة لا واقع لها، وهي استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجح. والسبب في ذلك: أنّ المحال إنّما هو وجود الفعل في الخارج بلا سبب وفاعل. وأمّا صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجح له ليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ وجوده خارجاً يدور مدار اختياره، وإعمال قدرته من دون توقّفه على شيء آخر كوجود

الخميني، أنوار الهداية ١: ١٥٤ - ١٥٥.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٨٦.

(٢) كفاية الأصول: ٤٤٥ - ٤٤٦.

(٣) مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٥٧٧.

المرجّح أو نحوه. نعم، بدونَه يكون لغواً وعبثاً. وقد تحصّل من ذلك أنّه لا دخل لوجود المرجّح في إمكان الفعل أصلاً، ولا صلة لأحدهما بالآخر. على أنّ وجود المرجّح لاختيار طبيعي الفعل كافٍ وإن كانت أفرادُه متساوية، من دون أن يكون لبعضها مرجّح بالإضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كلّ فعل شخصي اختاره المكلف^(١). فإنّ ذيل كلامه كأنّه ظاهرٌ في رفع الاستحالة والقبح معاً.

ومن الواضح أنّ التعامل مع قضية الترجيح بلا مرجّح يختلف عن التعامل مع قضية الترجيح بلا مرجّح؛ وذلك أنّ باب الترجيح منتسبٌ - كما قلنا - للعلّة الفاعليّة مباشرةً، بينما باب الترجيح فهو منتسب للعلّة الغائيّة ومحلّ النقاش العمدة فيه هو الفاعل المختار؛ ولذا تجدّ أنّهم يبحثون عن وجود الغاية الدافعة للفاعل إلى الفعل أو إلى التخصيص. وبهذا يظهر أنّ المرحلة الأولى من هذا الاستدلال مبنية على استحالة الترجيح بلا مرجّح أو فلنقل: على قبحه على الحكيم تعالى.

ولابدّ أن نشير إلى أنّ بعض الفلاسفة والمتكلمين الذين اشتغلوا بموضوع الترجيح بلا مرجّح، اعتمدوا لإثبات ذلك أو نفيه على شواهد جزئية غالباً يقوم على الوجدان العفوي، مثل رغيفي الجائع وكأسي العطشان، فيما ردّ عليهم الفريق الآخر بوجود علل خفية هنا، دون أن يكشفوا عن هذه العلل^(٢).

وهذا النوع من الدراسة يبدو لوحده غير موفّق، إن لم يقل قائل بأنّ مثال رغيفي الجائع لا يوجد فيه ترجيح أصلاً؛ لأنّ الآخذ بأحد الرغيفين لم يرجّحه، بل أخذ فيه الطبيعة والكلّي، ولم يلحظ فيه العناصر الفرديّة أصلاً، فضلاً عن أن يرجّحه لأجلها.

المداخلة الثانية: إنّ المرحلة الثانية من الاستدلال فرضت حصر الخيارات المحتملة بعود المرجّح على الله أو العباد، ومن الواضح أنّ مراده من العباد البشر القاطنون على هذه البسيطة، وبناء عليه فلا يصحّ هذا الاستدلال؛ لإمكان فرض خيارات أخرى محتملة، وهي كون جعل الأحكام الشرعيّة على العباد راجعاً لمصالح على مخلوقات أخرى في هذا العالم أو في عوالم أخرى،

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٦.

(٢) راجع - على سبيل المثال - الملا صدرا، الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٨ - ٢٠٩.

دون أن يُلحق مفسدةً بالعباد، فما لم ننف مثل هذه الاحتمالات لا يمكن بناء برهان عقلي حاسم، ولا يصحّ فرض حصر الفروض فيما ذكره.

وعلى سبيل المثال، لا يوجد أيّ مانع فرضي - ونحن نصوغ هنا برهاناً عقلياً حسب الفرض - من كون بعض التكاليف الموجهة للبشر ترجع مصالحها على الحيوانات لا على الإنسان، بحيث تكون الشريعة قد راعت مصلحة بعض الحيوانات أو الجنّ أو الملائكة، بل في بعض الروايات ما لعله يشير إلى شيء من ذلك، مثل مرسل الصدوق من «أنّ وفد الجان جاؤوا إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، متّعنا، فأعطاهم الروث والعظم؛ فلذلك لا ينبغي أن يستنجدى بهما»^(١). ومثل خبر السكوني، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه، أنّ رسول الله ﷺ أبصر ناقهً معقولة وعليها جهازها، فقال: «أين صاحبها؟ مرّوه فليستعدّ غداً للخصومة»^(٢).

وأما القول بأنّ المراد بالعباد في الاستدلال مطلق غير الله، فهو لا ينفع المستدلّ هنا بوصفه مجتهداً أصولياً فقيهاً، يستهدف بالاستدلال الوصول إلى قاعدة التبعية ونتائجها في الاجتهادات الشرعية، فتأمل جيّداً.

وبهذا يتضح أنّ الاستناد لبرهان الحُسن الدائم في أفعاله سبحانه وتنزّهه عن القبيح مطلقاً، لا ينتج وجود المصالح الراجعة على العباد في التكاليف للسبب نفسه، خلافاً لمحاولة بعض المعاصرين^(٣).

يضاف إلى ذلك بأنّ الاستدلال هنا بإجماع المسلمين على عدم عود المرجح لله تعالى لا يليق بتشكيل برهان عقلي، إذا كان المقصود بناء دليل عقلي - خاصة لو قلنا بأنّ دليل حجّية الإجماع ليس هو الكشف بمثل حساب الاحتمال وإنّما هو التعبّد الآتي من النصوص الدالة على أنّه لا تجتمع أمّتي على خطأ - وذلك أنّ قضية من هذا النوع ربما يكون قد تشكّل وعيها لدى المسلمين من تراكم دراساتهم اللاهوتية والكلامية حول الله سبحانه، وليس بالضرورة من التلقّي عبر الرسول، وبهذا تصبح أمراً حدسيّاً، وبه يظهر أنّ الإجماع لا يبلغ في مستوى قوّته حدّاً أن يكون

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١: ٣٥٨.

(٢) البرقي، المحاسن ١: ٣٦.

(٣) انظر: محمّد علي أيازي، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها ١: ٢٥٠ - ٢٥٥.

قضية متيقنة لئبني الاستدلال العقلي عليها.

ولا نريد أن ندخل هنا في المقاربة الفلسفية التي تقول بأن الله ليس له غاية وهدف إلا ذاته، فكلّ حركته - إذا جاز التعبير - هي في ذاته ولذاته ومن ذاته، وأنّ طريقة مقارنة الأمور بغير ذلك هي على خلاف الواقع.

المداخلة الثالثة: إنّ الاستناد إلى الاتفاق العقلاني على نفي إمكان كون المرجح راجعاً إلى مفسدة أو لا مصلحة ولا مفسدة، غير واضح؛ فما قيمة هذا الاتفاق العقلاني؟! فهل المراد منه أنّه أمرٌ بديهي أو يراد بيان شيء آخر؟ ومن ثمّ فالأفضل الذهاب خلف العنصر المهمّ في الحجية لا خلف فكرة التوافق العقلاني الذي لا حجية عقلية له في نفسه، لو لم نضعه ضمن سياقات أخرى.

وقد يكون المقصود أنّ اتفاق العقلاء على هذا الأمر ممضى بسكوت الشارع وعدم رده عن هذا المفهوم، مما يكشف عن صحته، خاصّة وأنّه يمّس المولى سبحانه ويتحدّث عنه، إلا أنّ تحصيل اتفاق (عقلاني) على هذه القضية، وإثبات وجوده عبر التاريخ البشري - بعيداً عن النصوص الدينية والأبحاث العقلية وما تلقّوه حول صفات الله - ليس سهلاً، فهذه قضية رؤيوية يتبع فيها الناس علماء الدين وما يفهمونه من الوحي والفلسفة، وليست قضية متجلية في عقلانية البشر كي يكون حضورها في حياتهم بما هم عقلاء، ولهذا لا يستبعد بعض الأشاعرة نظرياً أن يكون غرض الله من وراء التشريع شيئاً لا هو بالمصلحة ولا هو بالمفسدة.

وربما يكون المراد إسقاط التجربة العقلانية للعقلاء على المولى سبحانه، فكما أنّ العقلاء بما هم عقلاء عندما يقننون فهم ينطلقون من مصالح راجعة للمكلفين لا من مفسد أو من لا شيء، كذا الله سبحانه بوصفه سيّد العقلاء، إلا أنّ ادّعاء صحّة هذه المقاييسات بين الله والإنسان - مع عدم علمنا إلا أقلّ القليل عنه سبحانه - يحتاج لتأمّل شديد.

وبهذا يظهر أنّ عمدة الإشكال على الاستدلال الأوّل هو عدم ملئه الفراغ في المرحلة الثانية، فدعوى استلزام كون الأحكام غير مبنية على مصالح راجعة للعباد الترجيح بلا مرجح، غير صحيحة، ولكي يتمّ الدليل لا بدّ من تطويره.

أ.ب. مرجعية صفة الحكمة في الباري تعالى

الدليل الثاني: الاستناد إلى وصف (الحكيم) في الله تعالى ونفي العبث عنه، وهو وصف

ثابت له بإجماع المسلمين، فإذا ثبت ذلك ثبت أن الحكيم لا يفعل إلا ما فيه مصلحة، وإلا لكان فعله عبثياً، والعبث على الله محالٌ نصّاً وإجماعاً وعقلاً، أمّا النصّ فقولته تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، وأمّا الإجماع فواضح، وأمّا العقل فلأنّ العبث سفة، والسفه صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال..
وحيث ثبتت المصلحة تعيّن رجوعها للعباد، كما تقرّر في البرهان الأوّل المتقدّم^(١).

ويمكن صياغة هذا الدليل بشكل آخر وهو: إذا لم يجعل الله الأحكام لملاكات أو أغراض راجعة للعباد، فهو إمّا جاهل بالملاكات والمصالح، أو عاجز عن إصدار الحكم على طبقها، أو هو عبث، وكلّه محال^(٢).

ويلاحظ على هذا الاستدلال - إضافة لما قلناه في الدليل السابق -: أن الآيات القرآنيّة التي استدللّ بها لا تثبت شمول نفي العبثية عن الله تعالى في كلّ أفعاله؛ إذ ليس في هذه النصوص سمة السعة والاستيعاب، بل هي تنفي العبثية عن أصل الخلق الكوني والإنساني، وهذا لا ينافي العبثية في بعض التفاصيل الأخرى، كما أن الإجماع لا يصلح حجّة في مثل هذه القضايا، ومن ثمّ فالدليل بحاجة إلى استكمال بعناصر أخرى.

وقد شنّ ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) هجوماً عنيفاً على استخدام مفهوم الحكمة لإثبات أن الله لا يفعل إلا ما فيه مصلحة عباده، وقارب القضية من زوايا كلاميّة، وابتدأ نقده بقوله: «وتكاد هذه القضية الفاسدة - التي جعلوها عمدة لمذهبهم وعقدة تنحل عنها فتاويهم - تكون

(١) الرازي، المحصول ٥: ١٧٣ - ١٧٤؛ والترمذي، إثبات العلل: ٦٩؛ وانظر: المظفر، عقائد الإماميّة: ٤٧؛ والريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده: ٤٠ - ٤١؛ والروحاني، منتقى الأصول ٢: ٣٨٠؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٢٠٥؛ والسيفي المازندراني، بدائع البحوث ١: ١٨٧، ١٩٠. وقد استند لهذه الآيات بعضُ المعاصرين في بحث التبعية، وهو السيد محمّد علي أيازي، مقاصد الأحكام الشرعيّة وغاياتها ١: ٢٤٨.

(٢) انظر: محمد عرب صالح، روش شناسی حکم: ٢١٢؛ وعبد الكريم عبد الله نجاد ومحمد حسن رباني وقربان جلال، تبعيت احكام از مصالح ومفاسد، مجلّة مطالعات معرفتي در دانشكاه اسلامي، العدد ٦٨: ٣٦٨ - ٣٦٩؛ ومهدي رهبر، مقايسه جايكاه مصلحت در فقه اماميه واهل سنت، مجلّة جامعة الإمام الصادق، العدد ١٧: ١١١ - ١١٢.

أصلاً لكل كفر في الأرض»، معقّباً بالنصوص القرآنية التي فهم منها أن الله لا يجاسب على فعله، وأنه يُضل ويهدي، وأنه ينزل قرآناً لا يكون إلا خسارةً على الكافرين، رافضاً تبعية التشريع للمصالح^(١).

ولكن وصف الله نفسه بالحكمة، مع ما لهذه الكلمة من معنى في اللغة العربية، يبدو لي كافياً في نسبة معناها إليه سبحانه، ولو لم يكن يمكننا بدليل العقل إثبات هذه الصفة له، فعندما يجبرنا الله أنه حكيم، والحكمة - لو سلّمنا - تعني الفعل الغائي السليم أو تتضمن الغائية بمضمون ينفي العبثية، كان توصيف الله نفسه بهذا الوصف مثبّثاً لمضمونه بالنسبة إلينا، وهذا ما يفرض ترتيب نتائج على هذا الأمر.

لكن ذلك ينفي عنه العبثية، ولا تلازم بين نفي العبثية وكون المصلحة راجعة على العباد خاصة، كما قلنا سابقاً.

أ.ج. مرجعية التسالم والإجماع الإسلامي، قراءة نقدية

الدليل الثالث: الاستناد إلى الإجماع والتسالم الشديد^(٢) بين الكثير جداً من علماء المسلمين؛ فأنت تجد في ثنايا بحوثهم الفقهيّة والأصوليّة وضوح حضور المصلحة والمفسدة بوصفها خلفيات تقف وراء الأحكام الشرعيّة، بل إن الاجتهاد السني بنى الكثير من قواعده ومناهجه على مقولة المصلحة والتي لا يمكن فهمها إلا في سياق فكرة التبعية، رغم ذهاب الكثير من أهل السنّة مذهب الأشاعرة في علم الكلام. وهذا الإجماع بل التسالم القويّ جداً يكشف عنه وضوح القضية وارتكازها جيلاً بعد جيل.

إلا أن الاستناد للإجماع في هذه القضية النظرية التي وقع جدلٌ فيها وفي ثناياها، غير صحيح، بل الإجماع محتمل المدركية جداً هنا خاصة مع وجود النصوص القرآنية والحديثية

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٨: ١١٤٥ وما بعد. وقد علّق بعض الباحثين المعاصرين بأن ابن حزم له في كتب أخرى كلام ينسجم مع فكرة المصالح، فكأنه ناقض نفسه، فانظر: خالد زهري، تعليل الشريعة بين السنّة والشيعة: ١١١.

(٢) انظر: الأمدي، الإحكام ٣: ٢٨٥؛ والروحاني، منتقى الأصول ٢: ٣٨٠؛ والمطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (الفقه والأصول): ٣٥؛ ونور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعيّة: ٤٧.

التي تفيد وجود مصالح وراء التشريعات ترجع للعباد، فلعلهم استنتجوا من مجموع هذه النصوص وجود هذه القاعدة الكلية اللازمة، كما سوف يأتي الحديث عن هذه النصوص قريبا إن شاء الله.

أ.د. مرجعية مفهوم تكريم الإنسان في تأصيل قاعدة التبعية، نقد وتعليق

الدليل الرابع: ما ذكره الفخر الرازي، وهو أن الله تعالى كرم الإنسان، فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (الإسراء: ٧٠)، ومن كرم أحداً ثم سعى في تحصيل مطلوبه، كان ذلك السعي ملائماً لأفعال العقلاء مستحسناً فيما بينهم، وهذا يعني أن الظنّ بكون المكلف مكرماً يقتضي الظنّ بأن الله تعالى لا يشترع إلا ما يكون مصلحةً له، وكأنّ هذا من مستتبعات التكريم^(١). هذا الدليل - لو تمّت عناصره - يصلح أيضاً لإثبات وجوب وضع الشريعة على الله للعباد، وليس فقط كونها تابعة للمصالح.

ومن الواضح أن هذا الدليل لا يُثبت تبعية الأحكام للمصالح بنحو اليقين، بل يقدم ذلك بنحو الظنّ، ولا أدري ما هي حجّية هذا الظنّ الآتي من مثل هذه المقاربات؟! فهل يرجع إلى الظنّ الظهوري بحيث يكون الاستدلال مباشرةً بالنصّ القرآني أو لا؟ وهل الآية تدلّ على ذلك لغويّاً؟!

علماً بأنّ هذا الدليل لو أُريد جعله دليلاً عقلياً أو مطعماً بروح عقلية، فهو غير موفق إطلاقاً؛ إذ هو قياس أشكال التكريم المتعارفة بين البشر على فعل الله سبحانه، وكأنّ أسرار قواعد الفعل الإلهي والنكات والمقاصد التي ترميها أو تحملها في ثناياها منكشفة لنا انكشافاً تاماً!

أ.هـ. مرجعية ثنائية الحسن والقبح في خواص الأفعال، قراءة نقدية

الدليل الخامس: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن الأفعال في ذاتها إما حسنة أو قبيحة، والشارع في جعل الأحكام يراعي هذه الخواص، إذ لو وضع الوجوب على القبيح أو التحريم على ما هو حسن ذاتاً، لزم من ذلك صدور القبيح منه، وهو محال^(٢).

(١) انظر: المحصول ٥: ١٧٤.

(٢) انظر: حسنعلي علي أكبريان، درآمدی بر فلسفه أحكام: ٩٧، ٩٨؛ وحيد دهقان جاجكامي، جايگاه

وهذا الاستدلال يحصر تمام الأفعال في ثنائية الحُسن والقبح، وكأنه يمنع عن وجود المباح أو الفعل الذي لا هو بالحسن ولا هو بالقبح، وهذا يحتاج إلى دليل، بل لعلّ لازمه قبح تشريع المولى للمباحات، ما لم نقل بكون الفعل والترك فيها معاً حسنين!

وإثباته التبعيَّة في خصوص الحُسن والقبح الواقعيين الذي هو أخصّ من مطلق الفعل^(١)، لا ينفع؛ لأنّ غايته عدم تشريع المولى وجوباً هو قبيح في الواقع، لا عدم تشريعه وجوباً ليس بقبيح ولا بحسن في الواقع.

كما أنّ ربط فكرة الحُسن والقبح في الأفعال بفكرة المصلحة والمفسدة غير واضح بعد^(٢)؛ فإنّ الحُسن قد لا تكون فيه مصلحة، والقبيح قد لا تكون فيه مفسدة، وبعبارة أدقّ: قد لا تكون جهة الحُسن والقبح في الفعل أحياناً هي المصلحة والمفسدة.. ومن ثمّ ففعل الأمر الحُسن أو القبيح هل ثمة وراءه دائماً شيء غير الإلزام الأخلاقي أو لا؟ وإذا كان خلف هذا الإلزام الأخلاقي - أي خلف الحُسن والقبح الذاتيين - مصالح كامنة ومنافع راجعة للكمال الإنساني، فهذا عودٌ على طريقة الاستدلال الموجودة في الدليل الأوّل وما يلحقه، إذ من أين نعرف أنّ المولى لا يأمر بالقبيح لأغراض عليا أهمّ خارجة عن إطار مصالح البشر على الأرض فيكون المأمور به قبيحاً لولا تلك الأغراض، والعقل لعدم إدراكه خفايا تلك الأغراض يصف هذا الفعل بالقبيح؛ لأنّ الحُسن والقبح - كما قال الخراساني^(٣) - تابعان للوجوه والاعتبارات التي

مصلحت در قانون كذاري كيفرى در ايران: ٩٠ - ٩١؛ وعبد الكريم عبد الله نجاد ومحمد حسن رباني وقربان جلال، تبعيت احكام از مصالح ومفاسد، مجلّة مطالعات معرفتي در دانشگاه اسلامي، العدد ٣٦٨: ٦٨.

(١) هذه المداخلة أوردها عليّ بعض الأعزّة من طلابي وهو الشيخ سعيد نورا، هادفاً القبول بالدليل أعلاه، ولو في دائرة أضيق.

(٢) المعروف بينهم أنّ الحُسن والقبح يطلقان ويراد بهما أحد ثلاثة معانٍ: ١ - الكمال والنقص فتقول: العلم حُسن والجهل قبيح. ٢ - الملائمة للنفس وعدمها، فتقول: المنظر جميل حُسن أو المشهد قبيح. ٣ - الحُسن هو ما يستحقّ فاعله المدح والثواب، وبعبكسه القبيح (انظر: إحقاق الحقّ ١: ٣٤١؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٢١٠ - ٢١٣؛ ومحمد حسن المظفر، دلائل الصدق لنهج الحقّ ٢: ٤١١ - ٤١٢؛ والمشكيني، اصطلاحات الأصول: ١٨٤).

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٩٣ - ٩٤.

تكون تابعةً للنسب والإضافات؟! وهذا ما يُنتج أن أمر المولى بفعلٍ يكون أمراً بما هو حسنٌ دون أن تكون نكته الحُسن أمراً راجعاً للعباد أنفسهم بالضرورة.

وإذا قيل بأنّه بعد التقسيم الثنائي الحاصر سوف يلحق الله الضرر بالبشر لمصالح تابعة لغيرهم! قلنا: ما هو الدليل على نفي ذلك؟ ألا يمكن اعتبار هذا من نوع الشرور التي لا بدّ منها، فيقع فيها البشر لمصالح خارجة عنهم، الله أعلمُ بها، وقد عوّضهم عن وقوعهم في هذه الأضرار بالجنّة، كما سيعوّضهم عن مآسيهم في الدنيا وفقاً لمثل نظرية التعويض في علم الكلام؟

أ. و. مرجعية مفهوم غائية العبادة للخلق، نقد وتفنيدي

الدليل السادس: إنّ الله صرّح في كتابه الكريم بأنّه ما خلق الجنّ والإنس إلا ليعبدونه، ومقتضى الحكمة في الأمر أن يزيح عذر مأموره ويسعى في مصالحه، ليكون فارغ البال لتحقيق عبادته، وهذا يقتضي الظنّ بأنّ التكاليف التي يضعها لا تكون إلا لمصلحته الآيلة إلى تحقيق مقام عبادته لله^(١).

وهذا الدليل - الذي يصلح أيضاً لإثبات وجوب وضع الشرائع على الله سبحانه - يشتمل على فكرة الظنّ، وهو لا يرفع مستوى النتيجة إلى حالة اليقين بالتبعية، وهو في دعواه الظنّ موفق، إذ من أين حصلنا على وجوب أخلاقي في رعاية المصالح ليكون فارغ البال للعبادة، كما أنّه غير كافٍ لوحده هنا لإنتاج قاعدة كلية؛ إذ من الممكن أن تكون بعض التشريعات تحمل صفة المصلحة دون بعض، بما يحقّق فراغ البال المشار إليه. علماً أنّ هذا الدليل يجمع بين التركيبية النصيّة والعقلانيّة مثل الدليل الرابع المتقدّم.

أ. ز. استلزام نفي القاعدة لسدّ باب الفقه!

الدليل السابع: إذا لم تكن الأحكام تابعةً للمصالح والمفاسد لزم سدّ باب الفقه في إدارة المتغيّرات والمجتمع، وعجزه عن مواكبة الحياة؛ إذ بدون نظرية التبعية هذه لن يمكن حتى

(١) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٥: ١٧٤.

إصدار حكم حكومي وستتعطل بنية الأحكام الثانوية.

وهذا النوع من الأدلة يُلحق ضرراً عظيماً ببنية الاجتهاد عند أهل السنة أكثر منها عند الإمامية، لكنّه لا يترك الاجتهاد الإمامي في راحةٍ أبداً، وهو يحاول أن يكشف عن أن إغلاق باب المصلحة والمفسدة يساوي إغلاق باب الفقه القائم عليهما، وهذا ما يجزّ إلى نتائج كارثية غريبة، وكأنّه يخاطب مُنكري التبعية: هل تدرّون أيّ نتيجة سوف نصل إليها لو نفينا قانون التبعية؟ وهل تصوّرتُم المشهد أصلاً؟

إلا أنّ هذا الدليل غير صحيح؛ وذلك:

أولاً: إذا كانت الطرائق الاجتهادية قائمة - إثباتاً - على قانون التبعية، ولم يثبت هذا القانون، فلا يمكن لهذه الطرائق أن تُثبت؛ لأنّ المفروض أنّ شرعيّتها أتت منه، فكيف يُراد إثباته بها؟! نعم لو أُريد من هذا الدليل جعله سبيلاً للتوصّل - بتقرّي المفردات والقواعد الشرعية الكثيرة - إلى أخذ قاعدة كلية تكشف عن قيامه التشريعات الدينية على المصالح والمفاسد، لرجع ذلك إلى الأدلة النصية القادمة، وسيأتي البحث فيها.

ثانياً: هناك فرق بين القول بقانون التبعية بنحو الموجبة الكلية وبين القول بأنّ بعض الأحكام قامت على المصالح والمفاسد لدليل خاص، والذي نبحت عنه هنا هو وجود قانون كلي في جميع الأحكام يُثبت التبعية، بحيث كلّما كانت المصلحة كان خلفها حكمٌ وكلّما انعدمت لم يكن حكم، فلو نسفنا هذا القانون وأثبتنا الموجبة الجزئية كانت هذه الموجبة قادرة على تأسيس فقه المصلحة في دائرتها، فالتصوير الكارثي المزعوم مبالغٌ فيه.

ثالثاً: إنّه سوف يأتي أنّ العديد من العناوين الثانوية يمكن أن يجري؛ لقيام دليلٍ عليه، سواء استبطن فكرة المصلحة أم لم يستبطنها، مثل عنوان الحرج وغير ذلك، بل إنّ قانون تغيير الأحكام بتغيير الموضوعات والعناوين أو تنوع المصاديق بتنوع الزمان والمكان - وهو أحد القوانين العمدة في مواكبة الفقه للمتغيرات - ليس له علاقة بمسألة المصالح والمفاسد، بل لفقه هنا علاقة بالنصوص وكيفية تنزيلها على الوقائع الخارجية، كما أنّنا أثبتنا في محلّه أنّ التشريعات السلطانية الراجعة لعنوان المصلحة هي تشريعات بشرية مبررة شرعاً، ولا يعني ذلك أنّ التشريعات الإلهية كانت قائمة كلّها أيضاً على المصلحة.

أ.ح. البعد الأخروي في تكريس المصلحة أساساً للتشريعات، مراجعة تأملية

الدليل الثامن: إنّ الثواب الأخروي كافٍ في اعتبار التشريعات ذات مصلحة؛ وذلك أنّه ما دامت الطاعة مما يترتب عليه الثواب، فهذا يعني أنّ التشريعات كلّها تحمل مصالح، وهي دخول العباد للجنة على تقدير التزامهم بها ونجاتهم من النار، وهذا كافٍ في جعل الأحكام تابعة للمصالح الراجعة على العباد.

إلا أنّ هذا الدليل يواجه مشكلة في بعض الحالات؛ وذلك:

أ- إنّهُ لا يُثبت تبعيّة الأحكام للمصالح في المتعلّقات، إلا لو فرض أنّ الأفعال - بما هي هي وبصرف النظر عن مجيء الشريعة - هي تكويناً بحيث لو فعلها الإنسان دخل الجنة، كما لو قلنا بقانون تجسّد الأعمال بصرف النظر عن مفهوم الطاعة والعصيان، فمن يريد بقانون التبعية التوصل لإثباته في المتعلّقات لا تنفعه فكرة الثواب والعقاب؛ لأنّ معناها أنّ الفعل في ذاته لا مصلحة ولا مفسدة فيه أبداً، وهذا خلف كون المصلحة في المتعلّق، ودخول الجنة لم يكن بنتيجة مصلحة في الفعل، بل للطاعة والانقياد.

ب- وأما من يريد جعل المصلحة في غير المتعلّقات، كما لو قلنا بأنّ المصلحة في نفس الجعل القانوني - على تفسير سوى يأتي بإذن الله - واعتبرنا أنّ هذا الجعل القانوني تكمن مصلحته في الثواب الأخروي، فالله يعلم أنّ قانون العالم مبنيّ على أنّ الإنسان يستطيع دخول الجنة، فقط عبر التزامه وطاعته لقوانين الله، فهو يجعل القوانين لتحقيق هذا الالتزام، كي يكسب العبد الجنة، فهنا يُثبت قانون التبعية، لكنّه لا ينفع الأصوليّ شيئاً في الاجتهاد الشرعي، حتى لو كان هذا المقدار متفقاً عليه بين جميع المسلمين.

وقد يُناقش في إثبات هذه الصورة وأنّ الله لم يجعل القوانين لكي يدخل الناس الجنة، بل وضع الجنة لأنّ الناس تعمل بالقوانين، فما لم نعلم بإثبات الصورة الأولى لا يمكن الالتزام بقانون التبعية، بل سنتوصل إلى قانون تبعيّة الثواب للقانون لا العكس، فالثواب متفرّع على القانون، وليس القانون متفرّعاً على الثواب.

إلا أنّه في مقابل ذلك، ربما يقال - وفق بعض التصوّرات اللاهوتية - بأنّه يمكن فهم التشريعات الدينية بمثابة سُبُلٍ مجعولة لإعادة الإنسان إلى الجنة، إمّا لأنّها بنفسها تحمل قدرة الإيصال تكويناً للجنة (المصلحة في المتعلّق)، أو لأنّ طاعتها تحقّق ذلك (المصلحة في الجعل

مثلاً)، فالإنسان بالأصل هو في الجنة، وبالخطيئة الأولى نزل إلى الأرض لتقع العداوات بين البشر، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٦ - ٣٩)، فلكي يعود إلى الجنة ولا يستمر في مسيرته التنازلية نحو النار، عقد الله معه صيغة حلٍّ وميثاق وأرسل له الهدى لتحقيق طريق العودة، وهو هدى يُبنى على الإيمان والطاعة، ليتمكّن من النهوض مجدداً، وبهذا التصوير اللاهوتي تصبح القوانين وسيلة عودة للحياة الخالدة.

وقد يتعزّز هذا الأمر بما جاء في خطبة الوداع لرسول الله ﷺ، من قوله: «.. أيها الناس، والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه..»^(١)؛ حيث يكشف عن أنّ الجنة والنار مفروضتان مسبقاً، وأنّ التشريع جاء ليقرب ويبعد، فتكون مصلحته ثابتة، غاية الأمر أنّها أخروية، فالتشريع تابع للمصلحة الأخروية، لا أنّ المصلحة الأخروية جاءت على أثر العهد والميثاق بين العبد والله.

وعلى أية حال، فهذا المعنى لقانون التبعية ليس منظوراً للأصولي والفقهاء هنا؛ إذ هو غير قابل لاستخراج أيّ نتيجة منه في الاجتهاد الشرعي، وربما لهذا كلّ، يعتبرون - فيما هو المتداول بينهم - أنّ المراد بقانون التبعية سلسلة من المصالح الراجعة للإنسان بصرف النظر عن مقولة الثواب والعقاب الأخرويّين، أو بمعنى أنّ القانون يشمل المصالح الأخروية والدينيّة معاً، ولا يختصّ بالمصالح الأخروية، وإلا لم يعد يمكن توظيفه في شيء تقريباً من أوجه الاجتهاد الشرعي.

أ. ط. مرجعية صفتي: الرأفة والرحمة في المولى سبحانه

الدليل التاسع: الاستناد لمقاربة عقلانية تنطلق من النصوص الدينيّة التي تصف الله سبحانه

(١) الكافي ٢: ٧٤؛ وانظر: الصنعاني، المصنّف ١١: ١٢٥؛ والحرّ العاملي، الفصول المهمّة ١: ٥١٢ - ٥١٣.

بأنه الرؤوف الرحيم، على أساس أنّ الذي يجعل تكاليف على عباده بلا مصلحة راجعة عليهم في ذلك، لا يتصف بأنه رؤوفٌ ولا رحيم بهم، فمن هذا التوصيف الديني لله نستنتج قانون التبعية^(١).

وهذا الدليل لا يريد الاستناد لفكرة العدل الإلهي، لهذا عدل نحو النصوص الدينية التي تستعمل مفهوم الرحمة، ومن ثمّ فليس رحيماً من يشترع بلا مصالح.

لكنّ هذا الدليل غير تام؛ لأنّ إثبات الرحمة لله تعالى لا ينافي وجود سلسلة من التشريعات التي يُثيب الله على فعلها أو على تركها، وتكون في دائرة المستحبات أو المكروهات، بل حتى لو لم يكن فيها ثواب، فأين هي مخالفة الرحمة في ذلك؟! وخلو التشريع من مصلحة لا يساوق اشتماله على مفسدة راجعة على العباد دوماً، بل لو خلى الفعل والحكم - ولو كان إلزامياً - من أيّ مصلحة على الإطلاق، لكنّ المولى مع ذلك وعد من يلتزم بأحكامه الخالية من المصالح، بأنه يدخله الجنة، أفهل هذا مخالفٌ للرحمة؟! وكيف!؟

كانت هذه أهم الأدلة ذات الطابع العقلي أو العقلاني التي حاول القائلون بقاعدة التبعية الاستناد إليها، وقد رأينا أنّ بعضها يستعين بمقدمة نقلية، ثم يركّب الدليل العقلاني عليها، فيما بعضها الآخر عقليّ خالص، مثل الدليل العمدة وهو الدليل الأول، وكذلك الدليل الخامس؛ فإنّهما الوحيدان في الحقيقة تقريباً ممّا يمكن أن نطلق عليه بالأدلة العقلية الخالصة، لأنّهما قابلان للطرح حتى قبل إرسال الله الرسل وقبل الاطلاع على أيّ رسالة، بل هما يعالجان ذات القضية بطريقة عقلية، أمّا سائر الأدلة فأنت ترى كيف أنّ درايتنا السابقة بصفات الله والشريعة عبر النصّ كانت تشكّل أحد مقدمات الاستدلال.

لكنّ رحلة القائلين بالتبعية في البحث عن أدلة لم تتوقف هنا، بل تابعوا مسيرهم في الجانب النقلي؛ لتأكيد هذا القانون الكليّ.

والذي نخلص إليه على مستوى رصد هذا النوع من الأدلة أنّه لا يستطيع - بمعزل عن النقل، أو بتعبير أدقّ بمعزل عن طبيعة كشف الله ذاته وشريعته لنا - أن يقيم دليلاً عقلياً أو عقلياً يُثبت قانوناً عاماً، وأنّ غاية ما يُنتجه هو ثبوت تبعية بعض الأحكام للمصالح بنحو

(١) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٥: ١٧٥.

القضية المهمة، أو تبعية الأحكام لمصالح أخروية، وهذه النتيجة لا تنفع الاجتهاد الشرعي شيئاً يُذكر.

ب. المستندات ذات الطابع النقلي والنصي، توليفة متواشجة

استند القائلون بقانون التبعية إلى قراءة غير بسيطة للنصوص الدينية والتراث الأول لإثبات مقولتهم^(١)، ويمكن لنا عرض توليفة المقاربات النصية التي يمكن أن يُستند إليها، وتطوير أدلتهم، عبر وضعها ضمن عناصر:

العنصر الأول: الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثية التي تكشف عن غايات بعثة الأنبياء والرسول، فهي تؤكد أنّ المصلحة راجعة للعباد في ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥). فإن إقامة العدل والقسط وهو - عندما تطلقه الآية - له مفهوم عقلائي وليس كلمة مبهمّة، كاشفٌ عن أنّ غاية الشرائع هي العدالة في الأرض على مستوى العلاقة بين الناس والذات والله، ويتأكد هذا الأمر عندما نفسر كلمة الكتاب في الآية الكريمة بمعنى ما كُتب وفرض لا بمعنى الكتاب الذي بين الدفتين، فتكون الشرائع قائمةً على تحقيق العدل، وتحقيق العدل ضرورة لقيام الحياة المادية والمعنوية.

وربما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤)، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحديد: ٩)، وغيرها من الآيات والروايات.

(١) انظر: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: ١٤ - ٩٣. ويعدّ هذا الكتاب أحد الكتب الأساسية في العصر الحديث التي فتحت أمام الباحثين باب دراسة قضية التعليل بطريقة جديدة، وهو مرجع للباحثين المعاصرين برمتهم تقريباً، وقد صدرت في طبعتها الأولى عام ١٩٤٧م، وأصلها أطروحة نال بها شلبي درجة العالمية في أصول الفقه من جامعة الأزهر عام ١٩٤٥م.

العنصر الثاني: الاستناد إلى تقرّري مجموعة النصوص القرآنيّة والحديثيّة التي كشفت عن مصالح كامنة خلف التشريعات ترجع للعباد؛ فإنّ ضمّ هذه النصوص إلى بعضها - وهي بالمئات - يكشف عن أنّ الشريعة وُضعت - فيها وضعت - لأجل تحقيق هذه المصالح الراجعة للعباد أنفسهم في دنياهم وأخراهم، وهذه العيّنات الواردة في النصوص تكشف عن قاعدة عامّة هي المنطلق، وهي قاعدة المصالح والمفاسد التي يُراد تحقيقها أو تجنّبها باتّباع هذه التشريعات.

فعندما تتحدّث الآية الكريمة عن بعض المحرّمات الأساسيّة في الإسلام، تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩٠ - ٩١). إنّ مثل هذا النصّ يعطي مؤشراً عن أنّ منطلقات التشريع كانت تكمن فيها مصالح ترجع للبشر أنفسهم على مستوى حياتهم المادية والمعنويّة.

وعندما يقول تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهُدْيَ وَالْقَلَائِدَ...﴾ (المائدة: ٩٧)، فهو يكشف عن أنّ قيام أمور الناس وتنظيمها مقصدٌ ومصلحة مرصودة يريدونها خلف تشريع نظام الكعبة والحجّ.

وهكذا قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِحْكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩)؛ فإنّ التعليل راجع لخاصية متصلة بحماية النساء من الأذى وما في ذلك من مصالح لهنّ.

وقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٦٠)، بناءً على فهم الغائيّة من إيجاد الرهبة في نفوس الأعداء.

وقوله تعالى - واصفاً ما أحله من الطعام بالطيب، بجعل التحليل منصباً على عنوان الطيب، بما يظهر أنه سابق عليه -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة: ٨٧)، إلى غيرها من النصوص.

وقد ألفت في هذا المضمار كتبٌ متعددة تحت عنوان علل الشرائع أو علل الشريعة أو نحو ذلك، من أشهرها عند الشيعة كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وعند السنة كتاب إثبات العلل للحكيم الترمذي (٣٢٠هـ)، وكثيرٌ مما ورد في كتب العلل يشير إلى هذا الأمر، أي إلى مصالح ومنافع ترجع على الناس من وراء التشريعات، كانتظام أمورهم وتحقيق العدالة بينهم ورفع مستوى حياتهم الأخلاقية ومحاربة الفقر وبناء الصحة البدنية وغير ذلك. نعم، من الممكن أن يكون رصد مجموع هذه النصوص موصولاً إلى فناعة بأن الشريعة الإسلامية لها رؤيتها لمصالح العباد، وأن ما قد نتخيله نحنُ مصلحة قد لا تراه الشريعة كذلك، لكن هذا أمرٌ آخر لا علاقة له بأصل القضية هنا (وسياتي الحديث عنه لاحقاً بعون الله)، وهي أن الشريعة بُنيت على مصالح العباد في رؤية واضعها لها، وهو الله سبحانه، بصرف النظر عن تطابق هذه الرؤية مع الرؤية البشرية هنا أو هناك أو لا، وبصرف النظر عن كون هذه النصوص قد كشفت عن تمام المصالح الكامنة خلف هذا التشريع أو أنها ألمحت لبعضها فقط؛ فإن هذا الأمر لا صلة له بأصل القضية، بل يمكن أن يترك تأثيراً على فكرة التعليل والاستنباط والتعميم عبر العلة المنصوصة أو الحكمة..، وهو ما يتصل بحثيات إثباتية لا ثبوتية، كما فيما نحن فيه.

وقد احتكم طه جابر العلواني (٢٠١٦م) في تحقيقه لكتاب المحصول للرازي إلى نصوص التعليل عموماً - تعليل الأحكام وغيرها - لكي ينتقد في حاشيته على المحصول ما أطال فيه الفخر الرازي من مناقشات فكرة التعليل وفقاً لأصول المدرسة الأشعرية، فقال في جملة دالة: «غفر الله تعالى لنا وللإمام المصنّف، فلقد أطال وأطنب في أمرٍ كان له عن الإطناب فيه مندوحة، فبقطع النظر عن أقوال الأشاعرة أو الماتريدية أو المعتزلة أو غيرهم في التعليل، فإن الله سبحانه وتعالى قد علّل الكثير من أحكامه صريحاً وإيحاءً وتنبهاً، وعلّل رسوله عليه الصلاة

والسلام، وعلل أصحاب رسوله من بعده، وكذلك فعل المجتهدون..»^(١).

وقد استخدم أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) - وقبّله بنحو الإشارة العزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ) وغيره - دليل الاستقراء لإثبات التعليل والمقاصد بوصفه قضية كلامية، مستشهداً بهذين النوعين من النصوص - عنيت نصوص بعثة الرسل ونصوص علل الشرائع - وهو بالاستقراء يثبت النتيجة^(٢).

العنصر الثالث: إنّ الكثير جداً من التشريعات يلاحظ الباحث والناظر فيها كيف أنّها موضوعة لتحقيق مصلحة راجعة للعباد، كتحرّيم الكذب والقتل والعدوان والتجسس والغيبة والبهتان والسرقه والقذف والإسراف والتبذير والهدر وشهادة الزور وكتمان الشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والرشوة أو كوجوب الخمس والزكاة والوفاء بالعقود والعهود والدفاع عن المسلمين ومعاينة المجرم وغير ذلك، وهذا كلّه يضعنا - بفهم عرفي عقلائي مستنطق من النصوص ومناسبات حكمها وموضوعها - في موقف الاستنتاج بأنّ خلفها مصالح راجعة على العباد رحمةً منه تعالى ورأفة من دون نفي علل أخرى غير ذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ مطالعة منظومة القوانين الدينية يفضي بالإنسان للاقتناع بأنّ خلفها مصالح كامنة ترجع للعباد أرادها واضح القانون، خاصّة وأنّ الكثير منها إنّما هو أحكام إمضائية لمجعولات عقلائية وبشرية (عامّة أو عريّة) مسبقة قائمة بدورها على المصالح والمفاسد، فهذا الإمضاء يشي بأنّ المنطلق الإلهي في ذلك هو بعينه المنطلق البشري، والذي هو المصالح والمفاسد.

العنصر الرابع: إنّ الله سبحانه واضح هذه الشريعة يرشدنا في كتابه إلى أنّ غاية الخلق هي العبادة والقرب منه تعالى، وهذا القرب ليس ثواباً أو عدم عقاب، بل هو حالة وجودية تكاملية يعيشها الإنسان في الحياة الدنيوية والأخروية معاً، وهي كمال له، وفيها صلاح روحه ونفسه

(١) انظر: العلواني، (هامش) المحصول للفخر الرازي ٥: ١٩٦، الهامش رقم: ٧.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات ٢: ٩ - ١٣؛ والعزّ بن عبد السلام، القواعد الصغرى: ٢٠٩؛ والقرافي، الذخيرة ١: ١٥١؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة: ١٧٩ - ١٨١، ٢٧٣ - ٢٧٦؛ وعبد العزيز بن ربيعة، علم مقاصد الشارع: ١٠٣؛ والخادمي، علم المقاصد الشرعية: ٤٧ - ٤٨.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٦٧

وخلاصه من أمراضه العميقة، من هنا فالنظام العبادي الذي وُضع يُهدف منه تسامي الإنسان ليرتقي في مدارج الكمال الروحي، وهذه مصلحة وجودية عظيمة لا تقل عن مصلحة تنظيم الحياة الدنيوية في علاقات الناس ببعضها، بل وتترك تأثيراً عظيماً عليها، قال تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

بل إن النظام التكويني بحسب بيان القرآن الكريم - لو فهمناه بطريقة فلسفية ميكانيكية - يؤكد أن الانحرافات الأخلاقية وابتعاد الخلق عن الله سبحانه، مآله إلى حقوق العذابات عليهم في الدنيا، بوصف ذلك سنة في الخلق، فمن مصالحهم تحصيل الاستقامة، وقد جاءت الرسل والشرائع لتحقيق هذا الغرض.

العنصر الخامس: الارتكاز التشريعي والعلمائي القائم منذ عصر النص، والذي يفهم من الشريعة أتمها جاءت لمصالح الدنيا والآخرة، ولهذا تجد أن علماء المسلمين عبر التاريخ وفي حقبة زمنية مختلفة كتبوا في هذا المجال على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، وكانت بنية اجتهاداتهم قائمة على ذلك في مواضع كثيرة من بحوثهم، بل إن فهم علل التشريعات وأتمها لأغراض دنيوية ومصالح بشرية كان سمة مدرسة من مدارس الفقه في القرن الأول الهجري، كما وجدنا كتابات كثيرة في مجال علل الشرائع أو أسرار العبادات، شارك فيها المتصوفة بشكل فاعل مثل الغزالي وغيره.

وينقل الزركشي عن ابن رحال في شرح المقترح قوله: «قال أصحابنا: الدليل على أن الأحكام كلها شرعية لمصالح العباد إجماع الأمة على ذلك.. (إلى أن يقول الزركشي:) ولكن الذي عرفناه من الشرائع أتمها وضعت على الاستصلاح، دلّت آيات الكتاب والسنة وإجماع الأمة على ملاءمة الشرع للعبادات الجبلية والسياسات الفاضلة، وأتمها لا تنفك عن مصلحة عاجلة وآجلة..»^(١).

بل إننا لو لاحظنا كتابات حتى الذين أنكروا قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، بل وأنكروا أصوله التحتية مثل تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض أو التحسين والتقييح الذاتيين

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ١١٢، ١١٤.

والعقليين، لوجدناهم عندما يتعدون عن هذه البحوث ويذهبون في فهم النصوص في موارد متفرقة، يندمجون عفويًا في فهم التشريعات بطريقة المصلحة الكامنة خلفها، ولنا أن نرصد - على سبيل المثال - أعمال أمثال ابن حزم الأندلسي والفخر الرازي وغيرهما؛ لتتأكد من هذا الأمر.

العنصر السادس: إن مراجعة النصوص القرآنية والحديثية يفضي بالإنسان إلى الوثوق بنفي احتمالات كون العلاقة بين الله والبشر مبنية على مصالح ترجع لله أو ترجع لغير البشر؛ وذلك أن القرآن يقدم الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة: ٣٠)، وحامل الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢)، والمخلوق الذي سخر الله له ما في السماء وما في الأرض ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...﴾ (لقمان: ٢٠)، والذي سجدت له الملائكة ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا...﴾ (البقرة: ٣٤)، وأنه مكرم عند الله ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)، وهو بهذه الصورة يجعلنا ننظر لمحورية الإنسان في الخليقة، وفيما فعله الله معه، يؤيد هذا كله بنصوص لطف الله بعباده ورحمته لهم، وغير ذلك من النصوص الكثيرة في الكتاب والسنة.

العنصر السابع: إن العقل من مصادر معرفة الحكم الشرعي، إذ يقف - خاصة عند العدلية - إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع؛ لإثبات الأحكام الشرعية، ومن الواضح أن معيار العقل في الحكم ليس سوى العبور من المصلحة والمفسدة إلى الحكم، فنفس كون العقل حجة في الشريعة لا معنى له سوى معيارية المصالح والمفاسد، تمامًا ككون الحكم الولائي مشروعاً فيها أيضاً.

العنصر الثامن: النصوص الخاصة، وأعني بها النصوص الحديثية التي وردت تتكلم حول موضوع بحثنا مباشرة، وكأنتها ناظرة لنفي قول الذين لا يرون قاعدة التبعية، وقد أفرد لها الحر العاملي بايين في كتابه «الفصول المهمة»، وهما: ١ - الباب الثاني والستون من أبواب أصول الدين. ٢ - الباب التاسع والعشرون بعد المائة من أبواب نواذر الكليات.

ومهمّ هذه النصوص هو:

الرواية الأولى: خبر محمد بن سنان، أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، كتب إليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه: «جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك وتعالى لم يجل شيئاً ولم يجرّمه لعلّة أكثر من التبعّد لعباده بذلك، (و) قد ضلّ من قال ذلك ضلالاً بعيداً وخسر خسراناً مبيناً؛ لأنّه لو كان ذلك لكان جازياً أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ، حتى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلّها، والإنكار له ولرسله وكتبه، والجحود بالزنى والسرقة وتحريم (ركوب) ذوات المحارم، وما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق؛ إذ (إذا) العلّة في التحليل والتحريم التبعّد لا غيره، فكان كما أبطل الله تعالى به قول من قال ذلك. إنّنا وجدنا كلّما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً (إلى) الفناء والهلاك، ثم رأينا تبارك وتعالى قد أحلّ بعض ما حرّم في وقت الحاجة؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدم ولحم الخنزير إذا اضطرّ إليها المضطرّ لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت، فكيف أنّ الدليل على أنّه لم يجلّ إلا لما فيه من المصلحة للأبدان، وحرّم ما حرّم لما فيه من الفساد، ولذلك وصف في كتابه وأدّت عنه رسله وحججه..»^(١).

من الواضح أنّ الحديث يريد التأكيد على معيارية الواقع في جعل التشريعات، وأنّ هناك واقعاً تكوينياً في المادة والاجتماع البشريين يذهب بالشريعة نحو نسق خاصّ من القوانين، وهذا الواقع هو المصالح والمفاسد القائمة في الأفعال والتروك. والجدير بالتأمل أيضاً هنا أنّ هذا الحديث يستخدم المنهج الاستقرائي في رصد معطيات الشريعة ليؤكد - وهو يحتاج على الخصم - أنّ تقرّي الشريعة يوصل لهذه القناعة الكلية بأنّ المجعولات القانونية جاءت لتأكيد مصالح ودفع مفاسد.

واللافت للنظر أنّ هذه المؤاخذه أو المحاججة الواردة عن الإمام علي بن موسى الرضا (٢٠٣هـ)، كان تعرّض لها لاحقاً ابن حزم (٤٥٦هـ)، عندما ذهب - وفقاً لتسمية جورج

(١) علل الشرائع ٢: ٥٩٢؛ والفصول المهمة ١: ٢٩٣ - ٢٩٤، و٣: ٤٠٥.

طرايشي (٢٠١٦م)^(١) - إلى نوع من لا معقوليّة النصّ ولا مرجعيّة التشريع غير ذاته وسببه وهو الله، وذلك عند حديثه عن النسخ بما يشمل نسخ التوحيد، حيث يقول: «ما أردت بقولك: لا يجوز نسخ التوحيد؟ فإن كنت تريد أنه بعد أن أعلمنا الله تعالى أنه لا ينسخ هذا الدين أبداً لا يجوز تبديله، وإن كنت تريد أنه لما سلف في سابق علم الله تعالى أنه لا ينسخه أبداً، علمنا أنه لا يجوز نسخه فنعم، هذا قوله صحيح.. وإن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد، أو أنه تعالى قادر على نسخه، والأمر بالثنوية أو التثليث، إلا أنه لو فعل ذلك لكان ظلماً وعبثاً، فاعلم أنك مخطئ ومفتر على الله تعالى؛ لأنك مُعجز له متحكّم عليه.. وهذا كلام يؤول إلى الكفر المجرد، والشرك المحض، مع عظيم ما فيه من الجهل والجنون. بل نقول: إن الله عز وجل قادر على أن ينسخ التوحيد، وعلى أن يأمر بالثنوية والتثليث وعبادة الأوثان، وأنه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلاً وحقاً، وكان التوحيد كفراً وظلماً وعبثاً، ولكنه تعالى لا يفعل ذلك أبداً؛ لأنه قد أخبرنا أن لا يحيل دينه الذي أمرنا به..»^(٢).

وبالمقارنة بين مقارنة الإمام الرضا والإمام ابن حزم، نجد أن الرضا اعتبر أن التشريعات خلفها واقع تستهدفه بالوصول، وهذا الواقع هو في نفسه حق، وقد أخذ حقيته من الجانب التكويني المنتسب أيضاً لله تعالى، مستخدماً الدليل الاستقرائي، بينما ابن حزم أنكر - في ذهابه بعيداً مع التبعّد - أي واقع وراء التشريع عدا واقع واحد، وهو الله بوصفه مشرعاً، فليس من ملزم لله غيره نفسه في وعوده وقراراته، دون أن يشير ابن حزم إلى أن المصالح والمفاسد الكامنة راجعة لله في مولويته التكوينية، وأن مولويته التشريعية إنما تتبع التكوين الذي وضعه هو نفسه، وهذه التبعية ليست قهراً عليه سبحانه، بل هي تناغم بين أفعاله.

الرواية الثانية: خبر الفقه الرضوي قال: «إن الله تبارك وتعالى لم يُبح أكلاً ولا شرباً إلا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد، فكُلّ نافع مقوٌ للجسم فيه قوّة للبدن فحلال، وكلّ مضرٌّ يذهب بالقوّة أو قاتلٍ فحرام، مثل: السموم، والميتة، والدم، ولحم الخنزير..»^(٣).

(١) انظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ٣٠٤.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٤: ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٣) فقه الرضا: ٢٥٤؛ ومستدرک الوسائل ١٦: ١٦٥.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٧١

وهذه الرواية وإن كانت خاصة - فيما يبدو - بالأطعمة والأشربة، لكنها تعطي مؤشراً في السياق الذي نحن فيه.

الرواية الثالثة: خبر المفضل بن عمر (وخبر ابن عذافر عن أبيه)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (وفي خبر ابن عذافر عن الباقر): أخبرني جعلت فداك، لم حرّم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقال: «إن الله سبحانه وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم سواه رغبة منه فيما حرّم عليهم، ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلق الخلق وعلم عزّ وجل ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم) فنهاهم عنه وحرّمه عليهم، ثم أباحه للمضطرّ وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة، لا غير ذلك..»^(١).

الرواية الرابعة: خبر الفضل بن شاذان النيسابوري، عن الرضا عليه السلام، قال: «إن سألت سائل فقال: أخبرني هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً من الأفعال لغير علة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأنّه حكيم غير عابث ولا جاهل. فإن قال قائل: فأخبرني لم كلف الخلق؟ قيل: لعل، فإن قال: فأخبرني عن تلك العلة معروفة موجودة هي أم غير معروفة ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة موجودة عند أهلها. فإن قال قائل: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل لهم: منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه.. فإن قال قائل: فلم وجب عليكم معرفة الرسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل له: لأنّه لما لم يكتف في خلقهم وقواهم ما يثبتون به لمباشرة الصانع تعالى حتى يكلمهم ويشافهم؛ لضعفهم وعجزهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يرى ويباشر وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً لم يكن بدّ لهم من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّي إليهم أمره ونهيه وأدبه ويفقههم على ما يكون به اجتلاب منافعهم ودفع مضارّهم، إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارّهم، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن لهم في مجيء الرسول منفعة ولا سدّ حاجة، ولكان يكون إتيانه عبثاً لغير منفعة ولا صلاح، وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كلّ شيء.. فإن قال

(١) الكافي ٦: ٢٤٢؛ والصدوق، الأمالي: ٧٦٣ - ٧٦٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٥؛ والاختصاص: ١٠٣.

قائل: لم أمر الله العباد ونهاهم؟ قيل: لأنه لا يكون بقاؤهم وصلاحتهم إلا بالأمر والنهي والمنع عن الفساد والتغاصب..»^(١).

إلى غير ذلك من النصوص والروايات المتقولة عن أهل البيت النبويّ بشكل مركز^(٢).
 وخلاصة الاستدلال هنا: إنَّ أيَّ شخص يطالع هذه المنظومة القانونية في نصوصها الكلية العامة والجزئية، ويلاحظ تعليلاتها، ويرصد نتائجها بعقلانية، ويدرس أعمال المجتهدين ويتأمل النصوص الخاصة (وكله مؤيد بالشهرة العظيمة وبالأدلة العقلية والعقلانية السابقة) يعرف أنَّ خلف هذه التشريعات توجد مصالح راجعة على العباد، ولا ينفي ذلك وجود مصالح راجعة على غير العباد أيضاً، كما لا يمنع أن تكون هناك مصالح مخفية، لكنَّ القراءة الجامعة لهذه المنظومة التشريعية يوصل الإنسان إلى القطع بهذه النتيجة، وقس ذلك على أيَّ منظومة قانونية أخرى تلاحظ فيها هذه المقاربات بأجمعها، ألا يحصل لك ثقة واطمئنان بأنَّ واضع القانون أراد من خلال قوانينه تحقيق مصالح راجعة على العباد والمكلفين؟! هذا هو لبَّ لباب هذا الاستدلال النصي.

وقفه تقويمية لتوليفة المستند النصي

هذا الدليل بهذه التوليفة التي سقناها، ينبغي الإذعان له، وأنَّه يتمكّن من تأصيل قاعدة التبعية بوصفها مبدءاً، لكنَّ مشكلته تكمن في جوانب:

(١) علل الشرائع ١: ٢٥١ - ٢٥٦؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ١٠٦ - ١١٠؛ والفصول المهمة ١: ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٢) ربما يكون منها الخبر الذي رواه الصدوق في (علل الشرائع ١: ٨)، بسنده إلى جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سأله (عن) شيء من الحلال والحرام، فقال: «إنَّه لم يجعل شيء إلا لشيء»، حيث علّق المجلسي على هذا الحديث بالقول: «أي لم يشرع الله تعالى حكماً من الأحكام إلا لحكمة من الحكم، ولم يجلّ الحلال إلا لحسنه، ولم يحرم الحرام إلا لقبحه، لا كما تقوله الأشاعرة من نفي الغرض وإنكار الحسن والقبح العقليين، ويمكن أن يعمّ بحيث يشمل الخلق والتقدير أيضاً، فإنَّه تعالى لم يخلق شيئاً أيضاً إلا لحكمة كاملة وعلّة باعثة، وعلى نسخة الباء أيضاً يرجع إلى ما ذكرنا بأن تكون سببية، ويحتمل أن تكون للملابسة أي لم يخلق ولم يقدر شيئاً في الدنيا إلا متلبساً بحكم من الأحكام يتعلّق به، وهو مخزون عند أهله من الأئمة عليهم السلام» (بحار الأنوار ٦: ١١٠).

الجانب الأول: الكليّة التامة، فهل يستطيع أن ينفي وجود أيّ حكمٍ على الإطلاق ليست فيه مصلحة راجعة للعباد، وليس فيه مفسدة راجعة عليهم؟ والمقصود أكثر بهذا التساؤل ليس نقض استقرائية وتوليفية هذا الدليل، بل التمييز الآتي قريباً عند الحديث عن نظرية مثل الميرزا النائيني، بين مصالح الكليات ومصالح الأفراد، فمن الممكن أن تكون هناك مصلحة في جعل عبادة معينة، وتوجد ثلاث مصاديق لهذه العبادة لا فرق بينها من حيث إنتاجها للمصلحة المنشودة، وحيث يرى الله أنّ المصلحة تكمن في توحيد العبادة بين الناس مثلاً، وفي الوقت عينه لا توجد ترجيحات خاصّة بهذا الفرد من العبادة أو ذاك ترجع للإنسان، فإنّه يختار فرداً لتحقيق الهدف، دون أن تكون في فردية الفرد مصلحة خاصّة للعباد، هي المرجح لاختياره، فهل هذا الدليل النصّي وتولييفته يتمكّنان من تأمين نظرية المصلحة في هذا النوع من التشريعات؟!

الجانب الثاني: إنّ الاستناد للعنصر السابع في هذه التوليفة - وهو مرجعية العقل - ليس صحيحاً أبداً حتى بوصفه قرينة؛ وذلك أنّه لو أريد العقل العملي فإنّ ملاكه التحسين والتقيح وليس المصلحة وعدمها، وإن أريد العقل النظري (وكذا العملي لو قيل بكون معياره المصلحة والمفسدة) فملاكه وإن كان المصالح والمفاسد على سبيل المثال، لكنّه إذا لم تكن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد لم يكن العقل النظري في كشفه المصلحة أو المفسدة حجّة كاشفة عن الحكم الشرعي، فكون العقل من مصادر التشريع بهذا المعنى فرع قانون التبعية، وليس دليلاً عليه أو قرينة لصالحه تكون مستقلة عن سائر عناصر التوليفة، وعن مثل الإجماع أو الشهرة أو الارتكاز، وبهذا يصحّ القول بنحو ما، بأنّ قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - لو بني على كشف المصلحة - متفرّع بنفسه على إثبات قانون التبعية.

الجانب الثالث: إنّ النصوص الخاصّة (العنصر الثامن) تمثل دليلاً مباشراً على كليّة قانون التبعية، وهي لذلك مهمّة جداً بالنسبة إلينا، لكنّ مشكلتها أنّها قليلة العدد جداً، وهي بأجمعها ضعيفة الإسناد، كما أنّ بعضها - وفق ما رأينا - خاصّ بباب الأطعمة والأشربة لا بمطلق التشريعات، لكنّها لا بأس بها في الجملة، غير أنّ الاستدلال عموماً بالنصوص لا ينتهي عند جمع شواهد التبعية، بل مشكلته الرئيسة في الشواهد العكسية التي غالباً ما نواجهها ونحن نتعامل مع النصوص، خاصّة الحديثية منها، بحيث لا بدّ من تدليل عقبتها قبل التوصل إلى

نتيجة نهائية.

والنتيجة الأولية التي يمكن الخروج بها هو أن الفضاء النصي في الكتاب والسنة وما يحيط بهما يساعد على تبلور مبدأ تبعية الأحكام للمصالح الراجعة على العباد أو غائية مصالح العباد في وضع منظومة التشريعات، وأن هذه الغائية تمثل مساراً وتوجّهاً كبيراً في نظام التشريعات الدينية، بيد أن هذا المبدأ غير واضح الحدود والمعالم في ضوء هذه التوليفة النصية، وإنما يحتاج للمزيد من الجهد كي تتمكن من فهمه لو أردنا تنزيله على مفردات التشريعات الدينية، ليُمسك بها إمساكاً كلياً تاماً بما يُنتج قانون التبعية.

٢. اتجاه نفي التبعية أو تحرير القانون من المصلحة، الأدلة والشواهد

في مقابل الاتجاه الأول يأتي اتجاه آخر، يجرّ القانون من عالم نفس الأمر والواقع أو من عالم المصالح الكامنة خلفه، إن هذا الفريق تارةً ينطلق من أصول مختلفة تبعته لإنكار قانون التبعية، وأخرى يشترك مع نظرية التبعية في الأصول الكلامية - كلّها أو بعضها - لكنّه يختلف عنها في البناء الفوقي.

أ - فالأشاعرة وأمثال الفخر الرازي^(١) وابن حزم يقفون موقفاً بنويماً من أصل مقولات التبعية وأمثالها؛ لأنّهم يرفضون تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض من جهة، ويرفضون التحسين والتقيح الذاتيين والعقليين، وتحكيم معايير العقل العملي على الله سبحانه من جهة ثانية، وهؤلاء انطلاقاً من هذه المبادئ اعتبروا أنّ تقييد الأفعال القانونية الإلهية بمعياري عقلايين من نوع وجود مصلحة خلفها، يقيد المشيئة ويحدّ من إطلاق القدرة الإلهية، وهو أمرٌ مرفوض.

لكننا رأينا سابقاً أنّ مجرد إنكار هذه الأصول العدلية في علم الكلام لا يساوي حسم النزاع في قضية قانون التبعية، بقدر ما يساوي سدّ باب الاستدلالات العقلية الخالصة فيه، والتي لم نقبل بها في نفسها بصرف النظر عن إنكار هذه الأصول، ومن ثمّ يلزم حتى على هذا الفريق تجديد نظره في قضية المصالح بعيداً - هذه المرة - عن المقاربة العقلية المحضّة.

(١) لقد أطل الفخر الرازي في المناقشات هنا، ووضعها كلّها ضمن مباحث كلامية موسّعة على وفق أصول الأشاعرة، وحقّها أن تبحث في علم الكلام لا في علم الأصول، فانظر له: المحصول ٥: ١٨٠ - ١٩٦؛ ولزيد توسّع راجع: الأمدي، الإحكام ٣: ٢٨٨ - ٢٩٣.

ب - لكن الأمر لم يقف عند حدود مدرسة الأشاعرة وأمثالها، بل تعدى إلى داخل أروقة مدرسة العدلية، حيث ظهرت توجهات متحفظة على قانون التبعية، مستعينة بمجموعة من الأدلة والمعطيات التي لا بد لنا من رصدها لتقويم الموقف.

ولم يستبعد بعض الباحثين المعاصرين - وهو الأستاذ الشيخ أحمد عابدي^(١)، الذي يعد من الفقهاء الشيعة النادرين المنكرين تماماً لقانون التبعية بأشكاله - أن تكون فكرة التبعية قد جاءت للفقهاء الشيعي من خلال نفوذ الأفكار السننية في باب المصلحة والقياس والعلة والاستحسان وأمثال ذلك.

ولكن هذا التحليل غير دقيق؛ لأن الاجتهاد الشيعي أبدى عبر التاريخ تحفظاً شديداً من مقولات القياس والمصالح المرسله ونحو ذلك، والأرجح أن الاجتهاد الشيعي تأثر بالأصول الكلامية العدلية لا بالاجتهاد الشرعي السنني، فإن هذه الأصول كانت مقبولة لديه في علم الكلام، فيتوقع أن يتأثر بها في الدراسات الشرعية لتنتج له فكرة المصلحة، أكثر من أن يتأثر بقواعد الاجتهاد السنني التي كان على خصام معها.

ومهما يكن الأمر، فلكي نفهم ذهنية هذا الفريق بشكل أكبر يجب أن نعي بأنهم حين يفكّون الارتباط بين التكليف والمصلحة، فهم يُنشؤون ارتباطاً بين التكليف ومبدأي العبودية والربوبية، فقيمة التكليف في أنه تعبير عن مبدأ العبودية والانقياد للمولى، وليس له أي قيمة أخرى يتبعها، يقول الفخر الرازي: «إنه تعالى مالك الأشياء وخالقها، فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه، وهذا هو الذي يقوله أصحابنا أن علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية، لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح»^(٢). فمسألة التكليف هي مسألة التبعية لله سبحانه لا غير، ولا تقف خلف هذه القضية قضية أخرى، وهي مصلحة العباد في ذلك، وكأن هذه الذهنية تريد أن تجعل العبد في علاقته بالله لا ينطلق من مصلحته هو، بقدر ما ينطلق من عبوديته لله سبحانه، دون أن يتلوّث ذهنه بأيّ غرض يقف خلف هذه التشريعات.

وهذا يعني أن تحرير الفعل الإلهي من الأغراض، ثم تحرير العبد من تبعية مصالحه لصالح

(١) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٧٣.

(٢) الرازي، التفسير الكبير ١١: ١٢٧.

تبعية ربّه، هو المحور المركزي في هذا التفكير.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أدلّة النفي على نوعين: نوعٌ منها يهدف لإثبات السالبة الكلية، أي نفي وجود حكم شرعيّ تابع للمصلحة، ونوعٌ آخر يهدف لإبطال الموجبة الكلية المزعومة لدى التبعيين، للتوصّل إلى تنفيذ قانون التبعيّة لا إلى تأسيس قانون عدم التبعيّة، ومن هنا أيضاً نجد أنّ توجّهات المنكرين هنا ونوعيّة أدلّتهم على نوعين: ضرورة فكّ التبعيّة، أي أنّ فكّ الارتباط بين التشريع والمصلحة هو فكٌّ ضروري، بينما آخرون يكتفون بكون فكّ هذا الارتباط ممكناً، ومن ثمّ فلا دليل يُثبت الارتباط أو يدعو إليه.

كما لا بدّ لنا أن نشير إلى وقوع خلط في بعض الكلمات في موضوع النفي، ففي الوقت الذي تشعر فيه بأنّ الباحث يريد نفي قانون التبعيّة، نجده في الحقيقة يركّز على نفي قانون التبعية في المتعلّقات لا مطلق التبعيّة، وهذه نقطة لا بدّ للباحث من الانتباه إليها بدقّة، وسوف نلاحظ بعض مظاهرها قريباً.

وعلى آية حال، فأهم أدلّة النفي - بعيداً عن الأصول العقلية الكلامية المتقدمة - هو الآتي:

٢. ١. النصّ القرآني وتحريم الطيبات على بني إسرائيل، تحليل وتعليق

الدليل الأوّل: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿فِظَلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٠ - ١٦١).

إنّ هذه الآية الكريمة تُثبت أنّ الله تعالى قد حرّم بعض ما وصفته الآية نفسها بأنّه طيب، وقد وقع هذا التحريم على بني إسرائيل بسبب ظلمهم وصدّهم عن سبيل الله وسائر الأفعال المنكرة التي وقعت منهم، وهذا يعني أنّ تحريم شيء كان مجامعاً لكونه طيباً، فالله يعلن أنّه حرّم الطيب، وعليه فكما يمكن أن يكون تحريم بعض الأمور المحلّلة على بني إسرائيل لا لمصلحة، كذا يمكن أن يكون تحريم بعض الأمور على المسلمين على النحو عينه؛ تضييقاً على العباد؛ لما فعلوه ويفعلونه من الظلم^(١).

(١) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٧٣ - ١٧٤.

والقرآن الكريم يؤكد مقولة العقاب في هذه التشريعات التي يبدو أنه يشرح تفاصيلها لنا في موقع آخر، حيث يقول: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٦)، ويبيّن لنا أصل القضية في قوله سبحانه: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ٩٣).

وقد استند الفاضل التونسي لهذه الآية - محل الاستدلال - في إبطال القياس، وتبعه آخرون؛ وذلك أن علة التحريم قد لا تكون أوصاف الشيء، بل أمرٌ خارج عن الشيء، وهو عصيانهم وظلمهم، فكيف يمكن أن يستقيم القياس عبر الوصف الجامع (في المقيس والمقيس عليه)؟!^(١).

إلا أن الاستدلال بهذه الآية الكريمة غير موفق هنا؛ وذلك أن غاية ما يفيد امتناع كون الملاك راجعاً لمعلق المتعلق^(٢)، وعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، ولا ينفي هذا النص القرآني أصل مبدأ التبعية؛ بل الآية دالة على هذا المبدأ الغائي؛ لأنه يقول بأن ظلمهم وبغيهم دفع المولى - جزاء لهم - لكي يحرم عليهم أشياء كانت في الأصل حلالاً لهم، فكأنه أراد تأديبهم بذلك، فكما أن التشريعات العقابية البشرية لا تكمن مصالحتها في ذوات الأشياء، بل في نفس المنع للتأديب، كذا المقام هنا، وهذا كافٍ في إثبات مبدأ التبعية، فالآية تصلح إيراداً على القائل بحصر الملاكات في متعلقات المتعلقات، لا على القائل بمبدأ التبعية، بل يكفيه احتمال ما قلناه.

ويمكن صياغة مناقشتنا بشكلٍ آخر، وهو أن منعهم من أكل الطيبات في سياق عقوبة، هو في نفسه مصلحة لهم لكي يتأدّبوا، ويدركوا فساد ما فعلوه، تماماً كما يحرم الأب ابنه من طعامٍ لذيذ نافع، لمدة زمنية معينة كي يؤدّبه على فعل ارتكبه، ويكون له في ذلك مصلحة، ومن هنا

(١) التونسي، الوافية في أصول الفقه: ٢٣٩؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ١٩٢.

(٢) الحكم هنا هو الحرمة، ومتعلقه تناول هذه الأطعمة أو مطلق الاستفادة منها، ومتعلق المتعلق - ويطلق عليه الموضوع أحياناً - هو نفس هذه الأطعمة.

فهذه التحريمات كانت مؤقتة على بني إسرائيل، حيث يبدو أنّها رُفعت بمجيء النبي عيسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ.. وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (آل عمران: ٤٩ - ٥٠).

ووفقاً لمثل هذه المقاربات يطرح السيّد الخميني فهماً لمسألة نجاسة الكافر، حيث يقول: «الأحكام الشرعيّة وإن كانت مجعولة عن مصالح ومفاسد، لكن لا يلزم أن يكون تلك المصالح أو المفاسد في نفس الموضوعات، حتى يكون الاقتضاء واللا اقتضاء راجعاً إليه، بل الجهات الخارجيّة مؤثرة في جعل الأحكام بلا ريب، وأوضح شاهد على ذلك هو نجاسة الكفار والمشركين، فإنّ جعل النجاسة عليهم ليس لأجل وجود قذارة أو كثافة في أبدانهم كما في سائر الأعيان النجسة، بل الملاك لهذا جعل الجهات السياسيّة؛ فإنّ نظر المشرّع تحفّظ المسلمين عن مخالطة الكفار والمعايشة معهم، حتى تصون بذلك أخلاقهم وآدابهم ونواميسهم، فلاجل هذه الأمنية حكم على نجاستهم»^(١).
وعليه فهذا الدليل غير موفّق.

٢. ٢. توظيف قصّة أصحاب السبت في نفي مقولة التبعية، نقد وتفنيدي

الدليل الثاني: الاستناد إلى قصّة أصحاب السبت؛ وذلك أنّه لا فرق بين السمك يوم السبت ويوم الأحد، فهل السمك يوم السبت يحتوي على فساد بينما هو بعينه يوم الأحد لا يحتوي عليه؟! إنّ هذا يكشف عن أنّ هذا التشريع لا علاقة له بالمصلحة والمفسدة، بل هو مجرد أمر الشارع ونهيه^(٢).

وهذا الدليل قابلٌ للمناقشة أيضاً؛ وذلك:

أولاً: من أين يمكننا - على مسلك صاحب هذا الدليل وطريقة تفكيره - اليقين بأنّه لا فرق

(١) الخميني، تهذيب الأصول ٣: ٧٦؛ وانظر له أيضاً: كتاب الطهارة ٣: ١٤. وقد طرح هذا التفسير أيضاً آخرون، مثل: هاشم الأملي، المعالم المأثورة ٢: ٢٣٧؛ واللكراني، تفصيل الشريعة (النجاسات وأحكامها): ٤ - ٥.

(٢) عابدي، مصلحت در فقّه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٧٤.

في نفس السمك بين اصطياده يوم السبت ويوم الأحد؟ فلعله يوم السبت لو خرج من الماء مصطاداً وقع فيه خبثٌ وفساد، أفهل نحن عالمون بكلّ ملابسات القضية وكلّ خصوصيات تلك القرية (ومائها) التي كانت على البحر، حتى ننفى هذا الاحتمال كي يكون النفي مقدّمةً لإقامة دليل في المقام؟!

ثانياً: إنّ الآية الكريمة لم تخبر بأنّه تمّ تحريم السمك عليهم بعينه، بل حرّمت عليهم الصيد يوم السبت، ومن الممكن أن تختلف الأفعال في مصلحتها ومفسدتها باختلاف الزمان، وهذا مشهودٌ بالوجدان، فكيف ننفى أن تكون خلف التحريم مفسدة في الفعل لو وقع في هذا الزمان؟!

ولعله يشهد لاختلاف القضية هنا باختلاف الزمان، ما أفاده بعض المعاصرين، من أنّ خاصية التحريم يوم السبت إنّما هي لكون هذا اليوم هو يوم عبادة وترك العمل على اليهود، فهي تماماً مثل النهي عن البيع والتجارة وقت الصلاة المنادى لها يوم الجمعة عند المسلمين، فالسبت يومٌ يتسم بذكر الله والدعاء والعبادة عندهم، فلعلّ تحريم العمل كان لهذه الخواص، لكي يتفرّغوا للعبادة^(١).

بل قد يكون تعيين يومٍ للراحة من العمل صالحاً نافعاً للبشر، ألا ترى أنّ الإنسانيّة تتفق على يوم عطلةٍ في الأسبوع بالحدّ الأدنى، لكي يستريح العاملون والموظفون؛ لما في ذلك من مصالح عظيمة راجعة لأذهانهم وأبدانهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة بما يؤثر على إنتاجيّتهم وسلوكهم؟ وعليه يمكن أن ينسجم موضوع السبت مع موضوع التبعيّة، ولو في غير تعيين فرد من الأفراد المتساوية.

ثالثاً: إنّ غاية ما يُثبت هذا الدليل هو نفي تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، لا أصل مبدأ التبعيّة؛ لأنّ النصّ القرآني يقول: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ

(١) محمّد علي أيازي، مقاصد الأحكام الشرعيّة وغاياتها ١: ٢٧٨- ٢٧٩. ولمزيد من الاطلاع حول بعض نصوص السبت في التوراة، انظر: سفر الخروج، الإصحاح ١٦: ٢٢- ٣١؛ والإصحاح ٢٠: ٨- ١١، والإصحاح ٣١: ١٢- ١٧؛ وسفر التثنية، الإصحاح ٥: ١٢- ١٥.

نَبَلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿ (الأعراف: ١٦٣)، فكأن ما وقع معهم من عدم مجيء الحيتان غير يوم السبت كان بلاءً من الله عليهم جزاءً عما كانوا يفسقون من قبل، فإذا حرم عليهم ذلك ضمن هذا السياق وفرضنا السبت لم يكن محرماً في غير ذلك، كانت هذه الآية على نسق الآية السابقة التي دلّت على أنّ تحريم بعض الأطعمة كان لبغيهم وظلمهم، فيكون الكلام هو الكلام في الآية السابقة، فلا نعيد.

٢ . ٣ . مبدأ النسخ وتحرير التكليف من المصالح والمفاسد، قراءة نقدية

الدليل الثالث: الالتزام بمبدأ النسخ، وذلك أنه لو كانت الأحكام تابعة للمصالح لما وقع النسخ؛ إذ لا معنى للنسخ سوى أنّ الأحكام متحرّرة من واقع نفس أمري يقع كامناً خلفها، بل لن تتمكّن من فهم مجيء دين جديد، له أحكام جديدة وفقاً لقانون التبعية^(١).

والجواب عن هذا الدليل هو أنّه يكفي في التوفيق بين النسخ وقانون التبعية فتح باب احتمال أنّ صفات الفعل تابعة لسياقاته الزمكانية، ومن الممكن أن فترة زمنية معينة ونتيجة ظروف معينة فرضت تشريعاً معيناً، فيما انقضت هذه المصلحة في لحظة زمنية أخرى، فما هو الذي ينفي مثل هذا الاحتمال ما دمنا لا ندرك تمام المصالح والمفاسد الكامنة؟ بل إنّ قيامه التشريعات الوضعية المعاصرة على ذلك، ولا يرون في ذلك تنافياً مع انطلاقتهم من رصد المصالح التي تقف خلف هذه التشريعات التي يستنونها.

ويخيّل لي أنّ صاحب الدليل استصعب أن تكون الأشياء بعينها محرّمة في زمن ومحلّة في زمن آخر، مثل الأطعمة والأشربة، فهل تغيّرت مكوّناتها أو ماذا؟! لكن عندما نحرر أنفسنا من ربط المصالح بالموضوعات - فضلاً عن المتعلّقات - فلن تكون هناك أيّ مشكلة.

٢ . ٤ . نسف بنية التشريعات لخرافة التبعية (برهان الحيدري)، تأمل ونقد

الدليل الرابع: ما ذكره السيّد كمال الحيدري، على ما جاء في دروسه الفقهية المنشورة، من أنّ فكرة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد لخرافة علمية دون إثباتها خرط القتاد بحسب تعبيره،

(١) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٧٤.

ويشهد لذلك عنده أنّ النصوص والفتاوى قد حكمت بسلسلة من الأحكام التي لا يمكن أن تنسجم مع هذا القانون، ومن نماذج ذلك جواز أخذ ثمن الخمر ممن يستحلّه، وترتيب آثار الحليّة على الشيء عند وقوع المعاملة مع طرف لا يرى الحرمة مع كونك تراها، وجواز أخذ المال ممن لا يحمّس، والعديد من المعاملات المتعلقة بثمن الخمر والخنزير مع أهل الذمّة.

وبعبارة أخرى: إنّه لو كان هناك أثر تكويني يعبر عنه بالمصلحة أو المفسدة، لما صحّ تجويز الشيء الحامل للمفسدة تكويناً، فإنّ ذلك مثل تقديم السمّ، حيث لا فرق فيه بين مستويات معرفة الإنسان به في وقوع تأثيراته التكوينيّة، فحتى لو كان الإنسان يرى حليّة تناول السمّ فإنّ تأثيره التكويني سوف يقع. ومن هذا النوع أيضاً فروع قاعدة الإلزام الفقهيّة التي تدعوك لترتيب الآثار على ما يعتقده الآخر، ولهذا لو أخطأ الإنسان الواقع في الصلاة مثلاً حصلت له المعراجيّة، ونستنتج من هذا أنّ الأحكام تابعة للانقياد لا لمصالح تقف خلفها^(١).

إنّ كلام السيد الحيدري يحتمل النظر إلى أصل قاعدة تبعيّة الأحكام، كما يستوحى من مواضع منه، كما يحتمل النظر إلى تنزيل هذه القاعدة على المتعلّقات خاصّة، وسوف نتعرّض لوجهة نظره في مركز المصلحة عند الحديث عن هذا الموضوع، حيث يسلك مسلكاً - ذكره في كتابيه المخصّصين لدراسة القطع والظنّ - يعتبره مغايراً للمسالك السائدة، لكنني سوف أتعامل مع هذا الدليل الآن بوصفه دليلاً على بطلان قانون التبعيّة وتصادمه مع الفقه والنصوص، بل سألمح أيضاً لمديات صحّة إبطال تعلق المصلحة بالمتعلّقات وفقاً لهذا الدليل.

إنّ هذا الدليل لم يلتفت إلى أنّ المصلحة والمفسدة صفاتٌ إضافيّة قياسية للشيء لا ذاتيّة له، ومن ثمّ فتتغيّر صفة الفعل أو الترك تبعاً لتغيّر موضعه وسط سائر الأشياء من الزمان والمكان والظرف والحال والفاعل، وانطلاقاً من ذلك تخضع صفات المصلحة والمفسدة، بالنسبة للمشرّع، لقانون التزاحم الذي يجعل المشرّع العقلاني يقدّم المصلحة الأهم على المفسدة الأقلّ خطورة.

بناءً عليه، تصبح الموارد التي قدّمها الحيدري غير ناهضة لنفي شيء هنا؛ وذلك أنّ تجويز

(١) كمال الحيدري، بحوث في طهارة الإنسان، الدروس رقم: ٢٠، ٣٢، ٣٥، ٥٣، وبحوث فقه المرأة، الدرس رقم: ١٤، وهي منشورة على موقعه الرسمي على الشبكة العنكبوتيّة.

أخذ الربا أو ثمن الخمر أو الميتة ممن يستحل - مسلماً كان أم غير مسلم - قد يكون لمصلحة أهم، وهي تسهيل علاقات الناس الماليّة وعدم إيقاعهم في ضغوطات وإرباكات تفوق الحدّ الطبيعي بحيث تسبّب مفاسد أعظم من مفسدة أخذ هذا المال، بل لقد تصوّر السيد الحيدري أنّ مفسدة ثمن الخمر في نفسه، ولعلّ الشريعة نهت الإنسان عنه تمهيداً لنهيهِ عن الخمر بناء - كما سيأتي - على مبدأ التفكيك بين مساحاة الاعتبار القانوني ومساحاة المصلحة الكامنة خلفه، والمفروض أنّه منته عن الخمر، وأنّ المتورّط في ذلك شخصٌ آخر يستحلّه.

وبهذا ندرّك أنّ وجود مصالح ومفاسد حتى في المتعلّقات لا ينافي تغيير الحكم بتغيير نسبة الشيء إلى محيطه ودخول خاصية جديدة فيه. وتمثّل الأمر بالسّم غير دقيق على إطلاقه؛ لأنّ السّم لا يترك أيّ أثر لو فرض أنّ الإنسان أخذ قبله مادّة تمنع من تأثيره، كما أنّ المحرّمات ليست في جميع الأوضاع سماً، بل قد يعرضها وضع تتحوّل فيه إلى دواء، كما يصنع الدواء من السّم، وموارد الاضطرار من هذا النوع.

وبهذا نعرف أنّ السيد الحيدري والشيخ العابدي تصوّروا قانون التبعيّة في متعلّقات المتعلّقات التي تكون أموراً تكوينيّة عادة، فيما الأمر ليس كذلك كما صار واضحاً.

بل لنا أن نشكل بمداخلة نقضيّة على السيد الحيدري والشيخ العابدي وكثيرين، وهو أنّهم في بحوثهم في السيرة النبويّة وتاريخ الإسلام يتعاملون بعقلانيّة المصلحة مع التجربة النبويّة وتجربة أهل البيت النبوي، فإذا كان هؤلاء ينطلقون من تطبيق التشريعات الإلهيّة على زمنهم، ولم تكن التشريعات تحمل خلفها أيّ منظومة مصلحيّة في الاجتماع البشري، فكيف يمكن قيامه دراسة السيرة النبويّة وغيرها وفقاً لقواعد الفعل العقلاني الإنساني في المصالح والمفاسد وغير ذلك؟! أليس هذا موجّباً للتناقض المنهجي ما لم يقدّم دليل خاص هنا أو هناك في هذا الفعل أو ذاك على كونه منبثقاً من خلفيّة مصلحيّة؟! نعم من الممكن ادّعاء اتفاق وجود المصلحة مع الفعل تاريخيّاً، لا انطلاق الفعل بداعي هذه المصلحة أو تلك من المعصوم. ولا ينفى ذلك حجّيّة فعل المعصوم على سائر المكلفين؛ لأنّ الكلام ليس في الحجّيّة، بل في كون الفعل الذي هو حجّة علينا، قد انطلق من خلفيّة مصلحيّة.

٢ . ٥ . قانون التبعيّة في معيار ثبات الشريعة وخلودها، ردّ وتعليق

الدليل الخامس: الاستناد لما دلّ على أنّ حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك،

مثل خبر زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال: قال علي عليه السلام: ما أحد ابتدع بدعةً إلا ترك بها سنة»^(١)، فإن هذا المفهوم يتناقض مع الاهتمام بالملاكات وجعل الأحكام منوطةً بها، كما أن رواية أبان بن تغلب المعروفة في باب الديات^(٢)، وكذلك حديث: إن دين الله لا يُصاب بالعقول^(٣) وأمثال هذه النصوص ترشد إلى أنه لا ينبغي أن نذهب عبر العقل نحو مسألة ملاكات الأحكام؛ إمّا لأنّ الأحكام لا ملاك لها، أو لأنّه لو كان لها ملاك فلا يمكن معرفته^(٤).

والجواب أولاً: إنّهُ قد حصل خلطٌ بين مبدأ وجود الملاكات وبين إمكانية معرفتها بمثل العقل ونحو ذلك، ففكرة: إنّ دين الله لا يصاب بالعقول ومسألة دية أصابع المرأة ونحو ذلك، لو أردنا فهمها في سياق موضوع بحثنا، تدلّ على النهي عن زعم معرفة الملاكات بالعقل، لا أنّها تنفي وجود الملاك ولو كان النفي بنحو الاحتمال؛ لأنّ مركز النهي فيها ليس نفي المعلوم بالعقل، بل نفي العلم به، ونفي العلم بالشيء عبر العقل ظاهرٌ عرفاً في وجود الشيء ذاته وانسداد أبواب معرفته بالعقل، لا نفي الشيء في حدّ ذاته.

ثانياً: لم أفهم ما هو الرابط بين قضية خلود الشريعة وثباتها ومسألة الملاكات والمصالح،

(١) الكافي ١: ٥٨.

(٢) والرواية هي: عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجلٍ قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: «عشرٌ من الإبل». قلت: قطع اثنتين؟ قال: «عشرون من الإبل». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون من الإبل». قال: قلت: أربعاً؟ قال: «عشرون من الإبل»، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان. فقال: «مهلاً يا أبان، إنّ هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست انمحق الدين». (تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٤).

(٣) هذا التعبير مشهور جداً، ويُتلّقَى على أنّه رواية، ولم نعثر على رواية بهذه الصيغة عدا خبر أبي حمزة الثمالي، عن الإمام زين العابدين، لكن الوارد فيها هو: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم...» (كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٤).

(٤) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٧٤ - ١٧٥.

فالمستدل هنا يقبل بنفسه في بحثه هذا بأن الأحكام تتغير تبعاً لتغير العناوين من حيث انطباقها الخارجي وعدمه، فإذا قلنا بأن الأحكام تابعة للملاكات فهذا ليس سوى إعادة صياغة للحكم نفسه، مثلاً: إذا قال الشارع: يجب دفع الزكاة في الأصناف التسعة الزكوية؛ لأن المصلحة التي أريدها من وراء هذا الحكم هي في سد حاجات الفقراء عبر إخراج أموال الأغنياء الآتية من الاستثمارات الكبرى في الاقتصاد، فإن الذهاب خلف ملاك الحكم ليس سوى إعادة صياغة للحكم نفسه؛ إذ سيصبح الحكم هكذا: يجب إخراج أموال الأغنياء للفقراء عندما تأتي من استثمار ما يعد مورداً عمدة للاستثمار بحسب كل زمان ومكان، فأين يتغير الحكم هنا بغير تغير العنوان بحيث يكون العنوان منطبقاً على التمر في زمان وعلى الأرز في زمان آخر؟!

ما يبدو لي أنه سبب استدلال المستدل هنا هو أنه كان قلقاً من التخلي عن الصيغ الشرعية الآتية في الكتاب والسنة، نحو الملاكات العامة والمقاصد الكلية الواسعة كحفظ النفس والمال والدين وغير ذلك، بحيث يتخلى الفقه الإسلامي شيئاً فشيئاً عن الصيغ القانونية التي وضعتها الشريعة، ليبقى منها مجرد بعض الكليات العقلانية العامة، وهذا تتلاشى خصوصية الشريعة. لكن هذا التوجس لا ينبغي أن يجزئ لإنكار قضية المصالح، بقدر ما ينبغي أن يضع معايير لاستخدام قضية الملاكات في الاجتهاد الشرعي تحافظ على خصوصية الشريعة وسماها العامة المميّزة لها، بل من وجهة نظر بعض المقاصديين المعاصرين^(١)، سوف تتلاشى الشريعة لو بقينا جامدين على الظواهر الحرفية اللفظية للنصوص.

٢ . ٦ . النص القرآني وتحريم الخمر رغم نفعها! توضيح ومناقشة

الدليل السادس: الاستناد لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩)؛ وذلك أن هذه الآية تثبت في الخمر والميسر منافع، ولكنها في الوقت عينه إثم وذنب وعصيان لله، ثم تقول بأن معصية الله سبحانه أعظم من كل المنافع الراجعة عليكم منها، وهذا يؤكد أن تحريمها منفصل ومخرج لمنافعها، فلم تقم

(١) انظر: أيازي، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها ١: ٢٩٠.

التشريعات على المنافع والمصالح الراجعة للعباد كما يُدعى^(١).

وهذا التفسير ينفي بوضوح فكرة أن المراد بالإثم في الآية هو الضرر، ليكون مقابلاً للمنفعة، بل يريد حصر معنى الإثم بالمعصية الآتية من التمرد على أوامر الله ونواهيه. وما أبعد ما بين هذا التفسير وبين ما ذهب إليه أمثال السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م)، من أن هذه الآية تثبت أن كل ما يكون ضرره أكبر من نفعه فهو حرام، بوصفها قاعدةً فقهيةً شاملة يمكن الخروج منها بتحريم العديد من الأشياء مثل التباك والتتن وغير ذلك. وهذان القولان يقفان في مقابل من فسّر الإثم في الآية بالمفسدة لا بالضرر ولا بالذنب، بحيث تكون النتائج الاجتماعية والنفسية والأسرية السلبية من ضمن الإثم، ولو لم تكن ضرراً بالمعنى السائد لهذه الكلمة.

وبهذا تكون هناك ثلاثة تفاسير محتملة للآية:

أ- الإثم بمعنى الذنب، وهو ما يستهدفه المستدلّ هنا.

ب - الإثم بمعنى الضرر، وهو ما ذكره العديد من المفسرين^(٢)، وعليه بنى أمثال السيد فضل الله القاعدة الاجتهادية المشار إليها، والتي لها إشارات طفيفة في كلمات الشيخ مغنية، الذي اختار في الآية تفسير الضرر بمعنى متحدٍ مع المفسدة^(٣).

وذكر الزمخشري أن المراد بالإثم هنا هو عقاب الإثم، وأنه أكبر من منفعة تناول الخمر^(٤)، وكأنّه أراد التوفيق بين قرينة المقابلة مع المنفعة وبقاء كلمة الإثم على دلالتها الدينية فيكون توفيقاً بين القول الأوّل والثاني.

ج - الإثم بمعنى المفسدة، بعد تفسيرها بما هو أعمّ من الضرر^(٥).

لكنّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة هنا غير تام؛ إذ لو غضضنا الطرف عن معنى الإثم

(١) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٧٤.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الطوسي، التبيان ٢: ٢١٣؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٧٦.

(٣) انظر: مغنية، التفسير الكاشف ١: ٣٢٩؛ والتفسير المبين: ٤٣.

(٤) انظر: الكشاف ١: ٣٥٩.

(٥) انظر - على سبيل المثال -: الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد ١: ١٤٤؛ وفتح الله الكاشاني، زبدة

التفاسير ١: ٣٤٨؛ والفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٢٤٨.

الوارد فيها وسلّمنا جدلاً بأنّ المراد منه المعصية والذنب، لم يكن ذلك دالاً على خلوّ الأحكام من المصالح؛ بل غاية ما في الأمر أنّ الآية تريد أن تقول لهم بأنّ في هذه الأشياء منافع ترجع عليكم ونحن لا ننكر منافعها، لكنّها محرّمة عند الله سبحانه، فما الذي ينبغي اختياره لكم؟ ولا تنفي الآية وجود ضرر في الخمر أو مفسدة هي سبب التحريم في الحقيقة، كما صرّحت به الآية الأخرى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)، لكنّها تريد أن تکرّس فيهم مبدأ الانقياد لله سبحانه، فحالتها كحال شخص يسأل: إنّ الزنا أو الاستمناء فيه الكثير من المنافع النفسية والجسدية التي أثبتتها العلم، فيُجاب بأنّ الله حرّمه، فهل تذهب خلف هذه المنافع أو تلتزم بحكم الله، فالجواب ساكت عن سبب تحريم الله له.

٢. ٧. برهان اللوازم الفاسدة لفكرة التبعية، ردّ وجواب

الدليل السابع: ما يمكن اعتباره دليل فك الارتباط بين الحكم والمصلحة، انطلاقاً من اللوازم الفاسدة لذلك، وذلك أنّه إذا قبلنا بتبعية الأحكام للمنافع والمضارّ ونحو ذلك لزم تجويز تناول قطرة من الخمر أو سماع مقدار بسيط من الموسيقى، فإنّ هذه الأمور لا يمكن أن تلازمها مضارّ، وكذلك لو قيل علمياً بنفي الضرر في لحم الخنزير، ففي هذه الحال يلزم تجويز أكله؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم تابع للمصلحة والمفسدة، والمفروض انتفاء المفسدة هنا فينتفي التحريم، ويلزم أنّنا لو تمكّنا من التوصل لمصالح العبادات عبر طريق آخر أن نترك العبادة الخاصّة التي ذكرتها النصوص.. وغير ذلك من النتائج التي تنتج عن الاعتقاد بنظرية المصلحة والتي تكشف لنا عقم هذه النظرية وسلبية الاعتقاد بها.

وعليه، فالأصحّ هو القول بالتبعية للأمر والنهي الإلهيين لا غير، مهما كانت المصالح والمفاسد على أرض الواقع، فهذا أمر لا يعنيننا في نفسه على الإطلاق.

ولا يلزم من ذلك جمود الفقه حتى نلجأ لنظرية المصلحة بغية منحه قدرّاً من المرونة؛ لأنّ التحوّل في المنظومة الفقهية الداخلية وتكييفها مع الواقع والزمان والمكان، لا يرجع لتغيّر الأحكام ولا لتغيّر الموضوعات، بل لتحوّل العناوين المأخوذة في النصوص من حيث تحقّقها في الخارج، فلو أحال الشرع معيار التوافق في المبيع على العرف أمكن أن يكون المعيار في بلد بالوزن وفي بلد آخر بالكيل، تبعاً للعرف السائد في هذا البلد أو ذاك، وكذا لو شرط معلومية

العوضين كان شكل المعلوماتية مختلفة تبعاً لنوعية العوضين أو نحو ذلك، لا أن أصل الشرط مختلفٌ.

وبهذا يظهر أنه لا فرق بين العبادات والمعاملات في التعامل مع الشريعة، على خلاف التصورات التي أخذت تُصبح رائجةً مؤخراً، من أن باب العبادات يختلف عن باب المعاملات، بل حتى الحكم الولائي القائم على المصلحة ليس حكماً شرعياً، بل هو حكم بشري، ولذلك لا يصح التعبير عنه بالواجب والحرام، وإلا لو كانت المصلحة في تغيير أصناف الزكاة فهل نترك النصوص الشرعية نحو ما فيه المصلحة؟! بل إن وضع الفقه تحت رحمة المصلحة سوف يفرض عليه اضطراباً، فمن الذي يشخص المصلحة؟ وما هي معاييرها؟ وماذا لو تعارضت التشخيصات؟

وينتج عما قلناه الإطاحة بمنظومة الفهم التاريخي للفقه، وأنه لا بد من التخلي عن الأحكام الفقهية نتيجة تغير الواقع اليوم وتحولها إلى عبء على الإنسان تلحق به المفسد والمضار، وإلا فما هو الأسوأ من أن يقال بأنه «لو لزم إلحاق الضرر بالطفل لو أقدمت أمه على الصوم، فإن حقّ الطفل مقدّم على حقّ الله!»! إن هذا التفكير يرجع لمنطق المصلحة، وذلك أننا نتبع الأمر والنهي الإلهي فقط، وحقّ الطفل ليس سوى حقّ الله سبحانه الذي أمرنا بذلك^(١).

لكن يمكنني التعليق على هذا الدليل:

أولاً: إنَّ المستدلَّ تصوّر أنّ القانون يتحدّد - سعةً وضيقاً - بتبع المصلحة أو المفسدة التي أولدته، ولهذا تصوّر أنّ قطرة الخمر لا ضرر ولا فساد فيها فيلزم الحكم بجواز شربها، وقد خلط هنا بين العلة الثبوتية والعلة الإثباتية. والغريب أنّ العديد من المقاصديين لم يخلطوا مثل هذا الخلط، وميّزوا في كثير من الأحيان بين هذه الموضوعات، فالعلة الثبوتية هي المصلحة التي يجبرنا عنها قانون التبعية، والمشرّع لأجل تحقيق تلك المصلحة يقوم بتشريع القانون، لكن لا يلزم أن تتساوى مساحة الاعتبار القانوني مع مساحة المصلحة الثبوتية، فقد ينهى المقتن عن شيء لأجل تحقيق شيء آخر، لا لأنّ الشيء المنهية عنه يحمل في طبيّاته في ذاته مفسدة حتى لو أنّنا

(١) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٧٥ - ١٧٧؛ وقد كان الشاطبي تحدّث عن أنّ حقوق العباد عليك ليست إلا حقوق الله سبحانه، فانظر له: الموافقات ٣: ٥٦٣.

اكتشفنا أنه لا مفسدة فيه في ذاته رفعنا الحكم عن تحريمه! بل لأن دفع المفسدة في شيء آخر منوط بالنهاي عن الشيء المقدمي هذا..

وهذا سائد في القوانين الوضعيَّة وفي العقل القانوني البشري عامَّة، فأنت تمنع تحطِّي السيارات عند الإشارة الحمراء، وربما يمرّ سائق ولا يوجد أيّ سيارة أخرى على الإطلاق في محيط التقاطع، ومع ذلك يمنع القانون رغم أن سلبية التحطِّي غير متحقّقة هنا؛ والسبب هو أن القانون لو أحال الملاك (العلة الثبوتيَّة) للمكلّفين والمواطنين لتوقّعا - أحيانا - خطأهم في تحديده، تبعاً لنوعيَّة هذا الملاك، بحيث قد يظنّ شخص أنه لا يوجد أحد في محيط هذا التقاطع، فيمكنني تحطِّي الإشارة الحمراء، والحال أنه قد يكون هذا الآخر موجوداً، فالقانوني يرصد احتماليَّات الخطأ، والتي هي بنفسها تفضي لحواث تصادم وأضرار، فيمنع مطلقاً، وهذا شيء طبيعي في القوانين؛ إذ إحالة الملاكات الواقعيَّة للناس قد يوجب بنفسه الفوضى والمفسدة.

وهذا النوع من العلل الثبوتيَّة التي هي مناط قانون التبعيَّة لا يخضع بالضرورة الحكم فيه سلباً أو إيجاباً لتعيين المصلحة في الفعل المنهي عنه أو المأمور به، إنّما يرتفع الحكم بالنسبة إلينا بالعلة الإثباتيَّة، عبر مقارنة نصيَّة اجتهاديَّة، فلو قال المولى: إنّ التقصير في الصلاة والإفطار في الصوم للمسافر مجموعاً بسبب إرادة الله الترخيص عليكم؛ نظراً لما في السفر من التعب، بما قد يستوحيه الفقيه المقاصدي أو العلي من قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، أو من صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له، فله أن يصيب منها بالنهار؟ فقال: «سبحان الله، أما تعرف حرمة شهر رمضان؟! إنّ له في الليل سبْحاً طويلاً»، قلت: أليس له أن يأكل ويشرب ويقصر؟ فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في الإفطار والتقصير رحمةً وتخفيفاً؛ لموضع التعب والنصب ووعث السفر، ولم يرخّص له في جماعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان..»^(١)، ففي مثل هذه الحال يفهم الفقيه أنّ

(١) الكافي ٤: ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٤٣.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ٨٩

الحكم مرتبط وجوداً وعدمًا بالتعب، فلو تحقّق السفر بلا تعب، كما لو تغيّرت وسائل النقل، فإنّ الفقيه قد لا يطمئنّ بإمكان التمسك بإطلاق نصوص القصر والإفطار بمعيار المسافة؛ نتيجة هذا التعليل. وهذا التعليل ليس هو المصلحة بالضرورة، بل التضييق والتوسعة من الفقيه هنا لأجل اتّباع النصّ فيما يفهمه العرف منه ومن دائرته ومساحته.

ولو قال المولى: الأمر الفلاني حرام؛ لأنّ فيه اختلاط الأنساب، وتطور العلم وصار اختلاط الأنساب مع هذا الأمر ليس سوى خيال، لم يعدّ الفقيه ليفهم إطلاقاً في النصّ لمثل الواقع المعاصر، وإذا ناقشنا هذا الفقيه فيما فهمه، فإنّ المناقشة هنا في فهم النصّ لا في قانون التبعية أو في نظرية المصلحة بهذا المعنى.

وإذا فهم الفقيه من دراسة النصوص المتصلة بالزكاة أنّها موضوعة بحيث تسدّ حاجات الفقراء، ثم نظر في حال الزكاة اليوم وطبّقها على الأصناف التسعة، وأجرى مقارنة واقعية، ليرى أنّه لو طبّق جميع المسلمين في العالم أحكام الزكاة التي في الكتب الفقهية فإنّه لن ترتفع حاجات الفقراء إطلاقاً؛ نظراً لقلّة مواردها اليوم.. ففي هذه الحال إذا غيّر الفقيه رؤيته لأصناف الزكاة وفهم أنّها ليست بنحو الموضوعية، فليس ذلك لأجل قضية المصلحة؛ بل لأنّ النصّ الذي كشف لي عن كفاية الزكاة في سدّ حاجات الفقراء هو الذي أفهمني هوية الزكاة، وجعلني أفهم الطريقة من الأصناف، فالتحوّلات عند المقاصديين والعلليين ليست غالباً من معرفة المصلحة بطريقة العلة الثبوتية، بل من معرفة المصلحة بطريقة كشف النصّ عنها بوصفها معياراً لثبوت حكم المولى وعدمه.

نعم، هذا الإشكال قد يرد على مسالك نظرية المصالح المرسلّة، والتي تنطلق من معرفة المصلحة نحو الحكم، فإنّها - في بعض أوجهها على الأقلّ - تسير بهذه الطريقة التي ينتقدها المستدلّ هنا.

وبهذا يظهر أنّ العلة الثبوتية والغائية التي هي مكنن قانون التبعية، لا علاقة قهرية لها بالعلل والحكم الإثباتية التي توجب تعديلاً في الحكم يستهدفه غالب أنصار نظرية المصالح والمقاصد اليوم، لو استبعدنا فكرة المصالح المرسلّة.

ثانياً: شخصياً - وكما بحثت في أكثر من موضع - أوافق المستدلّ على بشرية الحكم الولائي،

وعلى عدم التمييز من حيث المبدأ بين العبادات والمعاملات تمييزاً ماهوياً وجوهرياً بعيداً عن دلالات النصوص^(١)، لكنّ مختلف الموارد التي ذكرها المستدلّ هنا ترجع في روحها وحقيقتها لمسألة كشف الملاك وإمكاناته، ولا توجب إبطال أصل وجود الملاك؛ لأنّ تحريم قطرة من الخمر مع وجود النصّ المتواتر على أنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام، لا يرتفع بعدم اكتشاف المفسدة؛ لأنّ عدم الاكتشاف راجع لقصور معلومات العقل، وعليه فيإمكان المستدلّ هنا أن يذهب بعيداً في نقد نظرية إمكانية الإحاطة بالملاكات من جميع زواياها، لتكون الشواهد التي قالها لصالحه في ذلك، ومن ثمّ فلا تُنتج هذه الشواهد نقدَ نظرية المصلحة بوصفها علةً ثبوتيةً، أي نقد قانون التبعية.

وبعبارة مختصرة: المعطيات والهواجس المذكورة - لو تمت - يفي بها إنكار إمكان كشف الملاكات الواقعية، بما لا يفرض التعدي بها نحو إنكار أصل وجود الملاكات، علماً أنّ الملاكات ليست مستقرّة برمتها - كما قد يُستوحى من كلمات بعض المستدلّين هنا - في متعلّقات المتعلّقات (نفس القطرة من الخمر)، بل قد تكون في أشياء أخرى.

ثالثاً: إنّ القول بأنّ إحالة الفقه إلى نظرية المصلحة يوجب خضوعه لها واضطرابه، غير دقيق، فماذا يفعل المستدلّ هنا باختلاف الفقهاء فيما بينهم في فهم النصوص عبر التاريخ؟! لماذا لا يقول ببطلان الاجتهاد أصلاً؛ لأنّ فتحه يفضي لمثل هذا الاضطراب؟! والقائلون بنظرية المصلحة في باب كشف الملاكات لهم معاييرهم أيضاً، والتي قد تقع محلّ مناقشة فيما بينهم أنفسهم، تماماً كأيّ عملية اجتهادية في تاريخ الاجتهاد الإسلامي، ومن ثمّ فالعودة إلى نظرية المصلحة - حتى بعرضها العريض - عودةٌ لفهم الشريعة عبر نظام المصلحة بما يُرجع فيه للفقيه المختصّ، ولو بمعونة الخبراء في مجال الواقع كلّ بحسبه.

رابعاً: إنّ جملة من اللوازم الباطلة التي ذكرها المستدلّ هنا ليس ذكرها سوى تهويل؛ إذ لو صحّت نظرية المصالح وتوصّل الفقيه لنفي وجود المصلحة، واعتبر ذلك دليلاً على نفي الحكم، فأين المشكلة في حلية قطرة الخمر والحكم بطهارة الخنزير المعدّل جيئياً؟! إنّ المشكلة ليست سوى في تغيير خارطة الاجتهاد الفقهي، وتأثير هذا التغيير بشكل كبير على النتائج

(١) راجع: حيدر حبّ الله، شمول الشريعة: ٣٢٠-٣٥٦.

الفقهية، وقد قلنا مراراً بأن هذا النوع من الاستدلالات يفكر بالمقلوب؛ فالنتائج تابعة لصحة المناهج، وليس العكس، وواقع الفتاوى اليوم ليس هو الحكم في تصويب المناهج الاجتهادية.

٢ . ٨ . تحرير التشريع من الملاكات لتعالى الله عن المساءلة، جواب نقدي

الدليل الثامن: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وذلك - كما يقرره الأمدي (٦٣١هـ) - أن الحكمة إنما تطلب في فعل من لو خلا فعله عن الحكمة، لحقه الذم، وكان عابثاً، والرب يتعالى عن ذلك، لكونه متصرفاً في ملكه بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل، على ما قال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١). فالآية حيث اعتبرت المولى لا يُسأل عما يفعل، دل ذلك على أنه لا يمكن فرض شروط على عمله، وإذا قلنا بالتبعية يلزم تقييد فعله التقني بكونه على وفق المصلحة، وهو ما يستدعي سؤاله، والمفروض نفي ذلك في الآية.

وهذه الآية من الآيات التي اشتهر الاستدلال بها في التفكير الأشعري؛ ولكنها لا تنهض دليلاً هنا في الحد الأدنى؛ وذلك أن عدم كون الله في معرض أن يُسأل، كما يمكن لعدم وجود قيود لفعله، كذا يمكن لكون ذاته لا يصدر منها إلا ما فيه هذه الصفات من الحكمة والمصلحة والخيرية وغير ذلك، فلا معنى للمساءلة مع القطع بسلامة الأداء، فالآية متساوية النسبة للأشعري والمعتزلي؛ لأن المعتزلي أيضاً يقول بأنه لا يُسأل؛ لأنه لا يصدر منه إلا كل حسن وخير، فكونه لا يُسأل ليس لانعدام موضوع السؤال بالطريقة الأشعرية، بل يكفي فيه انعدامه بالطريقة المعتزلية أيضاً.

وهذه المناقشة التي ذكرناها - وكان ذكرها بعض المفسرين^(٢) - هي ما تعرضت له الرواية عن الإمام محمد الباقر (١١٤هـ)؛ ففي خبر جابر بن يزيد الجعفي أنه قال - في حديث جرى بينه وبين الإمام الباقر -: .. يا ابن رسول الله، وكيف لا يُسأل عما يفعل؟ قال: «لأنه لا يفعل إلا

(١) الأمدي، الأحكام ٣: ٢٩٠.

(٢) مثل الشيخ الطوسي في تفسير (التبيان ٧: ٢٣٩)، حيث قال: «ثم قال تعالى: لا يُسأل عما يفعل؛ لأنه لا يفعل إلا ما هو حكمة وصواب، ولا يقال للحكيم: لو فعلت الصواب. وهم يُسألون؛ لأنه يجوز عليهم الخطأ»؛ وانظر: الطبرسي، جوامع الجامع ٢: ٥١٩.

ما كان حكمةً وصواباً..»^(١).

٩. ٢. شواهد قانونية آبية عن التعجيل في مناخ التبعية، ردُّ وإبطال

الدليل التاسع: الاستناد إلى أن الشريعة في بعض الموارد قدّمت حكمين لمعاملتين لا اختلاف بينهما سوى في بعض الألفاظ، فأين هي التغيّرات في المصالح والمفاسد الواقعية؟! بل في خبر خالد بن نجیح (الحجاج)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوبَ وأربحك كذا وكذا؟ فقال: «أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟» قلت: بلى، قال: «لا بأس به، إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام»^(٢).

ولكن الاستدلال هنا أيضاً غير مقنع؛ وذلك أنه بصرف النظر عن المناقشات المطوّلة جداً في الدراسات الفقهية حول هذا اللسان من الروايات، والذي يجعل معيار التحليل والتحریم هو الكلام.. لا يمكننا فهم الرواية بمجرد الكلام بما هو كلام وأصوات خارجة من الفم، بل الكلام تعبير عن مضمون العقد المتفق عليه، فليدقق في المضمون؛ لأنّه هو الورقة الإثباتية التي ستكون محلاً لتوافق الطرفين، ومرجعاً في حال تنازعها؛ لأنّها تعبّر عن المتفق عليه في الحقيقة. بل إنّ لا يمكننا نفي تأثير الكلام في المصلحة والمفسدة، فالصيغة التي يُجرى بها الطرفان لها تأثير كبير في الإلزام القانوني حتى الوضعي المعاصر، فكيف نجزم بعدم كون الكلام ذا دور في تحقيق أغراض الشارع هنا؟!!

بل غاية ما في الأمر - لو صرفنا النظر عمّا تقدّم - أننا لم ندرك المصلحة الكامنة في تأثير الألفاظ الخاصّة على المصالح والمفاسد، وليست هذه أوّل مرّة لا ندرك فيها الملاك الواقعي، بل نكاد لا نفهمه إطلاقاً، فكيف يريد المستدل أن يثبت نفي الملاك متخبطاً احتمالية عدم انكشافه لعقولنا القاصرة؟!!

١٠. ٢. تحويل القبلة وإبطال قانون التبعية، مؤاخذه نقدية

الدليل العاشر: الاستناد لقوله تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ

(١) الصدوق، التوحيد: ٣٩٧، وانظر: الطباطبائي، الميزان ١٤: ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٢) الكليني، الكافي ٥: ٢٠١.

يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ.. ﴿البقرة: ١٤٣﴾. فهذه الآية الكريمة تنفي وجود أي مصلحة في التوجه نحو القبلة عدا الاتباع والانقياد، وهذا ما يُبطل دخول مفهوم التبعية، وصيغة الحصر في الآية واضحة في الحصر الحقيقي دون غيره.

وقد قِيلَ بعضهم بهذا المعنى للآية معتبراً أنه لا ينسف قانون التبعية، وأن المصلحة تكمن في الامتحان^(١)، ومرجع ذلك إلى القول بأن الأوامر الامتحانية (من هذا النوع) هي أيضاً خاضعة لقانون التبعية، فتكمن خلفها مصلحة الابتلاء والاختبار، وبهذا لا تنافي هذه الآية وأمثالها من النصوص قانون التبعية.

وهذا صحيح، بمعنى أن الأوامر الابتلائية ونحو ذلك تكمن مصلحتها في الجعل - بمعنى من المعاني - لا في المتعلق بعينه بالمعنى المشهور للمتعلق، بهدف تقوية إيمان العباد أو تمييز الصالح عن غيره في المجتمع، فتكون مصلحة اجتماعية، كما لعله يظهر من الآية، أي لينكشف ويظهر المتبع للرسول من غيره، فتكون هذه الموارد نافعة في بحث مركز المصلحة لا أصل التبعية.

هذا إذا لم نقل بما ذهب إليه الميرزا النائيني من أن الأوامر الامتحانية تكمن مصلحتها في المقدمات وإظهار العبد الطاعة وتصديقه لها، لكن صيغة الأمر كانت منصبة على ذي المقدمة^(٢)، وهذا كله بصرف النظر عن قول من قال بأن الأوامر الامتحانية ليست أوامر أصلاً، وسيأتي بحثه إن شاء الله.

٢ . ١١ . قانون التبعية والمفارقة الكلامية (محاولة الجيدري)، تفكيك وتفنيد

الدليل الحادي عشر: إن الشريعة لا يُعقل أن تكون قائمة على المصالح الواقعية؛ وذلك أن الصلاة على غير المكلف إما فيها مصلحة أو لا، فإن لم تكن فيها مصلحة فهذا خلاف إطلاقات أدلة الصلاة الظاهرة في كونها ذات مصلحة مطلقاً، بل إن التكوين لا يتغير باختلاف الزمان، وإذا كانت فيها مصلحة لزم القول بأن المعصومين من النبي وأهل بيته كانوا تاركين للصلاة

(١) أبو القاسم علي دوست، فقه وعقل: ١١٢ - ١١٣.

(٢) انظر: أجود التقريرات ٢: ٣٨؛ وفوائد الأصول ٣: ٥٩.

حال صغرهم، مع أنّهم كانوا كاملين في عقولهم منذ أن كانوا في بطون أمّهاتهم، كما نصّت عليه العديد من الروايات، وبهذا يلزم عليهم تفويت المصالح، ولا حلّ هنا إلاّ إمّا إنكار نضجهم قبل بلوغ السنّ القانوني، أو إنكار الربط بين الأحكام والمصالح وبطلان التبعيّة^(١).

والجواب - بصرف النظر عن أصل هذه القضية العقائديّة، ومدى ثبوت هذا في حقّ أهل

البيت النبويّ -:

أولاً: إنّنا أمام حالتين:

الحالة الأولى: أن يدعى أنّه لا مصلحة في الصلاة سوى التعبّد بأوامر المولى؛ وهذا غير معقول؛ إذ تكفي مصلحة المقرّبة لله في الروح والباطن، ولو لم يكن هناك أمرٌ بها، فهل يريد المستدلّ نفي هذه المصلحة للصلاة مع أنّه بنفسه تحدّث عن معراجيّتها كما تقدّم؟! وألاّ ينافي ذلك النصّ القرآني المتقدّم الدالّ على أنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر؟!!

الحالة الثانية: أن يدعى وجود مصلحة في الصلاة، والمولى لم يوجب ذلك عليهم فلماذا فاتتهم، ولكنّ هذا لا يُحلُّ مشكلته بنفي قانون التبعيّة؛ لأنّ السؤال يبقى كيف يمكن تعقل تفويتهم هم للمصلحة - وما أعظمها من مصلحة تكمن في الصلاة التي هي عمود الدين - حتى لو لم تكن الصلاة واجبةً عليهم؟! فلماذا تركوا الصلاة إذاً رغم هذه المقرّبة والمعراجيّة والمصالح الجمة التي فيها؟

فإن قيل: كان لديهم سبيلٌ آخر للقربة المعنويّة لله سبحانه، ولهذا أمكنهم سلوكه دون سلوك سبيل الصلاة.

قلنا بأنّ هذا يحلّ المشكلة حتى على القول بالمصلحة؛ لأنّ هذا معناه أنّه كان لديهم سبيل آخر لتحقيق المصلحة نفسها من دون الصلاة، والمولى حيث لا يتوفّر هذا السبيل إلاّ للمعصوم لم يحكم على العباد إلاّ بالصلاة، وبهذا يكون تشريعه للمعصومين قبل البلوغ هو التخيير بين الصلاة والفرد الآخر المحقّق للمصلحة، وهم اختاروا الفرد الآخر.

(١) كمال الحيدري، بحوث في طهارة الإنسان، الدرس رقم: ٥٨، والمنشور على موقعه الرسمي على الشبكة العنكبوتيّة؛ وانظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٢٠ - ١٢١؛ والمفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٢٩ - ١٣٠. هذا، وأصل الفكرة - بعيداً عن إقحام موضوع المعصوم - كان قد طرحه صاحب الفصول في الفصول الغرويّة: ٣٣٩.

فما دامت هذه الصور والاحتمالات معقولة فكيف يمكن بهذه الحال نفي قانون التبعية؟! ثانياً: من أين عرفنا أن موضوع وجوب الصلاة هو نضج العقل فقط؟ فهذا ما لم يرق عليه دليل؛ وذلك أنه لو كان هذا هو الموضوع لزم الحكم بتفاوت الناس في وجوب الصلاة بعد بلوغ السن القانوني وقبله، فقد يكون شخصاً في السادسة عشرة من عمره لا يملك أكثر من نضج الأطفال، وقد يكون آخر في الثالثة عشرة من عمره يملك نضج الكبار، فهل دلت النصوص - حتى لو أنكرنا نظرية المصلحة والتبعية - على معيارية النضج أو على معيارية السن؟ وماذا يقول المستدل هنا؟

إن موضوع السن القانوني يبني فيه المشرع على توحيد القانون؛ لأن عدم توحيده يخلق له مشاكل، وهذا جارٍ في القوانين الوضعية، فعندما يكون السن القانوني هو الثمانية عشرة أو سن الانتخاب هو الواحد والعشرين في بعض البلدان، فإن المشرع يدرك أن بعض من هم فوق هذا السن أقل نضجاً ممن هم تحته، لكن إحالة الأمر للنضج بوصفه ظاهرة تكوينية يوجب بعض المشاكل التي تفوق مشكلة خسارة بعض الأفراد لحقهم أو ثبوت حق لبعض آخر ليس له حق. وهذا ما ينتج احتمالية أن الشريعة أخذت هذه العناصر بعين الاعتبار لوضع السن القانوني، وعفت عن غير ذلك ولو كانت فيه خسارة لبعض المصالح، وبهذا لا يكون المعصوم قد ترك واجباً، بل يكون قد فاتته مصالح الواجب الفردي لأجل مصلحة توحيد القانون، وإثبات أنه لا تفوته المصالح الواقعية مطلقاً حتى في مثل هذا المورد إما في غاية الصعوبة أو هو لازم هنا على كل التقادير كما تقدم في المناقشة الأولى.

ثالثاً: كيف عرفنا أنهم ما كانوا يصلون أو يصومون طبقاً لقواعد نفي الضرر والخرج، وبما يمكنهم بحسب سنهم؟! ومجرد أنه لم يخبرنا أحدٌ ليس دليلاً على عدم صلاتهم؛ فلعلهم كانوا يفضلون أن يصلوا - وهم صغارٌ جداً - في البيوت حتى لا يتسبب ذلك بأي مشكلة لهم، ونفي مثل هذه الاحتمالات غير مفهوم، بل في عصرنا نجد الصغار - في العوائل المتديّنة - قبل البلوغ يصلون، وقد وردت الروايات في تمرين الطفل قبل البلوغ على الصلاة، فمن المتوقع أن يكونوا في سن السادسة وما بعده قد بدؤوا بالصلاة وهم في أسر دينية بارزة، وأما قبل ذلك فلعلهم كانوا يصلون بحسب إمكاناتهم في سرية وعدم رغبة في الإظهار، تماماً كما أنهم لم يُظهروا علومهم أبداً وهم في هذه السن، فلم يبين أيضاً أنهم أبدوا أنهم ناضجون جداً قبل سن

السادسة، ولم يحدثنا التاريخ سوى عن موارد قليلة جداً جداً، بل الشواهد التاريخية تفيد أنّ الحسين كانا يجلسان على ظهر النبيّ عند الصلاة وأمثال ذلك، فالتبرير هو التبرير؛ فيما أن نُنكر أصل المبنى العقدي هذا أو أنّ نتوقف عن توظيفه فيما نحن فيه.

رابعاً: ما يمكننا إضافته على مبنانا في عدم شمول الشريعة، وهو أنّ غاية ما يثبت هذا الدليل نفي استلزام المصلحة للأحكام، وهذا ليس مورد بحثنا، بل مورد بحثنا خلوّ الأحكام عن المصالح، أيّ أنّنا لا نبحت في أنّ كلّ مصلحة فلا بدّ للمولى أن يكون قد شرّع فيها حكماً^(١)، بل نبحت في أنّ كلّ حكم هل تقف خلفه مصلحة تناسبه أو لا، والمولى هنا وإن رأى مصلحة الصلاة لكنّه لم يشرّع حكماً أصلاً بالنسبة لغير البالغ، معصوماً كان أم غير معصوم.

نتيجة البحث في أصل قانون التبعية

كانت هذه أهم الأدلة التي طرحت لإثبات فك الارتباط بين التشريعات والمصالح الكامنة خلفها، وقد رأينا أنّ جميع هذه الأدلة غير ناهضة لنفي قانون التبعية لو ثبت، لكن في المقابل لم نجد أنّ قانون التبعية يمكن إثباته بغير توليفة الدليل النصي المصاغ بطريقة عقلانية كما بينا ذلك سابقاً، وقلنا بأنّه يفي بإثبات وجود مسار كبير في التشريعات الإسلامية، ينطلق من المصالح الراجعة على العباد ودفع المفسد عنهم، غير أنّ إثبات الكلية المطلقة مشكّل كما شرحنا سابقاً، ما لم نقل - وتفصيله يأتي قريباً - بأنّ نفس حصول حال التبعية للعبد تجاه المولى سبحانه هو تكاملٌ روحي يقع لمصلحته قبل انتقاله لعالم الآخرة، وبهذا تكون المصلحة مطلقة تقف دائماً خلف كلّ قانون، غاية الأمر أنّها ليست في المتعلق بالضرورة. كما أنّ هذا النوع من المصلحة قد لا ينفع الأصوليّ كثيراً.

ثانياً: مركز المصلحة في قانون التبعية

بعد الفراغ عن أصل إثبات قانون التبعية في المجعولات القانونية الإلهية، إمّا بوصفه قانوناً

(١) يقول العلامة الحليّ: «الأحكام إنما شرّعت للمصالح ووضعت لمنافع العباد - وهو ظاهر قد ثبت في علم الكلام - فكُلّ مصلحة لا مفسدة فيها وجب في حكم الله تعالى مشروعيّتها»، (مختلف الشيعة ٥: ٣٠٣).

كلياً كما هو الأرجح أو بوصفه مساراً واسعاً في الأحكام الشرعية كما هو القدر المتيقن الثابت بالدليل.. ينتقل البحث إلى مرحلة لاحقة، وهي تعيين مركز المصلحة، بمعنى أن المصلحة التي جاء الحكم على أساسها أين تقع؟ وما هو موطنها؟

ولكي ندرس هذا الموضوع يجب علينا هنا ممارسة تفكيك بين نوعين من الأحكام الشرعية: الواقعي والظاهري؛ وسبب ذهابنا لهذا التفكيك - خلافاً لبعض الباحثين المعاصرين، من أمثال الشيخ عليدوست - هو المزيد من تنظيم البحث من جهة؛ لاحتقال انفتاح تفصيلات بين الواقعي والظاهري في هذا المضمار، واستجلاء مواقف الأصوليين في هذا الموضوع حذراً من الخلط بين مباحثهم من جهة ثانية. وعلى سبيل المثال لو وحدثنا البحث ثم قلنا بأن الآخوند الخراساني يذهب لتبعية الأحكام للمصالح في الجعل مطلقاً أو في الجملة، فهذا يوحي بأنه يختار هذا الموقف في الأحكام الواقعية وأصل الشريعة، بينما قد يفهم باحثٌ منه أنه يرى ذلك في الأحكام الظاهرية خاصة، وكذلك الحال في نظرية المصلحة السلوكية للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، وهكذا.

١. مركز الملاك (المصلحة..) في الأحكام الواقعية، فرضيات ومحاولات

نقصد بالأحكام الواقعية تلك التشريعات التي جاءت في أصل الشرع، ولم يكن الشك في الحكم الشرعي موضوعاً فيها، ومركز المصلحة فيها يمكن طرح أربع فرضيات أولية فيه:

١. ١. افتراض الملاك في المتعلق عينه قبل الحكم به

الفرضية الأولى: أن يكون مركز المصلحة ليس سوى المتعلق بذاته، أي قبل تعلق الجعل القانوني والشرعي به، أي نفس الفعل أو الترك اللذين انصبَّ عليهما الحكم، وقد عبّر أكثر من شخص هنا بأن هذا هو المشهور بين العدلية^(١)، بل عبّر بعضهم بأن هذا ما أطبقوا عليه^(٢). ووفقاً لهذا الفرضية يصبح التعبير الصحيح هنا هو أن نقول بأن الأحكام تابعة للمصالح

(١) انظر: الخراساني، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ١٢٨؛ وكفاية الأصول: ٣٦٤؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١.

(٢) انظر: القزويني، تعليقة على معالم الأصول ٣: ٥٤٩.

والمفاسد في المتعلقات؛ لأنَّ المنطلق للحكم قد يكون مصلحةً فيكون الوجوب أو الاستحباب، وقد يكون مفسدةً فيكون التحريم أو الكراهة.

ولكي ندرس هذه الفرضية لا بد من عرضها على أدلة قانون التبعية، لنرى هل تقدّم تلك الأدلة - بعد فرض إعطائها لنا قانوناً كلياً - مفهوم المتعلقات حصراً أو لا، وذلك بصرف النظر عن الإشكاليات التي قد ترد على الفرضيات الأخرى هنا.

ولعلّ من أجلى الصياغات التقريبية التي قدّمت هنا هو ما طرحه المحقّق العراقي، حيث قال: «يرى الإنسان بالوجدان، وما له من الجبلة والارتكاز في تعلق حبه أو بغضه بشيء أنّه إنّما يكون لما يجد في ذلك الشيء من الخصوصية الموجبة لملائمة النفس وانبساطها أو الخصوصية الموجبة لمنفرة النفس واشمئزازها، وأنّه بدون تلك الخصوصية المستتعبة للانبساط أو الاشمئزاز، لا يكاد يوجد للنفس ميل ولا محبة إلى ذلك الشيء بوجه أصلاً، كيف وأنّه لولا ذلك لاتجه عليه إشكال الترجيح بلا مرجح في الأمرين المتساويين في جميع الخصوصيات، بل في أمر واحد، بأنّه لم صار ذلك الشيء محبوباً لا مبغوضاً؟ إذ حيثنذ لا محيص إلا من دعوى أن تعلق الحبّ والبغض بشيء إنّما هو لخصوصية في ذلك الشيء أو جبت تلك الخصوصية انبساط النفس، فتعلق به الميل والمحبة أو اشمئزازها فتعلق به المبغضية. وعلى ذلك نقول بأنّه إذا كان ذلك شأن الحبّ والبغض، فلا جرم يتبعهما الإرادة والكراهة أيضاً؛ فإنّهما تابعتان لمقدّماتهما التي منها التصديق بفائدة الشيء، والميل والمحبة له، فلا تكون الإرادة أيضاً في تعلقها بشيء إلا لصالح في نفس ذلك الشيء لا لصالح في نفسها. وحيثنذ ففي مثل هذا الوجدان والارتكاز غنى وكفاية في إثبات لزوم كون الإرادة لمصلحة في خصوص متعلقها وبطلان توهم كونها لصالح في نفسها، بلا احتياج إلى إتعاب النفس في إقامة البرهان عليه أيضاً»^(١).

ومن الواضح أنّ المنهج الذي يعتمد عليه العراقي وأمثاله في مقارنة الموضوع هنا هو منهج استنساخ التجربة البشرية في التعامل مع الأشياء وتطبيقها على الله سبحانه، مع أنّ هذا الأمر - كما قلنا مراراً - غير مفهوم؛ فلا بدّ من ممارسة سبيل آخر في الفعل الإلهي وهو تقديم دليل عقلي

(١) ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار ١: ١٧٣ - ١٧٤؛ وانظر: النايني، فوائد الأصول ٣: ٥٨؛ والخراساني، فوائد الأصول: ١٣٤ - ١٣٥؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٢٩ - ٣٣٠.

يُثبت عدم وجود أي صورة أخرى يمكن أن يارسها المولى سبحانه في جعل القوانين. وأما القول بأن الله صور نفسه في الكتب السماوية بتصوير إنساني: يفعل وله عواطف ويغضب ويرحم ويرأف وغير ذلك، فهذا لا يكفي للقول بالتعامل معه تعاملًا بشرياً في كل شيء، خاصة مع إدراك أن الصورة (البشرية) التي قُدمت في النصوص الدينية لله سبحانه، قد وقع الكثير من الكلام عن عناصر المجازية والتصوير التخيلي فيها، في البحوث الكلامية والفلسفية واللاهوتية في الأديان السماوية المختلفة.

وبصرف النظر عن كلام العراقي، فلو راجعنا الأدلة التي سبقت لإثبات قانون التبعية، وأخذنا في البداية الأدلة العقلية والعقلانية، لو جدنا أن غالبها لا يكاد يُثبت غير أصل وجود غاية ومصلحة للمولى ترجع على العبد في تشريعاته وقوانينه، وأما أين هو مركز المصلحة؟ فلا تقتضي الأدلة شيئاً من ذلك، فكون المولى حكيماً فتشريعُه فيه مصلحة على العباد، لا يفني بتحديد مركز هذه المصلحة، واستحالة الترجيح بلا مرجح فيلزم كون المرجح مصلحة راجعة على العباد، لا يعين أيضاً مركز المصلحة وهكذا.

وعليه، فليس في هذه الأدلة شيء يمكن الاستناد إليه سوى:

أ- الاجماع والشهرة (الدليل الثالث)، لو أثبتنا بالدليل انعقادها على تعيين مركز المصلحة في المتعلق كما قيل.

ب - برهان الحُسن والقبح (الدليل الخامس)، فهو مرتبط بشكل واضح بالفعل نفسه، وحمله صفة الحُسن والقبح.

ج - برهان التأثيرات السلبية الكبيرة على الفقه كتجميد الحكم الولائي (الدليل السابع).

وقد سبق أن قلنا بأن هذه الأدلة برمتها ضعيفة لا تنهض في شيء، بل لو سلمنا بمثل دليل الإجماع فإثبات انعقاده على خصوص المتعلقات حصراً، صعبٌ جداً لو أردنا مراجعة نصوصهم وكلماتهم، بل برهان الحُسن والقبح قد يناقش فيه هنا من زاوية أن غايته إثبات كون التشريع لابد وأن يكون موافقاً لجهات الحُسن والقبح في ذات الفعل، وهذا غير أن تكون المصلحة والمفسدة متعينة في ذات الفعل بالضرورة.

وهذا يعني أن هذا النوع من الأدلة يحتاج إلى تميم منطقي، أي إنه من غير تقديم دليل إضافي يعين مركز المصلحة دوماً بالمتعلقات، لا يمكن لهذه الأدلة أن تفعل شيئاً هنا، فلا بد من

نفي أيّ احتمال في أن تكون المصالح في غير المتعلّقات، حتى تصبح هذه الأدلّة منتجةً للنظرية الأولى هنا، وسوف يأتي الحديث عن هذه النقطة عند عرض الفرضيات الأخرى المتصورة.

أما لو تجاوزنا الأدلّة العقلية والعقلانية، وذهبنا نحو الدليل الذي رجّحناه، وهو توليفة النصوص وما في قوتها توليفةً منطقيّة متعاضدة، فمن الواضح هناك أنّ المصالح كامنة في المتعلّقات، مثل النصوص الخاصّة، ونصوص بعثة الأنبياء، ونصوص العِلل، وخصوصيّة المقارنة بين التشريعات ومصالحها مقارنةً عقلانيّة، ونحو ذلك. وإذا كانت بعض أجزاء هذه التوليفة غير ناهضة هنا، فإنّ بعض الأجزاء الأخرى يمكنها المساعدة كما رأينا.

وهذا ما يُنتج أنّ الدليل النصّي لو أثبت الكلية لأثبتها في المتعلّقات، لكن حيث لم نفهم منه الكلية المطلقة، فلا يمكننا الجزم بأنّ المصالح كامنة دوماً وحصراً في المتعلّقات قبل التكليف، ما لم ننفِ سائر الفرضيات المتصورة في المقام كما سيأتي الحديث عنه.

الشيخ اللاريجاني ومحاولة إضافية قابلة للنقاش

وقد حاول الشيخ صادق لاريجاني - على ما نُقل عن دروسه العليا - أن يستدلّ على تعيين كون الملاك في المتعلّق بدليل إضافي مكمل، فذكر أنّ هناك فرقاً بين الإنشاء بداعي جعل الداعي في النفس للتحرك نحو الفعل (البعث الجدّي)، وبين إنشاء الأمر بداعي آخر، ففي الدواعي الأخر مثل داعي التهديد، يمكن فرض خلوّ المتعلّق من الملاك، لكن عندما يؤسّس المولى الحكم ويجعله بداعي جعل الداعي عند العبد للتحرك الجدّي نحو الفعل أو الترك، فهذا يعني أنّه لو لم يكن هذا تمهيداً لتحقيق المصلحة في المتعلّق، فسوف يكون جعل الداعي لغواً بلا محصل^(١).

وغالب الظنّ أنّ هذا الكلام يرجع لما أفاده المحقّق الخراساني، حيث ذكر أنّ البعث الحقيقي والطلب الجدّي لا يكون إلا بملاك في المبعوث إليه والمطلوب^(٢).

(١) صادق لاريجاني، تقريرات درس خارج أصول، الدرّس رقم: ٤٦٠، نقلاً عن محمّد عرب صالح، روش شناسی حکم: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) محمد كاظم الخراساني، فوائده الأصول: ١٣٤ - ١٣٥.

إلا أن هذه المحاولة الإضافية لا تنهض لحصر الملاك في المتعلقات؛ لأنه من الممكن - كما سيأتي ذكره - أن يجعل المولى الحكم بداعي البعث الجدّي نحو امتثال أمره بهدف جعل العبد ذليلاً أمامه سبحانه، مسلماً لأمره فيما يراه هو خلاف مصلحته، لكي يكون في هذا التسليم المزيد من تكامله الروحي والإيماني، وبعبارة أخرى: إنّ الجري على وفق أوامر الله سبحانه فيه مصلحة تشبه المصلحة السلوكية التي تحدّث عنها الشيخ الأنصاري، فما الذي يمنع مثل هذه الاحتمالات!؟

وبهذا لا يبقى أمام القائلين بحصر الملاك بالمتعلّق سوى خطوة واحدة، وهي:

أ- نفي تمام الفرضيات الأخرى المتصورة في الموضوع.

ب- إثبات عدم وجود فرضية متصورة غير هذه الفرضيات الأخرى التي تمّ نفيها. وهذا ما سنبحثه قريباً إن شاء الله تعالى.

٢.١. افتراض الملاك في الجعل القانوني نفسه

الفرضية الثانية: أن يكون مركز المصلحة ليس سوى الجعل التشريعي بذاته، أي أنه لا توجد قبل تعلّق الجعل القانوني والشرعي بالمتعلّق أيّ ملاك إطلاقاً، والملاك حصراً ليس سوى في الجعل نفسه وسنّ القانون عينه.

وهذه النظرية لو أخذت بإطلاقها تنسف علاقة السلوك الامتثالي للمكلفين بمصالح خارجة عن علاقتهم العبودية بالله سبحانه، وهو ما قد يهدّد الفكرة السائدة التي تقول بأنّ الشريعة تمثل حلاً لقضايا الإنسان في الأرض وتحقق العدالة الاجتماعية وتؤمن الحياة الكريمة وغير ذلك؛ إذ ستصبح هذه الكلمة غير مبرهنة حتى على مستوى الشريعة الواقعية؛ لأنّ هذه الفرضية تفكّ الارتباط بين الفعل المأمور به وبين مصالح كامنة فيه بمقتضى قانون الأسباب والمسببات في الحياة المادية والاجتماعية، وتربطه بالامتثال لله سبحانه في أبعد الحدود، وأظنّ بأنّ هذه الفرضية بهذا التفسير لها سوف تهدّد مشاريع تطبيق الشريعة والإسلام السياسي وغير ذلك في العصر الراهن.

وهذه الفرضية^(١) ربما تظهر أو تُنسب للشيخ الخراساني في بعض كلماته، بدعوى أنه يراها

(١) الظاهر من السيد محسن الخراساني تبني هذه الفرضية في فهم مركز المصلحة، فانظر له: شرح عقائد

مطلقاً وعلى مستوى الحكم الواقعي أيضاً، ولهذا سوف ندرس نظرية الآخوند لفهم مراده، ثم نتقل إلى محاكمة هذه الفرضية هنا وما يتلوها.

نظرية المحقق الخراساني والتفاسير المتعددة لها

ثمة كلمات للمحقق الخراساني يفهم منها أنه يرى الملاك في الجعل، لكنّها وقعت موقع التعدّد التفسيري في فهم مدياتها، وطرح هنا أكثر من تفسير:

التفسير الأوّل: ما يظهر من كلمات السيد الخوئي وتبعه السيد محمد صادق الروحاني، من أنّ الآخوند الخراساني يرى أنّ الملاك مطلقاً في التشريعات الإلهية كلّها هو في الجعل لا في المتعلّقات.

يقول السيّد الخوئي في بحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر: «هذا كلّ بناءً على ما هو المشهور من مذهب العدلية من تبعية الأحكام للملاكات في متعلّقاتها، وأمّا على القول بكونها تابعة للمصالح في نفسها، كما مال إليه صاحب الكفاية في بعض كلماته..»^(١).

ويقول السيّد الروحاني في بحث حجّة مطلق الظنّ: «إنّ المشهور بين العدلية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وخالفهم المحقق الخراساني، والتزم بأنّها تابعة للمصالح في نفس الجعل»^(٢).

إنّ الظاهر من هذه التعابير أنّها تريد نسبة الملاك في الجعل للخراساني في مقابل رأي العدلية في قضية التبعية، ومن الواضح أنّ مقتضى المقابلة وإطلاق التعبير، هو نسبة القول بذلك مطلقاً لصاحب الكفاية.

ولعلّ منطلقهم هو ما ذكره الخراساني نفسه في مباحث الظنّ من كفايته، حيث قال: «هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه، بل إنّها هي تابعة لمصالح فيها، كما حقّقناه في بعض فوائدنا»^(٣).

الإمامية، بداية المعارف ١: ٢٠٤.

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٣٨.

(٢) زبدة الأصول ٣: ١٧٠ - ١٧١.

(٣) كفاية الأصول: ٣٠٩.

وربما يظهر من السيد الكلبيكاني ما يوحي وكأنه يرى هذا الرأي نفسه، حيث يقول في مباحث العلم الإجمالي: «هذا فيما إذا انحصر الغرض في الأوامر في مصلحة المأمور به، كما في غالب أوامرنا. وأما إذا كانت المصلحة في نفس الجعل، كما في أوامر الحكيم - تعالى شأنه - فلا تلزم تلك المحاذير..»^(١).

التفسير الثاني: ما يظهر من كلمات أمثال الميرزا النائيني، حيث فهم من الخراساني أنه بصدد الحديث عن أن بعض الأحكام تكون ملاكاتها في الجعل، لا جميع الأحكام، وفي هذا يقول النائيني: «ويتلو هذا في الضعف، دعوى تبعية الأوامر والنواهي لمصالح في نفسها، من دون أن يكون هناك مصلحة في المتعلق، بل المصلحة في نفس الأمر والنهي. ومن ادعى هذه المقالة وإن لم يدعيها كليةً وفي جميع الأوامر والنواهي، بل ادعاها موجبةً جزئيةً، ومثل لها بالأوامر الامتحانية، حيث إنه ليس في متعلقاتها مصلحة، فلا بد وأن تكون هناك مصلحة في نفس الأمر والجعل، إلا أن الإنصاف فساد هذا الدعوى ولو بنحو الإيجاب الجزئي..»^(٢).

ولم ينص النائيني على أن المقصود هنا هو الخراساني، ولعله ناظرٌ إليه، كما لم يذكر أن هذه الموجبة الجزئية التي اختارها الخراساني هل اختارها بنحو التعيين، فمثلاً قال بأن الأوامر والنواهي في العبادات هكذا، وأما في المعاملات فملاكاتها في متعلقاتها، أو اختارها بلا تعيين - كما يظهر من فهم الشيخ عليدوست له، وفق ما سمّاه بنظرية الاعتدال أو التبعية النسبية^(٣) - تاركاً الأمر على مساحة الإمكانيات المتصورة؟

كما لم يظهر بشكل جليّ مدى احتمال أن يكون الخراساني قد ذهب لذلك في الأحكام الظاهرية دون الواقعية، وهو ما يشهد له كلامه في الاستصحاب في تعليقه على الفرائد، حيث قال: «لتبعية الأحكام الظاهرية للمصلحة في أنفسها لا في المتعلقات، وإن قلنا به في الواقعيّات»^(٤)، فهذا النص يدلّ على موجبة جزئية، لكنها ليست داخل الأحكام الواقعية نفسها

(١) إفاضة العوائد ٢: ٣١.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٥٩.

(٣) عليدوست، فقه ومصطلحات: ١٥٨ - ١٦١.

(٤) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ٤١٨.

بالضرورة، نعم غاية ما يستفاد منه أنه أراد أن يُجري مقارنة بين الأحكام الظاهرية التي يعتقد هو أنها لا تحمل ملاكاتٍ في متعلقاتها، وبين الأحكام الواقعية التي يمكن أن تحمل ملاكاتٍ في المتعلق، فالسلب الكلي يقابله الإيجاب الجزئي وهذا ما أراده، دون أن يشير لتخصيص الإيجاب بالجزئي وعدمه.

ولو أردنا فهم كلام الخراساني، فنحن نجد له عدة نصوص:

أ - بعضها صريح في أن كون المصلحة في الجعل إنما هو في الأحكام الظاهرية، مع الإشارة إلى أن مصلحة الأحكام الواقعية هي على مشهور العدلية في المتعلقات، أو هي في رأيه كذلك^(١). بل يظهر منه - وهو يشرح الطلب الحقيقي والبعث الجدّي - البرهنة على كون الأحكام الواقعية تكمن ملاكاتهما في المتعلقات حصراً، مع رده أدلة التعلق بالجعل نفسه^(٢).

(١) المصدر نفسه، وهو النصّ المنقول أعلاه، وكذلك قوله في ص ١٢٨: «إنّ الأمر بالأمانة أو أصل، أو النهي عن أمر كالمقياس ونحوه، وإن كان لا بدّ أن يكون عن مصلحة، إلّا أنّه في نفس الجعل والأمر الذي هو فعل الشّارع، لا في فعل يؤدّي الأمانة أو الأصل إلى وجوبه أو حرمة.. إنّ الأحكام الواقعية وإن كانت على المشهور بين العدلية، تابعة للمصالح والمفاسد التي يكون في نفس المأمور بها والمنهي عنها لا المصالح في نفس الأمر والنهي، إلّا أنّ مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبيّ أو التحريمي، لا يوجب ظناً بالضرر؛ لأنّ المصلحة أو المفسدة التي يكون في المأمور بها أو المنهي عنها وإن كانت علّة تامّة للحكم الواقعي وإنشائه وجعله، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يقتضي أن يكون فعلاً واجبة الاستيفاء أو التحرّز عقلاً، لما عرفت سابقاً من مراتب الحكم، وأنّ الحكم الواقعيّ الذي ينظر إليه الأمارات ليس إلّا مرتبة الإنشاء منها، لا المرتبة التي ينقدح في نفس المولى فيها البعث والزجر الفعليين». وقوله في ج ٢: ٤٩٧: «مضافاً إلى أنّ الأحكام الواقعية إنّما هي تابعة للمصالح والمفاسد، لا الحسن والقبح الفعليين»، فإنّ تعبيره بالمفاسد لعله قرينة على أنّ المراد هو المتعلق؛ إذ لا تكون مفسدة في الجعل؛ وقريبٌ منه كلامٌ له في كفاية الأصول: ٢٧٧-٢٧٨، ٣٤٣-٣٤٤.

ولمزيد متابعة، انظر أيضاً: درر الفوائد ٢: ٥٠٦-٥٠٧.

(٢) محمد كاظم الخراساني، فوائد الأصول: ١٣٤ - ١٣٥، حيث يقول: «وذلك لأنّ الطّلب الحقيقيّ والبعث الجدّي الإلزامي، لا يكاد أن يكون إلّا بملاك يكون في المطلوب والمبعوث إليه، ولا يكاد أن يكون فيه بالنسبة إليه تعالى ملاك إلّا المصلحة الذاتية أو العارضة بسبب بعض الوجوه الطّارئة، حيث لا يُعقل في حقّه تبارك وتعالى غرضٌ أو داعٍ آخر. إن قلت: نعم، ولكنه يكفي حُسن التكليف وثبوت

ب - ما يظهر منه تبني مصلحة الجعل مطلقاً حتى في الواقعيّات، وهو النصّ الذي نقلناه سابقاً^(١).

ج - ما يظهر منه طرح قضية المصلحة في الجعل بوصفه احتمالاً، ومن ثمّ فلا يمكن الاعتقاد بأنّ المصلحة دوماً في المتعلّق^(٢).

بل إنّ الخراساني يشير إلى أنّ مسلك المصلحة في الجعل ذهب إليه بعض العدليّة^(٣)، ولعلّه عثر على قائل به قبله أو يقصد المحقّق صاحب الفصول.

ولعلّ الأوفق أن نقول بكونه حصل لديه تعديل في آرائه، أو أنّه كان يسير في بعض أبحاثه

المصلحة في نفس الطلب والإلزام من دون أن يكون مصلحة ومفسدة في الواجب والحرام، كما هو كذلك في غير مورد من الموارد، منها الأوامر الامتحائيّة، ومنها الأوامر في الواجبات والمستحبّات العباديّة؛ إذ الطلب فيهما لم يتعلّق بالراجح وما فيه المصلحة؛ فإنّها بدون قصد القرية غير راجحة، ولا ممّا فيها المصلحة، مع أنّها كذلك متعلّقة للطلب، ضرورة أنّ مثل قصد القرية من القيود إنّما يكون ناشئة من الطلب، فكيف يمكن أن يكون مأخوذاً في المطلوب، فهي إنّما يقع راجحة بعد الأمر إذا قصد بها التقرب لا قبله، فيكون الطلب متعلّقاً بغير الراجح عقلاً، ومنها الأوامر والنواهي الظاهريّة التي أدت إليها الأصول والطرق الشرعيّة في صورة المخالفة، فتعلّق الأمر بما ليس براجح والنهي بما هو راجح في هذه الصّورة في الجملة كما هو واضح، ومنها أوامر التقيّة، بدهاء أنّه لا حُسن إلاّ في نفسها لا في المأمور بها. قلتُ: الطلب الحقيقيّ والإلزام الجدّيّ والبعث الواقعيّ لا يكاد أن يتعلّق بشيء ما لم يكن فيه بذاته أو بالوجوه والاعتبارات الطّارية عليه خصوصيّة موافقة للغرض داعية إلى تعلّق الطلب به حقيقةً، وإلاّ كان تعلّق الطلب به دون غيره ترجيح بلا مرجح، وهذا واضح، ولا يكون تلك الخصوصيّة بالنسبة إليه تعالى إلاّ المصلحة المرجّحة لصدورها عقلاً كما لا يخفى».

(١) كفاية الأصول: ٣٠٩.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ١٢٩ - ١٣٠، حيث يقول: «إنّ الظنّ بالوجوب أو الحرمة لا يكون ظناً بالعقوبة، إلاّ على وجه غير وجيه، ولا ظناً بضررٍ آخر؛ فإنّ فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة الكامنتين في الأفعال الموجبتين للوجوب والحرمة الواقعيّين وإن كان مظنوناً، إلاّ أنّه لم يعلم كونها من الضرر على كلّ حال، مع احتمال عدم كون الأحكام تابعة لهما، بل تابعة لما في نفسها من المصلحة، فلا يكون حينئذ ظنٌّ بهما أيضاً». ويلوح ذلك أيضاً من كلامه في الوجوب المشروط، وذلك في كتاب كفاية الأصول: ٩٧ - ٩٨، ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٣٦٤ - ٣٦٥.

مسكوناً بفكرة المتعلقات، دون أن يلتفت لقضيّة المبنى الذي آمن به أو احتمله على الأقلّ. عوداً على بدء، وبصرف النظر عن تحديد رأي الآخوند الخراساني، يجب علينا رصد الأدلّة المتوقّعة لصالح هذه الفرضيّة، والتي تلغي في الأحكام الدينيّة - لو أخذناها على إطلاقها - مفهوم التأثير الدنيوي عملياً غير تأثير البعد الامتثالي والتسليمي لله سبحانه، وهو ما يؤثر سلباً على الذهنيّة المقاصديّة السائدة.

لم أجد أحداً أقام دليلاً يعيّن فيه المصلحة في الجعل مطلقاً في الأحكام الواقعيّة، إلا - بعد التحليل - أولئك الذين أنكروا قانون التبعيّة بدعوى التعبّد لو أمكننا إرجاع كلامهم لجعل الملاك في الجعل والتشريع نفسه، وقد ذكرنا أدلّتهم، وقلنا بأنّها لا تثبت التبعديّة المحضّة في تمام التشريعات، وأنّ جميع أدلّتهم ضعيفة جداً، فليس بأيدينا دليل يحصر الملاك الواقعي في الجعل نفسه. بل إنّ مجمل التوليفة الثقليّة التي ذكرناها لصالح قانون التبعيّة تثبت الملاكات في المتعلقات ولو في الجملة، وهي بهذا تُسقط حصر الملاك في الجعل وحده.

هذا، وسوف يأتي وجود إشكاليّات مطروحة على مبدأ تعلق الملاك بالجعل مطلقاً ولو بنحو الموجبة الجزئيّة، وسوف نستعرضها عند الحديث عن الفرضيّة الثالثة إن شاء الله تعالى، ونرى الموقف فيها، فانتظر.

١. ٣. افتراض التفصيل في الملاك بين المتعلّق والجعل، شواهد ومناقشات

الفرضيّة الثالثة: وهي الفرضيّة التي تذهب للتفصيل، حيث ترى أنّ بعض الأحكام الواقعيّة جاءت لملاكات في المتعلقات، لكنّ بعضها الآخر كان ملاكاً في الجعل، وبعبارة أخرى: إنّ حصر الملاك في المتعلّق أو في الجعل القانوني باطل، فيلزم القول بالتفصيل داخل الأحكام الواقعيّة.

وهذه الفرضيّة هي التي يمكننا إدراج ما طرح من أدلّة ومناقشات في قضيّة (مصلحة الجعل) تحتها، كما سوف يتضح لك ذلك إن شاء الله، ونسف هذه الفرضيّة يساوي نسف الفرضيّة الثانية، لكنّ إثباتها لا يساوي إثبات تلك؛ لكون تلك الفرضيّة أوسع في ادّعائها من هذه.

ولعلّ من بدايات هذه الفكرة ما أفاده المحقّق صاحب الفصول في مبحث الملازمة بين حكم

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ١٠٧

العقل وحكم الشرع، حيث كانت له إفادات تصبّ في هذا الموضوع^(١)، بما يوحي وكأنّه موجود من قبل أيضاً.

وقد نُسبت هذه الفرضية إلى السيّد مصطفى الخميني^(٢)، لكن ثمة احتمال قويّ في أنّه يقصد كون المصلحة في غير ذات المتعلّق، بل في أمرٍ ملازم له، دون إشارة منه إلى فكرة المصلحة في الجعل بعينها^(٣). وقد اختار هذه الفرضية بعض المعاصرين^(٤). هذا، وعمدة الأدلّة التي يمكن ذكرها هنا هو الآتي:

١. ٣. ١. نظرية المصلحة التشريعية ومقولة الأوامر الامتحانية

الدليل الأوّل: الاستناد إلى فكرة الأوامر الامتحانية، فنحن لو لاحظنا لوجدنا أنّ الأمر الامتحاني ليس هدف واضح القانون فيه الإتيان بالمتعلّق؛ لأنّ المتعلّق لا غرض للمولى فيه أبداً، بل غاية ما يريد هو أن يمتحن العبد لينظر هل سيّقدم على الطاعة أو لا؟ وأبرز مثال لهذا النوع من التكاليف الدينيّة هو ما جاء في قصّة النبيّ إبراهيم وأمره بذبح ولده (الصفات: ١٠٢ - ١٠٨)، فإنّ الله سبحانه لم يأمره بذلك لمصلحة في ذبح الولد، بل لابتلائه وامتحانه لينظر ماذا يفعل وعلى ماذا يُقدّم؟ وبهذا نعرف أنّ الله لم يُرد من إبراهيم حقيقة ذبح ولده، بل الغاية كانت امتحانه وابتلاءه. وإذا فهمنا أنّ الأوامر الامتحانية نوع من الأوامر لا يحمل مصلحةً في المتعلّق فلا بدّ من الالتزام بأنّها تحمل مصلحةً في الجعل القانوني، وهي مصلحة الابتلاء والامتحان^(٥).

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٢) انظر: محمّد عرب صالح، روش شناسی حکم: ٢٢٤، الهامش رقم: ١.

(٣) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٣: ٣١٣ - ٣١٤؛ حيث يقول: «لا يعتبر المصالح والمفاسد في شخص متعلّقات الأحكام، بل يكفي لحاظ المصلحة في موضوع آخر، لجعل الحكم على موضوع ملازم إيّاه.. فما قد يتوهّم واشتهر من أنّ مصبّ الأوامر والنواهي على مذهب العدليّة، ذو مصالح ومفاسد، في غير محلّه، والذي يقتضيه مذهب العدليّة أن لا تكون الأحكام جزافيةً، ليس إلّا».

(٤) انظر: عليدوست، فقه ومصطلحات: ١٥٨ - ١٧٥.

(٥) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٣٧ - ٣٣٨؛ وكاظم الحائري، فقه العقود ١: ٣٧٤.

ومن المعروف أنّ بحث الأوامر الامتحانية شهده علم أصول الفقه الإمامي ضمن طيّات بحث اتحاد الطلب والإرادة من بحوث الأوامر من مباحث الألفاظ، في سياق النزاع الكلامي الأشعري المعتزلي من جهة، والأصولي الداخلي الإمامي من جهة ثانية، وقد كان الأشاعرة قد استدّلوا بالأوامر الامتحانية؛ لإثبات الانفكاك بين الطلب والإرادة.

لكنّ هذا الدليل ربما يتعرّض لعدّة مناقشات، بل قد تعرّض بالفعل:

المناقشة الأولى: ما أفاده الميرزا النائيني، وتبعه البروجردي وغيره، من أنّ المأمور به في الأوامر الامتحانية ليس هو ذات الفعل بل بعض مقدّماته، والمصلحة تكمن في هذه المقدّمات، نعم صاغ المولى الحكم على أنّ المتعلّق فيه هو ذات الفعل إيهاماً؛ لغرض له في ذلك، وإلا فالمتعلّق ليس هو المأمور به بالأمر^(١). بل قد يكون المأمور به ذا مفسدة أصلاً؛ ولهذا قال الله لإبراهيم بأنّه قد صدّق الرؤيا رغم أنّه لم يقم سوى بالمقدّمات^(٢).

وإذا تقرّر هذا نعرف أنّ المصلحة موجودة في فعلٍ خارجي هو المتعلّق الحقيقي، فلا تكون الأوامر الامتحانية نقضاً على كلفة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، لتنتج تفصيلاً في الموقف.

ولكنّ هذه المناقشة لوحدها غير كافية ما لم يُضم إليها تحديد الموقف في القضايا القريبة، وذلك أنّ المقدّمات بما هي هي وقبل الجعل الشرعي، ممّا نعلم أنّه لا مصلحة لزومية فيه، فهل المصلحة في أمر إبراهيم بذبح ولده هو وضعه على التلّ ورفع السكين لكي يذبحه بوصفها مجرد فعل خارجي متصوّر قبل الأمر لا غير؟ إنّ هذين الفعلين لا خصوصية نهائية فيهما عند الأمر بالأمر الامتحاني، وليساً بنفسيهما بالذنين يحقّقان غرضه، والدليل أنّ إبراهيم لو فعلهما قبل صدور الأمر الإلهي أو فعلهما دون قصد القرية والامثال، فلن يحقّق ذلك غرض المولى إطلاقاً؛ لأنّ المفروض أنّ غرض المولى كامنٌ في استجابة إبراهيم للأمر، وهي خصوصية تابعة للأمر، وليست سابقة عليه كي يأتي الأمر لأجلها، وهذا يعني أنّ الجواب عن فكرة الأوامر

(١) انظر: النائيني، أجود التقريرات ٢: ٣٨؛ وفوائد الأصول ١: ١٣٤؛ والبروجردي، نهاية الأصول

١-٢: ٩٣-٩٤؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ١٥٨.

(٢) انظر: محمد حسين الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ١: ١٣٩-١٤٠.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ١٠٩

الامتحانية، يجب أن يصاحبه جواب عن فكرة الأوامر القريبة، وسيأتي الحديث عنها، والنائبي وإن أجاب عن الأوامر القريبة لكنه لم يربط جوابه عن الأمر الامتحاني بما سيأتي في الأمر القربي.

المناقشة الثانية: ما أفاده المحقق الخراساني وغيره، ويظهر متابعتهم من أستاذنا السيد محمود الهاشمي (٢٠١٨م) وغيره، من أن الأوامر الامتحانية ليست بأمر حقيقة، وإنما هي صورة أمر، حيث لا إرادة فيها ولا طلب ولا بعث جازاً إطلاقاً، فيما بحث قاعدة المصالح والمفاسد ترجع للتكاليف الحقيقية لا للتكاليف الصورية^(١).

ويظهر من العلامة الطهراني (١٤١٦هـ) أنه يفصل الأوامر الامتحانية عن الحقيقية، لكنه في الوقت عينه يجعل المصلحة فيها في الجعل والأمر نفسه^(٢)، وهذا قد يوحى بالتهافت، ولعله عنى بالحقيقية تلك التي تكون مصالحتها في متعلقاتها خاصة.

وقد ذهب المحقق العراقي لتفصيل في قضية الأوامر الامتحانية، وحاصله أنها على نوعين:
أ- ما لا يكون في متعلقه أي مصلحة لا بالعنوان الأولي ولا الثانوي، مثل كون الغاية محض الامتحان، وهنا اعتبر أن هذا أمر صوري، وليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة أصلاً.

ب- ما يكون في متعلقه مصلحة لكن بالعنوان الثانوي دون الأولي، مثل ما لو أمر المولى عبده بتهيئة الشاي بغية معرفة مدى جهوزيته وخبرته ومهارته في ذلك، استعداداً من المولى لاستقبال ضيوفه بعد أيام، فالمصلحة هنا بالعنوان الثانوي، لا الأولي، وهنا يكون الأمر الامتحاني حقيقياً وفيه إرادة^(٣).

(١) انظر: الخراساني، فوائد الأصول: ١٣٥؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٣٠ - ٣٣٢؛ والقزويني، تعليقة على معالم الأصول ٣: ٣٥؛ والشهرستاني، غاية المسؤول ١: ١٧٠؛ ومحسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٦٨؛ والخميني، كتاب البيع (تقرير القديري): ٢٨٠؛ ومصطفى الخميني، تحريات في الأصول ٢: ٧؛ ومحمود الهاشمي، أضواء وآراء ١: ١٢٩؛ وراجع: الأنصاري، مطارح الأنظار: ٢٣٤ - ٢٣٥ (حيث تحدّث عن إمكانية كونها أوامر حقيقية؛ بهدف تحقيق الانقياد عند العبد).

(٢) انظر: محمد حسين الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ١: ١٣٩ - ١٤٠.

(٣) انظر: العراقي، نهاية الأفكار ١ - ٢: ١٧٢.

وهذه المناقشة كلّها يمكن الجواب عنها؛ وذلك:

أولاً: إذا لم تكن الأوامر الامتحانية أمراً حقيقياً، لزم من ذلك أن المتخلف عنها غير عاصٍ ولا يستحقّ العقاب ولا الذمّ، وهو غير معقول!^(١).

إلا أن هذا الكلام لا يمكن تميمه بناءً على القول بقبح التجري عقلاً؛ لأنّ بإمكان النافين لحقيّة الأوامر الامتحانية هنا أن يقولوا بأنّه يستحقّ اللوم والذمّ، لكن على تجريه بظنه وجود تكليف شرعي وتخلّفه عنه وتمرّده، وبهذا لا يكون الذمّ على المعصية بل على التجري، وأيّ ضيرٍ في ذلك؟!!

ثانياً: إنّ التفصيل الذي ذكره المحقّق العراقي غير مقنع؛ وذلك أنّ الصورة الثانية ليست من الأوامر الامتحانية أساساً؛ لأنّ المولى له مصلحة في نفس صنع العبد للشاي، غايته أنّ المصلحة هي اكتشاف المولى مدى مهارته في ذلك، حتى لو كان صنع الشاي من جهة أخرى يضرّ بصحة المولى مثلاً؛ لأنّ في هذا الاكتشاف ضرورة تكمن مصلحتها النهائية في حُسن استقبال الضيوف بعد أيام، فهذا أمر حقيقي كامل الأوصاف ومصلحته في متعلّقه، غايته أنّ هذه المصلحة قد لا ترجع للعبد وقد ترجع (كما لو تعيّن هو لخدمة تجهيز الشاي بحيث يأخذ أجراً مقابل ذلك) حسب الحالات، فلا موجب لافتراضه امتحانياً أصلاً - وإلا فكّل الشريعة امتحانية لمعرفة مدى نجاحنا في المرور باختبارها ما دامت الدنيا دار امتحان وابتلاء - فمنهجة التقسيم غير دقيقة.

ثالثاً: إذا كان يمكن أن تحمل الشريعة أوامر صوريّة من هذا النوع، فكيف نحرز أنّ التكاليف الشرعيّة الموجهة إلينا من الله سبحانه هي كلّها تكاليف حقيقيّة، ومن ثمّ فلا يصحّ القول بإطلاق تبعيّة الأحكام للمصالح والفساد في المتعلّقات؛ لأنّ هذا فرع أنّ ما بأيدينا من شريعة هي أحكام حقيقيّة، وهذا يُنتج عملياً بطلان كليّة قانون التبعيّة، فضلاً عن حصره بالمتعلّقات، كما يريد بعض المناقشين هنا في ردّهم للقول بالتفصيل.

وبعبارة أخرى: إنّ فتح باب وجود أوامر صوريّة في الشريعة القائمة بالفعل ولو بوصفه احتمالاً، يخلق مشكلة لجميع الأطراف هنا، لا للقائل بالتبعيّة لمصلحة في الجعل القانوني فقط،

(١) انظر: محمد عرب صالح، روش شناسی حکم: ٢٢٥-٢٢٦.

ونحن وإن كان لا يمكننا نفي وجود أوامر امتحانية في الشريعة القائمة بالفعل، لكنّ النصوص الدينية والعلمية لا تقدّم لنا شريعة من هذا النوع، ولا توحى بشيء من هذا إطلاقاً.

إنّ الاستناد للأوامر الامتحانية تارةً يكون عبر مقارنة فرضية مجردة عن واقع الشريعة القائمة، وأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار واقع الشريعة التي نتعامل معها بالفعل، فعلى الاحتمال الأوّل يمكن البحث في الأوامر الامتحانية، لكنّه بحث تجريدي فرضي ينفع في باب الطلب والإرادة، وأمّا على الاحتمال الثاني - وجود أوامر امتحانية في الشريعة القائمة بالفعل أو احتمالها بشكل معقول جداً - فهذا يعني أنّه لو قلنا بالصورية فإنّ الشريعة تشتمل على أحكام حقيقية وأخرى صورية وليست بأحكام واقعة! فما هو الموجب للالتزام بها؟

ولعلّ القائل بالصورية مع قوله بواقعية الأوامر الامتحانية في الشريعة الإسلامية يذهب في إلزامنا بها إلى تنجيز هذه الأوامر كلّها من باب منجزية العلم الإجمالي مثلاً لا غير!

المناقشة الثالثة: ما يمكننا إضافته في المقام، وهو أنّنا نتعامل مع الشريعة القائمة بالفعل، ولا دليل يُثبت أنّه يوجد فيها أمرٌ امتحاني، وهذا يعني أنّنا غير قادرين على القول بأنّ الشريعة الفعلية تكمن مصالحتها في متعلقاتها تارةً وفي الجعل القانوني نفسه تارةً أخرى، بل غاية ما يمكن القول هو احتمال ذلك، وهذا مغايرٌ للتفصيل الذي تقوم عليه الفرضية التي نحن بصدد حلّها حالياً، فانتبه.

هذا، وحسبُ الموقف من الأوامر الامتحانية يكون عقب البحث في الأوامر القريبة، وسوف تأتي الإشارة لمسألة تحويل القبلة أيضاً، فانتظر.

١. ٣. ٢. المصلحة التشريعية ومسألة العبادات القريبة

الدليل الثاني: الاستناد إلى العبادات القريبة، وذلك أنّ مصلحة العبادات لا تكون إلا عبر الإتيان بها بقصد القربة، وإلا فمجرد وجود الحركات المسماة بالصلاة بلا قصد القربة لا يحوي أيّ مصلحة، وهنا إذا قلنا بأنّ الأحكام تابعة لمصالح في نفس المتعلقات قبل الجعل، فالمفروض أنّ المتعلّق هنا لا يحوي هذه المصلحة، وحيث إنّ المصلحة الكامنة في الفعل تكون بعد صدور الأمر فيستحيل أن يتعلّق بها الأمر، وبهذا نستنتج أنّ الملاك لا علاقة له بالمتعلّق أصلاً، وإنّما هو

في الجعل بنفسه^(١).

ولا يمكن إنكار أصل وجود العبادات في الشريعة القائمة بالفعل أو حتى التشكيك في وجودها، فوجودها معلوم، على خلاف ما قلناه في الأوامر الامتصاصية. ولعلّه من هنا، يطرح السيد الصدر شكلاً من أشكال التفصيل في موضوع بحثنا بين العبادات وغيرها، فبالرغم من أنّه - كما سيأتي - يسجّل إشكالاً على نظرية المصلحة في الجعل في باب الحكم الظاهري، إلا أنّه يستدرك قائلاً: «ونحن لا ننكر أنّه كثيراً ما يكون ملاك الحكم في نفس الحكم دون متعلّقه، لكن لا بمعنى أن لا يكون هناك غرض للمولى وراء الحكم، بل بمعنى أنّ الإتيان بالمتعلّق بعنوانه الأوّليّ ليس مطلوباً، وإنّما المطلوب هو امتثال حكم المولى فيحكم المولى بالمتعلّق كي يمثله العبد، فتتحقّق هذه المصلحة خارجاً. ولعلّ هذه المصلحة هي الملحوظة في جمل العبادات أو كلّها»^(٢).

وقد علّق السيد كمال الحيدري هنا بطرح ما اعتبره نظريّة مختلفة عن الجميع، وهي أنّ المتعلّقات - بما فيها العبادات - غير مقصودة بذاتها أو كون الملاك في متعلّقها خلافاً للعدليّة، ولا أنّها لا خصوصيّة فيها خلافاً للأشاعرة، ولا أنّ التكليف انصبّ عليها لأجل تحقيق الامتثال والتسليم بحيث لا خصوصيّة فيها إطلاقاً، بل قد انصبّ عليها الحكم لكونها مقدّمة منحصرة للوصول إلى الغاية العليا، وهي الدخول في حصن الولاية الإلهيّة وتحقّق مقام القرب الحقيقي من الله سبحانه^(٣).

وهذا الكلام الذي يطرحه السيد الحيدري، يظهر من السيّد الخميني نسبته لمشهور العدليّة؛ وذلك أنّه يحاول أن يفسّر ما ذهب إليه العدليّة، فيطرح له تفسيرين: التفسير الأوّل: أنّ المأمور به والمنهي عنه هو نفس المصالح والمفاسد، لا المتعلّقات، لكنّ

(١) الفصول الغرويّة: ٣٣٩؛ وانظر: الخراساني، فوائد الأصول: ١٣٤؛ والنائيني، أجود التقريرات ٢: ٣٩.

(٢) مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٣٢؛ وانظر: بحوث في علم الأصول ٤: ١٩٤ (تقرير الهاشمي)؛ وبحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العمليّة (تقرير عبد الساتر) ٩: ٣٩ - ٤١.

(٣) الحيدري، الظنّ، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ٥٧ - ٦٦.

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ١١٣

حيث لا سبيل منضبطاً لمعرفة المصالح والمفاسد أو لوصول الناس إليها، وضعت الشريعة سبلاً هي الصلاة والصوم أو الغيبة والنميمة، فعلاً وتركاً، وهذا ما نسبته الخميني لمشهور العدالة، فمتعلق التكليف هو نفس الأغراض لا الأفعال الموصلة لها.

التفسير الثاني: إنَّ المأمور به والمنهي عنه هو المتعلقات والأفعال بعينها، والغرض من جعلها مأموراً بها أو منهيّاً عنها هو تحقيق الغايات والمصالح العليا المقصودة^(١).
وهذا تكون المصالح حيثيةً تقيديّة في التفسير الأوّل، وتعليلية في الثاني، وفقاً لتعبير بعض المعاصرين^(٢).

لكنّ نسبة السيّد الخميني التفسير الأوّل إلى مشهور العدالة غير واضحة؛ فلم يظهر لنا من كلامهم شيء من هذا المضمون.

هذا، ويمكن مناقشة هذا الدليل برّمته عبر وقفات:

الوقفة الأولى: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّ المصلحة في الأعمال القريبة موجودة في المتعلق؛ لأنّ العبادات هي الأفعال المأتي بها بقصد القرية، غاية الأمر أنّ الأمر بالعبادات مكوّن من أمرين أحدهما الأمر بها والثاني الأمر بها عبر داعي امتثالها؛ لاستحالة الأمر بالعبادة المأخوذ فيها قصد امتثال الأمر عبر أمرٍ واحد، وبمتمّ الجعل هذا، والذي تمّ تحقيقه في بحث التعبدية والتوصلي، تنتهي المشكلة تماماً^(٣).

ولكي يصحّ جواب الميرزا النائيني - بصرف النظر عن أصل هذا الرأي في التعبدية والتوصلي، ولا نريد الخوض في هذه البحوث هنا^(٤) - لابدّ من فرض أنّ متعلق الأمر الأوّل فيه مصلحة لزومية، وإلا لم يكن ملاكه في متعلقه، أو نقول بأنّ الأمر الأوّل صوريّ وليس حقيقياً، كما تحدّث عن ذلك الخراساني^(٥)، أو نقول بأنّ الأمرين معاً هما أمرٌ واحد، غايته أنّ المولى

(١) الخميني، تهذيب الأصول ٢: ٣٩٥-٣٩٦.

(٢) انظر: عليدوست، فقه وعقل: ١٠٥.

(٣) انظر: أجود التقريرات ٢: ٣٩.

(٤) لمزيد مراجعة، انظر: الخراساني، فوائد الأصول: ١٣٥-١٣٧.

(٥) إذا قيل بأنّ الأمر الأوّل صوري، والأمر الثاني أتى لدعوة المكلف للإتيان بمتعلق الأمر الأوّل بقصد امتثال ذلك الأمر، فهذا لا معنى له؛ لأنّه بعد صوريّة الأمر الأوّل لا معنى لأن يدعو الأمر الثاني

لاستحالة تعلّق الأمر الواحد بالعبادة، صاغ الأمر الواحد على شكل أمرين، وإلا ففي الحقيقة لا يوجد إلا أمرٌ واحد، ولهذا أُطلق على الثاني اسم: متممّ الجعل، وليس جعلاً قانونياً مستقلاًً أو جديداً.

ومن الواضح أنّ جواب الميرزا النائيني هنا لا ينفع في رفع الإشكال الذي سجّلناه عليه في الأوامر الامتحانية؛ لأنّ جوابه هنا لا ينطبق على الأوامر الامتحانية إطلاقاً.

الوقفه الثانية: ما نجده أقرب للفهم العقلاني والعرفي عند البشر، وهو أنّ الفعل العبادي يتألّف من جزأين: الحركات الماديّة، والسلوك المعنوي الباطني، والمشرّع ينظر للسلوك الماديّ فيرى أنّ فيه مصلحة؛ لكنّ مصلحته لا تكفي لجعل الوجوب عليه؛ لأنّها ليست كاملة وناضجة حدّ جعل الوجوب، لهذا فهو يتصوّر العبادة بجزأيهما، ثم يجعل الحكم الشرعي الوجوبي عليها، وهنا يكون التشريع محققاً لغرضين:

أ - إنّ في ذاته محقق لموضوع قصد القربة وامثال الأمر، والذي به يتمّ الجزء الثاني من العبادة.

ب - إنّ حكم شرعي منصبّ على الجزأين المفترضين.

وعليه، ففي العبادات تكون هناك مصلحتان من وراء التشريع: مصلحةٌ في نفس الجعل القانوني من حيث كونه طريقاً موضوعياً لتحقيق إمكان قصد الامتثال عند العبد؛ ومصلحةٌ في المتعلّق (المفترض حال الجعل) الذي هو عبارة عن السلوك الماديّ والمعنوي معاً. وبهذا تكون مصلحة تشريع العبادات في العبادة نفسها، بوصفها متعلّقا، غاية الأمر أنّ الأمر بها يلعب دوراً في تحقيق جزءٍ منها أيضاً، والسماح بتحقيقه تكويناً من العبد، وربما يكون هذا هو ما قصده السيد الصدر من نصّه المتقدّم.

هذا، وسوف يأتي مزيد من توضيح أصل هذه الفكرة، عند طرحنا لتصورنا الخاص عن مسألة تعلّق الملاك بالمتعلّق.

الوقفه الثالثة: هذا كلّ لو فسّرنا العباديّة وقصد القربة في العبادات بقصد امتثال الأمر حصراً، أمّا لو فسّرناه بالقصد المعنوي، بمعنى أنّ العبد لو علم أنّ في الحركات الصلواتية

مصلحة، فإنه لو أقدم على فعلها هادفاً التقرب المعنوي لله سبحانه، فإنه يكون قد أتى بأمر عبادي ولو لم يكن هناك أمرٌ تشريعي أصلاً، فالأمر التشريعي جاء منصباً على هذه العبادة القابلة للتكوّن حتى من دون الأمر نفسه، فتأمل جيّداً.

وبعبارةٍ أخرى: عبادة العبادة متقومة بكون الإتيان بها بهدف التقرب المعنوي من الله، مثل السجود والركوع بوصفها فعلين رمزيين مؤثرين في الخضوع والتذلل الروحي لله سبحانه وبناء علاقة عبد مع الربّ والمقدّس والمتعالى، وليست متقومةً فقط بقصد امتثال الأمر، فالأمر العبادي سنخ أمر وسلوكٍ له خصوصية الربط الروحي مع الله سبحانه بحيث يفعله العبد هادفاً نيل القربة منه سبحانه والارتباط الروحي به والخضوع القلبي له، وليس هو حصراً ما يقع بدافع إسقاط التكليف عن النفس. أو فقل: العبادات طرق رمزية توضع - من البشر أو الله - خصيصاً لبناء علاقة ارتباط معنوي مع الإله أو الآلهة، بحيث لا معنى لوجودها إلا هذا، بخلاف غير العبادات فإن وجودها لا علاقة له برمزية الارتباط، وإن أمكن للعبد أن يأتي بها محققاً فيها هذه الرمزية، لكنها لم توضع لذلك في نفسها وهويتها.

وهذا تمتاز العبادة عن مطلق الطاعة، رغم إمكان صيرورة الطاعة عبادة، فإننا مأمورون بإطاعة الرسول وأولياء الأمور، لكنّ هذا لا يعني أننا مأمورون بعبادتهم بل نحن منهيون عن ذلك، والفرق هو العنصر الارتباطي - الرمزي، فإذا مارسنا الطاعة للرسول بهدف التقرب إليه والتذلل له والخضوع بصفته المقدّس مالك الأمر، خوفاً من غضبه وطلباً لرزقه لنا .. فهذه عبادة، وإذا مارسنا الطاعة للرسول بوصف طاعته - قبل كلّ شيء - علاقة روحية مع الله فهذه عبادة لله، فطرف العلاقة الأصلي هو المهم هنا في هذه الرمزيات.

ولمزيد توضيح، انطلاقاً من مطالعة ظاهريّة، نحن نلاحظ أنّ الشعوب - بما فيها الشعوب التي تحمل عقليّة الأديان البدائيّة - تقوم ببعض السلوكيات الرمزية، وتصفها بأنّها عبادات، وهي سلوكيات خاصّة تعتبر ذات صلة بالتذلل والخضوع والتسليم وطلب الرضا، بل قد نجد أدياناً ليس فيها تشريعات أصلاً - مثل مشرقي العرب - لكنّ فيها عبادات رمزية، ولا يعتبرون هذه العبادات ذات صلة بأوامر صدرت وأريد تنفيذها، بل هي ذات صلة ببناء نوع خاص من العلاقة مع القدرة العليا للعالم أو مع الآلهة المقتدرة النافذة؛ لدفع شرّها أو استجلاب قوتها للحماية، ومع ذلك وصفها القرآن بأنّها عبادة لهذه الآلهة، وهذا يعني أنّ مفهوم العبادة ليس

سوى سلوك رمزي قد يتمّ التوافق عليه أو تكون رمزيته مركوزة في الأذهان بسبب طبيعته الماديّة كالانحناء والسجود والقرايين، فعندما تأتي الشريعة الإسلاميّة وتأمّر ببعض الأعمال، فإننا لا نجد أنّ بين (أقيموا الصلاة) و (وعاشروهنّ بالمعروف) أيّ فرق لغويّ، وإنّما نعرف الرمزيّة العباديّة في الأولى إمّا من طبيعة السلوك، فكلّ أفعال الصلاة هي سلوك خضوعي تواصل مع الله، بحيث إذا ألغينا هذا التواصل المباشر تصبح الصلاة بلا معنى، أو من تعبير إضافي (متصل أو منفصل) أو سياق نفهم من خلاله أنّ هذا السلوك أراد المولى سبحانه جعله واعتباره عبادة، أي سلوكاً رمزيّاً يستهدف التواصل معه مباشرةً، وهنا نحن نقوم بتنفيذ هذا الأمر الإلهي عبر حضور القلب أثناء العمل أو عبر قصد امتثال الأمر بوصف هذا القصد شكلاً من أشكال تحويل العمل إلى عبادة، أو غير ذلك من القصد التي تجعل العبد أثناء العمل يفتح بصلة ذاتية مع الله، فليس هناك أمرٌ بقصد امتثال الأمر، بل هناك اعتبارٌ رمزي لعباديّة فعل، وعلينا نحن أن نأتي بالفعل بأيّ طريقة تحقّق رمزيّة العبادة وسمتها التواصلية التذليليّة، والتي منها - بل لعلّه أدناها - قصد امتثال الأمر.

ومن هنا نفهم لماذا يُشترط في العبادة الإخلاص، فإنّ هذا الشرط تقتضيه عباديّة العبادة؛ لأنّ إقحام أيّ طرف آخر في هذه العلاقة، معناه أنّه يُعبد أو على الأقلّ معناه أنّ الله لا يُعبد لوحده ولم ينطلق العبد من رويّة مفهوم العبادة نحو هذا السلوك، فالإخلاص ليس شرطاً إضافيّاً في العبادات، بل هو مقومّ مفهوم العبادة التوحيدية.

وهذا التفسير الذي نقوله للعباديّة يُنهى تماماً بحث التعبدّي والتوصلي في أصول الفقه ويرفع أغلب أو كلّ إشكاليّاته، ويفسّر لنا لماذا لم تكن هناك نصوص تدعو لقصد امتثال الأمر في العبادات المعروفة.

ولعلّ ما ذكرناه يلتقي مع ما ذكره السيّد علي السيستاني، شارحاً مفهوم النية، حين قال: «هي أن يقصد الفعل متعبداً به بإضافته إلى الله تعالى إضافةً تذليليّة، ويكفي في ذلك أن يكون الباعث إلى القصد المذكور أمر الله تعالى، من دون فرق بين أن يكون ذلك بداعي الحبّ له سبحانه، أو رجاء الثواب، أو الخوف من العقاب»^(١). وهذا التعريف الذي قدّمه السيستاني -

(١) السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٥٠، ١٩٥؛ وانظر: الفياض، منهاج الصالحين ١: ٥٨؛ ومحمود

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات ١١٧

وقريب منه غيره - يختلف عن التعريف المتداول والقائل: إنها أن يقصد الفعل ويكون الباعث له أمرُ الله سبحانه وامتثاله^(١).

وقد كان الميرزا النائيني قد صرَّح بأنَّ صحَّة العبادة غير مشروطة بوجود أمرٍ بها، بل باشتغالها على ملاكها التام، ولهذا يكفي عنده قصد الجهة فيها من دون حاجة لقصد امتثال الأمر^(٢).

وهذا التعريف الذي نظرحه ربما يقترب من المفهوم العرفاني للعبادة، ويربك الفهم السائد لها في التداول الفقهي العام.

ووفقاً لهذا الفهم للعبادة، لا يصح الاستدلال بالعباديات لإثبات كون الملاك موجوداً في الجعل أحياناً، بل هو هنا في المتعلِّق حصراً؛ لأنَّ المتعلِّق هو السلوك الذي يحمل في طياته رمزية العلاقة الخضوعية لله سبحانه، ومنها قصد امتثال الأمر، لا الفعل الذي يقصد به امتثال الأمر، فالمولى عندما يأمر بعبادة معينة فإنَّ العبادة ممكنة التحقُّق قبل الأمر تماماً كالحركات الصلواتية، فعندما يأمر بها تكون المصلحة في متعلِّقها، غاية الأمر أنَّ هذه العبادة يصبح العبد متمكناً من تحقيقها عبر صيغة قصد الامتثال نتيجة وجود أمر، وهذه الصيغة/التطبيق لم تكن متوفرة قبل صدور الأمر، لا أنَّ العبادة لم تكن كذلك قبله.

الوقفعة الرابعة: إنَّ ما ذكره السيد الحيدري، من اعتبار نظريته مباينةً لنظرية العدالة المختلفة عنها، غير واضح لي؛ فإنَّ كون هذه العبادات طرقاً حصريّة موصلة لمقام القرب وحصن الولاية الإلهية، لا يغيّر مبدأ أنَّ ملاكاتها في متعلِّقاتها، بصرف النظر عن إشكالية الدور في

الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٤٧؛ والكلبايكاني، هداية العباد ١: ٣٠؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٦٦؛ والتبريزي، منهاج الصالحين ١: ٤١؛ وقد عبّر السيد الخميني بأن يكون القصد بعنوان الامتثال أو القربة، ففصل بينهما، فانظر له: تحرير الوسيلة ١: ٢٨.

(١) انظر - على سبيل المثال -: محسن الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٥٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧، ١٥٣؛ واللكراني، الأحكام الواضحة: ٣٤؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ١٠٧؛ ومحمد تقي بهجت، وسيلة النجاة: ٤٣؛ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٤٢؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٣٥.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١: ٣١٥-٣١٦.

قصد امتثال الأمر. ومعنى أنّ ملاكها في متعلّقها أنّ الله طلبها لما فيها بنفسها من الموصليّة لمقام الولاية الإلهيّة، وهذا كافٍ في كون متعلّقها بنفسه محققاً لمصلحة، وهي مصلحة الموصليّة الحصريّة، فلم أفهم وجه تغاير هذه النظرية عن النظريّات السائدة، ولعلّ سماحته كان بصدّد تأصيل أمرٍ آخر.

ومن مجمل ما قلناه، يظهر أنّ الاستدلال بالأمر العبادي لإثبات وجود تشريعات تكون مصلحتها في نفس جعلها القانوني، غير صحيح.

١. ٣. ٣. مصلحة الجعل القانوني وفكرة تشريعات التقيّة

لا يُقصد بهذا الدليل الذي طرحه صاحب الفصول أيضاً، تلك الحالات التي شرّعت للإنسان كي يمارس بعض الأعمال في ظرف التقيّة، كأن يتكثّف في الصلاة لو كان في ظرف تقيّة مثلاً، بل المقصود هنا تلك الأوامر الشرعيّة الصادرة عن نفس الإمام، والتي يكون الإمام نفسه فيها في حال تقيّة، وهو المعبر عنه بالتقيّة في الحكم (والأصح: التقيّة في بيان الدين) لا في المتعلّق، فإنّ هذه التشريعات لا توجد مصلحة في متعلّقها، كما هو واضح، وإنّما مصلحتها في حماية شخص الإمام من التعرّض للأذى لو نطق بحكمٍ آخر مغاير.

ومن الواضح أنّ صدور مثل هذه التشريعات من الأئمة معلومٌ، وإنّ تمّ منع صدوره من قبل الله أو النبيّ، فتكون نصوص أهل البيت مما يجري فيها التفصيل هنا، دون نصوص الله أو النبيّ^(١).

وقد حاول غير واحدٍ - كالخراساني والنائيني - حلّ هذه المشكلة، بافتراض أنّ هذا الحكم الصادر عن تقيّة، ليس بحكمٍ حقيقي، بل هو صورة حكمٍ لا أكثر، ومجرّد كلامٍ صدر لمصلحة في نفس صدوره من صاحبه، ولا علاقة له بباب الأحكام والقوانين أصلاً، حتى يخرق قانون التبعيّة في المتعلّقات^(٢).

وقد كان صاحب الفصول متنبهاً لمثل هذا الجواب حيث قال: «وليس التكليف حينئذٍ

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) انظر: الخراساني، فوائد الأصول: ١٣٧؛ والنائيني، أجود التقريرات ٢: ٣٩ - ٤٠.

صورياً محضاً مجرداً (ة) ألفاظه عن إرادة المعنى؛ لبُعدِه عن مظان الاستعمال، مع أن التكليف في الحقيقة على حسب مؤدَى تلك الألفاظ عند جهل السامع بخلافها، فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وتجريدها عن معانيها، مع صحّة إرادتها^(١).

والغريب أن الناقلين هنا رغم ملاحظتهم صاحب الفصول، لكنهم لم يعلّقوا على هذه المداخلة منه! وهي مداخلة في غاية الأهميّة من الناحية العمليّة؛ لأنّ معناها أنّ نظريّة حصر الملاكات بالمتعلّقات سوف تصبح نظريّة غير قابلة للتفعيل عملاً؛ إذ ما دامت النصوص قد صدرت تقيّةً بهذا المعنى، فكيف لي أن أدعي أن الشريعة القائمة بالفعل والتي أتعامل معها تكمن مصالحها في متعلّقاتها دوماً؟! وإن كانت الشريعة الأصليّة النازلة على رسول الله خاليةً من هذه الأوامر المبنية على التقيّة.

ولكنّ مقارنة صاحب الفصول لموضوعة التقيّة الأحكاميّة تفترض أن صدور مثل هذه الأوامر عن الأئمة أمرٌ مسلمٌ، وهذا على خلاف ما يطرحه المحدث البحراني الذي يرى أن الأوامر المبنية على التقيّة كانت بهدف حماية الشيعة عبر إيجاد الإمام الفرقة بينهم، وأنّه لذلك صار المعلوم من أمر الدين ليس سوى القليل بحسب تعبيره، ومعه فتكون هذه الفرقة ذات مصلحة، فنفس أن يقوم جماعة بفعل معيّن ويخالفهم فيه آخرون، فيه مصلحة خارجيّة ترجع على العباد أنفسهم^(٢). فهل يمكن التشكيك في صدور حكم نتيجة خوف الإمام على نفسه؟ نعم، البحراني لم يدّع أن كل ما صدر تقيّةً صدر على هذا النحو، لكن نحن نطرحه هنا من باب الاحتمال، فانتبه.

وما يهون الخطب هنا أنّ بحثنا حالياً في الأحكام الواقعيّة، لا في الأحكام الظاهريّة، والتي منها هذا النوع من الأحكام، فلو لم نحرز أن هذا عبارة عن حكم واقعي (ومن ثمّ فحتماً ليست فيه تقيّة)، فإنّ بحث التبعيّة وتعيين مركز المصلحة لا علاقة لنا به، وهذا على خلاف إشكاليّة

(١) الفصول الغرويّة: ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ١: ٤ - ٨. وطبعاً على وفق نظريّة البحراني يلزم أن هذه الصورة الزمنيّة التي كانت تستدعي تفرّق الشيعة - لو سلّمنا بها - قد تلاشت اليوم، ومن ثمّ فتكون هذه الأحكام تاريخيّة بعد تصوّر حقيقتيها.

الأوامر الامتحانية، فإن المفروض أنّها موجودة - كما طرحوه - في أصل الشريعة الواقعية.
لكن على أية حال، كيف يمكننا أن نحلّ هذه المشكلة هنا عملياً؟
والجواب:

أ- إنّنا لا نوافق على هذا الكمّ الهائل من نصوص بيان الدين عن تقيّة، خلافاً لما يُداول بين الإماميّة، بل نعتبر أنّ صدور تشريعات مصدرها ممارسة الإمام للتقيّة قليل جداً، وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع في مناسباتٍ أُخر^(١). وعليه فنسبة النصوص الآتية من التقيّة لا تشكّل حتى الواحد في المائة إطلافاً، فلا توجب - من حيث الكمّ - هدم إمكان التمسك بأيّ نصّ نضع يدنا عليه.

ب - إنّ هذه الإشكالية منحصرة بموارد احتمال صدور النصّ تقيّةً بهذا المعنى احتمالاً معقولاً معتدلاً به لا شكاً افتراضياً محضاً، ومع احتمال ذلك يسقط النصّ عن الحجية، وفقاً للقول بصوريّة الحكم هنا وعدم دخوله في موارد وجوب الطاعة، حتى لو لم تكن هناك أخبار متعارضة، فإنّه لو كان الحكم الصادر تقيّةً مجرد صورة وشككنا في كون حكم ما صدر تقيّةً أو لا، فإنّ هذا يعني أصل الشكّ في وجود حكم فيكون مجرى البراءة لو كان مضمونه الإلزام، ولا يتمّ التخلّي بسببه عن حكم إلزامي ثبت بدليل معتبر أو تخصيصه أو غير ذلك، وهكذا.
ولا مفرّ من هذا الاستنتاج لو كنّا نحتمل التقيّة بشكل حقيقي، كما لو كنّا نرى كثرة صدور النصوص تقيّةً منهم في الأحكام كثرةً تطيح بالاطمئنان في كلّ موردٍ نضع يدنا عليه. وأصالة الجهة أو أصالة الجدّ هنا، وهي صدور الحكم جدّاً بغرض إعلام المكلفين به واقعاً، دون صدوره بسبب غير جادّ مثل الهزل أو التقيّة أو غير ذلك^(٢)، لا تمثل أصلاً عقلاً في غير حالات الشكّ الافتراضي، ويكفيها الشكّ في وجود بناء عقلائي في غير ذلك؛ لأنّه كلّما زاد احتمال صدور الحكم عن غير جدّ تلاشت أصالة الجهة، ولهذا يطرح بعضهم - كما فيما يُنسب

(١) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٤٧٢ - ٤٧٧؛ وإضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٧١-٨٢.

(٢) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٣٥١، ٣٨٧ - ٣٨٨؛ والروحاني، منتقى الأصول ٧: ٣٥٤؛ والحيدري، الدروس شرح الحلقة الثانية ٢: ١٤٦ - ١٤٧؛ ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٥: ٢٧٢.

للسيد الصدر - أنه يرى أن أصالة الجهة منشؤها غلبة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي^(١)، وهذا يعني - في تحليلي الشخصي - أن العقلاء كلّمًا تقلّص عندهم احتمال عدم التطابق لم يبالوا بالاحتمالات الضعيفة، بل حصل لهم الاطمئنان بإرادة المتكلم استعمالاً وجرّاداً، لكن كلّما زاد احتمال التقيّة أو كثرت موارد عدم التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية أو بين المدلول الوضعي والإرادتين معاً، فإنّه لا يجرز أن العقلاء لديهم أصل باسم أصالة الجدّ، بل يتوقّفون هنا، ما لم يكن الأمر قد أمرهم بإطاعة جميع ما يصدر منه حتى ما يمتثلون بقوة أنّه صدر منه عن غير جدّ، وهذا يحتاج إلى دليل لإثباته هنا.

والحاصل أن أصالة الجهة تجري في موارد الاحتمالات الضعيفة التي لا يبني العقلاء حياتهم عليها، أمّا لو قوي الاحتمال بحيث أوجب التردّد الحقيقي، إمّا لكثرة صدور الكلام من المتكلم تقيّةً أو لملاسات موردية كقيّة رفعت هذا الاحتمال إلى حدّ التردّد الحقيقي، فلا يجرز وجود بناء عقلائي هنا باسم أصالة الجدّ، والمورد في هذه الحال يطبّق عليه أصل عدم صدور هذا الكلام أو الحكم من المتكلم.

ومن هنا، لو تعارض الخبران وكان أحدهما موافقاً للجمهور والآخر مخالفاً لهم، فنحن لا نقول بالترجيح الجهتي بوصفه ترجيحاً تعبدياً بين حُجّة وحجّة، بل إنّ حالة التعارض هذه هي بعينها موجبة للشكّ الحقيقي في صدور نصّ أو حكم موافق تقيّةً فيسقط الخبر عن الحجّية، ويتعيّن الأخذ بالمخالف لهذه الخصوصية، ولا نفهم الترجيح بالمخالفة - على تقدير ربطها بعنصر التقيّة، لا بحسنها في ذاتها أو نحو ذلك كما ذهب إليه بعض - إلا لأجل هذه الخصوصية التي ندعيها؛ ولهذا لسنا بحاجة للأخبار والأحاديث لكي تُثبت لنا الترجيح بالمخالفة، بل لو

(١) انظر: كاظم الحائري، مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٣٦٧. نعم أرجع الصدر أصالة الجدّ إلى ظهور حال المتكلم بالمطابقة بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية، وعدم كونها أصلاً مستقلاً عقلائياً بنفسه (انظر: بحوث في علم الأصول ٣: ٢٦٧)، وعلى هذا المبنى أيضاً يكون ظهور حال المتكلم مشكوكاً فيه عند حصول شكّ حقيقي، ولا مرجعية قانونية لهذا الظهور ما لم نعد إلى حالة قوّة الظنّ به؛ لأنّ الظهور الحالي يصبح مشكوكاً عند قيام معطيات احتمالية توجب التردّد، بل مرجع الظهور الحالي ليس سوى تشكّل مفردات الاطمئنان.. هذا لو سلّمنا أن المتكلم في حالات التقيّة لديه إرادة استعمالية أيضاً.

صحت سنداً فهي تحكي عن معيار عقلائي طبيعي ونوعي.
ولعل ما قلناه يرجع إليه كلام السيد الصدر، عندما حاول في أواخر مباحث التعارض،
تخريج الترجيحات الواردة في أخبار العلاج على مقتضى القاعدة، حيث قال: «وأما الترجيح
بمخالفة العامة، فتخرجه على مقتضى القاعدة الأولية يبتني على تطبيق قاعدة حمل الظاهر على
النص بلحاظ مرحلة الدلالة التصديقية الجديدة بعد عدم إمكان الجمع العرفي بلحاظ مرحلة
الدلالة الاستعمالية، حيث إن الحديث المخالف للعامة يكون نصاً في الجديدة لو قيس إلى الخبر
الموافق معهم، وقد تقدّم في بحث التعارض المستقرّ صحة هذا النحو من الجمع بين الدليلين
المتعارضين إذا أوجبت الموافقة والمخالفة مع مجموع الملابسات اختلافاً في درجة الظهور في
الجديدة..»^(١).

فإن جعله القضية ضمن ثنائية الظاهر والنص معناه أنه شعر أن ملابسات التعارض
فرضت مفاضلة في قوة دلالة الرواية المخالفة والموافقة للجمهور، وهذا هو الذي نريده، لكنّه -
بنظري القاصر - لم يكن مضطراً للذهاب خلف ثنائية النص والظاهر، بل كان بإمكانه اختصار
الطريق عبر الإطاحة بأصالة الجهة في موارد الشك الحقيقي؛ لترجيح المخالف على الموافق.
هذا كله لو أخذنا مفردة نصية معينة ونظرنا إليها بوصفها حالة مشكوكة؛ لأسباب كيفية أو
كمية، أما مجمل النصوص بنظرة مجموعية فليست فيها مشكلة؛ لأن العلم الإجمالي بالإلزامات
الحقيقية يوجب التنجيز، وإن كانت له آثار أخرى مما تحدّثنا عن بعضه لدى دراسة دليل
الانسداد وأمثاله، فراجع^(٢)، لكنّه لا قيمة لهذا العلم الإجمالي هنا؛ لانحلاله بالعلم بالإرادة
الجديدة في غير موارد الشك، وعدم وجود معلوم بالإجمال أزيد من غير تلك الموارد.

١ . ٣ . ٤ . مفهوم مصلحة الجعل في الأدلة النصية

ربما يتمّ توظيف بعض الأدلة النصية في نفي قانون التبعية، والتي تقدّمت سابقاً، والإضافة
عليها، بهدف إثبات نظرية التفصيل هنا، وذلك على الشكل الآتي:

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٤١٥.

(٢) راجع: حيدر حبّ الله، حجية الحديث: ٦٣٩ - ٧٠٨.

أ - تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل لمحض الامتحان لا لمفسدة في المتعلق.
ب - جعل القبلة ثم تحويلها بهدف الامتحان لا لمصلحة أو مفسدة في المتعلق نفسه.
ج - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُذْهِبَ اللَّهُ بَشَائِرَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة: ٩٤). فالغاية هي معرفة الله الصالح من غيره، لا وجود شيء كامن في المتعلق.

د - بعض الروايات الدالة على أن أمر الله ونهيه للابتلاء، ففي الصحيفة السجادية جاء: «ثُمَّ أَمَرْنَا لِيُخْتَبَرَ طَاعَتَنَا، وَنَهَانَا لِيُتَبَيَّنَ شُكْرُنَا»^(١)، وفي خبر حمزة بن محمد الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ، إِلَّا وَفِيهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ابْتِلَاءً وَقَضَاءً»^(٢). فالهدف من وراء الأوامر والنواهي هو الابتلاء والاختبار لا تحقيق مصالح في المتعلقات.

لكن هذه النصوص أقل ما يقال فيها أنها تعارض النصوص الخاصة التي سبق أن ذكرناها في العنصر الثامن من عناصر توليفة الدليل النصي على قاعدة التبعية، فمثل خبر محمد بن سنان هناك كان صارماً في نفي فكرة التبعيد المحض، ومؤكداً أن الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد، فهل يمكن الجمع بين هاتين المجموعتين من النصوص؟

حاول بعض الباحثين المعاصرين التوفيق بين النصوص عبر القول بأن النص الوحيد المنافي هنا هو رواية محمد بن سنان؛ لأن سائر الأدلة والنصوص تُثبت التبعية والمتعلق بنحو الموجبة الجزئية، فلا تعارض بينهما، بل يُثبتان المطلوب، وهو أن بعض الأحكام تكمن ومصالحها في المتعلقات وبعضها الآخر في الجعل نفسه والتبعيد. لكن مثل خبر محمد بن سنان لا يمكن الأخذ به؛ وذلك إما لضعف سنده، أو لكون لهجته في التعنيف على فكرة التبعيد ظاهرها مواجهة تيار فكري قائم في القرن الثاني الهجري، وهو تيار ينفي فكرة المصالح في غير التبعيد مطلقاً، فهذا هو التيار الخطير الذي يستحق كل لغة النفي والتعنيف التي اشتملتها الرواية، بل

(١) الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٧. طبع جماعة المدرسين.

(٢) الكافي ١: ١٥٢؛ والمحاسن ١: ٢٧٨، ٢٧٩ (وفي أحد النقلين رواه عن محمد بن علي الحلبي)؛ والتوحيد: ٣٤٩، ٣٥٤.

ظاهر خبر ابن سنان أنّه ينفي مقولة من قال بأنّ كلّ الأحكام للتعبّد، لا مقولة من قال بأنّ بعضها للتعبّد، وبهذا نفهم أنّها تريد أن تثبت أنّ هذه الكليّة غير صحيحة، بل بعض الأحكام مصالحتها في متعلقاتها وبعضها في نفس جعلها^(١).

وما ذكره صحيح، نعم في مقطع آخر من خبر ابن سنان جاء: «إنّا وجدنا كلّما أحل الله تبارك وتعالى فيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً (إلى) الفناء والهلاك..»^(٢). فإنّ هذا المقطع لا ينفي كليّة التعبّد فحسب، بل يُثبت كليّة المصلحة في المتعلّق، إلا إذا قيل بأنّه وارد في متعلّق المتعلّق (المحرّم من الأشياء) وقريب من موضوع الأظعمة والأشربة، والله العالم.

وبصرف النظر عن ذلك، هل بالفعل يُثبت هذا الدليل فرضيّة التفصيل؟

أ - إنّ تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل غاية ما يثبت وقوع هذا النوع من التشريع الذي تكون مصلحته في نفس جعله القانوني، في الشريعة الموسويّة، ولا شيء يثبت أنّ أمراً من هذا النوع قد وقع بالفعل في الشريعة المحمديّة، فلا يثبت الفرضيّة الثالثة التي تنوع الأحكام في الشريعة إلى ما ملاكه في متعلّقه وما ملاكه في جعله.

ب - إنّ آية صيد المحرم فسرها بعضُ المفسّرين بأنّ المراد بها أنّ الله سيبتليكم بتحريم صيد البرّ الذي تناله أيديكم ورماحكم، حتى قيل بأنّ الله ابتلى بني إسرائيل بصيد البحر وابتلى أمة محمّد بصيد البرّ^(٣).

لكنّ الآية الكريمة ليست ناظرةً لشيء من هذا القبيل، بل هي تجعل الابتلاء بالصيد لا بحكم الصيد، بمعنى أنّ الصيد وهو المصطاد أو ما فيه قابليّة الصيد، سوف يبتلي الله المسلمين به حدّ أنّه يصبح مقدوراً عليه برماحهم وأيديهم، وهذا يدلّ على أنّ الطيور وأمثالها كثرت عليهم في رحلة الحجّ أو العمرة التي قاموا بها؛ لينظر الله لإيمانهم، وهل سيصبرون على حكم تحريم الصيد للمحرم أو في الحرم أو لا؟ فالله يقول لهم في هذه الآية والتي تليها بأنّ حكم

(١) انظر: عليدوست، فقه ومصلحت: ١٧١ - ١٧٢؛ وفقه وعقل: ١١٣ - ١١٤.

(٢) علل الشرائع ٢: ٥٩٢؛ والفصول المهمّة ١: ٢٩٣ - ٢٩٤، و٣: ٤٠٥.

(٣) انظر: مجمع البيان ٣: ٤١٩؛ والتفسير الكاشف ٣: ١٢٥ - ١٢٦.

تحريم الصيد صدر، وعليكم أن تلتزموا به وسوف نخبركم بإرسال الحيوانات السهلة الصيد عليكم لنظر في إيمانكم، لكن بعد هذا الاختبار الهادف لرصد مستوى الإيمان، سوف يكون هناك عقاب في المرات اللاحقة.

وقد مال بعض المفسرين لهذا التفسير^(١)، بل دلت عليه بعض الروايات عن أهل البيت النبوي، ففي خبر معاوية بن عمّار (الصحيح على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجل: ﴿لِيَلْوَنَكُمْ اللهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾، قال: «حُشِرَتْ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَمْرَةِ الْحَدِيثِ الْوَحُوشِ حَتَّى نَالَهَا أَيْدِيهِمْ وَرِمَاحُهُمْ»، وفي خبر الحلبي (الصحيح عندهم أيضاً)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن قول الله عزّ وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَلْوَنَكُمْ اللهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾، قال: «حُشِرَ عَلَيْهِمُ الصَّيْدُ فِي كُلِّ مَكَانٍ حَتَّى دَنَا مِنْهُمْ لِيَلْوَهُمُ اللهُ بِهِ»^(٢).

وبهذا لا علاقة لهذه الآية الكريمة بموضوع بحثنا.

ج- إن الرواية التي تقول بأنّه ليس شيء فيه قبض أو بسط مما أمر الله به أو نهى عنه، إلا وفيه لله عزّ وجلّ ابتلاءً وقضاء، لا تنفع المستدلّ هنا؛ لأنّ غاية ما تُثبت أنّ جميع الأحكام مقصودة بالابتلاء والاختبار؛ ولكنّ هذا لا يفيد حصر الملاك بمحض الاختبار، بل تفيد في وجود ملاك الامتحان من وراء جميع التكاليف دون أن يضرّ ذلك بكون جميع التكاليف ترجع في متعلقاتها على مصالح للعباد، لكن حيث لا يعلمون فهو لهم امتحان، بل العباد حتى لو علموا بمصالح راجعة عليهم، مع ذلك فإنّ التضييق عليهم بالأحكام هو ابتلاء؛ لأنّ بعضهم لا يريد هذا التضييق ولا تهمة غير المصالح العاجلة الآنية الشهويّة، بل هذا الخبر لو تمّ لنفى التفصيل الموجود في هذه الفرضيّة وأثبت الفرضيّة الثانية فيعارض النصوص القرآنية والحديثيّة الكثيرة التي تدلّ على مصالح في المتعلقات استهدفها التشريع، ولا يقدر على مقاومتها.

وأما خبر الصحيفة السجاديّة؛ فهو أيضاً قابل للجمع مع النصوص الدالّة على كون

(١) انظر: الزمخشري، الكشاف ١: ٦٤٣؛ والأندلسي، تفسير البحر المحيط ٤: ١٩ - ٢٠؛ والشيرازي،

الأمثل ١: ١٤٩ - ١٥٠؛ والعيني، عمدة القاري ٢١: ٩٠.

(٢) الكافي ٤: ٣٩٦؛ وتهذيب الأحكام ٥: ٣٠٠ - ٣٠١؛ وتفسير العياشي ١: ٣٤٣.

الملاكات في المتعلّقات؛ لما قلناه آنفاً من أنّ الاختبار لا ينافي وجود المصلحة في المتعلّق؛ مع عدم وجود دلالة على الحصر، فالبشر لو قلت لهم الآن: إنّ في تركم الزنا والنظر الشهوي لغير ما أحلّ الله مصالح لكم في دنياكم، فهم لا يتركونه؛ لشدة تعلّقهم الشهويّ به، وتقديم المنفعة الآنيّة الغريزيّة على المنافع الكلّيّة الآتية لهم ولمجتمعاتهم.

ويؤيّد ما نقول من الجمع بين الامتحان والاختبار والمصلحة، مرسلّة الاحتجاج عن الإمام الصادق عليه السلام في جداله مع «الزنديق»، حيث جاء: ..قال: فما علّة الغسل من الجنابة، وأنّ ما أتى حلالاً وليس في الحلال تدينس؟ قال عليه السلام: «إنّ الجنابة بمنزلة الحيض، وذلك أنّ النطفة دمّ لم يستحكم ولا يكون الجماع إلا بحركة شديدة، وشهوة غالبة، فإذا فرغ تنفّس البدن، ووجد الرجل من نفسه رائحة كريهة، فوجب الغسل لذلك. وغسل الجنابة مع ذلك أمانة ائتمن الله عليها عبده؛ ليختبرهم بها»^(١).

وعليه، فهذا الشاهد أيضاً غير دقيق.

د - إنّ الاستدلال بتحويل القبلة، ربما يكون أهمّ دليل هنا، لكنّه لا ينهض لتأسيس نظريّة كليّة؛ إذ غايته أن يقال بأنّ الدليل دلّ على وجود الملاكات في المتعلّقات، ونستثني منه حالة واحدة مضت وانقضت وكانت لها ظروفها في صدر الإسلام، ولو نفعت هذه الواقعة لنفعت في الفرضيّة الرابعة الآتية وليس هنا، إذ تظنّ مجرد حالة واحدة لم يعد لها وجود، فانتبه. وسوف يأتي بيان تصوّرنا الخاص لمسألة الملاك في المتعلّق، بما يتصل بهذه القضية إن شاء الله.

١. ٣. ٥. برهان التمايز بين مساحتي: المصلحة والتشريع

ذكر صاحب الفصول أنّ كثيراً من الأحكام المقرّرة في الشريعة معلّلة في الحقيقة، ولو بحسب الظنّ أو الاحتمال، بحكم غير مطّردة في جميع مواردّها، ومع ذلك فقد حافظ الشارع على عمومها وكليّتها؛ حذراً من الأداء إلى الاختلال بموارد الحكم، كتشريع العدة لحفظ الأنساب من الاختلاط، حيث أثبتّها الشارع بشروطها على سبيل الكلّيّة حتى مع القطع بعدم

(١) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٩٣. والخبر طويل، وهو عندي ضعيف السند، وفي بعض مواضعه المتنيّة تأملات.

النسب أو بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبراً أو مجرداً عن الإنزال والغائب عنها زوجها أو المتروك وطؤها مدة الحمل وغير ذلك، فإنه لو جعل المدار في ذلك على العلم أو الظن بعدم النسب أو عدم الاختلاط لأدى إلى تفويت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبس أو الالتباس.. وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة؛ لرفع رياح الإباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها.. وغير ذلك من الأمثلة العديدة، فهذه الأمور - فعلاً أو تركاً - وإن كان حُسنها الابتدائي مقصوراً على الموارد التي تشتمل على الحكم، لكن لما كان في تعميم التكليف حكمة كمال المحافظة على موارد الحكم حُسن تعميم التكليف، فحُسن الفعل في الموارد التي يتجرّد عن الحكمة من جهة التكليف، وليس حُسن التكليف من جهة حُسن الفعل، وإلا لزم الدور^(١).

وهذا الاستدلال ناقشه الميرزا النائيني بأن الالتزام بجعل الحكم الكلي لمصلحة في بعض الأفراد غير المتميزة عن غيرها هو عين الالتزام بوجود تبعية الحكم للملاك، غاية الأمر أنّ المصلحة الداعية إلى الجعل ربما تكون مصلحة نوعيّة وأخرى شخصيّة^(٢).

وكلام الميرزا النائيني صحيح ولنا تبين القضية بهذه الطريقة: إنّ وجود المصلحة في المتعلّق في بعض الموارد - مع إمكان التباس الأمر على المكلفين في موارد يظنون أنّ المصلحة ليست فيها، مع أنّها تكون فيها - هو الذي يدعو للإلزام بالحكم الكلي المطلق، فالأمر بغسل الجمعة في بعض الموارد التي تكون واقعاً خارج إطار النظافة لفرض وجودها في زيد قطعاً، إنّما جاء لتحقيق المصلحة في متعلّق الحكم وعدم حصول أخطاء في ذلك، وضمان تحقّق تلك المصلحة على مستوى الفرد في بعض حالاته، وعلى مستوى الجماعة في كثير من الحالات، فليس هناك نقض أصلاً لقانون المتعلّقات، بل العكس هو الصحيح، وقد أوضحنا هذه القضية في بعض مداخلتنا السابقة في هذا الكتاب، وسيأتي مزيد توضيح.

نعم، بعض الأمثلة التي ذكرها صاحب الفصول، قد يلتزم - نتيجة مقارنة اجتهادية في النصوص نفسها - بأن الحكم فيها دائر مدار عدم العلم بانتفاء الحكمة الواردة في النصّ، فانتبه.

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ٣٣٩.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٣٩.

١. ٣. ٦. التمييز بين حسن الفعل وحسن الإلزام به

ذكر صاحب الفصول أيضاً بأن بعض الأخبار دالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الأمة؛ رفعاً للكلفة والمشقة عنهم مثل السواك، فإن وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الإلزام به، وإن لم يقدح في حسن الفعل، فالفعل الشاق قد يكون حسناً، بل واجباً عقلياً، لكن لا يحسن الإلزام به؛ لما فيه من التضيق على المكلف مع قضاء الحكمة بعدمه^(١).

إلا أن هذا الاستدلال لا ينفع هنا؛ إذ دخول عنصر مثل المشقة والعسر ربما يكون مؤثراً في بعض الأحيان في تغيير حالة المتعلق؛ لأنّ الحُسن الأوّلي في الشيء، ليس هو المصلحة النهائية التي فيه، والتي في ضوئها يُجعل الحكم ويُسنّ القانون، فإنّ واضع القانون يُلاحظ حُسن الفعل أو المصلحة الأوّلية التي فيه من حيث نفسه، ثم ينظر في وجود منافسٍ لهذه المصلحة أو معارض لها، وفي هذه الحال لو وجد منافساً فإنه يُجري الكسر والانكسار بين المصلحة الأوّلية والمنافس المعارض مثل المشقة، فإنّ التيسير بعينه فيه مصلحة أيضاً، وبعد إجراء الحساب النهائي ينظر القانوني في حالة الفعل نتيجة عناوينه وطوائره فيعطي الحكم. والمشقة في السواك أثرت على المصلحة الأوّلية في المتعلق، وجعلت المتعلق بمصلحة أضعف، ولهذا حُكم باستحبابه، فهذا الكلام كلّ منسجم مع تبعية الملاك للمتعلق ولا ينافيه.

١. ٣. ٧. خروج الأحكام الوضعية عن دائرة ملاك المتعلقات

من الواضح أنّ القدر المتيقّن من قانون تبعية الأحكام للملاكات في المتعلقات، هو الأحكام التكليفيّة، إلا أنّ الكلام في الأحكام الوضعية مثل الصّحة والبطلان والنجاسة والطهارة وغير ذلك، حيث يلتزم بأنّ مصالحها في جعلها القانوني وليست في متعلقاتها، وهذا يمكن تقسيم الشريعة إلى أحكام تكليفيّة مصالحها في متعلقاتها ووضعيّة مصالحها في جعلها. ومن أبرز الشخصيات التي ذهبت إلى هذا القول السيّد الخوئي، حيث قال: «إنّ الأحكام الوضعية ليست متعلّقة بأفعال المكلفين لتكون كالأحكام التكليفيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بل الأحكام الوضعية تتعلّق بالموضوعات الخارجيّة غالباً، كما في الملكيّة والزوجيّة

(١) الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣٣٩.

ونحوهما، فلا معنى لكون متعلقاتها ذات مصلحة أو مفسدة، بل الأحكام الوضعية تتبع المصالح والمفاسد في جعلها وإنشائها^(١). وقد تبعه عليه بعض المعاصرين^(٢). وقد كان المحقق العراقي قد طرح هذه القضية مسبقاً بوصفها احتمالاً، على ما جاء في بعض تقاريره، حيث قال بأن الأحكام الوضعية لعل المصلحة فيها في جعلها، ولم يظهر منه الجزم والبت^(٣).

إلا أنّ مسألة الأحكام الوضعية هنا، لا بدّ أن تُدرس طبقاً لنظرية الأصولي في هوية الأحكام الوضعية، وذلك أنه يوجد أكثر من تصوّر هنا:

١ - إنّ الأحكام الوضعية ليست سوى عناوين منتزعة عن الأحكام التكليفية، وليست مجعولة شرعاً بشكلٍ مستقل، وفي هذه الحال تكون مصلحة هذا اللون من الأحكام تابعة لمنشأ الانتزاع، فمصلحة الحكم الوضعي هي نفسها بحسب المآل مصلحة الحكم التكليفي، ولا يوجد حينئذٍ أيّ تفصيل هنا في هذه القضية بناءً على هذا الرأي، فإمّا أن نعتبر الأحكام الوضعية صور أحكام ومجرد صيغ تنظيمية لمجموعات الأحكام التكليفية، وفي هذه الحال تكون خارجةً تخصّصاً عن مجال قاعدة التبعية، أو نقول بأنّها أحكام غاية الأمر بأنّها منتزعة عن الأحكام التكليفية، فتكون مصالحتها عين مصالح تلك، فلا تفصيل في البين^(٤).

٢ - أن نلتزم بأنّ الأحكام الوضعية مجعولةٌ بجعلٍ مستقلّ، والهدف من ورائها هو الأحكام التكليفية، وفي هذه الحال فإنّ مصلحة جعلها تكون هي الأحكام التكليفية، وحيث إنّ مصلحة الأحكام التكليفية في متعلقاتها، فيمكن - ولو بنوعٍ من التجوّز - القول بأنّ الأحكام الوضعية مصالحتها في متعلّق الحكم التكليفي؛ لأنّها مجعولة بنحوٍ مقدّمي لتحقيق تلك المصلحة^(٥).

إلا أنّ هذا الكلام يجب أن لا يتجاهل أنّ هذا الجعل المستقلّ، هل يحقّق مصلحة المقدمية

(١) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد): ٤٥.

(٢) انظر: محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ١٦: ١٥.

(٣) انظر: العراقي، تنقيح الأصول: ٢١٦، بتقرير: محمد رضا الطباطبائي.

(٤) لا بأس بمراجعة: النائيني، فوائد الأصول ٣: ٩٩.

(٥) انظر: أكبريان، درآمدی بر فلسفه احكام: ٧٣ - ٧٤.

هذه بنفس وجوده أو بمتعلّقه:

أ - فإذا كان يحقّق مصلحة المقدميّة هذه بنفس وجود الجعل لا بمتعلّقه وفقاً لهذا التقريب، فنفس جعل الحكم الوضعي يحقّق مصلحة التقريب من مصالح المتعلّق، لا أنّ مصلحة الحكم الوضعي هي مصلحة المتعلّق فقط، فلا تنافي بين أن تكون مصلحة الحكم الوضعي النهائية هي مصالح المتعلّق، وفي الوقت عينه تكون مصلحته في جعله بوصفه طريقاً لتحقيق مصلحة المتعلّق. وبحسنا ليس في النسب اللفظية حتى نتكلّم عن الحقيقة أو المجاز.

ب - أمّا إذا قلنا، كما ذكر الميرزا النائيني، بأنّ مصلحته في مجعوله، بتقريب أنّه حيث يستحيل كون المصلحة في الجعل - وفقاً لنظريّته الآتية قريباً بعون الله - يتعيّن أن تكون مصلحة الحكم الوضعي، والذي هو في نفسه مجعولٌ استقلالاً، في نفس مجعوله لا في جعله، فالمصلحة في النجاسة والطهارة، لا في جعل النجاسة والطهارة، والمصلحة في صحّة العقد أو بطلانه، لا في جعل صحّته أو بطلانه^(١).

ومعنى هذا الكلام أنّ الأحكام الوضعيّة واقعيّات قانونيّة في عالم الاعتبار، ولها مصالحها، وإن كانت مصالحها في النهاية تنتهي إلى مصالح الأحكام التكليفيّة، وهذا ما يفرض نوعاً من اعتبار هذه العناوين الوضعيّة ذات واقعيّة في لوح الاعتبار القانوني، لا أنّها مجرد صور تنظيميّة كلاميّة أو منتزعات عن أحكام تكليفيّة.

والراجع في تقديري بين هذين - على مبنى الجعل المستقلّ للحكم الوضعي - هو ما ذكره الميرزا النائيني، إذ لا معنى هنا للمصلحة في الجعل نفسه، إلا بفرض الأحكام الوضعيّة مجرد صياغات لغويّة تنظيميّة بهدف تكوين مجموعات متناسقة من الأحكام التكليفيّة، تمثل كلّ واحدة منها أسرةً ملتئمة على بعضها، كأسرة الأحكام الزوجيّة أو أحكام الرقيّة أو أحكام الملكيّة أو غير ذلك.

ووفقاً لهذا الفهم لهويّة الأحكام الوضعيّة ونوعيّة جعلها القانوني، تصبح قاعدة تبعيّة الملاكات للمتعلّقات في مأمّن من التفصيل الذي طرحه السيد الخوئي؛ لأنّ ملاكات الأحكام

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٩٩.

الوضعية إما في متعلق الحكم التكليفي أو في مجموعها بنفسها أو لا وجود لحكمٍ وضعي حقيقي، وإنما هي صيغ تنظيمية لفظية متواضعٌ عليها.

ونتيجة البحث في الفرضية الثالثة أنه لم يثبت لدينا دليلٌ مقنع يؤكد لنا أن الشريعة الواقعية تتنوع أحكامها إلى نوعين: نوع تكمن ملاكاته في متعلقاته، ونوعٌ آخر تكمن ملاكاته في نفس الجعل، فهذا الصورة المتنوعة لا تتوفر على أدلةٍ إثباتية.

١ . ٤ . افتراض انفتاح باب الاحتمالات بين الجعل والمتعلق وغيرهما

يذهب هذا الافتراض إلى أن علينا التخلي عن فكرة إثبات مركز الملاك بنحو الحتم والحسم، والذهاب نحو الحديث عن فتح باب الاحتمالات لا غير، وذلك بالقول: إن من الممكن أن يكون الحكم قد جاء لملاك في متعلقه، وربما لملاك في نفس جعله، وربما لأمرٍ ثالث قد لا نعرفه، وربما يكون حكمٌ واحد صدر وملاكه في الجعل والمتعلق معاً، فليس لدينا مثبتٌ لصورة محددة، أو ربما يقال: بأن غاية ما لدينا وجود بعض الأحكام التي ملاكاتها في متعلقاتها، وأما غير ذلك فلا نستطيع أن ننفية أو نثبتها إلا في بعض الحالات المورديّة التي قد يقوم الدليل فيها على شيءٍ ما، وبهذا نفتتح باب الاحتمال على مصراعيه.

وبهذا يصحّ ما ذكره السيّد الخميني من أن مسألة كون الملاك في المتعلق أو الجعل ليست بنحو مانعة الخلو، بل قد تكون المصلحة في شيءٍ آخر خارج عنهما، وهذا منه صحيح من حيث المبدأ، لكنّ الأمثلة التي ذكرها فيها نظراً شديداً، فقد تحدّث عن أوامر التقية بمعنى الأمر بموافقة الجمهور في بعض الأعمال، لا التقية في بيان الحكم التي تحدّثنا عنها سابقاً، حيث ذكر الخميني أن المتعلق هنا ليست فيه مصلحة، بل المصلحة في إظهار الموافقة مع الجمهور لا في الفعل نفسه، إذ الفعل ليس سوى الوسيلة التي تحقّق إظهار الموافقة. كما تحدّث عن مصلحة الأمرية والناهووية، كما لو تعلّق الغرض بأن يكون المولى أمراً وناهيّاً، دون مصلحة في المتعلق ولا حتى في الطاعة^(١).

وذلك:

(١) انظر: أنوار الهداية ١: ١٥٦ - ١٥٧.

أ- إنه فهم من كون المصلحة في المتعلق هو أنه بذاته فيه مصلحة، مع أن هذا ليس هو المراد، فإن نفس الصلاة المتكثف بها فيها مصلحة في حال التقيّة، وتأتي هذه المصلحة من مصلحة حماية الفاعل من الضرر أو من المداراة، فالفعل في هذا السياق حصلت فيه تحولات عنوانية نتيجة تزاخم المصالح، فرضته ذا مصلحة وإن كان ذا مفسدة في غير ذلك، أو ذا مفسدة أقل من المصلحة في الظرف نفسه أيضاً، تماماً كالخمر، فإن شربها ليست فيه مصلحة بل فيه مفسدة، لكن شربها لمن يشرف على الموت بحيث تُنقذه من الموت فيه مصلحة، ولا يقال بأن الشرب ليس فيه مصلحة، وإنما المصلحة في تحقيق الإنقاذ نفسه لا غير؛ لأن بين الاثنين علاقة وجودية في هذا الظرف والحال.

وأما قوله رحمه الله بأن الأغراض والغايات غير المتعلّقات، فالغاية من وراء المتعلق هو إظهار الموافقة وتحقيق الأمن الشخصي للمكثف، وهذه الغاية التي تستبطن مصلحة لا تعني أن الفعل بنفسه فيه مصلحة.^(١)، غير مقنع؛ لأن كون الفعل في نفسه فيه مصلحة ليس سوى أن نتيجة حسنة تأتي منه، ومردوداً إيجابياً نحصل عليه من ورائه، لا أن فيه بالضرورة جزءاً ذاتياً اسمه المصلحة!

ولهذا - أي فكرة المصلحة في المتعلق لا تعني أن عين المتعلق يحتوي على مصلحة، بل القضية أعم من ذلك ومن كون المتعلق طريقاً لتحقيق المصلحة - نجد أن الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) يقول صراحة: «متعلّقات الأحكام قسمان: أحدهما ما هو مقصودٌ بالذات، وهو المتضمّن للمصالح والمفاسد في نفسه. والثاني ما هو وسيلة وطريق إلى المصلحة والمفسدة»^(٢).

ب- إن مصلحة محض الأمرية والناهووية وإن كانت معقولة في غير الله سبحانه، لكنها غير مفهومة في الله؛ لفرض كماله تعالى، فأبي مصلحة في نفس الأمرية والناهووية محضاً؟! إن الأمر يحتاج لتوضيح أكثر.

وعلى أية حال، فهذا الافتراض الرابع قد يقال بأنه هو الأرجح حتى الآن، بصيغة: ثبت لدينا في كثير من الأحكام كون ملاكاتها في متعلّقاتها، أما غير ذلك فيمكن أن يكون الملاك فيه

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٥٨.

(٢) الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد ١: ٦٠.

في المتعلّق، ويمكن أن يكون في الجعل نفسه، وربما كان في أمرٍ ثالث لا نعرفه ولم تتوصّل إليه عقولنا بعد، لكنّ الجامع فيه هو أنّه لمصالح راجعة على العباد، بل وفقاً لما توصّلنا إليه سابقاً في المرحلة الأولى (أصل قانون التبعيّة)، ربما يكون لملاكٍ ليس راجعاً على العباد أصلاً أيضاً.

مديات معقوليّة فكرة المصلحة في الجعل القانوني نفسه

ولا موجب للإطاحة بهذه الفرضيّة، سوى نفي احتمال كون الملاك في الجعل، خاصّةً عبر نفي معقوليّة، وهو ما طرحه بعض الأصوليين المتأخّرين، مثل الميرزا النائيني الذي تشدّد في رفض فكرة المصلحة في الجعل، ففي سياق بحثه عن الأدلّة العقلية على حجّية الظنّ الصدوري وأخبار الآحاد، وبعد تنويعه المصالح والمفاسد التي تقوم عليها الأحكام إلى: شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين كالواجبات العباديّة.

ونوعيّة راجعة للمجتمع والنظام العام، مثل الواجبات النظامية كالطباخة والخياطة. أكّد النائيني على أنّه في جميع الحالات لا يمكن إلا أن نفرض المصلحة في المتعلّق، لا في نفس الأمر؛ وذلك أنّه لو كانت المصلحة في نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر، ولم يبق موقع للامتنال؛ لأنّ المفروض أنّ مصلحة الحكم في جعله القانوني، والجعل هو فعل المولى، وبمجرد قيامه بالفعل تتحقّق المصلحة ويقع الغرض، فما معنى فرض الامتنال والطاعة على العباد هنا؟! بل حتى الأوامر الامتخانيّة عند النائيني ليس حالها إلا كذلك ولو في إظهار العبد الطاعة والعبوديّة، ولهذا يختم النائيني كلامه بالقول: «وبالجملة: دعوى كون المصلحة في نفس الأمر والجعل - ولو موجبةً جزئيّة - مما لا سبيل إليها»^(١).

ومن الواضح أنّ النائيني هنا يضع إصبعه على معقوليّة وسؤال الإمكان في اختزان الجعل للمصلحة دون المتعلّق، ولهذا فهو ينفي الفرضيّة الثانية والثالثة والرابعة هنا معاً بهذه المقاربة. العمليّة بعينها قام بها السيد محمّد باقر الصدر تجاه ما طرحه الخوئي في رفع إشكاليّة التناقض بين الحكم الظاهري والواقعي، فبعد أن نسب الصدر للخوئي قوله بأنّ مصلحة الحكم الظاهري في نفس جعله، أخذ عليه بأنّ هذا يلزم منه تحقّق غاية المولى بنفس الجعل ولن يكون

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٩.

هناك أثر للامثال أو حكم العقل بالطاعة هنا^(١)، وهذه هي الفكرة عينها التي طرحها النائيني على مستوى الحكم الواقعي.

وهذا يعني أنه لو كانت المصلحة في الجعل بعينه، للزم تحقّق المصلحة بتحقّق الجعل القانوني من واضع القانون، ومن ثمّ لا موجب لإلزام المكلفين بالأفعال المأمور بها بعد تحقّق الغاية من الأمر بها بمجرد الأمر بها.

ولا بأس هنا ببعض الوقفات:

أ- ذكر بعض العلماء هنا إشكالاً على فكرة الميرزا النائيني، عبر القول بأنّ وجوب الامتثال غير مرتبط بالمصلحة والمفسدة، بل حتى بناءً على مسلك الأشاعرة يلزم اتباعه؛ لكونه مما تستدعيه قوانين العبوديّة والمولويّة؛ لأنّ وجوب الامتثال من اللوازم العقليّة للأمر، بصرف النظر عن وجود مصلحة في نفسه أو في المأمور به.

من هنا، فالأفضل في الجواب عن فكرة تعلق الملاك بالجعل، هو أن نقول بأنّه وإن كان ممكناً في نفسه، لكنّه مردود بروايات العلل والمصالح والحكم وفلسفة الأحكام^(٢).

لكنّ هذا الكلام غير مفهوم لي؛ لأنّ الذي يريد أن يسجّل ملاحظة على كون غرض الحكم في جعله، إنّما يدرس الحكم نفسه ومراد المشرّع من ورائه، فالمشرّع لو كان غرضه من وراء الحكم نفس أن يجعل الحكم، فهو قد حقّق غرضه، فأيّ غرض له في إلزام الناس بمقتضى حكمه؟! والمفروض أنّ أفعاله سبحانه معلّلة بالأغراض عندهم! وما هو موجب حكم العقل بلزوم الطاعة في حكمٍ نعلم أنّ المشرّع ليس له غرض منه سوى جعله القانوني، ومن ثمّ فقد تحقّق الغرض بنفس الجعل!؟

وقياس الأمر على مناهج الأشاعرة غير صحيح؛ فإنّ الأشعريّ وإن أنكر تبعيّة الأفعال

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٩٤ (تقرير الهاشمي)؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٣١ - ٣٢؛ وبحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العمليّة (تقرير عبد الساتر) ٩: ٣٩ - ٤٢؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٩، طبعة المؤتمر.

(٢) انظر: محمد رضا الكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٣١ - ٣٢؛ ومحمّد صادق الروحاني، زبدة الأصول: ١٧٠ - ١٧١؛ والفيروزآبادي، عناية الأصول ٣: ٢٨٠ - ٢٨١.

للأغراض، لكنّه اعتبر أنّ الصادر من المولى هو حكمٌ حقيقيٌّ كامل الأجزاء والأوصاف ومرادٌ للمولى حقيقةً، بخلاف الحالة التي نحن فيها وفقاً لتصوير مثل النائبي والصدر. أضف إلى ذلك أنّ نصوص العلل - كما رأينا سابقاً - تثبت تبعية الكثير من الأحكام لمصالح ومفاسد في المتعلّقات، لكنّها لم تتمكّن من إثبات التبعيّة المطلقة في جميع الأحكام، فالجواب عن فكرة المصلحة في الجعل بنصوص العلل هو أيضاً غير موفّق.

ب - ما هو المعنى المترقّب أن يكون معقولاً لفكرة المصلحة في الجعل؟

لقد صوّر لنا النائبي والصدر أنّ فكرة المصلحة في الجعل تساوي تحقّق غرض المولى بنفس جعله الحكم وكفى، فهل فكرة المصلحة في الجعل تعني ذلك؟ ولو طرحها شخص فهل يقصد منها هذا؟ وهل قصد السيد الخوئي منها ذلك فعلاً لكي يسجّل عليه الصدر هذه الملاحظة؟ إنّ التأمّل في فكرة مصلحة الجعل تفضي بنا إلى قناعة بأنّه ليس المراد منها هذا، بل المراد هو أنّ متعلّق الجعل ليست فيه أيّ خصوصيّة قبل الجعل، لكنّ المولى بوضع قانون معيّن يخلق حالةً جديدة في العلاقة بين الأمر والمأمور، وهذه الحالة تستدعي قيام المأمور بالاستجابة للأمر، وهو ما يحقّق للمولى مصلحةً معيّنة، فالجعل بنفسه حقّق هذه المصلحة، لا أنّ الجعل كان تابعاً في وجوده لشيء في متعلّقه، بل هو تابع في فلسفة وجوده لنتائج وجوده بعينه، ومن ثمّ فمقاربة الصدر والنائبي فيها ضربٌ من تبسيط الفكرة.

ولكي نوّكد ما نقول ننظر في تجربة قائمة بالفعل، وهي فكرة السيّد الخوئي، فإنّه بعد أسطر قليلة من حديثه عن أنّ الأحكام الظاهريّة مصلحتها في جعلها، أكمل التوضيح فقال: «الأحكام الواقعيّة ناشئة من المصالح والمفاسد في متعلّقاتها، والأحكام الظاهريّة ليست تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح، بل تابعة للمصالح في أنفسها؛ فإنّها مجعولة في ظرف الشكّ في وجود المصلحة الواقعيّة، وقد لا تكون مصلحةً في المتعلّق واقعاً، فكيف يمكن أن تكون تابعة للمصالح الواقعيّة في المتعلّقات؟ ففي موارد الاحتياط - كما في الشبهة الحكميّة قبل الفحص - جعل وجوب الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط، وهي التحفّظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها، والتحدّر عن الوقوع في المفسدة الواقعيّة أحياناً، وفي موارد الترخيص - كما في الشبهة الحكميّة بعد الفحص، أو في الشبهة الموضوعيّة مطلقاً - جعل الترخيص لما في نفسه من

المصلحة، وهي التسهيل على المكلفين^(١).

فالخوئي جعل مصلحة الجعل في تجنّب الوقوع في المفسدة الواقعيّة الموجودة في متعلّق الحكم الواقعي، وهذا قريب جداً من نظريّة الصدر في التراحم الحفظي، فلم يفهم الخوئي المصلحة في الجعل في كونها مجرد مصلحة في نفس سنّ القانون، بل هي مصلحة ناتجة عن سنّ القانون، ومن توابعه ومستلزماته. بل إنّ حديث الصدر عن المصلحة في المتعلّق بالعنوان الأوّلي والثانوي^(٢)، هي تعبير آخر عن كلام السيد الخوئي.

ولهذا، فمن يقول بأنّ مصلحة التشريعات في الجعل يفهم منها أنّ المصلحة في نفس التعلّب وتحقيق الانقياد، فهذا الواقع الصادر من العبد فيه مصلحة للعباد، لكنّها غير سابقة على الجعل، بل هي من توابعه.

وبهذا لا يصحّ إشكال النائيني والصدر على فكرة المصلحة، وإن كان غالب الظنّ أنّ النائيني كان ناظراً لصاحب الفصول وفي بعض عبارات الأخير - كما في كلامه عن أوامر التقيّة - ما يشير إلى ما يبرّر للنائيني قوله، فراجع.

وبجملة مختصرة: إنّ فكرة المصلحة في المتعلّق تساوي القول: الأحكام تابعة لملاكاتهما الكامنة في المتعلّقات قبل الجعل القانوني، بينما فكرة المصلحة في الجعل تساوي القول: إنّ الأحكام تابعة لملاكاتهما الكامنة في المتعلّقات بعد الجعل القانوني والتي لا وجود حقيقياً لها قبله حتى تكون منظورةً للمشروع في جعله، بل وجودها قبل الجعل هو وجود فرضي مستقبلي لا غير.

نعم نقطة الإشكال على الخوئي تكمن في أنّه لماذا لم يجعل الاحتياط - بما هو حالة - متعلّقاً للحكم الظاهري، وتكون مصلحته في حفظ الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة، والترخيص مصلحته في التسهيل والتي هي أيضاً مصلحة واقعيّة، أو فنقل: هي أيضاً تعبير آخر عن حفظ مصالح الرخصة في الأحكام الواقعيّة الترخيصيّة؟ فهذا منه أفضل من التعبير الذي ربما يكون موهماً في كلماته.

(١) مصباح الأصول ٢: ١٠٩ - ١١٠؛ وانظر له أيضاً: دراسات في علم الأصول ٣: ١٢١.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العمليّة (تقرير عبد الساتر) ٩: ٣٩ - ٤٢.

محاولة إنتاج فهم جديد لفكرة الملاك في المتعلق

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه، هل فكرة المصلحة في الجعل بهذا المعنى تغاير فكرة المصلحة في المتعلق؟! المصلحة في المتعلق؟!

إنّ الشيء الذي يمكننا الوصول إليه هنا، هو أننا بحاجة لتطوير فكرة (الملاك في المتعلق)، عبر عدة خطوات:

الخطوة الأولى: بدل أن نحصرها في المصلحة قبل الجعل، ليأتي الجعل هادفاً لتحقيق تلك المصلحة، يمكن توسعتها لتشمل المصلحة في المتعلق بعد الجعل، بحيث يكون الجعل محققاً وجودياً خارجياً لتبلور هذه المصلحة في المتعلق. ولعلّ شرح فكرة الملاك في المتعلق بهذه الطريقة، يوقع التصالح بين أكثر القائلين بالمصلحة والمفسدة في القوانين.

ومبرّنا في هذا التوسّع في فكرة المصلحة في المتعلق، أنّ المتعلق ليس سوى الفعل المنظور للمولى، وهذا يعني أنّ المتعلق المفروض منظوراً للمولى هو المتعلق الذي سوف يأتي به العبد بعد الأمر، ومن ثمّ فصورة المتعلق بعد صدور الأمر هي المقدّرة الوجود في ذهن المولى لكي يصبّ عليها الحكم، فالحكم منصبّ على متعلقه، بحيث عندما يقوم العبد بالاستجابة للحكم الشرعي يكون فيما يفعله المصلحة له أو يكون فيما يتركه ذلك، فيكون المراد من المتعلق هو الفعل أو الترك أو السلوك الذي يقوم به الفرد أو الجماعة بعد صدور الأمر، فإنّ هذا الفعل بنفسه سيكون ذا مصلحة راجعة للعبد خارجاً وحقيقةً، وإن كان قبل الأمر لا مصلحة فيه فرضاً.

ووفقاً لما تقدّم، يمكن أن تكون هناك في تشريع واحد مصلحة في متعلقه وفي جعله معاً، لأنّ الجعل طريقاً أحياناً لتحقيق المصلحة في المتعلق، فقد تكون في الفعل مصلحة قبل الجعل لكنّها ضعيفة، غير أنّ الجعل يضاعف من قوّتها، فيفرضها المولى بعد الجعل، ثم يصبّ الحكم اللزومي مثلاً عليها.

الخطوة الثانية: عندما يقال: الملاك في المتعلق، فلا يعني ذلك بالضرورة أنّ المتعلق في نفسه، ومن دون أيّ عنصر آخر، تكون فيه المصلحة، بل يمكن أن تكون المصلحة النهائية المقصودة في مكانٍ آخر خارج المتعلق، ولكن حيث يوجد تلازم بينها وبينه، أو حيث يكون تحقيقها ممكناً عبر هذا المتعلق، بحيث يكون المتعلق وسيلة الوصول إليها، لهذا حصل الأمر بالمتعلق أو النهي

عنه، فليس من الضروري أن يكون نفس الفعل المتعلق للأمر فيه مصلحة مستقلة تبدأ به وتنتهي عنده.

وهذا يظهر عدم صحّة ما ذكره بعض^(١)، من أن الواجبات الغيريّة خارجة عن نطاق قانون تبعيّة الأحكام للمصالح الراجعة على العباد. كما وبهذا نكتشف أننا لسنا بحاجة لجعل المتعلق الحقيقي هو نفس المصالح والمفاسد - كما تقدّم نسبة ذلك من الخميني إلى مشهور العدليّة - فخلو المتعلق من المصلحة النهائيّة لا يعني أنّه ليست فيه مصلحة أبداً، بل إنّها لا تكون فيه مصلحة عندما لا تكون له في نفسه مصلحة قائمة به، ولا يوصل أيضاً إلى مصلحة خارجه.

ولكي نفهم القضية ننظر في خارطة القوانين البشريّة؛ فليست كلّ الأفعال التي تُلزم بها القوانين فيها مصلحة قائمة بها، بل قد تكون كذلك، وقد يكون الفعل ملزماً به؛ لكونه مع سائر الأفعال موصلاً لمصلحة هي المنظورة للمشرّع.

الخطوة الثالثة: استيعاب المصلحة للمصالح الفرديّة والنوعيّة، كما نقلنا عن الميرزا النائيني قبل قليل، وتحدّث عنه أيضاً الشيخ محمد الطاهر بن عاشور^(٢)، فقد يكون الفعل الصادر من الفرد لا مصلحة ترجع على الفرد المعين منه، لكنّها ترجع على المجتمع الذي سينال كلّ أو أغلب أفراد نتاج طيبة من وراء هذا الفعل.

وهذا ما يفتح على احتماليّة أن يكون الفعل في صدوره من العبد ذا مفسدة راجعة عليه أحياناً فضلاً عن ضرر بالمعنى الخاصّ، لكنّ المصلحة راجعة على المجتمع بأجمعه، وربما تتقوى هذه الفرضيّة بناءً على أصالة المجتمع دون الفرد، فعندما يكون المجتمع هو الأصل يكون الملاحظ في القانون المصلحة العامّة، حتى لو لحقت ببعض الأفراد مفساد فضلاً عن مضارّ، ولهذا نجد أنّ بعض التحليلات تعتبر أنّ بعض مواقع فقّه المرأة في الإسلام وإن رجح بمفاسد على النساء أو سلب بعض حقوقهنّ، لكنّ السبب هو الصالح الاجتماعي العام، فبصرف النظر عن صحّة هذه الفكرة في موضوعة المرأة، سوف يظلّ هذا النوع من التشريع ممكناً.

ومن هنا، لا يصحّ ما ذكره الشيخ عليدوست، من أنّه لو كانت الأحكام تابعةً للملاكات في

(١) انظر: جعفر الساعدي، تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، مجلّة الفكر الإسلامي، العدد ٢٩: ١٨٧.

(٢) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٢٧٩ - ٢٨٢.

المتعلّق قبل الجعل، لكانت التشريعات الامتنائية - من نوع رفع التكليف مع الجهل بالحكم أو تشريع عدم وجوب إعلام الجاهل بالموضوعات - غير معقولة؛ إذ أيّ منّة هذه في حرمان العبد من المصالح الواقعية؟!^(١).

وذلك أنّ الأحكام الامتنائية تلاحظ فيها الأمة والجماعة دون الفرد - كما يصرّح بذلك أمثال السيّد الخميني^(٢) - وهذا يعني أنّ إلزام الآخر بإعلام الجاهل قد تكون فيه مفسدة أكبر من تفويت المصلحة على العبد الجاهل نفسه، وكذا وضع الاحتياط على الناس في حال الجهل بالحكم، قد يحمل مفسدة أكبر من تفويت المصالح الواقعية عليهم، فلا بدّ من النظر في جهات القضية أجمع.

كما يظهر أيضاً عدم صحّة القول بأنّ جعل المصلحة نوعيّة أحياناً يضّرّ بحريّة بعض الأفراد^(٣)، فإنّ كلّ المصالح المجتمعية العامة تقريباً تُلحق الضرر ببعض الأفراد، وهذا أمر طبيعي جداً، لأنّ قانون الحياة يفرض على تمام الأفراد أن يتناوبوا ويتعاونوا في تحمّل بعض المعاناة والأضرار هنا وهناك، لكي لا يقعوا - لو تركوا هذه السياسة العامة - فيما هو أسوأ للجماعة والفرد معاً، فالفرد (أ) هنا يتحمّل بعض الضرر لمصلحة الأكثرية التي منها الفرد (ب)، فيما يتحمّل (ب) نفسه في حالة أخرى ضرراً جديداً لمصلحة الأكثرية التي منها هذه المرّة الفرد (أ)، وهكذا.

هذا كلّه، بصرف النظر عن القول بأنّ المفسدة الراجعة على الفرد تظلّ أقلّ من تلك العائدة عليه بسبب عود مفسدة أعظم على المجتمع، ففي الحقيقة قدّمت ملاكات على ملاكات هنا، بل أثار بعض الأصوليين - وهو السيّد كاظم الحائري - احتمالاً في مباحث الحسن والقبح، في أنّ العقلاء ونتيجةً لحرصهم على المصالح الشخصية، ودفعهم للمفاسد الشخصية، جعلوا أحكام العقل العملي بنحو يحفظ المصالح النوعية، ويدفع المفاسد النوعية؛ لرجوع المصالح والمفاسد النوعية - بشكلٍ من الأشكال - إلى المصالح والمفاسد الشخصية، ولو بمعنى رجوعها أحياناً إلى

(١) انظر: عليدوست، فقه وعقل: ١١٥-١١٦.

(٢) انظر: الخميني، كتاب البيع ١: ٥٢٦.

(٣) انظر: مالك وهبي، مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط: ٤٤.

ذلك، فجعلوا أحكام الحُسن والقبح عامّة بنكته الاحتياط والتحرّز عما قد يترتب من مفسدة شخصية^(١).

وقد لا تكون مصلحة متحقّقة في صدور الفعل من الفرد الواحد، وإنّما تكون في انضمام أفعال الأفراد لبعضها، كما في الجهاد مثلاً، فهنا يصدق أنّ المتعلّق فيه مصلحة للنوع، ومصلحة النوع ترجع للفرد بحسب المأل، دون أن يكون لفعل الفرد منفرداً أيّ مصلحة للنوع أو الفرد بالضرورة، ومع ذلك قد يأمر المولى كلّ فرد فرد، ولو بدافع أنّه لو قيّد أمره له بوجود غيره، لربما أدّى ذلك إلى تقاعسه نتيجة عدم علمه بوجود غيره معه الآن.

وهذا نعرف أيضاً أنّ المصالح الكامنة في الفعل قبل أو بعد الجعل القانوني ليس من الضروري أن تتحقّق بمجرد تحقّق الفعل، بل قد يأخذ الأمر وقتاً، وتكون هناك عناصر أخرى تحتاج للانضمام حتى تقع المصلحة، والمولى يأمر بالفعل بوصفه الأمر الممكن صدوره من العبد، ومصالحته في كونه طاقةً إيجابية سوف تولّد نتائج طيبة على تقدير انضمام سائر العناصر أو عدم وقوع مزاحمات.

وهذا نجد في بعض الأحيان أنّه لا تكون مصلحة الشيء إلا في ضمن المنظومة القانونيّة، أي بانضمامه إلى مجموعة أفعال أخرى مأمور بها أيضاً مثلاً، وهذا معنى القول بأنّ فهم حكم معيّن في الشريعة الإسلاميّة - أو غيرها - لا يكون بتره عن السياق القانوني الذي جاء فيه، بل يُفهم وتقرأ مصالحه وهو في داخل المنظومة، فربّ فعلٍ لوحده لا مصلحة فيه، ولكنّه مع غيره تظهر مصالحته، فهذه هي طبيعة التأثيرات الإيجابية والسلبية للسلوك الفردي والاجتماعي.

ولعلّ من هذا النوع حادثة تحويل القبلة، فإنّ نفس الاتجاه الأوّل في القبلة، لو قصرنا النظر عليه وحده فقد لا تكون مصلحة في متعلّقه، لكننا لو رصدنا المتعلّق ضمن سياق أنّ المسلمين سوف يعتادون عليه، ثم يأتي التحويل، فإنّ وجود المتعلّق وتحقّقه خارجاً خلال مدّة زمنيّة، هو مصلحة منظورة للمولى؛ لأنّها تحقّق موضوع الابتلاء، ومن دونه لا يقع الموضوع، والمفروض أنّ الابتلاء يحقّق تمايز الصالحين عن غيرهم في المجتمع، كما ألمحت الآية الشريفة نفسها، وهي مصلحة نهائيّة مطلوبة للشارع.

(١) انظر: كاظم الحائري، مباحث الأصول ق ٢، ج ١: ٥٥٥، الهامش رقم: ١.

ومن هنا، عندما يقال بأنّ الهدف من مجموعة القوانين هو تحقيق العدالة الاجتماعيّة وقيام الناس بالقسط، فهذا لا يعني أنّ كلّ مفردة قانونيّة هي عدالة اجتماعيّة قائمة بنفسها، بل يعني أنّ منظومة القوانين هي المحقّقة للعدالة الاجتماعيّة؛ لأنّ المصالح والغايات والمقاصد النهائيّة ليست مفهوماً بسيطاً أو متواطئاً وعلى صلة منفردة بكلّ قانون على حدة، بل مفاهيم مشكّكة تنخفض وترتفع مستوياتها بتبع مديات اقتراب الناس والسلطة معاً من تحقيق مجموعة القوانين.

الخطوة الرابعة: إنّ المراد بالملاك في المتعلّقات هو الحاصل النهائي والوجود الإضافي للمصلحة أو المفسدة التي في المتعلّق بعد أخذ جميع العناصر المؤثرة سلباً أو إيجاباً في وجوده في هذه الحال أو تلك، وهذا يعني أنّنا لا نتكلّم عن ملاك في المتعلّق يكون على علاقة ذاتيّة بالفعل بالضرورة، بل على علاقة قد تخضع للتحوّلات تبعاً للنسب والإضافات وللزمان والمكان والظرف والحال، فالصورة النهائيّة للملاك بعد أخذ التزاحم والتنافس بين المصالح والمفاسد هي المطلوبة والمنظورة، وهذا يعني أنّنا لا نبحث بطريقة كليّة هنا، بل بطريقة أكثر تحديداً، وقد تختلف الظروف وقد تتحد.

وهذا الذي نقوله هنا محاكٍ لما طوّره بعض العدليّة عقب انتقادات الأشاعرة ضدّهم، حيث فهم الأشاعرة من العدليّة أنّ الحُسن والقبح صفة ذاتية دائميّة للفعل، فأشكّلوا عليهم بأنّ الكذب قد يصبح واجباً فكيف يكون القبيح واجباً؟! فطوّر بعض العدليّة تفكيرهم في قضية الحُسن والقبح، وذهبوا إلى أنّ الأفعال بعضها حسنٌ ذاتاً كالعدل، وبعضها يقتضي الحُسن كالصدق، وبعضها ليس فيه أيّ اقتضاء، والنوعان: الثاني والثالث هما الغالبان في الأفعال الإنسانيّة، بمعنى أنّه لولا وجود عناصر سياقيّة أو مزاحمة، لكان مستدعيّاً للحُسن وحاملاً له، لكنّ السياقات المحيطة بالفعل تخلع عليه سمة الحُسن والقبح حتماً، أو أنّه لولا وجود السياقات لما اتصف بحُسن ولا بقبح أصلاً.

الخطوة الخامسة: إنّهُ - كما قلنا سابقاً - لا موجب لتطابق المأمور به والمنهيّ عنه مع مساحة المصلحة أو المفسدة، لكنّ عدم التطابق يجب أن تكون خلفه مصلحة، مثل مصلحة ضمان تحقّق الغرض عبر توسيع دائرة المحركيّة أو الاحتياط وهكذا؛ لأنّ ضمان تحقّق الغرض هو تعبير آخر عن حرص الشريعة على كسب العبد لمصلحة المتعلّق الموجودة ضمن أطراف العلم الإجمالي

مثلاً، فالاحتياط - بما هو سلوكٌ - مصلحته في تيسيره تحقّق المتعلّق الأصلي الموجب تحقّقه لتحقّق المصلحة التي فيه أو التي يوصل إليها كما قلنا.

ومن هنا، عندما نقول بأنّ الحكم الظاهري مصلحته هي نفس مصالح الحكم الواقعي، يكون المراد بالدقّة أنّ الحكم الظاهري مصلحته (في الحفاظ) على مصالح الحكم الواقعي وضمان تحقّقها، وهذا (الحفاظ) تكمن غايته في مصلحة الواقع.

بهذه الخطوات نقوم بتطوير فهمنا لفكرة المصالح والمفاسد التي تلاحقها القوانين وتنتج عنها بشكل جدي، ولا يهمننا حالياً الانتماء لأيّ فريق أو نسبة ما نقول لفريقٍ أو لغيره، بل نحن نريد تقديم فهمنا لفكرة المصالح في الأفعال المأمور بها والمفاسد في الأمور المنهي عنها، وهذا الفهم الذي نقدّمه هو فهمٌ عقلائي تماماً، وله وجود في الحياة البشريّة القانونيّة، ومن ثم لا مانع من إمكان وجوده في المنظومة القانونيّة التشريعيّة لله سبحانه وتعالى، طبقاً لما حقّقناه من أنّ كلّ سلوكٍ عقلائي فيمكن احتمال ممارسة الشارع له^(١). أمّا ما الذي تعطيه الأدلّة الإثباتيّة هنا فهذا بحث آخر؛ لأنّنا نتكلّم في مقام الثبوت الأوّلي، لا في مقام معرفة أنّ التشريع الفلاني كيف كانت طبيعة مصلحته؟ وهل هي مرتبطة بالنوع أو الفرد؟ وهل هي محتاجة للانضمام أو لا؟ وهل هي في نفس الفعل أو في ملازم له؟ أو غير ذلك.

إنّ سبب حصول أخطاء في معالجة هذا الموضوع في تقديري هو:

في النظرة الفلسفيّة الدقيّة للأمر من جهة، كسلب صفة المصلحة عن الفعل ونسبتها لإظهار الموافقة في موارد التقيّة كما فعل السيد الخميني، مع أنّ بين الفعل بنفسه وإظهار الموافقة تمام التلافي الخارجي؛ إذ الإظهار يكون عبره، فهو طريق إلى المصلحة أو طريق إلى ما فيه المصلحة، وهذه الطريقيّة هي في نفسها مصلحة كامنة فيه.

وفي تصوّر أنّ وجود الملاك في المتعلّق معناه أنّ المتعلّق قبل الجعل حاوٍ بنفسه ولوحده على مصلحة نهائيّة قائمة به هي غاية ما يريده المشرّع منه، وهذا التفسير المحدود لفكرة ملاكات التشريع غيرٌ دقيق.

(١) انظر: حيدر حب الله، أصالة العقلانيّة في عمليّة التشريع الديني، ودورها في إثراء فرضيّات البحث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤٨: ٥ - ١٠.

نتيجة البحث في مركز المصلحة

الذي توصلنا إليه من رصد الفرضيات المتصورة في موضوع مركز المصلحة في الحكم الواقعي (بل والظاهري أيضاً) أن الشيء الثابت في الشريعة الإسلامية هو وجود مسار كبير من التشريعات تقع مصالحه في متعلقاته بالمعنى الذي قلناه قبل قليل لهذه الفكرة، ولم نملك دليلاً على وجود تشريعات لها ملاكات مختلفة عن هذا النوع من ملاكات التشريعات، لكننا غير قادرين على نفي وجودها مطلقاً، وإن بدا لنا أن احتمال وجودها ضعيف جداً.

٢. مركز الملاك (المصلحة..) في الأحكام الظاهرية، عرض مستعجل

كما تمّ البحث في مركز الملاك في الأحكام الواقعية، وقع أيضاً بين الأصوليين والمتكلمين - خاصة المتأخرين من أصوليي الإمامية - نزاع واسع في مركز الملاك في الأحكام الظاهرية، وهو بحث نشأ - ويرتبط - في الحقيقة من معالجة إشكالية التعبد بالظن، والجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ومسألة التصويب، ومبحث الإجزاء.

لن نبحث في هذه الموضوعات هنا؛ لأنها في حدّ ذاتها تحتاج لكتاب مستقلّ تماماً، ولكن سنعرض باختصار خلاصةً بالغة الإيجاز عن الأفكار المطروحة، ونذكر بعض التعليقات الموجزة والخطافة، وسوف أقدم لذلك بثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: علينا أن نعرف أن ذهنية تقسيم الشريعة القائمة بالفعل إلى شريعة واقعية وشريعة ظاهرية، بالمعنى المعروف عند أصوليي الإمامية اليوم، غير بارز بقوة في مناهج التفكير الأصولي والكلامي عند الأشاعرة، وإلى حدّ ما عند المعتزلة، وذلك أن القول بالتصويب يخفف من ذهنية تصوير الشريعة على أنها نسخة أصلية وأخرى حاكية، على خلاف ما لو قلنا بالتخطئة، فإنّ هذه الصورة سوف تبرز أكثر، ومن ثمّ سوف تبدو النسخة الحاكية عن الشريعة وكأنّها منفصلة عن الشريعة الأصلية بما يدعونا للتفكير فيها على حدة.

الأمر الآخر هنا هو أن الذهنية غير الإمامية تتعامل مع الحكم الشرعي بوصفه حالة قائمة، فعندما يثبت لي حكم شرعي بخبر آحادي أو بظنّ دلالي، فلا أفكر كثيراً في المطابقة وعدمه، بل كأنني أعتبر أن الشريعة تضع لي أحكامها في ظرف الشكّ وعدم وضوح الواقع، وهذه الأحكام التي في هذا الظرف وكأنّها بعينها أحكام واقعية ثانوية في ظرف عدم انكشاف

الأحكام الواقعية الأولية (نظرية السببية)، فالذهنية ليست ذهنية أحكام ظاهرية، بل هي أقرب لذهنية أحكام واقعية ثانوية، فكما أن الوضوء حكم واقعي أولي، والتميم حكم واقعي ثانوي، كذلك الحال في الواقعيات والظاهريات، فهناك حكم واقعي لحالة الشك وحكم واقعي آخر لحالة العلم.

هذه الصورة ابتعد عنها التفكير الأصولي الإمامي كثيراً، وقدّم أفكاراً عميقة وواسعة تتصل بحقيقة الحكم الظاهري تارة، وبمسألة اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل تارة أخرى، وغير ذلك من الموضوعات التي نسفت هذا التصور في الوعي الأصولي الإمامي، لتحلّ مكانه ثنائية الواقع والظاهر، ثم ليأتي تصوير الظاهر الاجتهادي عبر الأمارات والظاهر الفقاهتي عبر الأصول العملية، لتحديث ثنائية جديدة وبناء جديد ذو طبقتين، بل داخله طبقات أخرى.

إنّ التفكير الأصولي الإمامي أكثر انسدادية من التفكير السني أو أقرب للانسداد منه؛ لأنّه يعتبر أنّ الوصول إلى العلم بالشريعة الواقعية يكاد يكون محدوداً، الأمر الذي يلزمنا بالتعامل مع نسخة أخرى بديلة، بينما التفكير الأصولي السني يحاول أن يبدو انفتاحياً. وربما من هنا تجد أنّ التفكير الإمامي يعتبر أنّ تجربة تطبيق الشريعة الناجحة ستكون مع وجود إمام معصوم؛ لأنّ أحد أركان التجربة الدينية الناجحة هو وضوح الفكرة الدينية، وهو وضوح لا يتوفّر لنا سوى في ظلّ وجود إمام معصوم ظاهر حاضر.

وقد ذكر بعضهم أنّه قد يقال بأنّ الاتجاه العام الأشعري المنكر لتعليل الأفعال الإلهية بالأغراض، لا يفكر في (الأحكام الظاهرية وفقاً لتسمية الإمامية) بوجود المصلحة والمفسدة الواقعية، ومن ثمّ يمكن اعتباره - ولو تسامحاً - منكرّاً لتبعية الحكم الظاهري للمصلحة والمفسدة في المتعلّق، على خلاف الاتجاه المعتزلي القائل بالسببية، والتي تعني أنّ قيام الدليل موجب وسببٌ لحدوث مصلحة في المتعلّق^(١).

المقدمة الثانية: إنّ دراسة مركز الملاك فيما تسميه الإمامية بالحكم الظاهري، يفرض علينا أن

(١) انظر: أكبريان، درآمدی بر فلسفه احکام: ١٢١ - ١٢٢.

ندرك وجود اختلاف فيما هو المَجْعُول في باب الأمارات والأصول؛ وذلك أنه توجد عدة آراء:
أ - إنَّ المَجْعُول هو حكمٌ تكليفي متعلِّق بمتابعة الأمانة، ولو من باب نفي الجعل المستقلِّ للأحكام الوضعيَّة بعد اعتبار الحجية حكماً وضعياً، فلا بدَّ وأن يكون منتزِعاً من حكمٍ تكليفي، وهو وجوب المتابعة والاتباع.

ب - إنَّ المَجْعُول في باب الأمارات هو الحجية، التي تعني المنجزية والمعدريَّة كما ذهب إليه الخراساني، أو تعني جعل الطريقة والعلمية (متَّمة الكشف) كما ذهب إليه النائيني.

ج - إنَّ المَجْعُول في باب الأمارات هو الحكم المماثل، أي جعل حكم شرعي مماثل لما أدَّت إليه الأمانة، وهذا القول الثالث إمَّا هو مستقلُّ أو متفرِّع على جعل الحجية للأمانة. هذا في الأمارات، وأمَّا في الأصول العمليَّة، فالقضية محلُّ اختلاف وتفصيل أيضاً بينهم، وفيها هذه الاتجاهات الثلاثة - بشكلٍ ما - وزيادة، بل ثمة خلافات بينهم حتى بين الأصول العمليَّة نفسها مثل الاستصحاب وغيره فراجع، حتى لا نطيل.

ونحن لن نتشدد كثيراً هنا في استخدام التعابير؛ لأنَّ كلَّ رأي من هذه الآراء تلحقه تعابيره المنسجمة معه، ولهذا سنكتفي بتعبير (الحكم الظاهري)، وهو في بعض الموارد سيشمل كلَّ الأمارات والأصول العمليَّة، وفي بعضها قد يختصُّ بالأمارات، وهكذا.

المقدمة الثالثة: إنَّ الاتجاهات التي تحدَّثت عن مركز المصلحة في الحكم الظاهري، ربما يمكن فرزها - من زاوية معينة - إلى ثلاثة:

أ - اتجاه الطريقيَّة الخالصة، وهو الاتجاه الذي يعتبر أنَّ الأمارات جعلت لتكون طريقاً موصلاً للواقع، ولهذا فإذا أصابته تنجّز وإلا منحت المكلف المعدوريَّة، فليس خلف الأمارات سوى هذا الخصوصية الطريقيَّة التي فيها، وقيمتها ومصلحتها في ذلك.

ب - اتجاه السببية المحضة، وهو الاتجاه الذي يعتبر أنَّ الأمارات سببٌ لحدوث مصلحة في مؤدَّاهَا، وأنَّ هذه المصلحة تجرُّ فوات مصلحة الواقع، ولهذا يؤسَّس الشارع حكماً على وفق مؤدَّى الأمانة لتحصيل هذا الغرض على تقدير خطأ الأمانة. وعادةً ما تنسجم مقولة التصويب مع هذا الاتجاه ضمن صياغة خاصَّة.

ج - اتجاه المصلحة السلوكيَّة، ويمكن اعتباره اتجاهاً وسطاً بين الاثنين، فالأمانة تُحدث

مصلحةً، لكن ليس في مؤدّاهما، بل المصلحة في اتّباعها، وسيأتي توضيحه قريباً^(١).

ومهما يكن، فأهم النظريّات في مركز وهويّة المصلحة في الحكم الظاهري، هو الآتي:

٢. ١. اختزان المصلحة في الجعل القانوني

هذه النظرية تحدّث عنها المحقّق العراقي، والسيد الخوئي، وغيرهما^(٢)، وقد سبق أن شرحناها، وقلنا بأنّ تفسير بعض الناقدين لها غير دقيق، بل بمراجعة نصوص المتحدّثين عن هذه النظرية يُفهم أنّ مرادهم من الملاك هو ملاك حفظ الواقع أو ملاك التسهيل والاحتياط، وأنّهم استخدموا هذا التعبير في مقابل أن يُجعل ملاك الحكم الظاهري في متعلّقه بنفسه؛ لأنّه يلزم من ذلك محاذير عقلية ومنهجية تحدّثوا عنها من نوع التصويب وغير ذلك.

٢. ٢. قيامة المصلحة في حفظ مصالح الواقع (التزام الحفظي)

ويذهب هذا الاتجاه إلى أنّ الملاك في الحكم الظاهري هو في حفظ مصالح الواقع، فليس له ملاك مستقل أو مواز لمصالح الواقع، بل هو هادف لتحقيق تلك المصالح، فالمولى يرى مثلاً أنّ عدم منح الحجية للأمارات يوجب فوات الكثير من مصالح الواقع، لهذا يجعل لها الحجية، لعلمه بأنّها ستكون مصيبةً بدرجة عالية، بل قد يجعل المولى الحجية للأمانة الظنية حتى مع تمكّن العبد من تحصيل العلم بالواقع، وقد يكون مبرّر ذلك عندهم - كما ذكر الشيخ الأنصاري^(٣) - أنّ الله قد يعلم بأنّ أخطاء الأمارات تقلّ عن أخطاء اليقين الذي يتصوّره الإنسان مطابقاً للواقع، فيجعل الحجية للأمانة بهدف حفظ مصالح الواقع وتلافي أكبر نسبة

(١) حول هذه الاتجاهات، انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٠٨ - ١٢١؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ٤٩ - ٤٠.

(٢) انظر: العراقي، نهاية الأفكار ١: ٢٤٣ - ٢٤٤؛ ومقالات الأصول ١: ٢٨٤؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٠٩ - ١١٠؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٢١؛ والكلبائي، إفاضة العوائد ٢: ٣١، ٤٧؛ ومحمد علي الأراكي، كتاب البيع ٢: ٤٣٧؛ وبهجت، مباحث الأصول ١: ٤١١؛ والروحاني، زبدة الأصول ٣: ٩١.

(٣) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٠٩، ١١٢ - ١١٣. وإن أورد عليه أحياناً.

من الخطأ في إصابتها.

وغالب الظن أن الذين طرحوا مسألة المصلحة في الجعل، إنما كانوا ناظرين لهذا المعنى وللخصائص من نوع التسهيل أيضاً، أو على الأقل كانوا قريبين جداً من هذا المعنى. ولعل أبرز شخصية طوّرت هذه النظرية هو السيد محمد باقر الصدر وتلامذة مدرسته، حيث فصلوا البحث فيها، وأطلقوا عليها عنوان (نظرية التزاحم الحفظي)، وهي من النظريات التي أخذت شهرةً في البحث في العقود الأخيرة^(١).

وينجم عن هذا الاتجاه أن الأمارات والأصول العملية وحجيتها ومؤدياتها ومتعلقاتها كلها لا توجد فيها مصالح، بل المصالح الحقيقية هي مصالح الواقع، وهذه الحجية أو هذا الوجوب في اتباع الأمانة ليس سوى هدف - وفي سياق - حفظ مصالح الواقع نفسه لا غير.

لكن، بناءً على تقريرنا لفكرة المصلحة في المتعلق، نفهم هنا أن متعلق حجية الظن (الأمانة والأصل) ليس هو مفردات الأفعال والتروك التي وقعت في مدلولات الأمارات ومخرجات الأصول العملية، حتى تكون مصالح الحكم الظاهري في متعلقه بهذا المعنى، بل المتعلق هو اتباع الأمارات أو متابعتها ومطابقتها، وهذه المتابعة تكمن مصطلحتها فيها من حيث كونها محققةً لمصلحة تبرر فوات مصالح الواقع الأولي، ولو من حيث إنها تحتوي على القدر الممكن تحقيقه من هذه المصالح.

وبالدقة يمكننا القول بأن دليل الحجية يجبرنا عن حكم واقعي ثانوي (وجوب الاتباع - الحجية) موضوعه الشك في الأحكام الواقعية الأولية، ومصطلحته في متعلقه، غاية الأمر أن هذا المتعلق ليست مصطلحته النهائية في ذاته، بل في مصالح الواقع التي يحافظ بوجوده عليها، فليس في البين حكم ظاهري، بل هي علاقة بين الأحكام الواقعية الأولية والثانوية. ولهذا لا نوافق السيد الصدر على أن هناك توسعة في المحركية، وكأنه لا يوجد إلا غرض واحد وحكم واحد هو الذي توسعت محركيته، فنتج عنها حجية الأمارات والأصول، فإن هذه النظرية لا تتناسب

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ - ٢٠٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٩ - ٣١، طبع المؤتمر، وراجع - لمزيد من التوسع - كتاب: نظرية التزاحم الحفظي، لمؤلفه الشيخ آباد المنصوري، فقد بذل جهداً مشكوراً في استيعاب أطراف هذه النظرية وتوضيحها.

مع المقاربة العقلانية للمشهد، فحجية الأمارات والأصول ليست عين الأحكام الواقعية في دائرة توسع محرّكيتها، بل هي منشأ ومجول قانوني جديد، والهدف منه التوصل لأعلى نسبة ممكنة من تحقيق الأحكام الواقعية، بهدف التوصل لمصالحها.

وبهذا يمكن ملاحظة ما ذكره الشيخ محمد رضا المظفر، من أنّ القائلين بالسببية ذهبوا إليها انطلاقاً من فهمهم وجوب اتباع الأمانة بوصفه حكماً شرعياً، وحيث إنّ الأحكام تابعة للمصالح والفساد في المتعلّقات، فلا بدّ من فرض مصلحة في نفس اتباع الأمانة، وبهذا يكون مؤدّى الأمانة هو مركز المصلحة، حيث أجاب المظفر بأنّ قاعدة التبعية وإن كانت صحيحة، لكنّها لا تُثبت وجود المصلحة في نفس اتباع الأمانة أو مؤدّاها، بل المصلحة موجودة في لوح الواقع ومتعلّقات الأحكام الواقعية فقط، فمصلحة الواقع هي الباعث نحو جعل اتباع الأمانة أو جعل حجّيتها، فملاك الحكم الظاهري هو بعينه ملاك الحكم الواقعي، ولهذا إذا لم تُصب الأمانة الواقع فلا يوجد حكمٌ ولا تكليف، وليس إلاّ المعذرية التي تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمارات، ولهذا لا يوجد شيءٌ اسمه مخالفة أو موافقة الأمر باتباع الأمانة؛ لأنّ هذا الأمر طريقي فلا مخالفة ولا موافقة له، بل هما تابعان للوح الواقع فقط^(١).

إنّ ملاحظتي المتواضعة على هذا النسق من التفكير أنّه يتجاهل وجود كينونة قائمة، وهي الأمانة ووجوب اتباعها أو حجّيتها، فكّل ما قاله صحيح، لكن فرض خلوّ دليل حجّية الأمارات والأصول من مصلحة كانت خلف جعل الحجّية فرض غير معقول؛ إذ من الواضح أنّ جعل الحجّية أو جعل وجوب الاتّباع تكمن فيه مصلحة، وهي مصلحة ضمان تحقّق مصالح الواقع، فمصالح الواقع شيء، ووجود مصلحة ضمان تحقّقها في ظرف عدم العلم بالواقع شيء آخر، ليس مبيناً له، بل هو من نتائجه في ظرف عدم العلم بالواقع.

وبهذا ربما يصحّ إعادة فهم القضية بهذه الطريقة: إنّ ما يسمّى بالحكم الظاهري (وجوب الاتّباع - الحجّية/ بعد فرض إلغاء فكرة جعل الحكم المماثل)، ليس سوى حكم واقعي ثانوي في ظرف الجهل، والمولى لأجل مصالح الأحكام الواقعية الأولية المجهولة للمكلّف، وضماناً لعدم وقوع المكلّفين في مخالفتها، يجعل حكماً شرعياً واقعياً يُطالب فيه العبد باتباع الأمارات

(١) انظر: المظفر، أصول الفقه ٣: ٤٤ - ٤٥.

والأصول. ومصلحة هذا الحكم هي حفظ مصالح الواقع نوعاً، لا عين مصالح الواقع. والنظر للأمارات والأصول وكأتمها كيانات مستقلة في كل مورد قامت فيه أمانة أو أصل هو الخطأ، بل المولى ينظر في مجموع الأمارات والأصول، فيلاحظ فيها مصلحة نوعية، ويجعل الحكم لتحقيق هذه المصلحة النوعية في المجموع، ففي حال عدم إصابة الأمانة للواقع، وإن لم يكن في هذا المورد شيء من المصلحة، لكن مجموع حالات اتباع الأمارات هو الذي يحقق مصلحة.

ولهذا لو خالف العبد اتباع الأمانة الدالة على إلزام، ثم انكشف له أن الحكم الواقعي الأولي هو الرخصة، فلا يكون متجربياً، بل يكون عاصياً للحكم الواقعي الثانوي القاضي بوجوب اتباع الأمارات بناءً على فهمنا له بوصفه حكماً تكليفاً فقط، وإن كان أصل جعل هذا الوجوب بغاية حفظ مصالح الواقع.

بهذه الطريقة لا نتورط في التصويب ولا في جعل الحكم المائل، ولا في سلب الأمارات والأصول هويتها وكيونتها القائمة بها، وذلك بفضل فهمنا لمصلحة الحكم الظاهري بوصفها مصلحة موصلة لمصلحة، مأخوذ فيها النظر المجموعي للطرق والأصول والأحكام الواقعية، لا النظر التفصيلي التفكيكي الفردي لكل حالة على حدة، ولو أدركنا جيداً فكرة إمكانية كون مصب الاعتبار أوسع من مصب الملاك، لفهمنا الأمر جيداً هنا.

وإذا أردنا أن نسير مع مسلك أن المجعول في الأمارات هو الحكم التكليفي بوجوب الاتباع أو وجوب المطابقة، لا الحجية بمعنى تتميم الكشف ولا بمعنى التنجيز والتعذير^(١)، يمكن القول: إن ما يسمّى اليوم بالشرعية القائمة بالفعل بالنسبة إلينا هو:

أ - مجموعة من الأحكام الواقعية المعلومة بالتفصيل باليقين.

ب - مجموعة من الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال ضمن مؤديات هذه الأمارات والأصول.

(١) لأنه على مسلك أن المجعول حكمٌ وضعي، وهو الحجية مهما فسّرناها، يصعب استنتاج النتائج التي سوف نذكرها أعلاه، فلاحظ وتنبّه، وأما أن أياً من المسالك هو الصحيح في باب مجعولات الأمارات والأصول، فهو يحتاج لبحثٍ مستقل خارج عن موضوعنا هنا.

ج - حكم واقعي ثانوي، وهو لزوم متابعة الأمارات والأدلة الظاهرية ومطابقتها.
وليس هناك حكمٌ ظاهري يعبر عن مؤدى الأمانة من خلال مسلك جعل الحكم المماثل،
ولا من خلال التصويب.

بل لو أصابت الأمانة حال الجهل بالواقع، فهناك حكمٌ واقعي ثانوي منجّز، وهو وجوب
متابعة الحجج الشرعية، ولا يوجد حكم واقعي أولي منجّز في موردنا صادفناه؛ وذلك أنّ قاعدة
اشتراك الأحكام الواقعية بين العالمين بها والجاهلين، لا توجب بنفسها تنجّز الحكم الواقعي ما
لم يثبت بمنجّز، ومن المفترض على مسلك أنّ المجعول هو وجوب المتابعة والمطابقة، لا معنى
لتنجّز الواقع بغير حال اليقين به والقطع؛ لأنّ المجعول ليس له حيثية تنجيزية، بل هو محض
حكم تكليفي، وملاك جعله هو كثرة مطابقة الطرق والأمارات للواقع، لا أنّ نتيجة جعله هو
تنجّز الواقع بالطرق والأمارات، فتأمل جيداً.

وأما لو لم تطابق، فليس هناك سوى حكم واقعي واحد منجّز في حقنا، وهو الواقعي
الثانوي، أما الواقعي الأولي، والذي هو عكس ما أوصلتنا إليه الأمانة بعد فرض عدم المطابقة،
فهو ثابت بقاعدة الاشتراك، لكنّه غير منجّز كما هو واضح. وطلبُ الشريعة منّا أتباع الأمانة في
هذه الحال وإن أوجب عملاً مناقضة الحكم الواقعي، لكنّ الشريعة لاحظت مجموع أحكامها
وقاست المصالح على النظرة النوعية المجموعية، فقبلت بالتخلي العملي عن بعض الأحكام
الواقعية في ظرف الشك؛ لمصالح نوعية أهمّ، دون أن تغير الحكم الواقعي الأولي.

وبتعبير آخر: هل مفردات مؤديات الأمارات والأصول حكم شرعي أو لا؟

حاول الاتجاه السببي هنا خلق مصلحة في المؤديات فأسس لحكم مماثل، فيما ذهب الاتجاه
الطريقي لاعتباها خالية من أيّ مصلحة، وكانت لنظرية المصلحة السلوكية رؤيتها التي سوف
نشير إليها قريباً، لكن وفقاً لتصورنا المتقدم، لا توجد مصلحة حادثة في المؤديات بعنوانها، بل
لو طابقت الأمانة الواقع لكانت المصلحة هي مصلحة الحفاظ على الواقع، والمفروض أنّ
مصلحة الواقع في المورد قد تمّ الوصول إليها، أمّا لو خالفت، فإنّ الشريعة تُلزمنّا باتّباع الأمانة
- حال عدم العلم بالمخالفة حسب الفرض - وتعتبرنا قد خرّقنا حكماً شرعياً واقعياً ثانوياً،
والذي مصلحته في الحفاظ على مصالح الواقع، لكنّ المولى رغم علمه بوقوع أخطاء في الطرق

والأمارات، لكنّه يلزمنا بها جميعاً ضمناً للوصول لأعلى نسبة ممكنة من مطابقة الواقع، أو فنقل: فراراً من التورط بأعلى نسبة من مخالفة الواقع، ونحن هنا نكون عصاةً، لا لأننا وقعنا في مفسدة واقعية أولية، بل لأننا عرضنا مصلحة جعل الأمانة للخطر، وهو تعريض مرفوض بالعنوان الثانوي الواقعي، فحالنا حال جنديّ يأمره قائده العسكري بإطلاق النار في الجهة التي يُجره فيها عسكريّ آخر ثقة بوجود عدوّ، وعندما أخبره ذلك الثقة لم يُطلق النار، ولم يكن عدوّ في الواقع في تلك الجهة، فإنّ القائد العسكري يحاسبه على ذلك، رغم أنّه لم تُفُت أيّ مصلحة واقعية أولية، والسبب هو المصلحة الواقعية الثانوية التي تكمن في ضرورة الانضباط لتوسّع دائرة التحريك؛ إذ لو فعل كلُّ شخص ذلك لذهبت مصالح الواقع، فيعاقب لمخالفته الحكم الواقعيّ الثانوي، لا لتجريبه؛ لأنّ نفس هذا الحكم الثانوي مرادٌ ومنظور إليه نوعاً لا فرداً فرداً.

ومرجع فكرتنا هذه إلى نظريتنا في الدوائر الثلاث للشريعة، بمعنى أنّ الشريعة مبنية على دوائر، تُحيط ببعضها، فالدائرة الأصغر هي التي نسمّيها بدائرة (الأحكام الأصل)، وهي أصل الشريعة وجوهرها. ويحيط بهذه الدائرة دائرة أخرى، تمثل التشريعات الإلزامية التحفظية، التي لا غرض من ورائها سوى حفظ التشريعات الأصلية، وضمان عدم وقوع المكلف بمخالفتها، بفرض منظومة حماية حولها. ثم يحيط بهذه الدائرة الثانية دائرةً ثالثة أوسع منها، وهي دائرة التشريعات التحفظية غير الإلزامية، من المستحبات والمكروهات، والتي تستهدف تقريب العبد من الواجب أو إبعاده عن الحرام بدرجة ما، وإن كنا نعتقد بأنّ التشريعات غير الإلزامية ليست كلّها من هذا النوع، بل هذا هو حال بعضها على الأقل. وبهذا تظهر الشريعة في ثلاث دوائر: أصلية؛ تحفظية إلزامية؛ تحفظية غير إلزامية. وقد شرحنا نظريتنا هذه في موضع آخر، فراجع^(١).

بل أظنّ أنّه لو فهمت الإمارات والأصول العملية - ولو إمكاناً - بهذا التفسير (بناءً - فقط - على أنّ المجعول فيها هو حكم تكليفي بضرورة المطابقة) فسوف يحدث تقارب بين أغلب

(١) انظر: حيدر حبّ الله، نظام الحماية والتأمين في الشريعة الإسلامية، قراءة مدخلية لنظرية الدوائر الثلاث في شبكة التشريعات القانونية، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤٦: ٥ - ٣٢.

الاتجاهات تقريبا، فنحن هنا حولنا الموقف في ظرف الشك من تسميته بالحكم الظاهري إلى تسميته بالحكم الواقعي الثانوي، وفي الوقت عينه لم تنورط في التصويب وجعل الحكم المماثل وأمثال ذلك.

٣. ٢. نظرية المصلحة السلوكية

تعرف هذه النظرية بانتسابها للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، رغم وجود بعض الاضطرابات في بياناته لها، وقد نسبت بداياتها للشيخ الطوسي، والعلامة الحلبي^(١)، وخلاصة هذه النظرية أن المولى سبحانه بعد أن أمرنا باتباع الأمارات، فإن أصابت الأمانة الواقع كانت المصلحة هي عين مصلحة الواقع، لكنّها لو أخطأته، لا يكون في مؤدى الأمانة مصلحة حادثة تعوّض عن مصلحة الواقع، حتى لا نقع في التصويب أو في جعل حكم مماثل، بل تحدث مصلحة في نفس اتباع الأمانة والسلوك على وفقها، وهذه المصلحة تجبر المصلحة الواقعية التي فاتت.

يقول الشيخ الأنصاري شارحاً المصلحة السلوكية: «أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمّنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أنّ العمل^(٢) على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع. ومعنى إيجاب العمل على الأمانة: وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاماً على المكلف، فإذا تضمّنت استحباب شيء أو وجوبه تخييراً أو إباحته، وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحة، بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما.

(١) انظر: الطوسي، العدة ١: ١٠٣؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ٤٥ - ٤٦.

(٢) ثمّة نسخ أخرى لكتاب فرائد الأصول للأنصاري، أضيفت فيها كلمة (الأمر)، فصارت الجملة: «الأمر بالعمل»، مما جعل طرح الشيخ الأنصاري قريبا من فكرة المصلحة في الجعل، فتأمل جيدا، وثمة من يتحدّث عن أنّ هذه الكلمة أضيفت من قبل بعض تلامذته عندما أوكلت إليهم مهمة تصحيح العبارة عقب مناقشات مع الأنصاري نفسه، ولزيد اطلاع حول هذه القضية، انظر: النائيني، فوائد الأصول ٣: ٩٨ - ٩٩؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ٤٨.

وتلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة..^(١).

وبهذه الطريقة افترض الأنصاري أنه قدّم حلاً لا يجعله ضمن مسلك الطريقة المحضنة ولا ضمن التصويب ومشكلاته وجعل الحكم المماثل وغير ذلك، ففكك بين متابعة الأمارات وبين الأفعال عينها المتابع فيها، وهو ما اعتُبر مشكلةً في نظريته، وكانت هناك مناقشات كثيرة في هذا السياق يمكن مراجعتها في الكتب الأصولية المطوّلة، فالأنصاري يؤمن بالسببية لكن بشكل خاص فيها.

ولعله يمكن أن يكون مراد الأنصاري من المصلحة السلوكية هو عين ما قصدناه نحن في الشرح المتقدم، خاصةً وأنّ الأنصاري من الذين يميلون إلى أنّ المجعول في باب الأمارات هو الحكم التكليفي لا الوضعي، فليس أتباع الأمانة في كلّ مورد محدثاً لمصلحة في المؤديّات توازي مصلحة الواقع في هذا المورد وذلك، بل كلية متابعة الأمانة فيه مصلحة نوعية مجموعية ترجع لتحقيق مصالح الواقع نفسه، ويتمّ التضحية ببعض مصالح الأحكام هنا وهناك؛ لأجل هذه المصلحة النوعية المجموعية، فهذه المصلحة المجموعية تقدّم على مصالح الواقع الفئات هنا وهناك، لا بمعنى أنّها تجبره، بل بمعنى أنّه لولاها لفاتت مصالح واقعية أكبر. والشريعة ليست أحكاماً مفككة، بل هي وحدة منظومية مجموعية.

٤. ٢. نظرية السببية

وتُعرف هذه النظرية بأنها ترى أنّ قيام الأمارات مثلاً يوجب حدوث مصلحة في مؤدّاه، فيجعل الحكم على طبق تلك المصلحة، وبهذا تكون الأمارات سبباً في وجود المصلحة في متعلقاتها، وتجبر هذه المصلحة مصالح الواقع التي فاتت على المكلف. وهذه النظرية هي التي تمّ التحدّث فيها عن مشكلات التصويب، والصراع حوله في علمي: الكلام وأصول الفقه عبر التاريخ.

(١) فرائد الأصول ١: ١١٤ - ١١٥.

بين التبعية ونظرية القياس، دفع إشكالية التناقض عن الفكر الأشعري

إنّ القياس بوصفه في الغالب من قواعد معرفة الحكم الظاهري عند القائل بحجّيته، يفتح تساؤلاً هنا، وهو أنّه قد اعتُبرت شرعية القياس مبنية على قانون التبعية؛ لأنّ القائل يقوم بالانتقال من فرع إلى فرع عبر العلة التي تمثل واسطته في إثبات الحكم الجديد، فلو لم تكن هناك عللٌ للأحكام فكيف يمكن إجراء القياس؟!

ولهذا أخذ على الأشاعرة أنّهم وقعوا في تناقضٍ عجيب؛ فمن جهة يُنكرون تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض ويرفضون أدلة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وفي الوقت عينه يذهب جمهورهم في الفقه وأصوله إلى الأخذ بالقياس، فكيف تمكّنوا من الجمع بين هذين الأمرين؟! يقول العلامة الحليّ (٧٢٥هـ): «إنّه يلزمهم التناقض في أقوالهم؛ وذلك في غاية الجهل، وبيان ذلك أنّهم نصّوا على جواز القياس، وذلك إنّما يتم بتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض؛ فإنّه لولا تعليل تحريم الخمر بالإسكار، لم يمكن التعدية إلى تحريم النبيذ، وذلك نصّ في تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض»^(١). ومثله ما ذكره محمد رضا المظفر وغيره^(٢).

لكنّ هذه المشكلة لم تكن غائبة عن الأشاعرة في الدرس الاجتهادي الشرعي، فقد ظلّ هذا الموضوع يشغل بالهم، وقدّموا فيه تخریجات متعدّدة، لا نريد الإطالة فيها، كتخریجات شمس الدين الإصفهاني وابن الهمام الحنفي والسبكيين وغيرهم، مستهدفين تخریج القياس بطريقة لا تضرّ ببناءاتهم الكلامية، وقد أوضح فكرتهم ببسط وتفصيل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (٢٠١٣م)^(٣).

وكثير من هذه التخریجات قابل للنظر، وبعض هذه المحاولات التي بذلها بعض علماء أهل السنّة يبدو غريباً جداً، مثل أنّ المراد من التعليل في الفقه تعليل أفعال العباد لا الله تعالى، فحفظ النفس هو العلة الباعثة للعبد على القصاص^(٤)، فهذا غريب حقاً، ما لم نرجعه إلى معنى آخر.

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٢ (الطبعة القديمة).

(٢) أصول الفقه ٣: ١٩٠، ١٩٢؛ والشاطبي، الموافقات ٢: ٦؛ وعليدوست، فقه ومصلحت: ١٦٩.

(٣) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٨٧ - ٩٩.

(٤) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ١١٣.

لكن من أهم هذه المحاولات في تقديري، هو ما طرحه الرازي والغزالي، فقه تنبّه الفخر الرازي (٦٠٦هـ) لهذا الأمر، حيث قال: «أفعال الله وأحكامه يمتنع أن تكون معلّلة بالدواعي والأغراض، ومع هذا فنَدعي (الذي) أن المناسبة تفيّد ظنّ العلية، وبيانه: أن مذهب المسلمين أنّ دوران الأفلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقائها على أشكالها وأنوارها غير واجب، ولكنّ الله تعالى لما أجرى عادته بإبقائها على حالة واحدة لا جرم يحصل ظنّ أنّها تبقى غداً وبعد غد على هذه الصفات، وكذلك نزول المطر عند الغيم الرطب وحصول الشيع عقيب الأكل والرّي عقيب الشرب والاحتراق؛ لأن عند مماسة النار غير واجب، لكن العادة لما اطّردت بذلك لا جرم حصل ظنّ يقارب اليقين باستمرارها على مناهجها.. إذا ثبت هذا فنقول: إنّنا لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين، لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقرار أوضاع الشرائع، وإذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا مقتضياً ظنّ حصول الآخر، وبالعكس من غير أن يكون أحدهما مؤثراً في الآخر وداعياً إليه، فثبت أن المناسبة دليل العلية مع القطع بأنّ أحكام الله تعالى لا تعلّل بالأغراض»^(١).

إنّ الرازي أراد توجيه الأمر من خلال سلب قانون العلية في علم الكلام والفقه معاً، لتصبح العلة مجرد مشيرات ظنيّة للعقل الإنساني نتيجة التقارن الكثير، وهذه الفكرة معناها قريب جداً مما قاله الغزالي (٥٠٥هـ) من قبل، من أنّ العلة الشرعيّة هي عبارة عن أمارات وعلامات^(٢)، توجب الظنّ القويّ بالحكم في الطرف الآخر، وليست مؤثرات حقيقيّة بالمعنى الفلسفي، مفرّقا - أي الغزالي - بوضوح بين العلة العقلية والعلة الشرعيّة. ولعلّ هذا عين ما قاله آخرون - مثل الزركشي (٧٩٤هـ) - من أنّ مراد الفقهاء بالتعليل هو التعليل بالحكمة^(٣)، لا التعليل بالمعنى الكلامي.

وهذا ناتج آخر لما قلناه سابقاً من أنّ نظريّة التبعية يمكن تخريجها حتى على المسالك العقائديّة للأشاعرة؛ لأنّ المهم للبحث الأصولي والاجتهادي ليس التعليل بالمعنى الكلامي،

(١) المحصول ٥: ١٧٩.

(٢) انظر: المستصفى: ٢٨٤، ٣٣٢.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ١١٢.

بل الربط القائم بين التشريع والمصالح، فلو قلنا بوجود ربط متعمد من قبل الله، والربط بنفسه لم يكن لغرض؛ لأنه لا تُعلّل الأفعال الإلهية بالأغراض، لحصل الاجتهاد الشرعي على ما يريد، فكيف لو قلنا بأنّ العلل معرّفات لا غير، على طريقة الغزالي، فلا يصحّ الإشكال على الأشاعرة بتناقض مناهجهم الكلامية والشرعية، فيما يهتمهم في الأصول هو اقتران الحكم بالمصلحة دون وجوبٍ على الله، لا تبعية الحكم للمصلحة، بينما الذي يُطرح منسجماً مع علم الكلام هو كون الحكم معلولاً للمصلحة وتابعاً لها تبعية المعلول للعلّة.

نعم، لا ينبغي التنكّر إلى أنّ بعض العبارات الموجودة لبعض الأصوليين الأشاعرة واضحة في وجود تهافت فيها، لكنّ الأمر ليس في عبارة فلان وفلان بقدر ما هو في الإمكانيات الطبيعية للفكرتين معاً، ومديات وجود تناقض بينهما أو لا.

نتيجة البحث في قانون التبعية (التعليل المصلي العام)

خلصنا من مجموع المرحلتين اللتين مررنا بهما لدى دراسة قانون التبعية، إلى أنّ الأدلّة النصية وما أفصحت به الشريعة عن ذاتها وكشفت به نفسها، مؤيّدة بالشواهد العقلية والعقلانية، هو:

أ - أنّ هناك مساراً عاماً في الشريعة تكمن مبررات وجود تشريعاته في مصالح ومفاسد كائنة في الأفعال والسلوكيات التي تمثل متعلّقات للأحكام الشرعية، وقد قلنا بأنّ هذا المفهوم لا يعني بالضرورة أنّ المتعلّقات حاملة للمصالح الكاملة ولو قبل مجيء التشريع، بل ربما يلعب دخول التشريع على الخطّ دوراً - أحياناً - في إيلااد مصالح في الفعل لم تكن موجودة من قبل.

وقد أكدنا على أنّ مفهوم علاقة التشريع بالمصالح والمفاسد لا يقف عند الحدود الفردية، بل يتخطّأها للمساحات الاجتماعية، فالمشّرع لا ينظر بالضرورة إلى العنصر الفردي، بل يرى المجتمع بوصفه كائناً بشرياً عملاقاً، فيصدر له تشريعات ترجع لمصالحه التي تتحلّل إلى مصالح راجعة لأغلب الأفراد بالحدّ الأدنى، وهذا معنى أنّ المصالح والمفاسد تتزاحم لكي يحصل نتيجة تنافسها حالة من الكسر والانكسار الموصلة لولادة مصلحة نهائية ذات درجة معينة، فليس هناك فعلٌ يحمل صلاحاً بالملّك إلا نادراً، والعكس صحيح، ولهذا تعتبر مرحلة تزاحم الملاكات مرحلة يجب وعيها - بوصفها حالة إمكانية - في التعامل مع الشريعة بما هي

مجموعة قوانين، وهذا التزام الملاكي ليس في مرحلة الحكم الظاهري فقط، وقد طرحه أمثال السيّد الصدر في هذه المرحلة، بل هو أيضاً في مرحلة الأحكام الواقعيّة.

إنّ فهم طبيعة العلاقة بين التشريعات والمصالح وأنّ مركز المصلحة قد لا يتطابق تماماً - خاصّة على المستويات الفرديّة - مع مركز التشريع ومصبّ الحكم، سوف يساعدنا كثيراً في التخلّص من الفهم الحرفي للتشريعات، والذي يُقحمنا في مقاربات فلسفيّة غير معروفة في الحياة العقلانيّة القانونيّة، الأمر الذي يمكنه أن يفهمنا التشريع بشكل أفضل.

ب - لكن المعطيات لم تُسعفنا لحسم القاعدة بوصفها كليّة مطلقة، فلم يقم لدينا شاهد واضح يؤكّد أنّ قانون التبعيّة، وبتعبير أوسع وأدقّ: قانون العلاقة بين الحكم والمصلحة، يغطّي جميع الأحكام الشرعيّة على الإطلاق، لكن في الوقت عينه لا نملك أيّ شاهد على وجود منطلقات تشريعيّة للمولى سبحانه وتعالى غير هذا المنطلق، الأمر الذي يُبقي باب الاحتمال مفتوحاً، وإن كان ضعيفاً من الناحية العمليّة.

ولا بأس أن نشير في ختام هذا البحث إلى أنّ قانون العلاقة بين الحكم والمصلحة يترك تأثيراته المتنوّعة على البحوث الفقهيّة والأصوليّة، وأشير لبعض النماذج:

١ - علاقة القانون بالنسخ، فقد تمّ ربط النسخ بفكرة حصول تحولات في المصالح نتيجة تغييرات في الزمان والمكان والظرف والحال، وهذا جواب معروف في الاجتهاد الإسلامي في هذا المجال، ولهذا قال المحقّق الحلي (٦٧٦هـ)، وهو يحاول تقديم تبرير عقلي للنسخ: «إنّ الشرائع تابعة للمصالح، وهي جائزة الاختلاف، فجاز اختلاف ما هو تابع لها»^(١).

٢ - علاقة القانون بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حيث نجد أنّ بعض الأصوليين - مثل صاحب الفصول وغيره - طرحوا مسألة قانون التبعيّة في مقدّمات بحث قانون الملازمة؛ لأنّ إدراك المصلحة عقلاً أو الحُسن والقبح ملازم له شرعاً، فما لم يكن هناك حسن وقبح ومصلحة ومفسدة فكيف يمكن تصوير الملازمة؟! وهناك تفاصيل في هذه القضية

(١) معارج الأصول: ٢٣٢؛ وانظر: الراوندي، فقه القرآن ٢: ١٥؛ والمرضى، رسائل الشريف المرتضى ١:

٨٠ - ٨١؛ والعلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٨٥؛ والجرجاني، شرح المواظف: ٨:

سلباً وإيجاباً وطرذاً وعكساً تراجع في محلها.

٣- علاقة القانون ببحث اجتماع الأمر والنهي، عبر قول بعضهم بوجود ملاكين في المتعلقين في مورد الاجتماع، وهكذا.

٤ - علاقة القانون ببحث مقدّمة الواجب، عبر ادّعاء أنّ تحصيل المصلحة في ذي المقدّمة يجعل المقدّمة واجبة.

٥ - علاقة القانون ببحث الواجب المشروط، وهو ما تحدّث عنه الشيخ مرتضى الأنصاري.

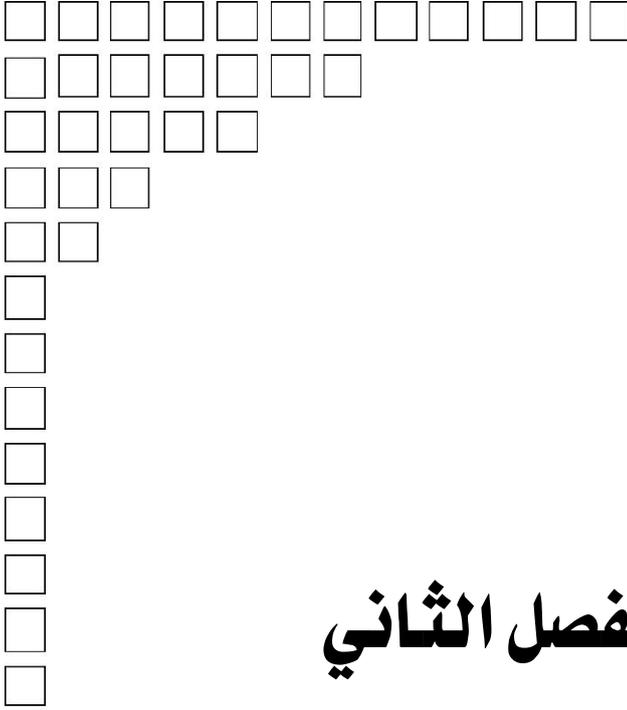
٦ - علاقة القانون ببحث التزامه بمعانيه المتعدّدة، سواء في الملاك أم في الامتثال.

٧ - علاقة القانون بنظرية حجّية مطلق الظنّ، عبر القول بوجود دفع الضرر المظنون، وكون هذا الوجوب هو المنطلق لقيامه دليل حجّية الظنّ^(١).

وغير ذلك من البحوث (كالقياس، والاستصلاح، وحقيقة الحكم الولائي، وفلسفة الحكم الظاهري و..) التي رُبطت في كلمات بعضهم أو في بعض الأدلّة بقانون التبعية.

ولا يعني ذلك وجود ربطٍ قهري بين هذه البحوث ومسألة التبعية سلبيّاً أو إيجاباً، بل نعني وجود حلقة اتصال بينها وتأثير بعضها في بعض، ولو على بعض الآراء في تلك المسائل الأصوليّة.

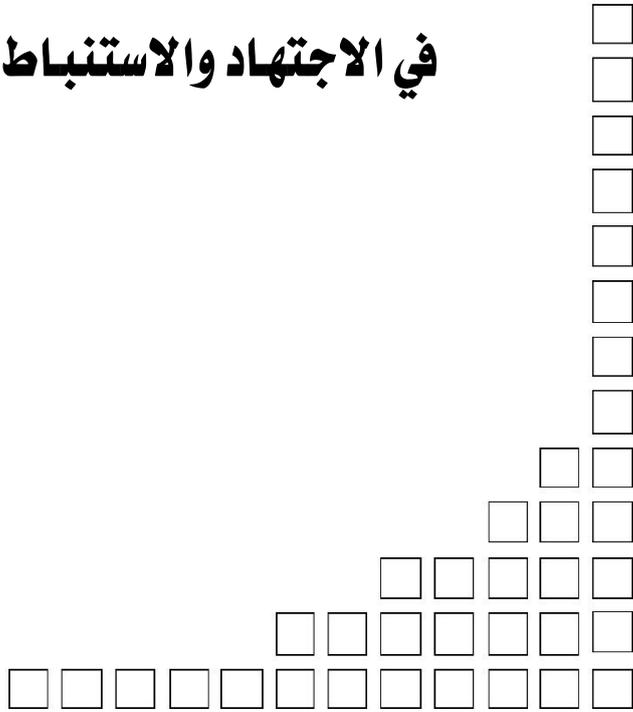
(١) لمزيد اطلاع، راجع: الساعدي، تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، مصدر سابق: ٢٠٥ - ٢٣١.



الفصل الثاني

المصلحة بوصفها قاعدة

في الاجتهاد والاستنباط الشرعي



ندرس في هذا الفصل :

- ١ - المصلحة بوصفها أساساً في الاجتهاد الشرعي .
- ٢ - «الاجتهاد الإنشائي / المصلحة المرسلّة» بوصفه أساساً فيما لا نصّ فيه .
- ٣ - «الاجتهاد الذرائعي»، وتكوين شبكة العلاقة بين الأحكام ووسائلها .
- ٤ - المصلحة المرسلّة واجتهاد الذرائع بين الاستنباط والسياسة الشرعيّة .
- ٥ - العلاقة بين النصّ والمصلحة/ نظريّات الطوفي والخميني والتعليق عليها .
- ٦ - الطوفيّة والخمينيّة، بين الفهم المقاصدي وتنزيل فقه الأولويّات .

تمهيد (النظريات السياقية للتفكير المقاصدي)

قلنا سابقاً بأننا سوف ندرس أبرز المعالم العامة لقواعد فقه المصلحة في الدراسات الشرعية، وسوف نعالج سلسلة من هذه الأضلاع التي تكوّن الصورة العامة لهذا الفقه، وحجم حضور نظرية المصلحة في الاجتهاد الشرعي، عبر دراسة نظريات المصالح المرسلّة، والاجتهاد الذرائعي، وعلاقة المصلحة بالنصّ ونحو ذلك، وهو ما سنجعله ضمن المحاور الآتية.

هذه النظريات تمثل - بتعبير دقيق - الفضاء السياقي التاريخي لولادة فكرة المقاصد، فنظريات: المصلحة المرسلّة والاجتهاد الذرائعي وأمثالهما في غاية الأهمية من حيث صلتها بالتفكير المقاصدي، خاصّة نظرية الاجتهاد الذرائعي كما سوف نرى، وسوف ندرس في الكتاب المخصّص لنظرية المقاصد تاريخ هذه النظرية وتطوّراتها وسياقاتها الفكرية والزمنيّة، إن شاء الله.

المحور الأول

نظرية الاستصلاح أو المصالح المرسله

(الاجتهاد الإنشائي)

تهديد

تعتبر نظرية الاستصلاح أو المصالح المرسله من النظريات الاجتهادية التي شهدت نقاشاً طويلاً عبر التاريخ بين المدارس الفقهية عند المسلمين حتى فيما بين أهل السنة أنفسهم، ولطالما كان يعتبرها المنتصرون لها واحدة من وسائل تطوّر الاجتهاد واستمراريته عبر التاريخ ومرونته وقدرته على مواكبة الوقائع المستجدة، حتى عبّر عنه عبد الوهاب خلاف (١٩٥٦م) بأنه أخصب الطرق فيما لا نصّ فيه^(١)، وقال ابن العربي: «لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة»^(٢)، وهي تصنّف في عداد الأدلة المساعدة غير اللفظية على الأحكام الشرعية، إذ لا يتم الاستناد فيها على نصّ مباشر في الكتاب والسنة، بل على عملية تركيبية استدلالية معنوية، ومن هنا فهي تصنّف ضمن المناهج الاجتهادية فيما لا نصّ فيه ولا ما هو في قوّة النصّ كالإجماع، كما تعدّ مفتاح التفكير المقاصدي في الاجتهاد الإسلامي؛ لأنّ المصلحة التي تقوم النظرية عليها وتستهدفها تمثل في روحها مقصداً شرعياً على حدّ تعبير بعضهم^(٣).

وقد اعتبر الفخر الرازي نظرية المصلحة المرسله من نظريات الوسائط التي تقع بين النصّ

(١) انظر: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٨٥؛ وراجع حول دور المصلحة في مرونة الفقه الإسلامي: محمّد أحمد بوركاب، المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: ٢١٩ - ٥١٣.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٢٧٩.

(٣) انظر: عبد العزيز بن ربيعة، علم مقاصد الشارع: ٣٠٩.

الشرعيّ والقياس الشرعي، ذاكراً إلى جانبها الاستقراء والاستصحاب وغيرهما^(١)، فيما أطلق الغزالي عليها تعبير قياس المعنى^(٢). ولهذا نجد الحديث عنها في كتب أصول الفقه السنّي في بابي: القياس والاستدلال.

نعم، طرح بعض الباحثين المعاصرين تعبير «الاستصلاح في فهم النصّ»، مثل الدكتور الريسوني، وهو يريد إعادة فهم النصوص في ضوء المصلحة، وهو أمر يرتبط في تقديري بنظرية الإمام الطوفي الآتية - وفق تفسيرنا لها - أكثر من ارتباطه بنظرية المصلحة المرسلّة بمعناها التقليدي المدرسي الذي نريد التحدّث عنه الآن.

وقد اختلفت التسميات التي أُطلقت على هذه النظرية، وأبرزها:

١ - المصلحة المرسلّة، وهذه التسمية هي السائدة والأكثر تداولاً، ويعبّر عن هذه النظرية بهذه التسمية انطلاقاً من مراقبة المصلحة التي يترتب الحكم عليها، فنوع هذه المصلحة إذا كان مرسلّاً سمّيت المصلحة المرسلّة.

٢ - المناسب المرسل، وهو استخدام أمثال الغزالي وابن الحاجب والآمدي في بعض كتبهم^(٣)، وهذا الاستخدام موجودٌ عند متكلّمي الأصوليين، ويُطلقون هذه التسمية على أساس أنّ الوصف المناسب في الفعل، والذي يكون جعل الحكم على أساسه، موجباً لتحقيق المصلحة.

٣ - الاستدلال أو الاستدلال المرسل أو الاستصلاح، وهذه التسمية تنطلق من نفس عملية بناء الحكم على أساس الوصف المناسب أو على أساس المصلحة، فالعملية هذه بعينها هي استصلاح، أو فقل: هي العمل بمقتضى المصالح المرسلّة، وتعني طلب المصلحة من وراء

(١) انظر: الرازي، المحصول ٥: ٧١.

(٢) انظر: الغزالي، المنحول: ٤٥٣؛ وله أيضاً: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: ٢١٧ - ٢١٨؛ وراجع حول نظرية المصلحة عموماً عند الغزالي: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٤٢٤ - ٤٦٥؛ ومحمّد أحمد بوركاب، المصالح المرسلّة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: ١٧٩ - ١٩٩؛ حيث فصّلا في نصوص الغزالي في مصنّفاته الأصولية المتنوّعة والتعارض أو الاضطراب القائم فيها ومحاولة تحليلها بطريقة موسّعة.

(٣) انظر: الآمدي، الإحكام ٣: ٢٩٨.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ١٦٧

عملية البناء هذه^(١). ويرى عبد الوهاب خلاف أن تعبير الاستصلاح يكثر في الوسط الحنبلي^(٢).

لكنّ تعبير (الاستدلال) لا يختصّ في كلمات بعض الأصوليين - من السنّة والإباضيّة - بالمصلحة المرسلّة، بل يستوعب مختلف أشكال الأدلّة الشرعيّة، عدا الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، فالاستصحاب والاستحسان من الاستدلال بهذا المصطلح^(٣)، لكنّ الزركشي والشوكاني يريان أنّ إمام الحرمين الجويني وابن السمعاني أطلقا على المصلحة المرسلّة اسم الاستدلال^(٤)، وإن كنت أعتقد بأنّه لم يُرد إجراء مرادفة، بل استخدم التعبير الأعمّ في إحدى حالاته وموارده لا أكثر، ويشهد لذلك أنّ الاستصحاب أدرجه الجويني في الاستدلال أيضاً. كما اعتبر الدكتور سعد محمّد الشناوي أنّ الجويني هو أوّل من أطلق اصطلاح الاستصلاح، وقبله كان يؤتى به ضمن موضوعات متنوّعة غير منضبطة من نوع الاستحسان أو الاجتهاد أو الإستدلال أو غير ذلك^(٥).

والغريب أنّ الشيخ محمّد إبراهيم الجناتي فصلّ المصالح المرسلّة عن الاستصلاح، واعتبر كلّ واحد منهما مصدراً اجتهادياً مختلفاً عن الثاني، مقرّباً الأمر بأنّ الاستصلاح يكون في موارد تتحقّق فيها موازنة بين المصالح والمفاسد، بينما المصلحة المرسلّة ليس في موردها سوى مصلحة، وليس هناك مفسدة، حتى يتطلب الأمر موازنة^(٦).

فإنّ كلامه ليس له عين ولا أثر في التراث الاجتهادي عند المسلمين، بل عباراتهم واضحة في

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٤١؛ والغزالي، المستصفى: ٣١٥؛ والمنخول: ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٦٠؛ والزركشي، البحر المحيط ٤: ٣٧٧؛ والشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٥٤؛ والبوطي، ضوابط المصلحة: ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) انظر: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٨٦.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل ٢: ١١٦٩ - ١١٧٣.

(٤) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٤: ٣٧٧؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٤٢؛ ومحمّد أحمد بوركاب، المصالح المرسلّة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: ٩١.

(٥) انظر: الشناوي، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلّة في الفقه الإسلامي: ١٥٥.

(٦) انظر: الجناتي، منابع اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامي: ٣٥٤.

إطلاق التعبيرين بمعنى واحد من جهتين، حتى أنّ الجناتي بنفسه يقرّ بأنّ الغزالي لم يفرّق بينهما، ولم نجد كتاباً سنياً يفصل بين هذين المصطلحين بهذه الطريقة.

٤ - القياس المرسل، وهو القياس المصلحي^(١)، والتسمية باتت واضحة، فإنّه نظراً لكونه ضرباً من القياس ولو في المعنى بحسب تعبير الغزالي المتقدّم، غاية الأمر مع صفة الإرسال التي سوف نشرحها، عبّر عنه بهذا التعبير، وقد يراد بالقياس هنا معناه المنطقي وليس الشرعي، وسيأتي التمييز بين الاستصلاح والقياس.

ورغم كلّ هذا الجدل القائم ظلّ مفهوم الاستصلاح بنفسه محلّ نقاش أيضاً، وربما يكون السبب أنّ السجال بين إثبات النظرية ونفيها فرض تعديلات في هوية النظرية تلافياً للمشاكل التي قد تواجهها، فأدّى عبر التاريخ لظهور أكثر من تصوّر لها.

تنوع: المناسب والمصلحة، خطوة لتحديد نطاق النظرية

قبل كلّ شيء، لا بدّ لنا أن نفهم ما معنى هذه الكلمات المستخدمة في سياق هذه النظرية، فبعد شرحنا سابقاً معنى كلمة المصلحة، بات يلزمنا هنا شرح بعض أنواع المناسب، وهو بحث يرجع في روحه إلى القياس، حيث قسّم المناسب إلى عدّة أقسام ضمن سياق تقسيم العلة إلى أقسام باعتبار المناسبة القائمة بين المقيس والمقيس عليه:

١ - المناسب المؤثر: وهو الخاصية التي اعتبرها الشارع علةً تامّةً بشكل واضح مدلول عليه في النصوص والأدلة، والقدر المتيقّن من حجّية القياس عند القائلين به هو حالة المناسب المؤثر.

٢ - المناسب الملائم، وهو ما لم يدلّ دليل على اعتبار الشارع له علةً في المقيس عليه، لكنّه اعتبر في نصّ آخر أو استقراء علةً لحكم من جنس الحكم في المقيس عليه.

والمثال الذي يوضح هذه الفكرة هو الحديث الذي يقول: «لا يزوّج البكر الصغيرة إلا وليّها»، حيث اشتمل على وصفين: البكارة والصغر، لكن حيث علّلت ولاية الولي على

(١) انظر: النووي، المجموع ٢٠: ١٦، ٤٦؛ وابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٢١٧، ٣٥٨؛ والشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٩٩.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ١٦٩

الصغير في الأموال في آية ابتلاء اليتامى، والمفروض أن الولاية على المال والولاية على التزويج من جنس واحد، وهو أصل الولاية، تمّ قياس المجنونة والمعتوهة والثيب الصغيرة بالبكر الصغيرة، بما أوجب سقوط خاصية البكارة في الموضوع.

٣ - المتاسب الملغى، وهو الخاصية المنظورة التي تحمل مصلحة معينة لكنّ الشريعة نصّت على إلغاء هذه المصلحة وعدم اعتبار هذه الخاصية، وسماه بعضهم بالمناسب الغريب على ما نُقل^(١)، والمثال المتداول هنا هو إفتاء يحيى بن يحيى الأندلسي (٢٣٤هـ) تلميذ مالك بن أنس، المَلِك (أو الغني) في الكفارة بخصوص صيام شهرين متتابعين؛ انطلاقاً من أنّ حكمة الكفارات هي ردع أصحابها، والمفروض أنّ هذا الردع في الملك والغني لا يتحقّق سوى بالشهرين؛ لأنّه يملك سلطةً مالية كبيرة لا تجعل من سائر خصال الكفارة مؤثراً فيه، فقد اعتبروا هذا المورد من المتاسب الملغى؛ لأنّه ينافي إطلاق التخيير الموجود في أدلّة الكفارات وعدم التماس أيّ رائحة لفكرة الأخذ بالأشقّ في باب الكفارات.

٤ - المناسب المرسل: وهو الخاصية التي توجب مصلحة لم يدلّ دليل على اعتبارها أو مؤثريتها أو على إلغائها، بل تُركت مرسلّة مطلقّة^(٢). وعليه تُبنى كثيراً نظرية الاستصلاح. وانطلاقاً من هذا التقسيم يظهر التنوع الثلاثي المشهور في باب المصالح المرسلّة، والذي كثيراً ما ذكره في باب القياس لهذا السبب، حيث جعلت المصالح على ثلاثة أنواع:

١ - المصلحة المعتبرة، وهي المصلحة التي دلّ الدليل الجليّ على اعتبارها واهتمام الشارع بها، وهذه يفترض منطقيّاً وأولياً أن لا تكون موضوعاً للبحث في نظريّة الاستصلاح، بل عادةً ما يكون الاهتمام بها في القياس بوصفها الحلقة الوسطى بين المقيس والمقيس عليه.

٢ - المصلحة الملغاة، وهي المصلحة التي وجدنا في النصّ بدلالة ما إلغاهها، كما في مثال الزجر والمشقة في باب الكفارات، والذي أشرنا له قبل قليل.

(١) انظر: محمّد أحمد بوركاب، المصالح المرسلّة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: ٣٢ - ٣٣.

(٢) لا بأس بمراجعة: الغزالي، شفاء الغليل: ١٤٤ - ١٥٩، ٢١٩ - ٢٢١؛ والشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٥٢ - ٣٥٤؛ وعلي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء: ٢٣١ - ٢٣٢؛ ومصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٢٥ - ٢٩.

ومن البين - كما يقول مذكور والشنقيطي - أن إلغاء الشريعة لمصلحة ما ليس سوى لأجل مصلحة أهم أو لدرء مفسدة قد تكون على صلة بالمصلحة القليلة الموجودة.

٣- المصلحة المرسله، أي المطلقة التي لم تقيد بإثبات أو بنفي، بل تركت من قبل الشارع ولم يتم التعرض لها، ولا بد لفرضها من أن لا تكون معها مفسدة أقوى منها نهى عنها الشارع أو حتى مفسدة مساوية لها، أو أن لا توجب تفويت مصلحة مطلوبة للشارع، وإلا ففي هذه الحالات تصبح ملغاة، ولا تدخل ضمن نطاق الاستصلاح^(١).

ومثال ذلك استخدام أسلوب الضرب تجاه المتهم بالسرقة لأجل الحفاظ على المال، وهو المثال الذي نُسب إلى مالك شخصياً، وإن كان يمكن التأمل في كون المصلحة هنا مرسله غير ملغاة، أو كمصلحة كون الاقتصاد رفاهية، فإنه قد يقال بأن الشريعة لم تدل على مطلوبيّة هذا النوع من الاقتصاد، بل طلبت اقتصاد الكفاف فقط، أي رفع الفقر والجوع في الحياة العامّة، لا تحقّق الرفاهية والغنى.

وعليه، فموضوع الكلام في نظرية المصلحة المرسله هو النوع الثالث من المصالح لا غير، ولهذا - سوف نجد ضمن التنازع الآتي في هذا الأمر - محاولات لفكّ قيد الإرسال نحو حالة أشبه بالوسط بما يعيد إنتاج مفهوم الإرسال، وسيأتي الحديث عن ذلك، وسنرى أن بعضاً ناقش في أصل وجود مصلحة مرسله.

وبناء على ذلك كلّه، تصبح نظرية المصلحة المرسله أو الاستصلاح - بصرف النظر عن تنوع التعابير تبعاً لتنوع المصطلح -: الحكم على موردٍ اشتمل على مصلحة لم يرد في الشرع ما يعتبرها أو يلغيها.

وبهذا يتضح جلياً كيف أنه يلزمنا - ونحن ندرس المصالح المرسله - أن نفكّك تعريف المصلحة المرسله عن تعريف مطلق المصلحة التي تبنى مجمل الأحكام الشرعيّة عليها. وقد مثلوا للمصلحة المرسله بعشرات الأمثلة - بصرف النظر عن بعض المناقشات في

(١) حول هذا التقسيم الثلاثي، انظر - على سبيل المثال -: الغزالي، المستصفى: ١٧٣ - ١٧٤؛ والرازي، المحصول ٦: ١٦٢ - ١٦٣؛ والحلي، معارج الأصول: ٣٠٤؛ والشنقيطي، المحاضرات (سلسلة المؤلفات: ٩ - ١١): ٣٢ - ٣٣؛ ومحمد سلام مذكور، المدخل للفقاه الإسلامي: ٢٥٤ - ٢٥٥.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ١٧١

بعضها - من نوع: فرض ضرائب مستحدثة نتيجة تغيير الأوضاع، وتعلم العلوم غير الفقهيّة الدينية الشرعيّة، كاللغة والفلسفة والعلوم الطبيعيّة وغيرها، وتأليف الكتب وبناء المدارس والجامعات والمعاهد الدينيّة وغيرها، والاعتماد على الوسائل الإعلاميّة واستخدام أجهزة الإعلام الحديثة، ووضع أنظمة السير وإشارات المرور، وتنظيم شؤون الدولة على الطريقة الحديثة، واستخدام التقنيّات المعاصرة في مختلف المجالات غير المحرّمة، ووضع المحارب في المساجد لتسهيل أمر الصلاة ومعرفة القبلة، وجمع المصاحف، وتولية أبي بكر لعمر بن الخطاب، وأخذ عقوبات مالية على بعض الجنائيات، وتولية غير المجتهد للقضاء حال عدم توفّر المجتهدين في مختلف البلدان^(١)، وغير ذلك مما لا يُعدّ ولا يحصى، وكثيرٌ منه يفهمه الاجتهاد الإمامي إمّا حكماً ولأثباتاً أو عنواناً ثانوياً أو مقدّمةً لواجب أو حرام، أو عملاً بقانون التزاحم أو غير ذلك.

المواقف الرئيسة من موضوعة البحث، عرض إجمالي

انقسم الموقف - إجمالاً - من هذه النظرية إلى عدّة آراء، أبرزها:

أ - الموافقة المطلقة، وهو المنسوب إلى جمهور المالكيّة والحنابلة، ومن أبرز علماء الحنابلة الذين انتصروا لنظرية المصالح هنا، هو الإمام نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ).

ب - الرفض المطلق، وهو ما نسب إلى الأكثر^(٢)، بل ذكر ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ) أنّه لا يقول به إلا مالك من فقهاء الأمصار^(٣). وهو ما يظهر أيضاً من الإماميّة والشافعيّة، بصرف النظر عن فكرة إرجاع المصالح المرسلّة إلى المصالح المعتبرة أو الملازمة، كما نسب للأحناف وكانت هناك مناقشات في هذه النسبة^(٤)، بل ذكر الآمدي أنّ نفي المصلحة المرسلّة مما اتفق عليه

(١) انظر: الشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٥٤ - ٣٦٤؛ والبوطي، ضوابط المصلحة: ٣٥٠ - ٣٥١؛ وخلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٨٨.

(٢) انظر: الحلي، معارج الأصول: ٣٠٥؛ والقمي، القوانين المحكّمة في الأصول المتقنة ٣: ٢٠٩.

(٣) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ٢١٧.

(٤) حاول بعضهم نفي نسبة الرفض للأحناف، انطلاقاً من قولهم بالاستحسان، فانظر - على سبيل المثال لا الحصر -: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: ١٢٥ - ١٢٦؛ وعلال الفاسي، مقاصد الشريعة

الأحناف والشافعية مؤيداً بدوره هذا الرأي^(١)، وكان العلامة الحلي واضحاً في نسبة هذا الرأي إلى الإمامية والشافعية والحنفية وغيرهم^(٢).

وقد التبس الأمر على بعض الباحثين المعاصرين، فظنّ أنّ قول الشيعة الإمامية بقاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد (التعليل المصلحي العام) كأنّه يشي بنوع تناقض مع رفضهم مبدأ المصلحة في الاجتهاد^(٣)، مع أنّ الشيعة هناك يقبلون بالمصلحة بوصفها خاصية واقعية، بينما هنا يرفضونها بوصفها خاصية معرفية اجتهادية، وقد صار التمييز بينهما واضحاً، إذ هو جوهر الفرق بين الفصل الأوّل والفصل الثاني من هذا الكتاب، نعم سوف نثبت أنّ الكثير من نتائج نظرية المصلحة السنية يمكن الوصول إليها بالاجتهاد الشيعي عبر عناوين أخرى، بل فكرة المصلحة حاضرة في التراث الفقهي الإمامي بعناوين أخرى.

هذا، ولكنّ الغزالي في المنحول ذكر أنّ «للشافعي رضي الله عنه مسلكان، يحرص في أحدهما التمسك في الشبه أو المخيل الذي يشهد له أصل معين، ويردّ كلّ استدلالٍ مرسل، وفي المسلك الثاني يصحّ الاستدلال المرسل ويقرب فيه من مالك وإن خالفه في مسائل»^(٤).

كما أنّ شهاب الدين الزنجاني الشافعي (٦٥٦هـ) يصرّح بأنّ الشافعي يقبل بالمصلحة المرسلة القائمة على كليات الشريعة ومقاصدها، في مقابل الأحناف الذين يرفضون ذلك^(٥). وذهب الدكتور الشناوي والدكتور حسين حامد حسان إلى خطأ الفكرة الشائعة من أنّ الشافعي كان يعارض الاستصلاح، بل إنّّه كان من أهمّ رموزه، مطيلين البحث في الاستشهاد لهذه النتيجة المهمة عندهما^(٦).

الإسلامية ومكارمها: ١٤٦.

(١) انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ١٦٠.

(٢) انظر: الحلي، نهاية الوصول ٤: ٤٠٣.

(٣) انظر: خالد زهري، تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: ١١٢ - ١١٨.

(٤) المنحول: ٤٥٤؛ وانظر: الشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٦١.

(٥) انظر: الزنجاني، تخرّيج الفروع على الأصول: ٣٢٠ - ٣٢٤.

(٦) انظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٣٢٢ - ٣٨٨؛ والشناوي، مدى

الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي: ١٥٦.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ١٧٣

كما ناقش عبد الوهاب خلاف في نسبة النفي للأحناف، بناء على أصولهم الفكرية والاجتهادية^(١).

وقد ذكر العلامة الشيخ علي الخفيف (١٩٧٨م) في حديثه عن أسباب الاختلاف أن الشيعة وأهل الظاهر لا يقولون بالمصالح المرسلّة، والسبب هو أنهم لا يؤمنون بالقياس^(٢)، فقد تصوّر أنّ عدم الأخذ بالقياس يعني رفض المصالح المرسلّة قهراً.

لكنّ بعض كتب الاستدلال عند الإمامية، نلاحظ فيه - ولو بندرة - وجود الاستدلال بالمصلحة على إثبات حكم شرعيّ، وعلى سبيل المثال، يقول الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ): «الأسباق جمع سبق، وهو المخرج للسبق، ولا يخلو ذلك من ثلاثة أحوال إمّا أن يخرج غيرهما، أو أحدهما، أو هما، فإن كان الذي يخرج غيرهما، فإن كان الإمام نظرت، فإن أخرج من ماله جاز، لما روي أن النبي ﷺ سابق بين الخيل وجعل بينهما سبقاً، وفي بعضها سابق بين الخيل وراهن، وإن أراد إخراج من بيت المال جاز أيضاً؛ للخبر، ولأنّ فيه مصلحة للمسلمين وعدة، وإن كان المخرج لذلك غير الإمام جاز أيضاً عندنا، وقال بعضهم: لا يجوز؛ لأنّه من المعاونة على الجهاد، وليس ذلك إلا للإمام، والأوّل أقوى؛ لأنّ فيه نفعاً للمسلمين»^(٣). وفرض أنّ الطوسي اعتبر دليل المصلحة هنا مجرد مؤيد، والدليل العمدة هو الرواية^(٤)، مجرد احتمال، يقع خلاف ظاهر العبارة، لكنّ بعض العبارات القليلة في كتب الإمامية لا تستطيع أن تحرق موقفهم من نظرية المصلحة المرسلّة.

(١) انظر: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٨٩-٩٠.

(٢) انظر: علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء: ٢٣٣، ولعلّه حصل خطأ أو سهو في كلمات السيد محمّد تقي الحكيم (الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٣٨٦، ٤٠٤) عندما نسب إلى الأستاذ علي الخفيف قوله بأنّ الشيعة تقول بالمصالح المرسلّة؛ لأنّها تنفي القياس، وهذا مناقض للموجود في كتاب الخفيف بالنسخة التي عندي، وحيث إنّ رقم الصفحة التي أحال عليها السيد الحكيم تختلف عن رقم الصفحة التي عندي، فلعلّه اعتمد على نسخة أخرى، ومن ثم يكون الشيخ الخفيف قد عدّل في نصّه.

(٣) الطوسي، المبسوط ٦: ٢٩٢.

(٤) انظر: علي أكبر كلانتر، مصلحت در فقّه شيعه وباسخ به شبهات روشنفكري، مجلّة فقّه، العدد

والرافضون للاستصلاح - خاصّة الشافعيّة القدماء، كالجويني - أكثروا من النقد على الإمام مالك وافترضوا أنّه أفرط في العمل بالمصلحة المرسلّة دون ضوابط، الأمر الذي دعا المالكيّة إلى يومنا هذا، للدفاع عن مالك، وصولاً للتشكيك في الأمثلة التي نُسبت إليه، وتشهد على إفراطه في العمل بالمصالح، وقد اعتمد الريسوني^(١) على أنّه لو صحّت النسبة لمالك في قتل الثلث لاستبقاء الثلثين لذاع واشتهر، مع أنّ مؤسس هذه الأمثلة المنسوبة هو الجويني نفسه، ونكاد لا نعرفها إلا من طريقه، وإلا فمالك لديه شروط للاستصلاح.

ج - الموافقة عليها ضمن إدخالها في مثل كليات مقاصد الشريعة، بمعنى أنّها نظريّة صحيحة إذا كانت تهدف للوصول إلى هذه المقاصد المأخوذة من مجموع النصوص وكانت متفقة معها لا غير، وهو ما يُنسب إلى الزيدية. ويسمّيها بعض الباحثين المعاصرين بالمصلحة المعتبرة ضمناً، وإن لم تكن معتبرة إسمياً؛ لأنّ موافقتها للمقاصد يمنحها هذا اللون من الاعتبار^(٢)، وسيأتي مزيد تعليق.

هنا نعود مرّةً أخرى لتعريف نظريّة المصالح المرسلّة الذي أشرنا إليه آنفاً، فقد تسبّب في معركة؛ وذلك أنّ كلمة (لم يرد من الشرع ما يعتبره أو يلغيه) تفتح على فضاءين:

أ - فضاء الاعتبار أو الإلغاء الخاصّ، بحيث يكون هناك دليل شرعي خاصّ على ذلك، ولو كان يشمل بنحو العموم أو الإطلاق.

ب - فضاء الاعتبار أو الإلغاء الخاصّ أو العام، الكلي أو الجزئي، بحيث لا يكون هناك دليل خاص ولا حتى كليات عامّة أو مزاج تشريعي عام لدى المشرّع سبحانه وتعالى في هذا الإطار ولو من خلال جمع متفرقات مواقفه. ولعلّ هذا مراد الفخر الرازي عندما قال بأنّ المصلحة المرسلّة هي الخالية عن شهادة الأصول^(٣).

وهذا الاختلاف سوف يتسبّب كما سنرى، في إيجاد تحوّل في نظرية المصالح المرسلّة لدفعها للتقارب مع نظريّة المقاصد، ومع مستوى معيّن من مستويات توظيف القياس، وهو ما دفع

(١) انظر: الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي: ٢٨ - ٣٦.

(٢) انظر: الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة: ٢٩ - ٣٠.

(٣) انظر: المحصول ٥: ٧١، ١٦٧.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ١٧٥

بالعديد من الباحثين إلى محاولة إيجاد تصالح بين التيارات المتنازعة عبر حمل موقف الرافضين على فقدان الاعتبار العام والخاص معاً، وموقف المؤيدين على فقدان خصوص الاعتبار الخاص مع وجود الاعتبار العام.

ومن هذا الباب، تأتي فكرة المصلحة المرسلة الملائمة، بمعنى أنّ المصلحة المقبولة هي تلك التي تتلاءم مع المصالح التي جاءت في النصوص وشهدت بها الأصول، في مقابل المناسب المرسل الغريب الذي لا يوجد ما يفيد اعتباره في النصوص، وفي هذا يقول الزركشي: «وقال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط ملاءمته للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول.. لكن إذا قيدناه بهذا انسلخت المسألة من المصالح المرسلة؛ فإنّه إذا شرط التقريب من الأصول الممهّدة وفسّره بالملائمة كان من باب القياس في الأسباب، فيكون من قسم المعتر، وبه يخرج عن الإرسال..»^(١).

د - الموافقة عليها في خصوص المصالح الضرورية، أو بقيد أن تكون أيضاً قطعية وكلية، أو مع إضافة صفة الضرورية، لا في مطلق أنواع المصالح التي سوف نشير إليها. وهذا ما ذهب إليه الغزالي، رغم تصديره البحث في المصلحة المرسلة بوصفها بأتمها من الأصول الموهومة^(٢). وهذا الرأي الرابع ربما يمكن أن يرجع للرأي الثالث كما هو واضح، ويكون وجهة نظر داخله.

ورغم هذا الانقسام (الظاهري على الأقل) في الموقف، لكن أشهر المذاهب التي انتصرت للمصالح المرسلة كان المذهب المالكي، حيث اهتم بهذا الركن الاستدلالي كثيراً وأكثر من التنظير له. ومؤسس المذهب - عنيت الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) - كان، فيما ينقل عنه، يمارس هذا الاستدلال كثيراً^(٣)، حتى أنّه يُنسب له أنّه كان يخصّص به النصوص العامة غير القطعية، ويردّ به أخبار الآحاد المعارضة له، غير أنّ العديد من علماء المالكية بعد ذلك حاولوا نفي هذه النسبة عنه أو النقاش فيها، واعتبر الآمدي أنّه من الأشبه أنّ مالك بن أنس كان يقول

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ٣٧٩؛ وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٤٢.

(٢) انظر: المستصفى: ١٧٤، ١٧٥ - ١٧٦.

(٣) انظر: النووي، المجموع ٢٠: ١٦، ٤٦.

بالمصلحة في حال كونها ضرورية قطعياً كلية لا غير^(١).

وثمة قول بأن ما كان يسميه مالك بالمصلحة المرسله هو بعينه ما عاد وأطلق عليه لاحقاً نظرية مقاصد الشريعة، أو ما كان يمارسه الآخرون تحت عنوان: المناسبة غير المقيدة، أو هو أمر متفق عليه في الأصل لكنّ عدم وضوح معناه لدى الباحثين فيما بعد أوجب ظن الاختلاف، كما يُلمح إلى الأمر الأخير الشيخ البوطي^(٢).

لكنّ بعض الباحثين يميّز بين المصلحة المرسله والمقاصد، خاصّة من ناحية أنّ نظرية المقاصد تستخدم المقاصد في فهم النصّ نفسه وفي القياس وفي خارجها، بينما نظرية المصلحة المرسله تستخدم المصلحة في خصوص حالة فقدان الأدلة كلّها بما فيها النصّ والقياس^(٣). وهذا ما يكاد يقع في سياق واحد أيضاً مع ما ذهب إليه باحثون آخرون، من تنوع المصلحة عموماً إلى مصلحة تفسيرية ومصلحة تطبيقية، وأنّ المصلحة التفسيرية هي المصالح الثابتة التي تساعد على فهم النصّ، بينما المصلحة التطبيقية هي المصالح المتغيرة التي تساعد على تطبيق النصّ وتحقيق السياسة الشرعية^(٤).

ووفقاً لهذا الرأي، فإنّ نظرية المقاصد سوف تستوعب نظرية المصالح المرسله، لتصبح الثانية حالة من حالات تطبيق المقاصد، وهو ما يفرض إلغاء حالة الفصل بينهما في التدوين الأصولي، ففصل المصالح المرسله عن القياس انطلاقاً من أنّ الحكم المستهدف بالقياس له نظير في الشريعة، بينما الحكم المستهدف في المصالح المرسله لا ينطلق - من وجهة نظر بعضهم - من مناظرة بينه وبين حكم آخر، يظلّ فصلاً مبرراً، وكذلك فصل نظرية سدّ الذرائع عن المصلحة المرسله؛ فإنّ المصلحة القائمة في سدّ الذرائع سلباً أو إيجاباً تابعة لمصلحة أخرى ثابتة بدورها بحسب النصّ، بينما لا نملك في المصالح المرسله نصّاً يتحدّث عن هذه المصلحة أو تلك

(١) لمزيد اطلاع، انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ١٦٠؛ والغزالي، المنحول: ٤٥٤؛ وشرف الدين، النصّ والاجتهاد: ٤٧ - ٤٨؛ والشنقيطي، المحاضرات (سلسلة المؤلفات: ٩ - ١١): ٣٣ - ٣٧؛ وحسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ١٠٨ - ١٩٢.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة: ٣٢٨؛ وراجع: محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٦٢ - ٢٦٤.

(٣) انظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد: ٢٠٠.

(٤) انظر: ماهر القرشي، الإسلام الممكن: ٢١٣ - ٢١٧.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ١٧٧

بعينها، فالفصل بين الاستصلاح والذرائع مبرّر هو الآخر، غير أنّ فصل المصلحة المرسلّة عن المقاصد لن يكون له معنى في هذه الحال، ولو قيل بتداخل كلّ هذه النظريات لكانت الصورة مختلفة تماماً فتأمل.

ونقطة الجدل الأكبر هنا في مقارنة الاستصلاح بالمقاصد، تكمن في النزاع القائم بين أمثال الغزالي وخصومه، فالغزالي يرفض وجود أصل شرعي اجتهادي مستقلّ اسمه المصالح المرسلّة؛ لأنّ ما يُسمّى بهذا الاسم ليس سوى عمليّة حفظ لمقصد شرعي ثبت بالأدلة الشرعيّة، فنحن لا نملك شيئاً مستقلاً عن النصّ، بل شيئاً تابعاً للنصّ أو نحوه في تحقيق ذاته في الواقع، ولهذا رأينا سابقاً في البحث اللغوي والتداولي لكلمة المصلحة والمفسدة كيف أنّ الغزالي عرّف المصالح بالمقاصد، كي لا يجعل المصالح منفكّة في مرحلة الاستنباط عن نظريّة المقاصد، وهو كان يرى في ذلك منحاً لنظرية المصلحة الحجية بالإجماع.

لكن المهم أن يراقب البحث نظرية المصلحة المرسلّة ضمن سياقي المقاصد وخارجه؛ لأنّ تعريفات المصلحة المرسلّة في كلمات الأصوليين كثيراً ما لا تتسجم مع فكرة الغزالي هنا وسياقي قريباً بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

وهذا وغيره يبيّن لنا أنّ نسبة الأقوال هنا في غاية الاضطراب والتذبذب والتعارض، وهذا ما يؤكّد لي:

أ - إمّا أنّ نظريّة الاستصلاح مرّت بمراحل بحيث بدت في كلّ مرحلة قد انْحَدَت منها مواقف مختلفة عن المرحلة السابقة، وهذا ما أوجب اضطراب النسبة.

ب - أو أنّها استنبطت استنباطاً من ممارسات هذا الفقيه أو ذاك دون وجود نصوص أصولية واضحة ونهائية له كما يبدو أنّه حصل بعض الشيء مع فهم موقف الإمام مالك.

ج - أو أنّ تنوّع الشروط التي ذكرها هنا وهناك أوجب ظهور فهم متعدّد لهذه النظرية، لاسيما وأنّ معنى المرسل يبدو غير مفهوم بشكل واضح خاصّة بعد قيود من نوع لا نصّ خاصّاً فيه أو لا يوجد أصل كليّ يشمله كما ألمحنا قبل قليل.

د - بل إنّ الموقف من أنواع المناسب في باب القياس من حيث الاقتصار على المؤثر منه - كما هو المنسوب إلى الأحناف - أو الشمول لغيره، ترك تأثيرات عجيبة هنا جعلت الموقف ملتبساً للغاية.

هـ- أو أن الخلاف كان منحصرأ - ولو في حقبة زمنية معينة - في اعتبار الاستصلاح دليلاً مستقلاً عن نظريّات: النصّ والإجماع والقياس وتوابعها، فالشافعية مثلاً تُنكر المصلحة بوصفها دليلاً مستقلاً، فيما تؤمن بها المالكية بالوصف عينه وهكذا، ولهذا اعتبر أمثال الدكتور الزحيلي أن الخلاف منعقد وقائم على استقلالية النظرية عن سائر النظريّات لا غير، وإلا فالكلّ مؤمنٌ بالتعليل بالمصالح، ومن ثم فهو عنده خلاف لفظي^(١)، وهو أمرٌ ربما يرجع - لو تأملناه - للنزاع في شروط المصلحة المرسلّة، لا في أصلها، كما يلاحظ جيّداً.

و- أو أننا أمام خلافات لفظيّة ومشكلة تعابير، باعتبار أن القرون الخمسة الهجرية الأولى لم تكن فيها المصطلحات - كما يراه بعض الباحثين - قد نضجت وانفصلت عن بعضها بطريقة دقيقة، وأنّ التعابير كانت تتراوح بين الاستخدامات اللغويّة والتوظيفات المصطلحيّة^(٢). بل إنني شخصياً أعتقد بأنّه إلى اليوم ما تزال هذه الظاهرة قائمة، والتباس التعابير بين المدارس الفقهيّة والأصوليّة سبب وما يزال العديد من المشاكل، خاصّة عند أهل السنّة.

ولا بأس أن أشير هنا إلى التفصيل الموسّع الذي قدّمه أمثال البوطي في استقراءهم التاريخي لموقف الصحابة والتابعين والعلماء منذ الصدر الأوّل، من نظرية المصلحة المرسلّة، فليراجع حتى لا نستطرد هنا أو نطيل^(٣).

قيود تعريف الاستصلاح والفرق بين المصالح المرسلّة والبدعة

ألحنا إلى أنّ الجدل الذي قام عبر التاريخ حول نظرية الاستصلاح، تسبّب في تطوير هذه النظرية ووضع قيود لها، أو فنقل: إعادة إنتاجها أكثر من مرّة وبصيغ معدّلة، وكانت واحدة من المشاكل القائمة أمام فكرة المصلحة المرسلّة هي مشكلة الابتداء، فالاستصلاح ليس في مورده نصّ ولا إجماع ولا قياس ولا برهان عقل، ومع ذلك ليس سوى أنّنا نرى مصلحة في

(١) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ١: ٢٥٥، ٢٥٧.

(٢) انظر: هشام بن سعيد أزهري، مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين: ١٩٠.

(٣) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٣٥٣-٤٠٦؛ ومصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٢٨ - ٤٣؛ وعبد الحميد علي حمد محمود، المصلحة المرسلّة وتطبيقاتها المعاصرة في الحكم والنظم السياسيّة: ٨١-١٠٠؛ ومصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: ١٢٠-١٢٦.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ١٧٩

موضوع معيّن، ثم ننسب حكماً للشارع نتيجة هذه المصلحة، فما هو الفرق بيننا وبين المبتدعة، فإنّ الابتداع في الدين يكون عادةً قائماً على مصلحة يراها المبتدع تخدم الأغراض الدينيّة؟! هذا السؤال في غاية الأهميّة، وفي تقديري هو من الأسئلة التي ساهمت في وضع ضوابط لنظريّة الاستصلاح، وأعدت دوماً تعريف نظريّة المصلحة المرسلّة. وهذا السؤال هو الذي تعطيه كلمات أمثال الغزالي في نقده على الاستصلاح، حيث يقول - بعد تقسيمه المصالح والمناسبات إلى الملغاة والمعتبرة والمسكوت عنها التي لا نصّ فيها ولا يشهد لجنسها شرعاً -: «فهي المصلحة الغريبة التي يتضمّن اتّباعها إحداث أمرٍ بديع لا عهد بمثله في الشرع»^(١).

المتداول في كلماتهم عبر التدرّج التاريخي سلسلة من القيود التي وضعها بعضهم أحياناً ضمن التعريف - وسوف أستعرضها بصرف النظر عن انتساب كلّ هذه القيود للجميع، كما وبصرف النظر عن كون دليل حجّيّة المصالح المرسلّة يفرضها أو لا، ومن خلالها سوف نبدي الفرق بين البدعة والمصلحة المرسلّة من وجهة نظر القائلين بها - وأبرزها^(٢):

١ - أن تكون المصلحة دينيّةً، والمفارقة أنّ بعضهم قال بأنّ المصلحة في المصالح المرسلّة دنيوية لا دينيّة، بل يجب عنده أن لا تكون دينيّةً، حتى يفرّ من البدعة، والظاهر أنّ كلّ واحد يقصد شيئاً.

٢ - أن تكون يقينيّةً، وعليه بني القول بالتفصيل في المصالح المرسلّة بين اليقينيّة فحجّة وغيرها فليس بحجّة. ولكنّ العديد منهم ذكر أنّه يكفي الظنّ، وأنّ مراد من قال باليقين ليس سوى أن لا تكون موهومة، بل قويّة الظنّ قريبة من اليقين.

٣ - أن تكون عامّةً لا تستهدف شخصاً أو جماعة بل ترجع لعموم المسلمين.

٤ - أن لا تكون ملغاةً منهياً عنها في الشرع كمصالح القمار، بل الملغاة في الحقيقة والمآل ليست - كما يرى الريسوني^(٣) - مصلحةً، بل في موردها مفسدة أو تفويت مصلحة أهمّ، وهو ما

(١) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٢) انظر في بعض هذه القيود: الغزالي، المستصفي: ١٧٤، ١٧٥ - ١٧٦؛ والشاطبي، الاعتصام: ٢: ٣٦٤ - ٣٦٨.

(٣) انظر، الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة: ٢٩.

ينتج بعد الكسر والانكسار نتيجة المعارضات.

وبهذا يُبطل أنصار المصالح المرسلّة تخصيص العمومات والمطلقات والإجماعات والأقيسة بالاستصلاح؛ لأنّ حجية المصالح المرسلّة تأتي بعد تحقّق الإرسال في المصلحة، وليست مطلقةً حتى تتمكّن من ممارسة التخصيص أو التقييد في سائر الأدلّة، وبهذا يكون عموم العام وإطلاق المطلق موجباً لجعل هذه المصلحة ملغاةً، فينعدم وصف الإرسال في المصلحة فلا تجري القاعدة.

وهذا ما يجعل قاعدة المصالح المرسلّة شبيهةً بحال قاعدة القرعة التي عدّها علماء أصول الفقّه الإماميّ آخر القواعد، فلا تُعارض أيّ قاعدة أخرى؛ لأنّ موضوعها وشرطها فقدان سائر القواعد والأدلّة، حتى يتحقّق عنوان (الأمر المشكل أو المجهول) الذي أخذ في موضوعها. وفي المقابل فإنّ هذا ما يميّز بين الاستصلاح والاستحسان، من حيث إنّ الثاني يقدر على تخصيص العمومات والمطلقات دون الأوّل، لأنّه - أيّ الأوّل - يفترض في فلسفة وجوده عدم وجود عام ولا مطلق.

لكنّ مسألة التخصيص والتقييد هذه شكّلت واحدة من أكثر قضايا التنازع جدلاً هنا؛ وذلك أنّه نُسب إلى الإمام مالك قوله بتخصيص العمومات وتقييد المطلقات بالاستصلاح، وذكروا لذلك أمثلةً من نوع ضرب المتهم للإقرار، مع أنّه يعارض عموم دليل حرمة أدية المسلم، وغير ذلك.

وبحثنا هنا ليس في التتبع التاريخي، وقد نوقش كثيراً - كما قلنا سابقاً - في صحّة هذه الأمور التي نسبت لمالك ومذهبه، واعتُبر أنّها مجرد منقولات لا يوجد فيها ما يؤكّد انتسابها، وأنّ بعضها ربما قالته شخصيّة هنا أو هناك في المذهب المالكي، لا إمام المذهب ولا جمهوره، وقد فصلّ الشيخ البوطي هذه القضية، فليراجع^(١)، حتى لا نستطرد.

إنّ من المهم لنا أن نعرف أنّ مفهوم المصلحة المرسلّة في القرن الثاني الهجري ماذا كان يعني بالضبط؟ وما الذي كان يفهمه الإمام مالك من هذا المفهوم ويتصوّره حتى جعله يخصّص به العمومات لو صحّت هذه النسبة؟ ألاّ يحتمل أنّه كان يقصد به مقاصد الدين والأدلّة التشريعيّة

(١) انظر: ضوابط المصلحة: ٣٣٤ - ٣٥٠.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ١٨١

العليا التي لها قدرة تخصيص سائر العمومات والنصوص عند بعض الفقهاء على الأقل، ومن ثم تكون المصلحة المرسله ليست سوى وجوب مقدمات الواجب بمعنى واسع، فتقع المعارضة بين الواجب نفسه (المقصد الشرعي) وبين العموم والإطلاق؟

إنّ الكثير من هذه النظريات المساعدة في الاجتهاد الشرعي تطوّرت بفعل الزمن كثيراً مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسله وغيرها، وعلينا رصد مفهومها في زمنها لنرى ماذا كان ينتج عن هذا المفهوم في هذه الفترة أو تلك؟ وربما يكون للنقد الذي سجّل على مثل هذه النظريّات في بداية ظهورها - كانتقادات بعض أئمة أهل البيت النبويّ - دوراً في حصول تحولات في هذه النظريّات وتعديلات سببت نضجاً فيها وتطويراً.

٥ - أن لا يقوم عليها نصّ خاصّ - وإلا كانت مصلحة شرعيّة - لكنّها تنسجم مع القواعد العامّة وأصول الشريعة ومقاصدها، ومن ثمّ أن تكون ضمن منطقة الفراغ أو العفو، وإلا فلو لم تنسجم مع غايات الشرع، سمّيت بالمرسل الغريب.

ومن هذا السياق، اعتبر بعضهم أنّ المصالح التي يقوم بها الولاية لها شاهد خاصّ، وهو دليل ولايتهم، ولهذا السبب تخرج عن المصالح المرسله، ومن هنا قال الغزالي بأنّ الذين اختلفوا في المصالح المرسله لم يختلفوا في اتّباع الولاية للمصالح؛ لوجود الدليل على ذلك في النصّ والإجماع^(١). وهذا على العكس تماماً من ممارسة العديد من الفقهاء، بل ومن شواهدهم التي ذكروها للمصالح المرسله؛ فإنّها تلتقي تماماً مع عمل الولاية، بل قد يلمس الإنسان أحياناً من بعض الباحثين أنّه يرى أنّ نظريّة الاستصلاح مختصّة بنشاط وليّ الأمر!

ومن هذا النوع حالة التعارض بين مصلحتين معتبرتين أو واحدة معتبرة والثانية ملغاة، إذ لا تكون المصلحة مرسله في هذه الحال كما يقول البوطي^(٢).

٦ - أن لا تعارضها مصلحة أهم أو مساوية، ولا توجب مفسدة أكبر منها.

٧ - أن تكون من نوع المصالح الضروريّة التي تشتدّ الحاجة إليها، وهذا محلّ كلام بينهم أيضاً، بل قد اضطربت فيه كلمات الغزالي نفسه في كتبه المختلفة.

(١) انظر: شفاء الغليل: ٢٢٥.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة: ٣٣١ - ٣٣٤.

٨ - أن لا تكون في العبادات؛ لأنها توقيفية؛ وقد نسب عبد الوهاب خلاف هذا الشرط إلى اتفاق العلماء^(١).

٩ - أن تكون المصلحة وسيلة لغاية، وليست غايةً بعينها.

١٠ - ان تكون موافقة للشرع والمقاصد، بل ذهب بعضهم - مثل الدكتور محمد سلام مذكور - إلى كفاية عدم المصادمة^(٢).

هذه الشروط العشرة وأمثالها وإن كان يمكن إرجاع بعضها إلى بعض، غير أنها تحاول في تقديري أن تحمي نظرية الاستصلاح من الوقوع في هفوات أو الإفراط في التعامل مع موضوعها، بل قد قامت بتنويع المصلحة عبر التاريخ، تارةً من حيث الاعتبار إلى: معتبرة - ملغاة - مرسلّة، وأخرى من حيث الثبات إلى: ثابتة - متغيرة، وثالثة من حيث الشمول إلى: كلية - خاصة، ورابعة من حيث القوة إلى: ضرورية - حاجية - تحسينية.. إلى غير ذلك من التقسيمات العديدة.

وهذه الشروط بنفسها تصلح لتمييز البدعة عن المصلحة المرسلّة، فمثلاً لو قلنا بأن من شروط الاستصلاح أن لا تكون في العبادات، فهذا يعني أن مفهوم البدعة يدخل العبادات ولا يدخله الاستصلاح، وهذا تمييز بين الاثنين، وإذا قلنا بأن الاستصلاح يشترط فيه أن يكون وسيلة لا غاية وتكون الغاية مقصداً شرعياً أو ضرورياً من الضرورات، فهذا يعني أن ما كان خارج هذا الإطار يمكن أن يكون بدعة، فكل شرط نضيفه لعمل نظرية المصالح المرسلّة يفتح باب البدعة خارجه، والعكس صحيح، وهكذا لو قلنا بأن من شروط الاستصلاح أنه لا يجري في الدين بل يجري في قضايا الدنيا، صارت البدعة من شؤون الدين لا الدنيا.

لهذا كله نجد أن الشاطبي - وهو شخص لديه، كما نعرف، حساسية خاصة من قضية البدعة - يميّز بين البدعة والمصالح المرسلّة عبر مثل هذه القيود، فيقول بعد تقرير الشروط: «البدع كالمضادة للمصالح المرسلّة؛ لأنّ موضوع المصالح المرسلّة ما عقل معناه على التفصيل والتعبّات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل، وقد مرّ أنّ العادات إذا دخل فيها

(١) انظر: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٨٩.

(٢) انظر: مذكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٦١.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي.... ١٨٣

الابتداع فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التبعّد لا بإطلاق. وأيضاً فإنّ البدع في عامّة أمرها لا تلائم مقاصد الشرع.. فإذا ثبت أنّ المصالح المرسلّة ترجع إما إلى حفظ ضروريّ من باب الوسائل أو إلى التخفيف، فلا يمكن إحداث البدع من جهتها ولا الزيادة في المندوبات؛ لأنّ البدع من باب الوسائل؛ لأنّها متعبّد بها بالفرض، ولأنّها زيادة في التكليف وهو مضادّ للتخفيف..^(١).

هنا يلاحظ كيف استعان الشاطبي بثنائيات من نوع: العادات والعبادات، الوسيلة والمقصد، لكي يميّز بين البدعة والمصلحة المرسلّة، فالبدعة تجري في العبادات دون المصالح المرسلّة؛ لأنّ التعقّل الموجود في المصالح المرسلّة لا مجال له في العبادات والتعبّدات، وهكذا.

لكن ثمة تمييز آخر بين البدعة والمصلحة المرسلّة يؤخذ من تأصيلات الشيخ ابن تيمية الحراي (٧٢٨هـ) في بعض كتبه، وتبدو متابعته من الشاطبي، فقد قدّم فهماً يستحقّ التوقّف عنده هنا، وهو أنّه دافع عن إطلاقيّة حديث كلّ بدعة ضلالة، ورفض وصف البدعة - بما تحمل من مفهوم شرعي، لا لغوي - بأنّ منها ما هو حسن ممدوح ومنها ما هو قبيح مذموم، معتبراً أنّ البدع كلّها مذمومة؛ وحاملاً التعابير المنقولة من نوع (البدعة الحسنة) على الاستخدام اللغوي، لكنّه فصل بين نوعين من المصالح - بعد اعتقاده بأنّ كلّ من يتبدع شيئاً ينطلق عادةً من مصلحة - فإذا كانت المصلحة التي يبني المبتدع عليها مما لم يكن مقتضيتها ولا هي قائمة في زمن النبيّ أو كانت قائمة ولكن كان لها معارض لم يرتفع إلى أن مات النبيّ، فهذه المصلحة يمكن الأخذ بها، ولا تكون بدعة، بينما البدعة هي الاعتماد على تلك المصلحة المتصورّة رغم أنّ مقتضيتها كان قائماً في زمن النبيّ بلا مانع، ولم يرشد إليها النبيّ، فإنّ ترك النبيّ لها وهو لا يغفل عن أمرٍ فيه خير للمسلمين إلا ويقول له، دالٌّ على أنّه يرفضه وأنّه قد ألغيت تلك المصلحة، فالأخذ بهذه المصلحة ونسبة ذلك للدين هو بدعة^(٢).

ويترتب على تمييز الشيخ ابن تيمية أنّ وضع إشارات المرور - على سبيل المثال - لم يكن له

(١) الشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٦٨؛ وانظر له لمزيد اطلاع: الموافقات ٣: ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٢) انظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٢: ٨٢ - ١٠٦؛ والشاطبي، الاعتصام ١: ٢٦٥ - ٢٦٦؛ والموافقات ٣: ١٥٦ - ١٦٣.

مقتضٍ في زمن النبي، فتكون مصلحته غير بدعيّة، ومن ثم يفترض منطقيّاً القبول بجريان المصالح المرسلّة في هذا المضمار بصرف النظر عن رأي ابن تيمية شخصياً في المصالح المرسلّة؛ لأنّ الإرسال وعدم الإلغاء يمكن تصوّره فيها، بينما الأذان في غير الصلوات الخمس مثلاً أو إضافة شيء في الأذان ولو كان في مضمونه حقاً، يُصبح بدعة؛ إذ مقتضيه موجودٌ في زمن النبي فلماذا لم يأمر به النبي؟! وهذا يعني أنّ ترك النبي له هو شكّلٌ من أشكال إغائه، فينعدم وصف الإرسال في المصلحة، ولا تجري قاعدة الاستصلاح، بل تجري قاعدة البدعة.

بهذا نجد أنفسنا أمام خطوط فاصلة دقيقة بين البدعة والاستصلاح، الأمر الذي يفرض تحذراً غير عادي في التعامل مع نظريّة من هذا النوع حتى لا تقع في البدعة، وهو ما يفرض قهراً على الباحث أن يكون نظرية المصلحة المرسلّة دون التورط في إشكاليّة الابتداع.

على خطّ آخر، لما كانت المصالح المرسلّة تقع بالدرجة الأولى ضمن نشاط العقل الإنساني في تكوينه لفكرة عن وصف الفعل والمناسبة، لهذا تبقى هذه النظرية في مجال تطبيقها عرضةً للأخطاء الناتجة عن تصوّر الفقيه أو السلطة الشرعيّة (وليّ الأمر) وصفاً مناسباً ملائماً مع أنّه لا يكون كذلك ولا تكون فيه مصلحة، فبتبع خلفيات الفقيه ورؤيته تختلف تشخيصاته للمصالح المرسلّة، وتظلّ هذه المنطقة عرضةً لأخطاء قاتلة في بعض الأحيان، فيتصوّر ما فيه مفسدة على أنّ فيه المصلحة وبالعكس، ولهذا ميّز بعض أصوليي أهل السنّة في مباحث القياس بين المناسبة والإخالة، فذهب إمام الحرمين الجويني إلى أنّ الإخالة هي ادّعاء الوصف المصلحي وتحيل الناظر له، بينما المناسبة هي ظهور وثبوت هذه العلاقة السببية بين الوصف والمصلحة^(١).

ولهذا أيضاً نجد بعضاً آخر منهم قسّم المناسب إلى حقيقي عقلي وخيالي إقناعي، وبعد تقسيم الحقيقي إلى ضروري وحاجي وتحسيني، تمّ تفسير الإقناعي بأنّه الذي يظهر منه في بادئ الأمر أنّه مناسب لكن إذا بُحث عنه حقّ البحث ظهر بخلافه^(٢)، وهذا يعني أنّ مسألة تعيين المصلحة المرسلّة ليست قضية سهلة أبداً؛ لأنّ بإمكان الكثير مما نعتبره مصالح أن يحمل في طياته مفسد غير ظاهرة لنا بدايةً. ولعلّ قلق الفريق الراض لنظرية الاستصلاح إنّما انطلق

(١) انظر: الجويني، البرهان ٢: ٥٢٤؛ والغزالي، شفاء الغليل: ١٧٢ - ١٧٧.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٤: ١٨٨، ١٩٢؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٢١٥ - ٢١٦.

من هذه المخاطرة التي تحملها هذه النظرية.

وكأنّ الشيخ ابن تيمية لا يرفض ولا يقبل المصالح المرسلّة، لأنّه حذر جداً من الأخطاء التي تظلّ هذه النظرية عرضة لها في مرحلة التطبيق، ولهذا عندما يشير لذلك تجده يقترب في حديثه كثيراً من البدع، من حيث إنّ المصالح المرسلّة قد توقع فيها ونحن لا نشعر^(١). ومن ثمّ قد تغدو نظرية المصالح المرسلّة أداة طيعة بيد السلاطين لتشريع ما يريدون على وفق مصالحهم.

ولعلّه من هذا المنطلق قد يُتَحَفَّظ على الاستحسان بالمصلحة إذا لم تكن هذه المصلحة قد قام عليها دليل يصلح أن يكون أقوى، مثل تضمين الأجير الذي تقتضي القاعدة عدم ضمانه لكنّ المصلحة العامّة تقتضي ضمانه حفظاً لأموال الناس؛ فإنّ مواجهة إطلاق دليل شرعي مثل قاعدة عدم الضمان بلا تفریط أو تقصير، لا يمكن أن يكون بمثل مصلحة لا يُعلم أنّ الشارع قد أخذها بعين الاعتبار في هذا المجال، لو سلّمنا أنّها مصلحة، إذ لعلّه يلزم منها في بعض الموارد إحجام الأفراد عن الإجارة خوفاً من الضمان ولو مع الأمانة منهم، كما يحصل مثله اليوم في موضوع ضمان الطبيب حتى مع عدم التقصير. نعم سائر أنواع الاستحسان والتي يجمعها التعريف المنسوب إلى مثل الكرخي الحنفي (٣٤٠هـ)، من العدول بمسألة عن نظائرها للدليل أقوى من إجماع أو نصّ أو قياس أو عرف أو غير ذلك^(٢)، يمكن القبول بها بعد فرض صحّة النظريات التي اعتبرت دليلاً أقوى.

ومن مجمل ما تقدّم، يمكن تقديم ثلاثة تعريفات مفترضة للمصلحة المرسلّة:

التعريف الأوّل: كلّ مصلحة لم يأت في الشرع دليلٌ خاص عليها بعنوانها، لاعتبارها أو تفيها، ولكن جاء دليل عام أو مطلق يشملها.

التعريف الثاني: كلّ مصلحة لم يأت في الشرع دليل عام أو خاص على اعتبارها أو إلغائها،

(١) انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ٥: ٢٢ - ٢٤؛ ومجموع الفتاوى ١١: ٣٤٢ - ٣٤٦. وثمة

محاولة لاعتبار ابن تيمية قائلاً بالمصالح عدا المصالح الآتية من العقل المنفصل عن الشرع، قام بها الدكتور حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٤٧٩ - ٤٨٠.

(٢) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٦: ١٢٥؛ والأمدى، الإحكام ٤: ١٥٨؛ والشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٧٠؛ والزركشي، البحر المحيط ٤: ٢٩٠.

لكنّ فضاء التشريعات الدينيّة والمزاج الديني العام والمقاصد الشرعيّة النوعيّة (أو جنس الحكم)، تنسجم مع هذه المصلحة رغم عدم ورود دليل خاصّ فيها.

التعريف الثالث: كلّ مصلحة لم يأت في الشرع دليل خاصّ عليها بعنوانها، ولا دليل عام أو مطلق، ولا كانت مستقاةً في تقويمها من المزاج الشرعي العام أو من مقاصد الشريعة، بحيث تكون وسيلةً لتحقيق هذا المزاج أو تلك المقاصد.

وغالب الظنّ أنّ أكثر الموافقين على المصالح المرسلّة قصدوا التعريف الثاني، وأنّ أكثر الرافضين لها قصدوا التعريف الثالث.

بدورنا سوف نرصد الأدلّة مفترضين هذه التعريفات، لنرى هل أنّ أدلّة حجّية المصلحة المرسلّة تعطي حجّية أيّ من هذه المصالح الموجودة في هذه التعريفات؟

نظرية المصلحة المرسلّة، الشواهد والأدلة، وقفات وتأملات

بعد هذا المرور السريع - بهدف إيضاح الفكرة - على تصوّر المصالح المرسلّة، نترك كلّ التفاصيل والشروط جانباً، لننظر في أصل الأدلّة التي ذكرت لقضيّة المصالح المرسلّة بوصفها قاعدة في الاجتهاد الشرعي، فهل توجد أدلّة راسخة على قاعدة من هذا النوع أو لا؟ ولو كان، فأيّ قاعدة تنتجها هذه الأدلّة؟ وما هي هويّتها؟

إنّ أهمّ الأدلّة التي ساقها المنتصرون للاستصلاح، وما يمكن لنا إضافته هو الآتي:

١. مرجعيّة الأدلّة التاريخيّة (سيرة الصحابة والإجماع الإسلامي)

الدليل الأوّل: الاستناد إلى الإجماع الإسلامي وسيرة الصحابة على شرعيّة المصالح المرسلّة والاعتماد عليها في بيان الدين وفهمه، فمنذ عصر الصحابة وبعدهم التابعون، والأمة تسير على قانون المصالح المرسلّة، والشواهد على ذلك بالعشرات، فإنّ المشكلة الوحيدة التي تواجه هذا الدليل ليست سوى الاختلافات القائمة بين العلماء فيه، وهذه الاختلافات يمكن بإعادة فهمها اكتشاف أنّ القضيّة كانت مجرد التباس لا أكثر، وكلّ ما سجّل على أبي بكر وعمر وعثمان من قبل خصومهم فهو من المصالح المرسلّة.

يقول الغزالي: «إنّ الصحابة - رضي الله عنهم - هم قدوة الأمة في القياس، وعلم قطعاً

اعتمادهم على المصالح..»^(١).

وقد دافع الشيخ البوطي عن هذا الدليل عبر مقارنة موسّعة، أثبت من خلالها أنّ قضية الاستصلاح مسألة متفق عليها بين علماء المسلمين، وأنّه لم يناقش فيها أحد عدا الظاهرية الذين عرف عنهم المناقشة في القياس الذي أخذ به عامّة المسلمين، كما أنّ مخالفة بعض الأفراد القلة مثل أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) وسيف الدين الأمدّي (٦٣١هـ) لا تضرّ بالإجماع من وجهة نظر البوطي؛ إذ مسألة إنكار الاستصلاح من قبلها ليست في أغلب الظنّ بمعنى رفض المصالح المرسلّة، بل هو بمعنى رفض جعل هذه القاعدة قانوناً مستقلاً في الاجتهاد الشرعي، بل ينبغي إدراجها في سياق المقاصد أو القياس أو غير ذلك.

ولكي يتسنى للشيخ البوطي تحقيق هذا الإجماع، بذل جهداً كبيراً في دراسة حالة الفوضى القائمة في الموقف من الاستصلاح، فقد عالج في البداية ما نُسب لمالك وغيره من تخصيص العمومات بالمصلحة المجردة المرسلّة، واعتبر أنّ هذا الأمر غير ثابت النسبة، بل هو بالتحليل يرجعه لتخصيص النصوص لبعضها، واستقراء المواقف التي طرحت من قبل الصحابة ومن بعدهم في قضية المصلحة المرسلّة على مستوى بعض المواقف الجزئية، يؤكّد أنّ مستندهم لم يكن مصلحة مرسلّة تخصّص عامّاً، بل هي علاقات بين النصوص العليا نفسها أو بين عمل أهل المدينة وبين النصوص في الفقه المالكي، أو هي من نوع تخصيص السنّة بالقياس، أو أنّه لا يوجد عام أصلاً يعارض المصلحة المرسلّة، وإنّما هو أمرٌ تخيلوه نتيجة عدم فهمهم لهذا المورد أو ذلك.

وهكذا نجد أنّ الإمام مالكا والإمام ابن حنبل أخذوا بالمصلحة المرسلّة، وإن ظهر من الثاني أنّه يفهمها في سياق القياس، أمّا الشافعي فلم يُنكر الاستصلاح وإنّما اختلف مع مالك في تطبيقاته له، والاختلاف في التطبيقات لا يعني إنكار القاعدة، غاية الأمر أنّ الشافعي كان يرى المصلحة المرسلّة الشبيهة بالمعتبرة لا مطلقاً، وهذا ليس سوى تقييد في النظرية لا إنكاراً لها، بل إنّ موقفه من الاستحسان جعل كثيرين يظنون أنّه يرفض الاستصلاح أيضاً، مع أنّ ما أنكره الشافعي من الاستحسان هو الاستحسانات المجردة عن الدليل الشرعي، وهذا متفقٌ على

(١) الغزالي، المنحول: ٤٥٣.

نفيه، لا الاستحسان الخاضع لقواعد الاستدلال، والذي يرجع لمقاصد الشريعة وكلياتها، وأمّا أبو حنيفة فإنّ نظريّته في الاستحسان والعرف ليستا سوى تعبير آخر عن قبوله بفكرة الاستصلاح^(١).

ولكنّ هذا الدليل يمكن التعليق عليه:

أولاً: لست أريد هنا الدخول في تفاصيل وجود خلاف حقيقي بين علماء الأمة في المصالح المرسلة، بل وبين الصحابة كما حاول فعل ذلك الشيخ الجنّاتي^(٢)، وأنّ المشكلة هي مشكلة تطبيقات تارة أو التباس مفاهيمي ومصطلحات تارة أخرى؛ لأنّ هذا بحثٌ تاريخي موسّع لا يتحمّله هذا الموقف هنا، وإن كان الأمر ليس بهذه السهولة، وذلك أنّ كلّ ما طرحه البوطي هو محاولة لتمزيق صورة الخلاف بين العلماء في القرون الأولى، لكنّه لم يقدر في رأيي على إثبات التوافق قهراً، بمعنى أنّه بذل جهداً كي يطل الشواهد على وقوع الاختلاف بينهم، لكنّه لم يقدّم معطيات مقنعة لإثبات توافقه على المصالح المرسلة بعنوانها، ومن ثمّ فغاية ما يمكنه قوله هو أنّه لم يجد خلافاً، لا أنّه وجد اتفاقاً وإجماعاً؛ لأنّ عدم الوجدان للخلاف لا يكشف بالضرورة عن تطابق إلا عبر الإجماع السكوتي وليس بمعتبر.

كما أنّ تجاهله للشيعة الإمامية وأهل الظاهر، ولشخصيات من أمثال الباقلاني والآمدي، لا يبدو لي مبرراً حتى لو كانت الظاهرية والإمامية تنكر القياس، ففي نهاية الأمر سوف يقع ادّعاء الإجماع هنا في ورطة نتيجة مخالفة تيارات وشخصيات كبيرة من هذا المستوى لنظرية المصلحة المرسلة.

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٣٣٥ - ٤٠٨؛ ومحمد إبراهيم الجنّاتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ٣٣٩ - ٣٤٧؛ والرازي، المحصول ٦: ١٦٧؛ ومحمد أبو زهرة، الإمام مالك: ٤٢٥ - ٤٢٦؛ والإمام ابن حنبل: ٣٤٥ - ٣٤٧؛ وعبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٩١؛ والشنقيطي، المحاضرات (سلسلة المؤلّفات: ٩ - ١١): ٤٢ - ٤٦؛ والريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة: ٥٢ - ٥٨؛ والذريعة إلى مقاصد الشريعة: ٢٩ - ٣٠؛ والنملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٩٠؛ ومحمد أحمد بوركاب، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: ٢١٢ - ٢١٤، ٢١٦ - ٢١٨.

(٢) انظر: الجنّاتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ٣٤٥.

ثانياً: لقد حاول البوطي أن يقدم للمصلحة المرسلّة تعريفاً يأخذ عليه توافقاً إسلامياً، معلناً بوضوح أنه ليس المهم هو تسمية المصالح المرسلّة، بل المهم هو النتيجة، فاعتبر أنّ المصلحة المرسلّة هي المصلحة التي لم تعتبر في الشريعة ولم يتمّ إلغائها بدليل شرعي، لكنّها من النوع الذي يتلاقى مع سائر مصالح الأحكام الشرعيّة في الجنس البعيد دون القريب، وهو مقاصد الشرع، وقد بذل البوطي جهداً لكي يؤكّد أنّ هذا التفسير للمصلحة المرسلّة متفق عليه.

ولست أستبعد أنّ هذا التفسير يحظى بموافقة عالية في الموروث الفقهيّ الإسلامي في الوسط السنّي، وإن كان حجم المعطيات المنقولة عن القرن الهجري الأوّل قليلة جداً، لا تعدو أن تكون مجرد حالات فرديّة سلطانيّة قليلة، لكنّ هذه الموافقة بل وهذا الإجماع لو قبلناه لا يملك - وفق قناعاتنا - حججاً ولا إلزاماً؛ إذ من الواضح أنّهم ربما كانوا استندوا في ذلك إلى قانون الضرورة تارة، أو إلى القياس أخرى، أو إلى أدلّة لزوم حفظ المقاصد وتحقيقها ثالثة، أو إلى دليل جعل الولاية للحاكم ووليّ الأمر رابعة أو ربما انطلقوا من فهمهم لعامّاً أو مطلقاً، وصلنا أو ربما لم يكن وصلنا وإتّما وصلهم هم، يشمل الحالة التي هم فيها أو غير ذلك.. فليس بأيدينا ما يبيّن تحليلهم لمواقفهم المتعدّدة في الحالات المتنوّعة، خاصّة في القرن الأوّل الهجري، وإتّما هو محض استنتاج منّا يربط مواقفهم بالمصلحة المرسلّة، ومن ثمّ فهذا الإجماع معتمد على أصول نظريّة متنوّعة تمّ البناء عليها، وهي بدورها ليست أصولاً بديهيّة، بل قد وقع نقاش واسع في التاريخ الإسلامي حولها، إلى أن تمّ اختيارها من قبل الأكثرية لاحقاً.

كما أنّ هذا الإجماع مستندي مدركي، وهو تعبير عن فهم أهل القرون الأولى للأمر، ولعلنا لو ناقشناهم في سلامة فهمهم وفي منطلقاتهم، لما اقتنعنا بوجهة نظرهم من حيث تكوينها لقاعدة اسمها الاستصلاح.

ثالثاً: إنّ بحثنا في تكوين قاعدة اجتهاديّة يلجأ إليها الفقيه فيما لا نصّ فيه، لا في الحصول على موقف عملي يمارسه الفقهاء نتيجة منطلقات مختلفة لديهم، فهذا المسير العملي للفقهاء لا يهتمّ الباحث الأصولي هنا؛ لأننا نريد اكتشاف إمكانات وجود قاعدة لها مكونات، ويمكن تفعيلها فيما لا نصّ فيه، لتكون بنفسها دليلاً. وإرجاع المصلحة المرسلّة إلى المقاصد أو إلى القياس أو إلى قانون الضرورة أو إلى دليل ولاية وليّ الأمر أو غير ذلك لا يعطيني قاعدة معنوية اجتهاديّة فيما لا نصّ فيه، بل يؤكّد لي أنّ هناك سلسلة من القواعد يمكن أن تلتنّي على آليّة

عمل متشابهة فيما لا نصّ فيه، وتقدّم لي مُحَرَّجات متشابهة، الأمر الذي يفرض عليّ منطقيّاً أن أرجع خطوةً إلى الوراء لأجعل البحث في هذه السلسلة من القواعد، لا لكي أُشيد قاعدةً جديدة بحجّة التوافق عليها عملاً. والسيرَةُ والإجماع من الأدلّة اللبّية التي يؤخذ فيها بالقدر المتيقن.

وبعبارة أخرى: نحن لا نبحث في كليّة المصلحة ودورها في الشرع أو الفقه، بل نبحث في قاعدة محدّدة وهي المصالح المرسلّة، ووجود ظاهرة مصلحيّة في القرون الأولى، وإن كان يمكن لقاعدة المصالح المرسلّة أن تفسّره، لكنّ هذا لا يُثبت أنّهم انطلقوا منها حصراً، كي يكون عملهم كاشفاً عن حجّيتها، بل لعلّهم انطلقوا من قواعد متنوّعة اشتركت في مخرجات ذات طابع مصلحي، فلا يُثبت ذلك لي وجود قاعدة عندهم بهذا المعنى. وعليه، فالاعتماد على مجرد توافق أغلبيّة علماء القرون الأولى على المصلحة المرسلّة بهذا الشكل، غير دقيق.

٢. مرجعية العقل النظري في تأصيل المصالح المرسلّة، بيانات ومناقشات

لقد قدّم القائلون بالمصالح المرسلّة هنا عدّة مقاربات عقلية لتكريس قاعدة الاستصلاح، ويمكن ذكر هذه المقاربات على شكل بيانات عقلية متعدّدة الصيغ والزوايا، وذلك كالآتي:

٢. ١. برهان بطلان الترجيح بلا مرجح

البيان الأوّل: المقاربة العقلية التي تمّ الاستناد إليها في كلمات بعض الأصوليين، وهي أنّ الفقيه في الواقعة التي لا نصّ فيها ولا قياس ولا غير ذلك، لا يخلو حاله من ثلاث:

أ - أن يعتبر أنّ هذه الواقعة ليس لله تعالى فيها حكم، وهذا مخالف لكون كلّ الوقائع فيها حكم، وشمول الشريعة يثبت هذا الأمر.

ب - أن يعتبر أنّ هذه المصلحة التي يراها في الواقعة النازلة معتبرة شرعاً، فيأخذ باعتبارها الشرعيّ.

ج - أن يعتبر أنّ هذه المصلحة التي يراها في الواقعة النازلة ملغاة شرعاً، فيتركها لإلغاء الشارع لها.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ١٩١

وحيث إنَّ الأخذ بالخيار الثاني أو الثالث ترجيح بلا مرجح؛ لأنَّ المفروض أنَّ المصلحة في حال الإرسال لا هي معتبرة ولا هي ملغاة، وعليه يلزم التماس مرجح، والمرجح يقف لصالح الأخذ بهذه المصلحة؛ لأنَّ القرائن الكلية والمقاصد العليا تقف معها، فتلاؤمها مع كليات الشرع يمنحها نوعاً من الاعتبار، فيؤخذ بها ويرتب الحكم على وفقها^(١).

إنَّ النقطة المركزيَّة في هذا الاستدلال تكمن في ثلاثة عناصر:

العنصر الأوَّل: شمول الشريعة، وأنَّه ما من واقعة إلا ولها حكم.

العنصر الثاني: عدم قدرة القواعد والأدلة الأخرى على تحديد موقف شرعي في الواقعة

النازلة.

العنصر الثالث: في اعتبار توافق المصلحة مع المقاصد مرجحاً يتعيَّن الأخذ به.

والعنصر الأوَّل نختلف معه اختلافاً جذرياً، فقد بحثنا في كتابنا (شمول الشريعة) بالتفصيل، هذا الموضوع وتوصلنا إلى عدم وجود دليل حاسم على أنَّ كلَّ الوقائع لابدَّ لها من حكم شرعي يلحقها، بل أحياناً يكون حكمها الشرعي هو - فقط - أن ينظر العباد فيها ويضعوا هم لها حكماً تكون فيه المصلحة العامَّة ويكون منسجماً مع الشرع وغير معارض له، دون أن يكون للشرع بنفسه فيها حكم، ودون أن ينسبوا ما وضعوه من حكم للشرع عينه، فهذه مناقشة مبنائية سوف تأتي تأثيراتها على إعادة فهم وتفسير المصلحة المرسلة.

أما العنصر الثاني، فلو غضضنا الطرف عن المناقشة في العنصر الأوَّل، فهو - أي الثاني - محلَّ النقاش ومورد اختلاف المناهج الاجتهادية، فوفقاً لمنهجية الاجتهاد الإمامي لا معنى لهذه الثلاثية القائمة في الاستدلال؛ لأنَّ الفقيه إذا لم يجد في النصوص والأمارات دليلاً على الحكم الشرعي، فإنَّ الشريعة بنفسها حدّدت له وظيفة يقوم بها في حالات فقدان الأدلة، وهذه الوظيفة هي المسماة في أصول الاجتهاد الإمامي بالأصول العملية، وهي البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، وهي تشمل جميع الوقائع ضمن قسمة عقلية حاصرة عندهم، فليس هناك مكان لخلاّ يمكن فرضه وتصوّره قد يواجهه الفقيه بحيث يجعله أمام خيارين: إمّا المصلحة أو تركها.

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٤٠٨.

وبهذا يفترق هذا الاستدلال عن الدليل القاطن القاضي بجعل ظنّ المصلحة ظناً بحكم شرعيّ، والظنّ حجّة، فلا تصل المرحلة لإجراء الأصول العمليّة.

وليس هذا الدليل بالذي يعاني من أزمة منهجيّة وفقاً لأصول الاجتهاد الإمامي فقط، بل لقد تنبّه غير واحد من أصوليّ أهل السنّة لهذا الأمر، فابن الحاجب المالكي (٦٤٦هـ) في مختصره المعروف أكّد - بعد تشكيكه تلميحاً في أصل قاعدة عدم خلوّ الواقعة من الحكم - أنّ النصوص والأقيسة تستوعب جميع الوقائع^(١)، بل ذهب عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) في شرحه على مختصر ابن الحاجب أبعد من ذلك ممارساً نمطاً مطابقاً أو شبيهاً لنمط التفكير الإمامي، حيث قال بأنّه حتى لو لم يكن هناك في الشرع دليلٌ خاص ورد هنا، فإنّ عدم المدرك هو مدركٌ شرعيّ للحكم بالتخيير؛ إذ قد قضى الشرع بأنّ ما لا مدرك له فحكمه التخيير^(٢)، والظاهر أنّه يقصد أصالة البراءة أو على الأقلّ يلتقي معها.

أما الغزالي، فكانت له مقارنة بصيغة أخرى لإثبات عدم إمكان تصوّر المصالح المرسلّة، وأنّ موردها مملوءٌ بحكم الشرع وأدلّته، حيث اعتبر أنّ الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصوّر حتى يُتكلّم فيه بنفي أو إثبات، وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها إمّا بالقبول أو بالردّ؛ لاستحالة خلوّ واقعة عن حكم الله تعالى، فأحكام الشرع تنقسم إلى تعبدات، والمتبع فيها النصوص وما في معناها، وما لم ترشد النصوص إليه فلا تعبد به.. وإلى ما ليس من التعبدات، وهو منقسم إلى ما يتعلّق بالألفاظ، كالأيمان والمعاملات والطلاق والعتاق، وقد أحالنا الشرع في موجباتها على العرف، وإلى ما يتعلّق بغير الألفاظ، وهو منقسم إلى ما ينضبط في نفسه، كالنجاسات والمحظورات، فهذه الأقسام منضبطة ومستنداتها معلومة، وإلى ما لا ينضبط إلا بضبط ما يقابله كالأشياء الطاهرة والأفعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة والحظر، وبهذا تكون كلّ مصلحة متخيّلة في كلّ واقعة محتوشة بالأصول المتعارضة، لا بد أن تشهد الأصول لردّها أو قبولها^(٣).

(١) انظر: ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل ٢: ١٢٠١.

(٢) انظر: عضد الدين الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: ٣٧٤.

(٣) انظر: المنحول: ٤٦٠ - ٤٦٢.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ١٩٣

لكنّ طريقة الغزالي غير دقيقة تماماً؛ لأنّه استدلّ على وجود دليل في الشرع على كلّ شيء بقاعدة عدم خلوّ الوقائع عن حكم، مع أنّ هذه القاعدة لا تنتج سوى صدور الدليل الشرعي في كلّ شيء وليس وصول الدليل الشرعي إلينا على كلّ شيء، والمفروض أنّ الذي ينظر للاستصلاح لا يريد بالضرورة نفي صدور الدليل الشرعي - ولو بنحو العموم أو الإطلاق - على هذه المصلحة المرسلّة، بل يكفي نفي وصول الدليل الشرعي إليه باعتبارها أو إلغائها، ليتوسّل بالاستصلاح لمعرفة الحكم الذي لم يصله دليل شرعي عليه، ومن ثمّ فلا معنى للربط بين هذه القاعدة وما نحن فيه.

كما أنّ التقسيم الذي مارسه الغزالي للتشريعات هنا، لا يأخذ بعين الاعتبار إمكانية صدور دليل شرعي في الواقعة التي نبحت عن حكمها وعدم وصوله إلينا، فلو لم يأخذ بفكرة مثل الأصول العمليّة ونحوها لا يمكنه البرهنة على هذا التقسيم، فهذا التقسيم يمكن لشخص النبيّ أن يستخدمه، فما لا يجده في المحرّمات يعتبر أنّه من المباحات، أمّا نحن فغير قادرين على استخدامه نتيجة الهوّة التاريخيّة القائمة بين الصدور والوصول.

وأما ما قاله الريسوني، من الأخذ بنظريّة المصلحة المرسلّة، وفي الوقت عينه نفي المصلحة المرسلّة بمعنى الإرسال المطلق؛ لأنّ نصوص الأمر بالعدل والخير والمعروف وغيرها تشمل جميع المصالح، فليس ثمة إرسال إلا بنحو نفي الدليل الخاصّ^(١)، فهو إرجاعٌ للاستدلال على موارد المصالح المرسلّة بالعمومات والمطلقات الواردة في الكتاب والسنة، فلماذا نؤسّس نظريّة جديدة هنا أصلاً ما دمنا لا نقوم بأيّ عمليّة اجتهاديّة في الشرع، بل نعيّن الواقع الخارجي بحجّة شرعيّة تفيد اليقين أو الظنّ المعتبر، ثمّ نُسقط النصّ العام عليه، فما الفرق بين هذه الحال وسائر موارد الاستناد للعمومات والمطلقات؟! وأيّ معنى لولادة نظريّة المصالح المرسلّة في ضوء ذلك مع أنّ الريسوني ينتصر لهذه النظريّة ويعتبرها صحيحة؟!!

علماً أنّنا سوف نتوقّف - عند عرض نظريّتنا الخاصّة في المصلحة المرسلّة - مع فكرة الاعتماد على النصوص المنهجية المقاصديّة في الكتاب والسنة، لتبرير الاجتهاد المصلحي، وسنرى أنّ

(١) انظر: الريسوني، نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٢٦٢ - ٢٦٣، ٢٩١؛ ومحاضرات في مقاصد الشريعة: ١٤٣ - ١٤٤.

هذه النصوص التي اعتمد عليها أمثال الريسوني لا تثبت قاعدة المصلحة المرسلّة بمعناها المدرسي، وإن كانت نافعة في نفسها.

وأما العنصر الثالث، فالسؤال فيه هو أنه لماذا يتعيّن الأخذ بالمصلحة التي تكون منسجمة مع كليات الشرع (وهذا غير لزوم ترك المصلحة المنافية لمقاصد الشرع)، وما هو الدليل على لزوم الأخذ بها؟ إنّ هذا الدليل المساق هنا لا يقدّم معطيات في إلزامنا بالأخذ بالمصلحة المنسجمة مع قواعد المقاصد وكلياتها، وكأنّه يعتبر الأمر مسلماً، في حين نحن بحاجة لمعرفة لماذا إذا رأينا مصلحةً ما لا دليل على اعتبارها أو إلغائها بخصوصها ولا من خلال عام أو مطلق.. لماذا يجب علينا الأخذ بها لو كانت موافقةً لمقاصد الشرع؟! فهل دليل المقاصديّة يدعو إليها أو ماذا؟

إنّ هذا يدلّ على أنّ هذا الدليل ناقص؛ لأنّ عنصر الترجيح لم يبرهن فيه، وسوف يأتي في الأدلّة القادمة الكشف عن عناصر الترجيح المحتملة هذه والتعليق عليها.

٢.٢. برهان استلزام نقص الشريعة، قراءة نقدية

البيان الثاني: لو لم تكن المصالح المرسلّة حجةً لزم خلوّ الوقائع من الأحكام وهو محال؛ لعدم وجود نصّ أو إجماع أو قياس في جميع الوقائع^(١). وهذه الصيغة الاستدلالية هي أيضاً غير صحيحة كما بيّنا قبل قليل؛ بل إنّ عدم حجّية المصلحة المرسلّة لا يعني خلوّ الواقعة من حكم، بل يعني عدم وجود سبيل لنا للوصول إلى حكم، وهذا لا يكفي للقول بحجّية المصلحة المرسلّة خاصّةً بعد فرض وجود بدائل كالأصول العملية.

وكأنّ ذهنيّة هذا الاستدلال هي ذهنيّة أنّ ما انكشف لي من الأحكام هو المساحة التي جعلها الشارع لي، فلو لم ينكشف لي سوى مساحة معيّنة في بعض الوقائع، فهذا يعني نقصان الشريعة، وهذه الذهنيّة كأنّها تنسجم مع التصويب ببعض معانيه، مع أنّ الصحيح أنّ قاعدة

(١) انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ٢٨؛ وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل ٢: ١٢٠١؛ وخلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٩٠ - ٩١؛ والنملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٩٠.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ١٩٥

الشمول التشريعي تخبرنا عن حكم الله الواقعي المنزل على النبي الأكرم، أمّا حكم الله الذي نخاطب نحن به فقد يطابق ذلك الحكم وقد لا يطابقه، غاية الأمر أنّ سبلاً ووسائل لمعرفة الدين وضعتها الشريعة أو أقرتها أو لم تنفها، وما انكشف لنا من هذه السبل فهو شرعنا عملياً، فلو لم نقل بحجّة المصلحة المرسلّة فلا يعني نقصاناً في الانكشاف أو فيما هو شرعنا عملياً ما دام يمكن اللجوء لأصل البراءة (والتخير بتعبير العضد الإيجي) الثابت بالدليل الشرعي في حال عدم توفر سائر الأدلّة، وبهذا يتم ملء الثغرة في الشريعة المنكشفة لنا أو ما هو شرعنا عملياً.

وبهذا كلّ لا يصحّ ما قاله الشيخ الجنّاتي من أنّ لازم هذا التعبير هو نقص الشريعة^(١)، فإنّ المستدلّ انطلق من كمال الشريعة ليثبت حجّة الاستصلاح؛ إذ بدونه تنقص الشريعة، فكيف نتقده بكمال الشريعة؟! وفي هذا يصحّ أكثر قول السيد محمد تقي الحكيم في ردّ نفي الاستصلاح بأنّ لازمه نقصان الشريعة، حيث قال: «إنّ مثبتي الاستصلاح لا ينكرون وفاء الشريعة بحاجات الناس، وإنّ أنكروا وفاء النصوص بها، فهم يعتبرون العقول من وسائل إدراكها كالنصوص على حدّ سواء، واهتداء العقول إليها إنّما هو بهداية من الله عزّ وجلّ لها، فالعقول إذاً كاشفة وليست بمشرّعة»^(٢).

٣. ٢. برهان العبور من المصلحة إلى الحكم (البرهان اللمّي)، تعليق نقدي

البيان الثالث: إنّ التشريعات قائمة أو مقارنة للمصالح الكامنة فيها، فإذا ثبت وجود

(١) انظر: منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ٣٣٥، ٣٤٨. وراجع: مهدي رهبر، مقايسه جايگاه مصلحت در فقه امامية واهل سنت، مجلّة پژوهشی دانشگاه امام صادق، العدد ١٧: ١٣١؛ وقريب منه في عدم الصحّة ما ذكره الشيخ فاضل الصفار مورداً على المصالح المرسلّة بأنّ لازمها نقصان الشريعة، بل لازمها تقصير المولى سبحانه في بيان دينه! (فقه المصالح والمفاسد: ٤٩٥)، وهذا الإشكال غريب؛ فإنّ القائل بالمصالح المرسلّة بينها - كما رأينا - على شمول الشريعة، هادفاً الوصول بها لأحكام الله غير المنكشفة لنا، كما أنّه لا يرى تقصير الله في بيان دينه، لكنّه يرى أنّ الله شرّع لنا سبيل المصلحة المرسلّة للوصول إلى دينه، فأبى فرق بينه وبين قول القائل بحجّة خبر الواحد في معرفة الدين؟! (٢) الأصول العامّة لفقه المقارن: ٤٠١.

مصلحة يقيناً أو ظناً في شيء ما، ثبت يقيناً أو ظناً أنّ هناك حكماً تابعاً لهذه المصلحة، فيؤخذ بهذا اليقين أو الظن، ويكون حجّة.

وقد حاول الفخر الرازي - وتبعه العلامة الحلبي - تفصيل هذا البيان عبر فرض ستة فروض لعروض الحكم، وهي:

١ - أن تكون هناك مصلحة خالية من المفسدة، ومقتضى هذا الفرض هو تشريع المولى لهذه المصلحة والمشى على وفقها.

٢ - أن تكون هناك مصلحة راجحة، ومفسدة مرجوحة، والأمر كذلك؛ لأنّ ترك الخير الكثير لأجل شرّ قليل هو شرّ كثير.

٣ - أن تتساوى المصلحة والمفسدة، وهنا لا يُعقل جعل المولى لحكم على وفق المصلحة.

٤ - أن تخلو الحالة من مصلحة ومفسدة، والأمر كذلك هنا كالحالة الثالثة.

٥ - كون المفسدة خالصة ولا مصلحة أبداً، ويمتنع جعل حكم على وفق المصلحة هنا؛ لانعدامها أيضاً.

٦ - أن تكون المفسدة راجحة على المصلحة، وهنا لا يكون الحكم على وفق المصلحة، بل دفع المفسدة لازم.

وعليه، فكلما كانت هناك مصلحة حصرية أو راجحة - وهو مورد قاعدة المصلحة المرسلّة - كان الحكم على وفقها، فنعلم من وجود المصلحة وجود الحكم المتناغم معها^(١).

وربما هذا هو ما عناه الغزالي حين قال: «ونحن نجعل المصلحة تارة علماً للحكم، ونجعل الحكم أخرى علماً لها»^(٢). وما قاله القرافي: «إنّ الله تعالى إنّما بعث الرسل لتحصيل مصالح العباد، عملاً بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظنّ أنّها مطلوبة للشرع»^(٣).

وهذا الدليل ينطلق في ذهنيته من نمط الأدلّة اللمّية في الفلسفة والمنطق، فهو يعبر من العلة إلى المعلول، أو ينطلق من أدلّة المتلازمات، فيعبر من الملازم لملازمه، أو من المقارن لمقارنه ولو

(١) انظر: الرازي، المحصول ٦: ١٦٥ - ١٦٦؛ والحلي، نهاية الوصول ٤: ٤٠٤.

(٢) الغزالي، المنخول: ٤٥٥.

(٣) القرافي، الذخيرة ١: ١٥١.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ١٩٧

كان التقارن بنحو القضية المتصلة الاتفاقيّة وفقاً لتعابير المنطق الصوري، كما مرّ قريب منه في كلام الفخر الرازي سابقاً. وميزة هذا الدليل أنّه يجعل المصلحة المرسلّة قاعدة كاشفة عن الحكم الشرعي خلافاً لبعض البيانات السابقة كما ألمحنا.

إلا أنّ هذا الدليل يمكن أن يخضع لمناقشات:

المناقشة الأولى: ما ذكره المحقّق الحلي، وتوضيحه - بحسب تعبيرنا - أنّ بنية هذا الدليل تكشف لنا عن كيفة تكوين الشريعة وفقاً لما يراه المولى سبحانه من المصالح والمفاسد في الأفعال والسلوكيات، لكنّ الكلام بالنسبة إلينا هو في معيار اعتبار معرفتنا نحن بالمصالح، فلعلّ ما نراه مصلحةً خالية عن مفسدة تكون فيه مفسدة، أو ما نراه مصلحة راجحة تكون فيه مفسدة مساوية، فليس بالإمكان هنا بالنسبة إلينا سوى الحديث عن الظنّ، ولو كان علمٌ فهو حالات نادرة لا تصلح لتكوين قاعدة، وهذا الظنّ لا دليل على حجّيته حتى لو دلّ الدليل على حجّية بعض الظنون في أماكن ومواضع أخرى.

وقد أضاف الحليّ بأنّه لو صحّت قاعدة الاستصلاح للزم الحكم بوجود حضور مجالس الوعظ تحصيلاً لمصلحة الانزجار، ولوجب الحدّ في الغضب تحصيلاً للمال^(١).

وكلام المحقّق الحليّ صحيح، غير أنّه غاب عنه أمران أو تجاهلهما:

الأمر الأوّل: إنّ القائل بقاعدة المصلحة المرسلّة لا يقول بالضرورة بأنّ كلّ مصلحة يحكم بوجوبها لزوماً؛ لأنّ المفروض أنّه يؤمن بوجود المستحبات والمكروهات التي تختزن مصالح ومفاسد، بل هو يفترض أنّ هذه المصلحة تبلغ درجةً عندما نحن نلاحظها نراها إلزاميةً بمقتضى فهم مقاصد الشريعة أو مزاجها العام، لا أنّ كلّ مصلحة يواجهها الفقيه يحكم بالوجوب لأجلها، ولهذا وجدنا أنّ الكثير منهم حصر المصالح هنا بالضروريات وأخضعها لمفهوم الوسيلة والمقدّمة، ومن ثمّ يمكن للقائل بالاستصلاح أن يقول: كلّ مصلحة يفوت بتركها مقصد ضروري أو ينافر تركها غايات الشرع، أو تكون ضروريةً لتحصيل مقاصد

(١) انظر: معارج الأصول: ٣٠٥؛ وقريب من هذه المداخلة ما نقله شهاب الدين الزنجاني الشافعي عن الأحناف في ردّه للمصالح المرسلّة، فانظر له: تخرّيج الفروع على الأصول: ٣٢٤، ولاحظ أيضاً: المظفر، أصول الفقه ٣: ٢٠٧.

الشرع بحيث لا يمكن الاستغناء عنها لذلك، تكون هي موضوع المصالح المرسله، لا مطلق مصلحة، بل لعل بإمكانه أن يفصل فيفتي بوجود ما كانت فيه مصلحة من هذا النوع، وباستحباب ما كانت فيه مصلحة من نوع أقل.

هذا كله، فضلاً عن أن المثاليين اللذين ذكرهما الحلبي يمكن مناقشتها بأن الدليل دل على عدم حكم الشارع بحضور المجالس وحد الغاصب، ولو كان حكم من هذا النوع لبان، ومقتضيه موجود في زمن النبي، فيكشف عن أن مصلحة ذلك لا تبلغ حد الوجوب في المثال الأول، وهي ملغاة في المثال الثاني.

الامر الثاني: ربما لم ينتبه المحقق الحلبي إلى محاولة مثل الفخر الرازي إثبات اعتبار هذا الظن عبر ثلاث خطوات:

أ- النص بقوله تعالى: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) (الحشر: ٢)؛ لأن الانطلاق من المصلحة إلى الحكم مجاوزة واعتبار، وكذا قول النبي بأنه يقضي بالظاهر.

ب- الإجماع وسيرة الصحابة، وهو ما تقدم سابقاً في الدليل الأول هنا.

ج- حكم العقل القاضي بترجيح الراجح على المرجوح، وهو يقتضي الحجية^(١).

وبهذه الطريقة في تقريب الموضوع لم يعد هناك موضوع لانتقاد الأمدي - ومثله الميرزا القمي - حين قال بأن المصالح إما قد عهد من الشارع اعتبارها، أو إلغاؤها، ومورد المصلحة المرسله متردد بين هذين، وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر، فالاحتجاج بالمصلحة المرسله لا شاهد له^(٢)؛ لأن هذه الشواهد التي قدمها الرازي تشكل دليلاً على اعتبار هذه المصلحة المرسله، فالمصلحة قبل إجراء قاعدة الاستصلاح هي مرسله، لكنه بعد إجرائها نتيجة وجود دليل على حجيتها، تصبح المصلحة معتبرة بقاعدة الاستصلاح نفسها، بل لو عرفنا المصلحة المرسله بأنها ما شهد الجنس أو المقصد له، كانت معتبرة وليست مرسله، وفقاً للتصورات التي طرحها لفض الاشتباك بين الأطراف المتنازعة هنا، وأشرنا لها سابقاً.

لكن هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرها الفخر الرازي، كلها قابلة للنظر والتأمل؛ وذلك:

(١) انظر: الرازي، المحصول ٦: ١٦٦-١٦٧.

(٢) انظر: الأمدي، الأحكام ٤: ١٦١؛ والقمي، القوانين المحكمة ٣: ٢٠٩.

أولاً: إنّ الآية القرآنية والنبويّ المذكورين - وغيرهما - سوف يأتي التعليق عليهما في مجموعة الأدلّة النصيّة على قاعدة الاستصلاح، وسيبيّن عدم دلالتها على هذه القاعدة. ثانياً: إنّ الاستناد إلى السيرة والإجماع سبق أن ناقشناه، فلا نعيد.

ثالثاً: إنّ الرجوع لحكم العقل هنا غير صحيح؛ لأنّ هذا الاستناد العقلي ليس سوى محاولة لإثبات حجّية مطلق الظنّ، فحيث يكون ظنّ يكون اعتبار قانوني، نتيجة قبح الترجيح بلا مرجّح، لكننا سبق أن ناقشنا بالتفصيل في أبحاثنا حول حجّية الظنّ الصدوري وأخبار الأحاد، مثل هذا النوع من الأدلّة الذي عاد وتحوّل إلى جزء ممّا عُرف بدليل الانسداد^(١)، وقلنا بأنّه غير ناهض على إثبات حجّية الظنّ بوصفه ترجيحاً؛ إمّا من جهة أنّ المرجّح لما خالف الظنّ موجودٌ، وهو أدلّة البراءة وسائر الأصول العمليّة، ولو كان ذلك لأنّ الشرع - بل العقل أيضاً - لا يأخذ بعين الاعتبار فقط حيثيات قوّة الاحتمال، بل قد يأخذ حيثيات قوّة المحتمل، فلا ينتج حجّية الظنّ المطلق، تماماً كما لو ظنّ بعدم حرمة قتل جماعة كبيرة من الناس، ففي هذه الحال لا يكون الترجيح للحكم بالحليّة، بل قد يذهب العقل نحو ترجيح الاحتياط رغم كونه غير المظنون.

بل قد يتساءل بما هو أكثر من ذلك، وهو أنّ ترجيح المرجوح على الراجح ولو بمعنى الالتزام بالمرجوح وترك الراجح إذا كان قبيحاً، لكنّ السؤال هل يحكم بالعقل بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح في الاحتمالات بمعنى ضرورة اختياره وتبنيّه والالتزام به؟ ومن ثمّ فلو أنّ الإنسان في حالة الظنّ بالحرمة مثلاً لم يقل بثبوت الحرمة ولم يقل بثبوت الحليّة، فلم يلتزم بواحد منهما، بل ذهب إلى التوقّف وعدم الأخذ بالظنّ والوهم معاً، وكأنّه لم يحصل له ظنٌّ بعدُ، فيبحث عن دليلٍ ومستند جديد وكأنّه لا يوجد عنده حالة الظنّ من الأصل، فهل يحكم العقل بالقبح هنا؟ وما هو الدليل على حكمه بذلك؟

ومن خلال ما أسلفنا الإشارة إليه، يتضح أنّ المستندات التي اعتمد عليها أمثال الفخر الرازي لا تسعفه هنا، ومن ثمّ فلا يوجد حتى الآن دليل على حجّية هذا الظنّ، فما قاله المحقّق الحليّ صحيح.

(١) راجع: حيدر حبّ الله، حجّية الحديث: ٦٧٦ - ٧٠٦.

المناقشة الثانية: إنّ هذه المقاربة الاستدلالية مبنية على أنّه ما من واقعة إلا ولها حكم، ولهذا يتمّ الانتقال بشكل قهري من المصلحة إلى الحكم مع فقدان سائر الأدلّة، لكننا قلنا بأنّ نظريّة شمول الشريعة غير ثابتة، فالبنية التحتية لهذا الدليل ضعيفة.

المناقشة الثالثة: لقد حصر هذا البيان قاعدة الاستصلاح بالحالة الأولى والثانية من الحالات الست المتقدّمة، والسؤال الذي يفرض نفسه: لماذا الحصر بالمصلحة، وعدم التعميم للمفسدة أي للحالة الخامسة والسادسة؟ ولماذا لا نتكلّم عن المفسدة المرسلّة؟ فإذا كان يمكن تصوّر مصالح مرسلّة كذلك يمكن تصوّر مفسدات مرسلّة، وإذا كانت كلّ المفسدات ترجع لنصوص كلية فلا يبقى فيها ما هو مرسل فإنّ جميع المصالح يمكن إعادة نصوص كلية من النوع نفسه، فلم يتضح جلياً هذا الموقف المميّز في الدليل، بل سيأتي أنّ بعضهم تكلم عن أنّ دفع الضرر ليس سوى جلب المصلحة.

ومن هنا، فعندما نقول بالمصلحة المرسلّة فينبغي أن لا يقف الأمر عند عنوان المصلحة بما له من سمة إيجابية وجوديّة، بل عليه أن يتخطّى هذا العنوان إلى عنوان المفسدة المرسلّة، التي يكون تجاوزها مشتملاً على مصالح للعباد بالمعنى العام للكلمة. وبهذا كلّ يتضح أنّ هذا البيان الثالث للدليل العقلي، لا يثبت قاعدة المصالح المرسلّة.

٢ . ٤ . من تناهي النصوص دون الوقائع إلى حجية الاستصلاح، تأمل وتفنيّد

البيان الرابع: وهو بيان ذكره شهاب الدين الزنجاني الشافعي (٦٥٦هـ)، معتمداً فيه على فكرة أنّ الوقائع الجزئية غير متناهية، فيما النصوص والأدلّة متناهية، وهذا ما يعيّن علينا منطقيّاً اعتماد المصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده الكلية؛ بهدف إثبات الأحكام الجزئية^(١)، وإلا فالتناهي الأحكام الشرعيّة.

وهذا البيان يفترض به أن يكون قائماً على مصادرة شمول الشريعة أو على الأقلّ العلم بوجود أحكام في غير ما وصلت النصوص والأدلّة فيه بحيث نعيّن موقعه ولا ندري هويّة الحكم فيه، وقد ناقشنا في شموليّة الشريعة فلا نطيل، كما أنّ هذا البيان مبنيٌّ على أنّ الأدلّة

(١) انظر: الزنجاني، تخرّيج الفروع على الأصول: ٣٢٢.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٢٠١

والأصول العملية كالبراءة والتخيير والاستصحاب وغيرها حيث لا يثبت دليلٌ معيّن، لا تستطيع أن تفي بالوقائع، مع أنّ وفاءها بها مؤكّدٌ وفق التقريبات الأصولية المعروفة كما ذكرنا آنفاً، ولا تهمّنا الوقائع الجزئية، بل تهمّنا - كما يذهب بعض الباحثين المعاصرين^(١) - قدرة النص على وضع حكمٍ على عنوانٍ كليّ يلتقي تحته ما لا يتناهى من الوقائع الجزئية المشتركة معه في صدق العنوان المأخوذ في دليل الشرع، وبهذا لا يمكن الاستناد لهذا البيان العقلي أيضاً في إثبات حجّة المصالح المرسله.

هذا، وسيأتي مزيد توضيح وتعليق على هذا الموضوع عند الحديث عن تخريج الاستصلاح على وفق المقاصد، وكذلك عند الحديث عن نظريتنا الخاصّة في المصالح المرسله.

٢ . ٥ . معقولية المصالح وتبرير الاعتماد، نقد وتحليل

البيان الخامس: ما طرحه العلامة عبد الوهاب خَلاف (١٩٥٦م)، من أنّ الشريعة الإسلامية وضعت لأجل مصالح العباد، وهذه المصالح معقولة لو تركنا العبادات والمقدّرات، وهذا ما يسمح للفقيه بأن يترتب الحكم على إدراكه للمصلحة عقلياً؛ لأنّ معقولية المصالح توجب تمكّن العقل من وعيها، ووعيها بنفسه دليلٌ على الحكم المترتب عليها^(٢).

وهذا الكلام قائمٌ أيضاً على قاعدة شمولية الشريعة التي لا تؤمن بها، كما أنّه مبنيٌّ على تمكّن العقل من إدراك المصالح والمفاسد في غير العبادات والمقدّرات الشرعية، وهذا كلام يحتاج للكثير من التأمل؛ فإذا لم يكن الشرع قد أبدى لنا منطلقاته في تشريع هذا الحكم أو ذاك، بحيث استفدنا من هذه المنطلقات التعميم أو التقييد، بما يُلغي عملياً موضوع المصلحة المرسله بمعناها الحرفي، فإنّ ادّعاء أنّ العقل البشري يمكنه في مختلف أبواب المعاملات أن يكتشف المصلحة التامة التي يترتب الحكم عليها تلقائياً هو ادّعاء يفتقر إلى دليل، تماماً كادّعاء أنّ العقل عاجز عن الفهم بنحو القاعدة، وذلك أنّ إثبات عجز العقل أو تمكّنه متفرّعٌ - بالنسبة إلينا - على انكشاف المصالح والمفاسد، لكي نجري مقارنة بين ما اكتشفه العقل وما هو واقع المصلحة

(١) انظر: عليدوست، فقه ومصطلحات: ٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) انظر: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ٩١.

والمفسدة اللتين انطلق منهما التشريع، فما لم يكن هناك انكشاف لنا للطرف الثاني - ولو عبر كشف المشرّع منطلقاته التشريعيّة - كيف يمكننا أن ندّعي أن العقل عاجز أو أن ندّعي أنّ العقل قادر؟! فلعلّ ما توصل إليه العقل هو مطابق للمصلحة الحقيقيّة التي انطلق منها الشارع ولعلّ ما توصل إليه غير مطابق؛ لأنّ إدراك العقل للمصلحة في ذات الفعل أمرٌ مختلف عن إدراكه للمصلحة التي انطلق منها المشرّع، فقد يقول العقل بأنني أرى مصلحةً في هذا الفعل تارةً، وقد يقول أخرى بأنّ المصلحة التي انطلق منها المشرّع هي كذا وكذا، والأوّل لا يُنتج الثاني بالضرورة؛ لأنّ متعلّق الثاني هو تشريع المولى سبحانه، بينما متعلّق الأوّل هو مجرد صفة في الفعل يراها العقل، وثمة واسطة بين الأمرين.

ومرجع كلامنا إلى أنّ إدراك العقل لمصلحة ما في الفعل شيءٌ وإدراكه لتام عناصر وصفات الفعل شيء آخر، فلعلّه أدرك مصلحةً في الفعل، ولكنّه لم يدرك تمام الحيثيات الأخرى.

ولسنا بذلك ننفي إمكان ذلك في بعض الحالات، لكنّ الكلام في قدرة العقل على الإمساك بنظام المصالح والمفاسد في الشريعة إمساكاً يقينياً بنحو القانون والقاعدة العامّة، فهذه دعوى تحتاج بدورها إلى دليل، وإلا فهي ليست سوى مصادرة قبلية ومفروضاً مسبقاً غير مبرهن، تماماً كمصادرة أمثال الشيخ المظفر في عجز العقل ذاتاً بنحو الاستقلال عن معرفة المصالح والمفاسد، وإلا لبطلت الحاجة لبعثة الأنبياء ونصب الأولياء^(١)، فإنّ عجز العقل عن الإدراك لا يوجب بطلان بعثة الأنبياء؛ لأنّ الأنبياء لا دليل على حصر مبرّرات بعثتهم بتمكيننا من معرفة المصالح والمفاسد، بل قد تكون مصلحة بعثتهم بإيجاد المحفّزات ومقاومة الرغبات الفاسدة التي تمنع إرادتنا السليمة عن فعل ما فيه الخير وترك ما فيه الشرّ.

وبهذا نكتشف أنّ دعوى الإمساك النهائي بالمصالح على المستوى الايستمولوجي هي دعوى كبيرة جداً، تفتح العقل على ادّعاء المعرفة بالكثير من الأمور الغائبة عنه ولو كانت مادية، وبهذا نلتقي في النتيجة - على مستوى بحثنا هنا - مع ما ذهب إليه الدكتور أبو يعرب المرزوقي، في أنّ ادّعاء الإمساك بمقاصد الشرع وأسرار المصالح من خلال العقل ومعرفة

(١) انظر: المظفر، أصول الفقه ٣: ٢٠٧-٢٠٨.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٢٠٣

طرق الإيصال للمقاصد بالتحديد من غير طريق الشرع، هو أمر ملغوم بالغيبيّة وادّعاء العلم المحيط، وهما غير مبرّرين معرفياً، بل وأخلاقياً عنده أيضاً^(١).

وربما لهذا وافق الميرزا القمي على حجّية الاستقراء الناقص المفيد للظنّ في الشريعة، فضلاً عن المفيد للعلم، لكنّه لم يوافق على حجّية المصالح المرسلّة، وكأنّه لم يقتنع بأنّ معرفة المصلحة بحسب ما وصلنا يمكن أن يفيد حتى الظنّ بالحكم على وفقها؛ نظراً لفقير إمكانيّاتنا المعرفيّة. بل قد حاول القمي أن يعتبر أنّ القياس نفسه لا يفيد الظنّ أيضاً، ولهذا لا يراه حجّة حتى لو قلنا بحجّية مطلق الظنّ كما هو رأي القمي نفسه، انسجاماً مع مسلكه الانسدادي، لكنّه عاد وأقرّ بإفادة القياس للظنّ، غير أنّه قدّم مقارنة أخرى لإخراج القياس عن قاعدة حجّية مطلق الظنّ، فراجع^(٢).

ولعلّ بإمكاننا القول بأنّ التفكير الانسدادي عند الإماميّة، والذي تزعمه أمثال الميرزا القمي ربما يكون من أقرب أنواع التفكير التي تفتح المجال - شيعياً - لنظريّة المقاصد وأمثالها؛ نظراً إلى فتحه مجال الظنّ في فهم الشريعة والاستنباط الفقهي من أوسع أبوابه، لأنّ مرجعيّة الظنّ في الفروع بوصفها قاعدة عامّة كانت أكبر الأصول التحتيّة للاجتهاد السنّي في الانفتاح على العديد من القواعد الاستنباطيّة التي رفضها الشيعة بسبب اعتقادهم بقاعدة عدم حجّية الظنّ إلا ما خرج بالدليل، بينما جمهور فقهاء السنّة اعتبروا أنّ الأصل في الظنّ هو الحجّية في الفروع إلا ما خرج بالدليل، فعندما يفتح الانسداديّ قاعدة حجّية مطلق الظنّ، فسوف يزيل مانعاً كبيراً أمام الأخذ بالعديد من نظريّات الاجتهاد السنّي، إلا إذا فعل ما فعله القمي هنا من تمنّعه عن الاعتراف بوجود ظنّ أساساً، فلاحظ جيّداً.

وربما تقول: إنك تذهب إلى عدم شمول الشريعة لتنام وقائع الحياة، وهذا يعني أنّ الشرع قد فوّض العقل أن يسنّ القوانين على وفق ما يراه العقل من الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة وصفات الفعل، فكيف أمكنكم القبول باعتبار مرجعيّة العقل في منطقة الفراغ الحقيقي وعدم القبول بمرجعيتّه في فهم مصالح الشريعة؟! فإذا كان العقل ناقصاً فهو كذلك

(١) انظر: المرزوقي، إشكاليّة تجديد أصول الفقه (حوارات لقرن جديد): ٩٢-١٠٦.

(٢) انظر: القمي، القوانين المحكمة ٣: ١٧٨، ١٨١-١٨٢، ٢٠٩.

في الحالتين، وإلا فهو قادر فيهما معاً.

والجواب إن تفويض الشريعة للعقل سنّ القوانين في دائرة الفراغ الحقيقي لا يعني أن ما يتوصّل إليه العقل فهو مصيب للواقع بالضرورة، بل يعني أن الشريعة رأت من المصلحة أن يخوض العقل الإنساني هذه التجربة التي تصيب الواقع بدرجة جيّدة، فالتفويض هو منح العقل حقّ التجربة القانونيّة، وليس حكماً باتاً في تصويب نشاط العقل في كلّ الموارد، وهذا ما ينتج أن النشاط العقلي حجّة في منطقة الفراغ لقيام الدليل الشرعي على ذلك، حتى لو لم يجزم العقل بأنّه يرى تمام المصالح والمفاسد وحيثيات الفعل مطلقاً، وليس بحجّة في غيرها لعدم قيام الدليل على حجّيته ما لم يحصل للعقل يقين موضوعي بأنّ حكم الله في هذه الواقعة هو كذا؛ ليقينه بأنّه لا توجد أيّ حيثيّة أخرى للفعل هنا غير ما انكشف له فيه.

ويشبه ذلك أن تمنح الشريعة عقلاء المسلمين حقّ تقرير من يولّونه إدارة مجتمعهم عبر نظام الشورى أو غيره، وهذا لا يعني أنّهم سوف يصيبون الواقع دوماً، بل يعني أنّ نفس هذه التجربة هي مصلحة بالنسبة إليهم وأفضل الخيارات الممكنة، وبهذا لا نقول: إنّ الديمقراطية حقّ؛ لأنّها تصيب الواقع دوماً، بل نقول بأنّها حقّ؛ لأنّ آليتها في الحياة هي أفضل الخيارات وأقلّ الأضرار، لكنّ ذلك كلّه مرهون بوجود دليل شرعي على ذلك.

إعادة إنتاج الاستصلاح من نظرية مقاصد الشريعة أو من القياس

ثمّة محاولة تربط المصلحة المرسلّة بنظرية المقاصد، وذلك عبر القول بأنّ المصلحة المرسلّة ليست في جوهرها سوى تطبيق لمقاصد الشريعة على موضوعاتها - وبالعكس ليست مقاصد الشريعة الشافعيّة (الجويني - الغزالي) ثم المالكيّة (القرافي - الشاطبي) سوى شكلاً من أشكال المصلحة المرسلّة - فبدل الرجوع للدليل خاص أو عام على اعتبار هذه المصلحة، لكي نُسقط هذا الدليل على الحالة التي نحن فيها هنا أو هناك، يتمّ الرجوع لمقاصد الشريعة في إسقاط ضرورات هذه المقاصد وحفظها على الحالة، مما يكون لدينا نظرية المصلحة المرسلّة، ولهذا يعرف الدكتور عبد الكريم النملة المصلحة المرسلّة مباشرةً بالقول: «كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشارع الخمسة.. دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو بالإلغاء»، بل هو يضع التسميات المشهورة للمقاصد تحت عنوان «أقسام المصالح» في داخل بحث المصلحة

المرسلة^(١).

وبعبارة أخرى: إن النصوص في الشريعة على نوعين: نصوص لفظية ونصوص خفية، وهي تلك المأخوذة من الاستقراء وملاحظة الشريعة، والنصوص الخفية تشكل أساس النصوص اللفظية، ولفظية النص لا تجعله أقوى من النصوص الخفية، وهذا كله يعني أنّ عملية تنزيل النصوص الخفية (المقاصد) على الوقائع هو في نفسه - أو يكون عبر - تطبيق نظرية المصلحة المرسلة بعد أن قلنا بأن المصلحة المرسلة هي التي لم تأخذ اعتبارها من نصّ خاص أو عموم لفظي محدّد، وإثما حصلت عليه من الموائمة مع الشريعة ومقاصدها.

وبهذا أبطل أمثال الغزالي والشاطبي - كما رأينا سابقاً من نفس تعريفهم المصلحة - نظرية المصلحة المرسلة القائمة على حجّة المصلحة بذاتها، ليقول الشاطبي بأنّ هذا الأمر متناسب مع القائلين بالتحسين العقلي وهو لا يقبل به، فيما الصحيح في حجّة المصلحة المرسلة أن نفهمها على أنّها المصلحة الملائمة للشرع، والتي تشترك مع غيرها في جنسٍ اعتبره الشارع سبحانه دون قيام دليل معيّن في الموضوع، وعبر هذه المقاربة من الشاطبي لم يعد هناك عنده شيء اسمه الإرسال في المصلحة؛ لأنّ المفروض أنّ التقاء هذه المصلحة مع جنسٍ تمّ اعتباره في الشرع يوجب اعتبارها^(٢). وبهذا نجد التقاء المقاصد بالقياس بالمصالح المرسلة! ومن هنا تعرّض الغزالي لقضية المقاصد أثناء بحثه في الاستصلاح نفسه.

ولو راجعنا الطريقة التي يبرّر فيها الشاطبي - وتبعه ابن عاشور - نظرية المصالح المرسلة؛ لوجدناه يرى أنّ المصلحة المرسلة ليست سوى جعل تشريع معين في موضع محدّد انطلاقاً من جنسٍ عالٍ علم من الشرع إرادته، فبدل أن يشهد للحكم في مورد المصلحة المرسلة نصّ أو حكمٍ فرعيّ، شهد له أصل كليّ، وهذا الأصل الكليّ ليس نصّاً، بل هو عبارة عن توليفة

(١) النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٨٦ - ٣٨٨.

(٢) انظر: الاعتصام ٢: ٣٥٣ - ٣٥٤، ٣٦٤؛ ولاحظ: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٤٦ (ناسباً المصلحة المرسلة للزيدية بعد أن سمّته قياساً)؛ وفاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٤٣٣؛ وحسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٣٢٢ - ٣٢٦، ٣٢٨ - ٣٣٤.

متعاضدة من التشريعات التي أفضت بالناظر لليقين ببناء الشريعة على ذلك. وهو بهذه العملية يؤكد أن اعتبار الأصل الكلّي لا يعني أنه لا يمكن تنزيهه على الحالة الجزئية؛ بحجة أن الجزئية فيها ما في الأصل وزيادة؛ إذ يعتبر الشاطبي أن الأصل الكلّي عام، وكأني به يريد أن يؤكد على نفي التخصيصات في القواعد الكلية أو تضاول احتمالها^(١).

من هنا، يتبين الفرق الكلّي بين الشاطبي ونجم الدين الطوفي، فالطوفي أراد تشييد المقاصدية والمصلحية على حديث واحد هو حديث نفي الضرر، كما سيأتي، رغم محاولته مساندته بأصل فكرة قيام التشريعات على المصلحة ونحو ذلك، بينما هذه العملية لا قيمة لها فيما يبدو عند الشاطبي؛ ما لم يكن مضمون حديث نفي الضرر قد تم استخراجه من عملية متابعة شاملة لموارد الشريعة للوصول إلى نتيجة قاطعة بهذا الأمر، وهذا فرق ليس بالبسيط في مناهج تكوين نظرية المقاصد والمصلحة المرسله معاً.

وبذلك يتبين - كما يقول بعض الباحثين^(٢) - خطأ الاستنتاج السائد اليوم من أن الشاطبي يرى حجّة المصلحة كيفما كانت، حتى أن بعضهم حلّل المحرّمات بحجّة المصلحة على وفق منهج الشاطبي! وعبر هذا الكلام تنتفي تماماً فكرة منطقة الفراغ أو دائرة العفو والسكوت؛ لأنّ الشريعة دلّت على الأحكام تارةً بالنصوص اللفظية العينية وأخرى بالعمومات والأقيسة والكلّيات.

بل بهذا نفهم كيف أن الباحث المغربي سالم يفوت (٢٠١٣م) توصل إلى أن بنية كتاب الموافقات لا تعدّ خروجاً عما كان معتمداً في مدونات أصول الفقه الإسلامي من قبل، بل هي امتداد وتلوين لها^(٣).

وقد حاول الدكتور حسين حامد حسان أن يميّز بين رأيه ورأي كل من الطوفي والبوطي، فاعتبر أن المصلحة عند الطوفي هي التي تنسجم مع المقاصد فقط، ولا تحتاج لما يشهد لها ولا

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات ١: ٢٧ - ٣٥، و٢: ٧٩ - ٨٢؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٣٠٩ - ٣١١.

(٢) انظر: محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٤٤٠ - ٤٤٣.

(٣) انظر: سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية: ٤٦.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٠٧

لأَيِّ شرطٍ آخر، بينما عند البوطي تحتاج لشروط كأن لا تنافي نصّاً آخر، أمّا حسنّان فيعتبر أنّ المصلحة بوصفها دليلاً شرعياً ترجع للقياس، بحيث تكون ملائمةً يشهد لها من جنسها شيء^(١).

هذه المحاولة في البرهنة على المصلحة المرسلة عبر تأصيلها مقاصدياً وقياسياً، تعرّضت لملاحظة من قبل الباحث عليدوست، عبر القول بأنّ ربط المصالح المرسلة وتقييدها بحفظ مقاصد الشريعة هو في ذاته إبطال لنظرية المصالح المرسلة ومنح الأصالة لنظرية المقاصد؛ لأنّ ذلك يرجع حركة الاجتهاد في المصالح المرسلة إلى مجرد مرجعية النصّ في تحديد الحكم في الواقعة^(٢).

لكنّ الجواب الصحيح عن هذا الكلام كلّ - وبه يظهر ما في مناقشة بعض المعاصرين هنا - أنّ فكرة إرجاع المصالح المرسلة إلى اقتضاءات المقاصد يمكن تشريحها من خلال صيغتين: الصيغة الأولى: إنّ المقاصد التي ترجع المصلحة المرسلة إلى تطبيقها على أرض الواقع ليست سوى فهم عام من النصوص ينتج عنه وجوب الأمر الفلاني، بحيث تكون حالة المصلحة المرسلة في الواقعة الفلانية مصداقاً من مصاديق هذا الوجوب، فيتّم إسقاط الحكم الكليّ بالوجوب على المورد والحالة؛ بهدف تعيين حكمها.

ويلحق بهذه الصيغة كون المقاصد منتجةً لحكم شرعيّ عالٍ ولو عبر القياس بالجنس البعيد، لكنّ مورد المصلحة المرسلة ليس تطبيقاً لهذا الحكم الشرعيّ أو مصداقاً، بل هو مقدّمة لتطبيقه، بحيث لا يتحقّق الواجب الثابت بالاجتهاد المقاصدي إلاّ بالإتيان بما فيه المصلحة المرسلة.

الصيغة الثانية: أن يكون المراد أنّ المقاصد هي غايات مقصودة يحددها الشارع، وليست أحكاماً كليةً بحدّ ذاتها حتى يتمّ إسقاطها على مصاديق جزئية، فالمولى - على سبيل المثال - وضع سلسلة ضخمة من أحكامه بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية، لا أنّ الاستقراء ينتج لي وجوب العدالة الاجتماعية بوصفه حكماً تكليفيّاً على العباد وداخلاً في عهدتهم ومسؤوليتهم غير دخول

(١) انظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ١٣ - ١٤.

(٢) انظر: عليدوست، فقه ومصطلحات: ٣٣٣.

نفس الأحكام في عهدتهم، فهنا القول بوجود الحالة التي تسمى بالمصلحة المرسله ليس إسقاطاً لحكم كلي على جزئي ومصدق له، بل تشريع حكم وجوبي بهدف تحقيق أمر علم من الشريعة أتمها بنت أحكامها على تحقيقه أو أتمها استهدفته بأحكامها. ولعل هذا هو مرجع كلام أمثال الطوفي عندما عرفوا المصلحة بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، كما مر سابقاً ذكر ذلك، ففصلوا بين المصلحة والمقصد، جاعلين الأول طريقاً للثاني لا تنزيلاً له بعينه.

فهناك فرق بين أن يكون استنتاج المقاصد من الاستقراء استنتاجاً لهدف أو مبدأ منهجي قانوني، وبين كونه استنتاجاً لحكم ولو من خلال الاستقراء أو النصوص التعليلية:

أ- فكونه استنتاجاً لحكم يوجب صحة نظرية المصلحة المرسله إذا كان موضوعها وموردها مصداقاً لموضوع ذلك الحكم، أو كان مقدّمة لازمة لتحقيق ذلك الحكم، لكن ذلك يُبطل استقلال نظرية المصالح المرسله ويعيدها لمجرد تطبيق حكم على حالة من حالاته، فيكون إشكال الشيخ عليدوست هنا صحيحاً، فهو وإن لم يوجب بطلان المصالح المرسله لكنه يفرض عدم تمييزها بوصفها أداة اجتهادية مخارجه لسائر الأدوات، كما ذكرنا آنفاً في مناقشتنا لكلام الدكتور الريسوني.

نعم، ثمّة فارق يمكن تصوّره هنا وهو الاحتجاج بالظنّ في عملية تنزيل الحكم المستنتج بالتعليل أو الاستقراء على الواقعة، فلو أثبتنا أنّ تحقيق العدالة الاجتماعية - مثلاً - واجب شرعي على العباد عبر مقارنة اجتهادية من النوع المقاصدي أو العللي، ثم رأينا أنّ وضع القانون الفلاني يحقّق هذه العدالة ويمثل مصداقاً من مصاديقها أو مقدّمة لازمة لذلك، فإذا تعيّن لنا ذلك وانكشف بنحو اليقين فليست هناك أيّ إشكالية، لكنه لو بدا لنا الأمر كذلك بنحو الظنّ، فإنّ عملية التنزيل سوف تكون ظنيّة بحسب النهاية. وهنا من يقول بالمصالح المرسله عبر منح الظنّ الكائن فيها حجّية، كما رأينا في بعض الأدلّة السابقة، فسوف يضيف لعملية تنزيل المقاصد خاصية إضافية؛ إذ لولا دليل حجّية الظنّ الكامن في المصلحة المرسله لن نتمكن من ممارسة التنزيل الظنيّ، وبهذا يكون دليل حجّية المصلحة المرسله مُعيناً لنظرية المقاصد في توسعة أشكال تنزيلها، فهو من ضمنها وفي الوقت عينه يقدم إضافة نوعية فيها، على فرض أنّ المقاصديين لم يتمكّنوا من إثبات هذه الإضافة بغير دليل حجّية المصالح المرسله القائم على حجّية الظنّ، فاتتبه.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٠٩

ب - أما لو كان المراد هو استخراج هدف لازم للمولى، ونحن بمراقبة نسبة المصلحة المرسله لهذا الهدف نجد أن المصلحة المرسله تحقق هذا الهدف، فنقول بأن المقاصد تنتج حجيه ووجوب العمل بالمصلحة المرسله، فلا يأتي إشكال عليدوست؛ لأن المرجعيه هنا ليست للنص الظاهر أو الخفي، ولا يتم الاستناد إليه للإفتاء بمقتضى المصلحة المرسله.

لكن توجد هنا حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يكون ترك المصلحة المرسله موجبا - بشكل يقيني - لخرق المقصد الشرعي الثابت بالدليل أنه مقصود للمولى من وراء تشريعاته، بعد إثبات أنه غير راضٍ بخرقه أبداً (وتعقل اجتماع ذلك مع عدم كونه بذاته حكماً شرعياً)، وأن مقصوديته هي التي جعلت بعض الواجبات واجبة، وهذا مثل المقاصد الضرورية، ففي هذه الحالة يمكن لنا أن نقول بأن المصلحة المرسله لازمة؛ لأن تركها يوجب القطع بأن المقاصد الشرعيه التي لا يرضى المولى بخرقها، بل هو جعل الواجبات لأجلها، سوف تُخرق على تقدير ترك هذه المصلحة المرسله هنا.

الحالة الثانية: وهي عين الحالة الأولى، لكن مع حصول مجرد الظن بأن ترك مقتضى المصلحة المرسله يوجب خرق المقصد الشرعي، وهنا لا وجه لنظريه المصلحة المرسله؛ لأن المفروض عدم حجيه هذا الظن الذي نبحت هنا في أصل حجيته، حتى تكون حجيته موجبة لتأثيره علينا في مراعاة المقاصد. ونظريه المقاصد نفسها لا يمكنها أن تنتج حجيه هذا الظن دون مساندة أدلة حجيه المصلحة المرسله أو القياس.

الحالة الثالثة: أن لا يكون ترك المصلحة المرسله موجبا لخرق المقصد الشرعي الثابت بالدليل كونه مقصوداً للمولى من وراء تشريعاته، وهنا يكون الحكم على وفق المصلحة موجبا في ظننا تكريس المقاصد المأخوذة في الشرع، لكن تركه لا يوجب هدم تلك المقاصد أو إبطالها، فالحكم بوجوب العمل بالمصلحة المرسله هنا انطلاقاً من المقاصد غير واضح؛ إذ لا دليل عليه ولا موجب للحكم بوجوب أو استحباب كل شيء يكون مساهماً - بشكل من الأشكال - في تحقيق مقاصد الشرع دون أن يكون عدمه خارقاً لها، ما لم تتحوّل تلك المقاصد بنفسها إلى أحكام كلييه شرعيه كما قلنا آنفاً، فلعل المولى تركها مباحة تخفيفاً على العباد.

نعم، لو تيقنا بأن هذه المصلحة تقف لصالح المقصد التشريعي وليس فيها مزاحم، وقلنا

بشمولية الشريعة، ولم نحتمل أيّ احتمال آخر، ثبت الحكم، لكنّ الكلام في تحقيق هذه الحالة ميدانياً ومديات وقوعها.

وما قلناه برّمته ينبغي إعادة تكوينه بناءً على عملية إرجاع المصالح المرسلّة إلى ضرب من القياس، كما في كلمات العديد منهم بحيث تكون واسطته من الجنس لا من النوع، فإنّه إذا صحّت نظريّة القياس سوف تكون المصالح المرسلّة نوعاً من القياس، غاية الأمر أنّ هذا النوع له أمثله وفضاؤه الخاصّ في باب الأقيسة.

ويلزمني أن أشير أخيراً إلى نقطة أجدها مهمّة، وهي أنّ الحديث عن معيارية ملائمة المصلحة المرسلّة للشرع، لا يطابق بالدقّة فكرة إدراج المصالح المرسلّة في المقاصد؛ لأنّ مجرد الملائمة لا يعني وجود شاهد غير منصوص في الشرع يدعو لتلك المصلحة، بل نحن نريد أن نعطي الحجية لهذه المصلحة نتيجة انسجامها مع سائر أطراف الشريعة وأجزائها، وهو مفهوم لو حللناه جيداً نجدّه يختلف عن مفهوم تنزيل المقاصد على الوقائع التي تحمل مصالح مرسلّة، لهذا أجد من الأفضل تغيير مفردة الملاءمة؛ لأنّها لا تعطي سوى الظنّ، واستبدالها بمفردة تنزيل المقاصد على الوقائع، فإنّها أقرب للمنطقية الاستدلالية بصرف النظر عن الملاحظات التي قلناها آنفاً.

هذا كلّه، وسوف يأتي موقفنا النهائي في القضية قريباً فانتظر، فنحن لا نوافق على حرفية هذه المقاربة التي قدّمناها هنا الآن، بل ثمة تعديل مهمّ أو إضافة ضرورية، ستأتي إن شاء الله.

٣. مرجعية نصوص الكتاب والسنة في شرعية الاستصلاح، تحليل ومناقشة

لقد تمّ الاستناد إلى نصوص من الكتاب والسنة لإثبات مشروعية الاستصلاح، وأهم الأدلّة هو الآتي:

٣. ١. مفهوم «الاعتبار»، وتأسيس حجية القياس والاستصلاح

الدليل الأوّل: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)؛ لأنّ الانطلاق من المصلحة إلى الحكم مجاوزة واعتبار^(١).

(١) انظر: فخر الدين الرازي، المحصول ٦: ١٦٦؛ ومحمّد أحمد بوركاب، المصالح المرسلّة وأثرها في

لكن هذا الفهم للنص القرآني يمكن أن يخضع للكثير من المناقشة؛ وذلك أن الآية القرآنية المذكورة والتي اشتهر الاستناد إليها في أصول الفقه السني لتبرير عدد من الأدلة الشرعية المساعدة كالقياس والمصالح المرسله وغيرها، هي في تقديري مما لا علاقة له من قريب أو بعيد بتأصيل مرجعية قانونية ومنهج قانوني في فهم الدين، وقد تم تحميلها أكثر مما تتحمل، والاعتماد المتكرر عليها إلى يومنا هذا في الاجتهاد الشرعي هو بالنسبة لي شيء غير مبرر في الفهم العربي، فسياق الآية الكريمة واضح في أن المراد بالاعتبار هو العبرة والاتعاظ، لا سن قانون فهمي واجتهادي كلي في الحياة، فلنلاحظ السياق القرآني حيث قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُجْرِبُونَ بِيُوتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢).

فهل هذا السياق يعطي أنه بصدد وضع معيار تفهيمي للشرع أو لغيره أو أن غاية ما يفهمه العربي من هذا التعبير هو أن يتعظ المسلمون، وتسمية الاتعاظ وأخذ العبر والدروس من الوقائع اعتباراً ناشئة من العبور، فأنت تعتبر وتتعض؛ لأنك تعبر من الحدث الذي وقع إلى المعنى والدرس، ولهذا كانت قصص الأنبياء ووقائع التاريخ وعجائب الخلقة عبرة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١)، وقال سبحانه: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ التَّتَا فِتْنَةً تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (آل عمران: ١٣)، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (النحل: ٦٦)، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (المؤمنون: ٢١)، وقال عز من قائل: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (النور: ٤٤)، وقال في قصة فرعون وما نزل به: ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾ (النازعات: ٢٥-٢٦).

من هنا يتبين أنّ السياقات والدلالات اللغوية لا تعطي هذا المعنى الواسع الذي تمّ استخراجُه من هذه النصوص، أفهل نقول بأنّ هذه النصوص تدلّ على وجوب مطلق العبور في كلّ شيء حتى لو كنّا في الطريق فيجب عبوره انسجاماً مع الأمر المطلق بالعبور؟! ولماذا لا نقول بوجوب العبور من احتمال المصلحة - وليس الظنّ بها فقط - نحو الحكم على وفق الاحتمال بما ينتج حجّة الاحتمال؟!

ولا ندعي أنّ الاعتبار حقيقة في الاتعاض ومجاز في غيره، حتى يناقش بمناقشات هنا تعرّض لها أمثال الفخر الرازي في مباحث القياس^(١)، بل ندعي أنّ سياق هذه النصوص هو سياق الأمر بالاتعاض أو بأخذ الدرس والفهم، لا سياقاً يؤسّس - ولو بالعموم أو الإطلاق - لوضع مرجعية قانونية في فهم الشريعة باسم القياس أو المصلحة المرسلّة أو غير ذلك، بل هي منصرفة عنه تماماً.

واللافت أنّ النصّ القرآني الوحيد الذي ذكر في الموروث الإسلامي لإثبات نظرية الاستصلاح ليس سوى هذه الآية التي هي في الحقيقة دليل حجّة القياس عندهم، وهذا ما يؤكّد ما يقوله الدكتور حمادي ذويب: «يُبرز غياب الحجج القرآنية لتأصيل المصلحة المرسلّة لدى أهمّ مناصريها وغيابهم بعدم وجود آيات صريحة وقطعية الدلالة في المسألة»^(٢).

٢.٣. القضاء بالظاهر وتبرير استظهار المصلحة

الدليل الثاني: النصّ النبويّ الدالّ على أنّ النبيّ إنّما يقضي بالظاهر^(٣)، فيفهم منه أنّنا موظفون بالتعامل مع الظاهر، وقد ظهر لنا وجود مصلحة هنا، فنعمل بهذا الظاهر، ويكون حجّة.

(١) انظر - حول المناقشات وطرائق الاستدلال بهذه الآية - : الرازي، المحصول ٥ : ٢٦ - ٣٧؛ والآلوسي، روح المعاني ٢٨ : ٤١ - ٤٢؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ١٩٩ - ٢٠٠؛ والآمدي، الإحكام ٤ : ٢٩ - ٣٢؛ والمرتضى، الذريعة ٢ : ٧٨٠ - ٧٨٤؛ والطوسي، العدة ٢ : ٦٧٣ - ٦٧٤؛ والفصول الغروية: ٣٨٣؛ والحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٣٤ - ٣٣٦؛ وابن حزم، الإحكام ٧ : ٩٤٧ - ٩٤٩.

(٢) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع: ٣٧٨.

(٣) انظر: الرازي، المحصول ٦ : ١٦٦ - ١٦٧.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢١٣

لكنّ هذا الاستدلال ضعيف أيضاً؛ فإنّ النصوص النبويّة الدالّة على أنّه يقضي بالظاهر والله يتولّى أو متولّي السرائر^(١)، لو سلّم صدورها بهذا التعبير، وقد نقل العجلوني (١١٦٢هـ) وناقش في وجود نصّ بهذا اللفظ أصلاً وأنّه ربما يكون تعبيراً أو خلاصة مضمونيّة لمجموع نصوص، وأنّ التعبير ربما يرجع للشافعي^(٢)، مع أنّ الوارد من طرق السنّة والشيعة أنّه قال بأنّه يقضي بالأيمان والبيّنات..

لو سلّم صدورها، فهي لا تعني الشمول لتأسيس قواعد اجتهاديّة مثل المصالح المرسلّة؛ فإنّ سياق هذا الحديث هو في مثل القضاء، وغايته أنّ النبيّ يريد أن يتعامل مع الآخرين بما يظهر له منهم، لا بواقع قلوبهم، وأين هذا من كونه في سياق تأسيس قواعد في الاجتهاد الشرعي، حتى نستخرج منه قاعدة الاستصلاح؟!

٣.٣. الإمام الطوفي واستخراج حجّية المصلحة من قاعدة نفي الضرر

الدليل الثالث: ما استند إليه نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ)^(٣)، واعتبره دليلاً مهمّاً هو العمدة عنده، وهو الحديث النبويّ الشريف: «لا ضرر ولا ضرار»، حيث «يقضي رعاية المصالح إثباتاً ونفيّاً، والمفاسد نفيّاً؛ إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنّها نقيضان لا واسطة بينهما»^(٤).

يخطو الطوفي هنا خطوتين أساسيتين، هما:

أ- توحيد معنى الضرر والنفع مع معنى المصلحة والمفسدة.

(١) انظر - على سبيل المثال -: فتاوى السبكي ٢: ١٦٧.

(٢) انظر: العجلوني، كشف الخفاء ١: ١٩٢ - ١٩٤.

(٣) لا بأس أن نشير هنا إلى اتهام الطوفي بالتشيع بل بالرفض، على لسان بعضهم مثل ابن رجب، وحول هذا الموضوع، والملايسات التاريخيّة لآتهامه بذلك، راجع: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٤٩ - ٥٧.

(٤) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة: ٢٣. وأصل هذه الرسالة في كتابه التعين في شرح الأربعين بمناسبة حديثه عن حديث لا ضرر، وقد تمّ فصلها ونشرها أكثر من مرّة مستقلّة أو في ضمن كتب حديثة؛ وانظر حول ذلك: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٧٢ - ٧٣.

ب - إنَّ حديث نفي الضرر يعلن نفي المفسدة، فتثبت المصلحة ومطلوبيَّتها؛ لأنَّه لا واسطة بينهما.

ولعلَّه بمثل استدلال الطوفي يمكن الاستناد لقاعدة نفي العسر والمشقة والحرَج. إنَّ التوقُّف التفصيلي مع مقارنة الطوفي هنا يحتاج لبسط كلام كثير في مفاد هذا الحديث النبويِّ، وقد تمَّ تفصيله بشكل منقطع النظر في أصول الفقه الإمامي خلال القرون الأخيرة، لكن لا بدَّ لنا من التوقُّف عند مداخلات مهمَّة هنا بما يستلزمه الموقف:

المداخلة الأولى: وهي مداخلة تستهدف القبول - ولو الجدلي - بمقاربة الطوفي، لكنَّها تبطل في الوقت عينه نظريَّة المصلحة المرسله، حيث تقول بأنَّ مآلات كلام الطوفي إلى الاستدلال بحديثٍ نبوي، فكلمًا أثبتنا وجود ضرر في موضعٍ معيَّن أمكن الاستناد لإطلاق الحديث النبويِّ لمنعه، وهذا لا ربط له بالمصلحة المرسله، بل هو نوع علاقة بين الأدلَّة الشرعيَّة النصيَّة، فكيف فهم الطوفي من هذا الدليل إثبات المصالح المرسله التي لم يرد على اعتبارها أو نفيها دليلٌ عام أو خاصٌّ؟!^(١).

لكنَّ هذه المداخلة كأنَّه لا يريد الطوفي نفيها، فهو في موضعٍ آخر يقرُّ بأنَّ حاصل محاولته في تقديم المصلحة على النصِّ هو تقديم دليل شرعي راجح - وهو حديث نفي الضرر - على سائر الأدلَّة الأخرى في الأحكام، لكنَّ الطوفي يفهم من الحديث أنَّه يؤسِّس مبدأ رعاية المصالح^(٢)، لا أنَّه يدلُّ فقط على نفي الضرر.

والفرق بين محاولة الطوفي وما فهمه الآخرون يكمن في أنَّ الطوفي يريد بهذا الحديث أن يكون بنفسه حجَّة لنا في اعتماد المصالح في الإفتاء، وكأنَّ الحديث يفوضنا أنَّنا كلُّنا رأينا مصلحةً لا دليل لها أو عليها، كان حديث نفي الضرر مشروعاً لقيامنا ببناء الحكم عليها، وهذا يستتج المصلحة المرسله من كلام الطوفي، فالطوفي لا ينفي مرجعيَّة النصِّ في حجية المصلحة المرسله، بل يريد بالنصِّ أن يثبت له أنَّ الفقيه يمكنه اعتماد المصالح التي تنكشف له في إصدار الفتاوى، بل في محاكمة النصوص الشرعيَّة الجزئيَّة أيضاً.

(١) انظر: عليدوست، فقه ومصلحت: ٣٣٠.

(٢) انظر: رسالة في رعاية المصلحة: ٣٢، ٣٩.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢١٥

وبتعبير آخر: الطوفي كأنه يريد إعادة إنتاج قانون المصلحة المرسله بتحويله من قانون مفارق للدليل النصي إلى قانون متفرع عليه، مع بقاءه على حالته عملياً في ممارسات الفقيه للإفتاء ومنطلقاته، فمن الناحية العملية فإن عين ما يقوم به القائل بالمصالح المرسله سوف يقوم به المعتمد على حديث لا ضرر، وهذا كافٍ بالنسبة للطوفي.

وأعتقد بأن محاولة الطوفي تصلح لإيجاد نوع من التقارب بين أصول الفقه الإمامي وأصول الفقه السني؛ كما هي بدرجة معينة محاولة الغزالي من قبل؛ لأن تحرير نظرية المصالح المرسله من التفرد العقلي نحو ربطها بالنصوص يمكن للفقه الإمامي أن يوافق عليه ضمن معايير معينة.

المدخل الثانية: ما أورده السيد محمد تقي الحكيم، حيث قال بأن الطوفي جعل النسبة بين الضرر والمصلحة نسبة التناقض، ومن هنا أثبت أحدهما بانتفاء الآخر، والحال أن الضرر ليس سوى النقص في المال أو العرض أو البدن، وبينه وبين المصلحة واسطة، كالتاجر الذي لم يربح في تجارته ولم يخسر فيها، فهما إذاً من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، وعليه فانتفاء أحدهما لا يستلزم ثبوت الآخر، ومن هنا يثبت وجود المباح في الشريعة والقانون، فانتفاء الضرر لا يستدعي ثبوت المصلحة^(١). وهذا يعني أن الدليل الذي حث على معيارية نفي الضرر لم يقل بمعيارية المصلحة بالضرورة.

وكلام السيد الحكيم متين في حد نفسه؛ لأن النص غاية ما يثبت اهتمام الشريعة بنفي الضرر، وهذا لا يعني أنه في كل حالة توجد فيها مصلحة فالشريعة مهتمة لأمرها، كما هو مفروض قاعدة المصالح المرسله، إلا إذا أثبت لنا الطوفي أن التضحية بهذه المصلحة أو تلك يرجع بضرر على الناس أو يلازمه ضرر. وتعايير من نوع «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة» تشهد على تمايز الاثنين مفهوماً ومصداقاً.

لا يمكن لمقولة الطوفي في تناقضية المصلحة والمفسدة أن تتم إلا في سياق إثبات أن عدم الأخذ بالمصالح بوصفه سياسة استراتيجية قانونية في الأمة هو في نهاية المطاف مفسدة ومضرة، بمعنى أن نتصور أن السلطة الشرعية (ولي الأمر) أو الفقهاء لم يأخذوا بالمصالح ولم يبالوا بها، فإن هذا يُفضي إلى وقوع مفسدة وضرر؛ فإن الدولة التي لا تبني سياساتها على مصالح

(١) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٩٢؛ وحادي ذويب، جدل الأصول والواقع: ٣٨٣ - ٣٨٤.

مواطنيها - وليس فقط على رفع الضرر عنهم - سوف ينتهي بها الحال إلى إيقاع مواطنيها في
المفسدة والضرر؛ خاصة في ظلّ متغيرات الحياة ووجود سباق تطوّر في العالم، فإنّ ترك المصالح
يُفضي للوقوع في تخلف الأمة.

ولو صحّ كلامنا هذا، فهذا يعني أنّ الطوفي نظر للحديث بمعناه المجتمعي ولم ينظر إليه
بمعناه الفردي، فالمجتمعات التي لا تجعل رعاية المصلحة أساساً لها تقع في نهاية المطاف في
المفسدة والمضرة، ولهذا لا معنى - بنظرة مجتمعيّة - للقول بلزوم رفع المفسدة وعدم لزوم مراعاة
المصلحة؛ فإنّ رفع المفسدة أو دفعها لا يكون إلا بسياجٍ حامٍ وهو اعتماد رعاية المصلحة دوماً في
السياسات العامّة للبلاد.

وبهذه الطريقة - أعني المقاربة المجتمعيّة لمفهوم الضرر - تحلّ مشكلة ما اعتبر أنّه كثرة
تخصيصات في حديث لا ضرر، فإنّ دعوى كثرة التخصيصات ترجع لنظرة فرديّة للحديث،
من حيث تشريع الزكاة والخمس والجهاد والحجّ وغير ذلك على الأفراد، بينما النظرة المجتمعيّة
للتشريعات الإسلاميّة ترى أنّ هذه المسماة أضراراً فرديّة هي مصالح ومنافع اجتماعيّة،
فالمجتمع بوصفه إنساناً كبيراً لم يتضرّر بذلك بل انتفع واستفاد، بل لو قال شخص بأنّ عندي
شريعة لا يلحق فيها ضرراً على أحد، فأنا لا أفرض ضرائب ولا أقتصّ من المجرم ولا ألزم
بغرامات أو ضمانات.. لقالوا له بأنّ هذه الشريعة هي أضرّ شريعة على البشر!

ووفقاً لهذه المقاربة التي يقبل بها بعض الفقهاء^(١)، يصبح تقديم كلام الطوفي هنا سهلاً، فهو
يريد أن يقول بأنّ حديث نفي الضرر ناظر للإنسان الكبير، وهو المجتمع، لا للإنسان الصغير،
ولا يتصوّر دفع المفسدة والضرر عن الإنسان الكبير إلا بوجود استراتيجيّة جلب المنافع
والمصالح للأمة، فالتفكيك الذهني وإن كان صحيحاً في أفق الذهن، لكنّه غير متحقّق خارجياً
وعملياً^(٢).

(١) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٥٥٨؛ والإيرواني، القواعد الفقهيّة ١: ١٤٠ - ١٤٤.

(٢) ومن خلال هذا، يتبيّن لنا حجم الهوة الحاصلة بين طريقة المقاربة المجتمعيّة التي نحتمل اعتماد الطوفي
عليها، وطريقة المقاربة الفرديّة التي اختارها أمثال الخوئي، فالسيد الخوئي في رفع إشكاليّة كثرة
التخصيصات الواردة على حديث لا ضرر، يعتبر أنّ الحدود والقصاص والديات والحجّ والجهاد

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢١٧

وهذه المقاربة تحتاج لإثبات موضوعي خارجي تساهم فيه مجموعة من العلوم الطبيعية والإنسانية، وهل فعلاً عدم وجود استراتيجية جلب المنافع - بوصفها قاعدة عامّة - يفضي لمفسدة ومضرة على المجتمع والدولة أو لا، ودوماً أو أحياناً؟ والقدر المتيقن صدق كلام الطوفي في بعض الحالات لا في جميعها.

هذا، ولكنّ بعض الباحثين المعاصرين اعتبر أنّ حديث لا ضرر يدلّ بالمفهوم وبالملزمة العقلية على لزوم الأخذ بمقابله وهو النفع والمصلحة، بل الحال كذلك في بعض الأدلة العامّة، وترك التشريع على وفق المصلحة ضرراً على المكلفين^(١).

إلا أنّ هذا الكلام - بصرف النظر عمّا قلناه - غير واضح لي؛ خاصّةً مع تعبيره بالملزمة العقلية والدلالة المفهومية، فأَيّ من أنواع المفاهيم يمكن أن يدلّ هنا؟ وأيّ ملازمة عقلية مفروضة ما لم تثبت سلفاً أنّ النسبة بين المصلحة والضرر هي نسبة التناقض؟ بمعنى أنّه كلّما لم تكن منفعة كان هناك ضرر، وإثبات هذا الأمر في غاية الصعوبة، فهل إذا أهداني شخص مائة درهم أقول بأنّه نفعني وضرّني معاً، من حيث أنّه نفعني بالمائة وضرّني بعدم نفعي بأزيد من ذلك؟! وهل تتحمّل الوقائع والدلالات اللغوية شيئاً من ذلك؟

إنّ القول بأنّ عدم المصلحة ضرر لا يقع سوى في بعض السياقات لا في كلية القضية، ومن ثمّ إطلاق هذا الكلام غير واضح. نعم، رفع الضرر ودفعه منفعة ومصلحة، وهذا مقبول للجميع، لكنّه لا ينتج الإلزام بمرجعية المصلحة مطلقاً، بل يلزمني بنوع من المنافع والمصالح هي التي يتضمّن رفع الضرر خاصّة.

المداخلة الثالثة: إنّ الطوفي فسّر الضرر بالمفسدة، ومن ثمّ قابله مع المصلحة فأنتج استدلاله الآنف الذكر، لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه: هل هذا التفسير صحيح؟

خارجة تخصّصاً عن مفاد لا ضرر؛ لأنّها من أوّل الأمر جعلت ضرريّة، بيما ظاهر حديث لا ضرر ناظر لتلك التكاليف التي تكون لها حالة غير ضرورية وحالة ضرورية، فينفي الحديث حالتها الضرورية مثل الوضوء والغسل، فيقيدها بحال عدم الضرر، وأما الخمس فليس فيه ضررٌ على أحد من وجهة نظر الخوئي؛ لأنّ الشارع لم يعتبره منذ البداية ملكاً لصاحبه حتى يكون في إخراجه من جيبه ضرراً عليه (الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٥٣٩ - ٥٤٠).

(١) انظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد: ٢٠٠.

لقد تنوّعت تعابير اللغويين في معنى الضرر، ويجمعها عنوان النقص الذي يسبب ضيقاً وسوءاً، ومن ثمّ قد يحدّد المعنى بخصوص ما يعرض الإنسان من نقصٍ في ماله أو بدنه أو نحو ذلك، مع أنّ مفهوم المفسدة لا يعطي هذا المعنى، إذ قد تجتمع المفسدة مع زيادة المال والقوّة البدنيّة والصحة والعافية ونحوها، والعكس صحيح^(١)، فلا يصحّ تفسير الطوفي الضرر بالمفسدة، بل الضرر يقابله النفع، والمضرة تقابلها المنفعة، ونسبة هذه العناوين إلى عناوين المصلحة والمفسدة هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

لكنّ الصحيح أنّ عنوان الضرر لا يختصّ بالنقص ذي الطابع المادّي العارض على الفرد، بل ينبغي فهمه في سياقاته المختلفة، فمسجد الضرار (التوبة: ١٠٧) ليس سوى إضرار بالمسلمين، رغم أنّه قد لا يكون فيه نقصٌ مادي، ولهذا يكون معنى الضرر متناسباً مع ما يُنسب إليه ويقع بملاحظته، فالضرر اللاحق على الفرد في تجارته يختلف مصداقاً عن الضرر اللاحق عليه في حيثيته الاجتماعيّة، وكذلك يختلف الحلالان معاً عن الضرر اللاحق للمجتمع برمته، إذ قد يتضرّر المجتمع لا بمعنى نقصان أمواله وأبنائه، بل بمعنى تدهور حياتهم الاجتماعيّة وانتشار الفساد فيهم، فيقال: الرشوة أضرتّ بجماعة المسلمين، أو الميوعة الأخلاقية أضرتّ بالأسر والعوائل، بمعنى أنّها تسببت بحالات طلاق أو وقوع خلافات زوجيّة كثيرة مثلاً. وربما يؤيد ما نقول - غير مسجد ضرار - قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ..﴾ (الطلاق: ٦)، وقوله سبحانه: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ..﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فإنّ الفقه الإسلامي تعامل مع هاتين الآيتين بمعنى أوسع من النقص المادّي للإضرار.

ويتعرّز ما نقوله بما ذهب إليه أمثال السيد الصدر، من أنّ مورد حديث لا ضرر ليس فيه نقصٌ عرّض على الأنصاري من قبل سمرة بن جندب، بل سمرة حجّز حرية الأنصاري وأهله واستقرارهم في منزلهم^(٢).

(١) انظر: الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٣ - ٣٤٤؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق ٢، ج ٤: ٥٢٢؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ٤٥١.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢١٩

وبهذا الفهم لكلمة ضرر تصبح الكلمة قريبة جداً من المفسدة خاصّة لو كانت جهة الضرر جانباً معنوياً في الوجود، كتضرر الروح والعلاقة مع الله وغير ذلك، دون أن يمنع ذلك انصراف المعنى المادّي للنقص في بعض النصوص بحسب المناسبات والسياقات مثل: لو أضرّ الصوم بالحامل.

وبهذا يتبيّن أنّ مقارنة الطوفي صحيحة جزئياً، بمعنى أنّه في كلّ مورد يثبت وجود ضرر عائد على الأفراد أو المجتمع بالمعنى الواسع لكلمة ضرر، فإنّ حديث لا ضرر يكون شاملاً هنا، وحاكماً مقدّماً على جميع الأحكام الأوليّة، لكنّ المشكلة أنّ حديث لا ضرر لا يمكنه أن يثبت لنا - ولو في الجملة - أنّ عدم متابعة المصالح هو مصداق حقيقي للضرر، وبهذا لا يمكن الاستناد إليه لإثبات نظريّة المصلحة المرسلّة بشكل تعديدي عام، بل تجري في المصالح الآتية من رفع المضارّ أو دفعها.

الأمر الآخر الذي ينبغي معرفته هنا هو تحديد مصداق الضرر وأنّ الفعل الفلاني فيه ضرر على الفرد أو الأمة - بالمعنى الشامل لكلمة ضرر - بنحو اليقين أو الظنّ المعتر، فإذا لم يثبت ذلك بهذا النحو لم يكن يمكن تفعيل قاعدة نفي الضرر، أمّا مجرد الظنّ غير المعتر فليس حجّة ولم يقدّم دليل على حجّيته في هذا المورد.

نعم، قد يستفيد الطوفي من قاعدة لا ضرر بهذا المعنى لها، في إعادة فهم جميع الأحكام الأوليّة، فإنّ حاصل ضمّ حديث نفي الضرر إلى مجموع الأحكام الأوليّة هو كون جميع التشريعات مقيدة في ذاتها بعدم تسببها بالضرر بما له من مفهوم ديني عام، فإذا حصل ظنّ ولو غير معتبر بأنّ تشريعاً من التشريعات يلحق ضرراً ضمن المعايير الدينية لكلمة الضرر، فإنّه لن يكون هناك يقين بثبوت الحكم بدرجة الفعلية والتنجز؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم كان في لوجه الثبوت مقيداً على الشكل الآتي: الرجل له القيمة على المرأة حيث لا ضرر من وراء هذه القيمة، فلو حصل لي ظنّ الضرر ولو كان ظناً غير معتبر، فإنّ ثبوت الحكم بالقيمة سوف يكون مشكلاً؛ لعدم إحراز قيد عدم الضرر، وبهذا تخضع جميع الأحكام الأوليّة لمدى احتمال البشر وجود ضرر في المكلف به، وهذا يقف - إلى أبعد الحدود - لصالح مقولة الطوفي حتى في تقديم المصلحة على النصّ؛ لأنّ مرجعه إلى نفي إطلاق التكليف ما لم يثبت ضرر، في مقابل حصر إطلاقه بحالة عدم الضرر.

والسبب الذي يدعو الاجتهاد الإسلامي لعدم الموافقة على هذه الطريقة من المقاربة هو آليات التفسير الهرمونيقي النصّي، فالاجتهاد الشرعي يعتبر أن أدلة التشريعات الأولية تحظى بعموم وإطلاق، ويبقى هذا العموم والإطلاق سارياً ما لم يأت التخصيص أو التقييد، والضرر تقييداً وتخصيصاً، فما لم يثبت، يكون المرجع المحتكم إليه هو الإطلاق والعموم في أدلة التكاليف نفسها، وبهذا نعرف أن الفقه يتعامل مع النصوص، لا مع حاصل النصوص بوصفه منكشفاً بمجموعة النصوص معاً، فانتبه.

هذا كله بصرف النظر عن مستوى قوّة هذا الحديث من حيث الصدور، بحيث يمكن عبره تأصيل نظريّة بهذا الحجم أو لا! وهل هو في نهاية المطاف خبر آحادي - ولا نقول بحجية خبر الواحد - أو يمكن تقويته بحيث يبلغ درجة الوثوق بالصدور؟ وعلى أيّة حال، فالخطوة التي قام بها الطوفي هنا سوف نتكلّم عنها بالتفصيل عند الحديث عن العلاقة بين النصّ والمصلحة في المحور الثالث من محاور هذا الفصل، وسنرى هل قصد الطوفي تأصيل نظريّة المقاصد عبر حديث نفي الضرر أو لا؟ وأتّه إذا لم يقصد ذلك فإنّ خطوته منقوصة وغير واضحة.

ويبقى المهمّ لدينا أنّ الطوفي هو من أوائل علماء المسلمين الذين أعطوا قوّة إضافية لحديث نفي الضرر، فقبله لم يكن هذا الحديث يحظى بهذه القوّة البالغة في التراث الشيعي والسنيّ.

٣. ٤. نصوص مبادئ التشريع العليا وتأصيل منهجية الاستصلاح

الدليل الرابع: الاستناد إلى نصوص القيم ومبادئ التشريع العليا الواردة في الكتاب والسنة، من نوع الأمر بالعدل والإحسان وفعل الخير والمعروف وترك البغي والمنكر والفساد والشرّ والسوء وغير ذلك من العناوين.

وفكرة هذا الدليل هو ما بحثناه بالتفصيل في موضع آخر، وذلك في كتابنا حول قواعد العلاقة مع الآخر الديني ضمن سياق الحقوق السياسيّة، وأطلقنا عليه «قاعدة العدل»، وخلاصة الفكرة - لو أردنا توظيفها هنا - هي أنّ النصوص الدينيّة المنهجية مثل نصوص الأمر بالعدل، يمكن الرجوع إليها عند فقدان الأدلة الخاصّة والعامّة، فقبل أن نرجع إلى أصل البراءة، علينا في البداية أن نذهب نحو الواقعة التي لم نجد نصّاً فيها بالخصوص، وننظر في

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٢١

تشخيصنا لما هو العدل والخير والمعروف فيها، لأننا مُوكَّلُ إلينا تشخيص الموضوعات الخارجية وتعيين المتعلقات، فإذا شخّصنا مثلاً أنّ تضمين الصنّاع هو العدل وغيره ظلم مثلاً، نتمسك بنصوص القيم ومبادئ القانون هذه؛ لإثبات وجوب تضمين الصنّاع؛ لأنّ هذا التضمين مصداقٌ للعدل المأمور به شرعاً، تماماً كما في أيّ عملية تنزيل حكم كلي على مصداقه الخارجي بعد تعييننا لهذا المصداق. والشريعة أعطت الحجية لتعييننا لهذه المصداق، كما تعطي الحجية لتعيين الأب لمصداق العدل بين أولاده فتأمره بالعدل، ولو متّكلاً على أنّ الوعي العقلاني العرفي للعدل مصداقاً يمكنه أن يصل إلى الحقيقة ولو بنسبة عالية، ولولا لذلك لما أمكننا تنزيل الكثير من الأحكام على موضوعاتها أو تشخيص متعلقاتها الخارجي.

ولعلّ من أوائل من لاحظت - بعد طرحي لهذه الفكرة - أنّه يؤمن بذلك، هو الشيخ الشاطبي (٧٩٠هـ)، إمام المقاصديين، حيث يرى أنّ كلّ عنوان أخذ في النصوص القرآنية مطلقاً غير مقيّد ولا مشروح أو مشروط بضوابط، فهذا معناه أنّ فهمه وتعيينه بنظر المكلف، مثل العدل والإحسان والعفو والصبر والظلم والفحشاء والمنكر وغير ذلك، بينما ما يؤخذ مقيّداً أو له ضوابط، فهو راجع لنظر المولى مثل العبادات في الغالب، واللطيف أنّ الشاطبي يميّز بين فقه مكّة والمدينة، فالفقه المكي هو فقه من النوع الأوّل بينما الفقه المدني هو فقه من النوع الثاني عنده في الغالب طبعاً، ويعتبر الشاطبي أنّ كلّ عامّ مدني يرجع ليكون جزئياً مكياً، ويخوض محاولةً في هذا الصدد، فالجهاد يرجع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهكذا، ولهذا قلّ النسخ في المكيات وكثر في المدنيات نسبياً، وانعدم في الكليات الاستقرائية، مع توضيحه أنّ مفهوم النسخ عند القدماء أعمّ من التخصيص والتقييد والنسخ بالاصطلاح المتأخّر^(١).

هذه الفكرة في تقديري هي تعبير آخر عن إعادة إنتاج نظرية الاستصلاح عبر نظرية المقاصد؛ لأنّ نصوص القيم ومبادئ التشريع تمثل تعبيراً آخر أيضاً عن النمط المقاصدي، غاية الأمر أنّ هذا النمط لا ينتج عن منهجية الاستقراء الشاطبية، بل ينتج عن منهجية النصوص، كما فعل الشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ يوسف الصانعي، وقد تحدّثنا آنفاً عن إعادة إنتاج نظرية الاستصلاح عبر نظرية المقاصد أو القياس.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات ٣: ٢٣٥ - ٢٤٠، ٣٣٥، ٣٣٨ - ٣٦٧، و٤: ٢٥٦، و٥: ٢٣٤ - ٢٤٩.

لن أخوض هنا في مناقشة الاستناد لنصوص مبادئ التشريع ونصوص القيم العليا المأمور بها شرعاً؛ لأنني بحثت هذا الموضوع بالتفصيل في مناسبة أخرى في كتاب شمول الشريعة تارةً وفي كتاب قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني أخرى، وسوف أشرح موقفي من ذلك باختصار أيضاً عندما نتحدث عن تصوّرنا المختار لنظرية المصلحة المرسلّة، ونشير إلى ذلك أيضاً عند مناقشة تخريج الاستصلاح على قواعد حجّية العقل العملي قريباً جداً.

والخلاصة عندي هي أنّ عملية تنزيل هذا النوع من النصوص تختلف عن عملية تنزيل أيّ نصّ على مصداق خارجي؛ فهذه العملية هنا لا تنتج حكماً شرعياً جديداً، بل ليس إلا حكم شرعي واحد، وهو وجوب العدل مثلاً، والنتائج الميداني عن هذا الحكم عند تنزيهه على مصاديقه بالطريقة المبيّنة أعلاه، ليس حكماً شرعياً - خلافاً لما يريده الاستصلاحيون - بل هو حكم بشري لا تجب طاعته بنفسه؛ (لأنّه ليس من أصل الشرع)، بل تجب طاعة مفهوم العدل الذي فيه، وسوف نبين كيف أنّ ذلك يجعله واجب الطاعة دون أن يجعله بذاته حكماً شرعياً في أصل الشرع، فانتظر قريباً عندما نشرح نظريتنا الخاصّة في المصلحة المرسلّة.

وينجم عن قناعتنا هذه نقطة نبتعد فيها عن الاجتهاد الإمامي، وذلك أنّنا في كلّ مورد افتقدنا فيه النصّ الشرعي ولم نتوفّق فيه للحصول على دليل محرّز أو أمانة شرعية، لا يمكننا الذهاب فوراً نحو أصل البراءة، بل نحن نجري - على نظريتنا في نفي شمول الشريعة - أصل عدم جعل حكم لهذه الواقعة، بيد أنّنا في الوقت عينه لا نصبح في حال براءة نهائية، بل علينا الذهاب نحو أدلّة القيم والمبادئ التشريعية التي من هذا النوع، وتشخيص الواقعة النازلة ما هو مقتضى العدل فيها وفقاً لفهمنا العقلاني، وليس ما هو الملاك الواقعي فيها للحكم الشرعي وفقاً لفهمنا عبر العقل النظري، فتنبّه جيداً.

٤ . نظرية المصلحة المرسلّة في سياق حجّية العقل العملي

يطرح الباحث المعاصر الشيخ أبو القاسم عليدوست محاولة لتبرير الأخذ بالمصالح المرسلّة، وذلك عبر تطويع النظرية ضمن معطيات العقل العملي، ونقطة الارتكاز في محاولته تقوم على أنّ العقل العملي البشري أو ما يعبرّ هو عنه بجوهر العقل، إذا أدرك المصلحة أو المفسدة الحتمية النائمة (المقتضية للزوم أو المنع) في الفعل، بحيث يكون فاعل الفعل الحامل للمصلحة

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٢٣

مستحقاً للثواب والمدح وفاعل الفعل الحامل للمفسدة مستحقاً للذم والعقاب، فيحكم بحسن الأوّل وقبح الثاني، ففي هذه الحال يمكن الوصول إلى الحكم الشرعي عبر مقارنة قياسية من نوع:

الفعل الفلاني حسنٌ عقلاً

وكلّ ما هو حسنٌ عقلاً فهو واجب شرعاً (أحد شكليّ قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع)

فتكون النتيجة الحكم بوجوب الفعل شرعاً.

ولكي يكتمل هذا التقريب للقضية، يجب أن نعرف - من وجهة نظر عليدوست - أنّ المراد بالعقل ليس رؤية فردٍ هنا أو هناك، ولا جماعةٍ كذلك، بل الجوهر العقلائي، ولكي نكتشفه فإنّنا نعتبر أنّ التوافق العام على حُسن شيء أو قبحه في كلّ الأزمنة والأمكنة، شاهدٌ أنّ الحاكم بهذه القضية حُسنًا أو قبحاً ليس إلا جوهر العقل.

والمشكلة التي يواجهها عليدوست أنّ هذه المقاربة سوف توقعه في ادّعاء أنّ العقل قادر على كشف منطّات وملاكات الأحكام، فهناك أحكام تمّ تشريعها والكشف عنها في الشريعة الإسلاميّة، ونحن نريد معرفتها عبر معرفة منطّاتها بالعقل العملي، وهذا ما يجعل عليدوست مباشرةً أمام مقولة عجز العقل عن إدراك ملاكات الأحكام الشرعيّة، لهذا فهو يغيّر قواعد العمل، ليقول بأنّ وظيفة العقل العملي ليست معرفة الأحكام الشرعية التي كشفتها لنا الشريعة، بل اكتشاف الأحكام الشرعيّة غير المنكشفة في الشرع، وذلك عن طريق العقل نفسه. والفارق بين الحالتين أنّ العقل في الحالة الأولى يريد معرفة السرّ الكامن خلف الحكم، لهذا نجد صعوبة في التأكّد من قدرته على ذلك، بينما في الحالة الثانية لا يوجد حكمٌ منكشف مستهدّف بالمعرفة عقلاً، بل إنّ الشريعة تضع حكماً شرعيّاً لكنّه غير منكشف أصلاً إلا عبر العقل.

من هنا، يعتبر عليدوست أنّ نظريّة المصلحة المرسلّة يمكن تخريجها من خلال مدركات العقل العملي بعد الإيمان بقانون الملازمة بهذا المعنى له، وبهذا يخرج بثلاث نتائج:

أ - إنّ المصالح المرسلّة التي تمثل مصداقاً لإدراكات العقل العملي القطعي، حجّةٌ، لكنّ الأفضل أن نسمّيها بالإدراك العقلي، وليس بالمصلحة المرسلّة.

ب - إنّ المصالح المرسلّة التي لا تملك خلفيّة تأييد عقلي من المستوى الأوّل، لكنّها تملك تأييداً ظنيّاً من العقل في أنّ الشريعة كانت موافقة لها، هذا النوع من المصلحة المرسلّة غير حجّة؛ لعدم الدليل على حجّيته.

ج - إنّ المصالح المرسلّة المدركة بالعقل الاطمئنان، لا القطعي ولا الظني، يمكن القول بحجّيتها بناءً على حجّية الاطمئنان، وإلا فتكون ساقطةً عن الحجّية^(١).

بهذه الطريقة يعيدُ فقيهٌ شيعي إمامي إنتاج نظريّة المصلحة المرسلّة من خلال قواعد حجّية العقل العملي وقانون الملازمة، وبهذا يفترق عن الشاطبي الذي بنى المصالح المرسلّة على عكس ذلك تماماً بعد إنكاره التحسين والتقيح العقليين إنكاراً صريحاً، كما رأينا سابقاً، بل إنّ الشاطبي يصرّح في بدايات الموافقات بأن أدلّة العقل لا تستعمل في أصول الفقه مستقلّة، وإنّما تكون مركّبة مع أدلّة السمع أو معيّنة لها أو محقّقة لمناطقها؛ محتجّاً بأنّ النظر فيها نظرٌ في أمرٍ شرعي، والعقل ليس بشارع^(٢).

لا أريد أن نختلف الآن مع هذا الطرح في أصل واقعيته وإمكان تحقّق اليقين أو الاطمئنان في الجملة، فالكلّ متفق نظريّاً أنّه لو حصل يقين فهو حجّة، إنّما نريد البحث في إمكانات أن يعطينا قاعدةً مولّدةً لسلسلةٍ من الأحكام الشرعيّة كما كان متوقّعاً من المصالح المرسلّة ويكون اليقين فيها معقولاً.

لهذا لا بد لنا من التأمّل قليلاً في هذه المحاولة من خلال بعض الوقفات:

١ - إنّ هذه المحاولة مبنية أصلاً على فكرة شمول الشريعة؛ لهذا فهي تعتبر أنّ الشريعة تنكشف عبر سبيلين: النصّ والوحي الإلهي، والعقل والوعي الإنساني، فمن إدراك العقل للحسن والقبح يكشف لنا المولى - بوضعه هذا العقل في ذواتنا - أحكامه غير المنكشفة في النصوص.

لكن إذا قلنا بعدم ثبوت شمول الشريعة، كيف لنا التأكّد من أنّ الله في موارد حكم العقل لم يترك القضية للعقل دون أن يعتبر أنّ حكم العقل هو حكمٌ منسوبٌ إليه بالضرورة؟!!

(١) انظر: عليدوست، فقه ومصلحت: ٣٤٧-٣٥١؛ وفقه وعقل: ١٢١-١٥٠.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات ١: ٢٧.

لهذا قلنا في بحث شمول الشريعة أن قانون الملازمة نفسه مبني على قاعدة شمولية الشريعة، وليس مثبتاً لها، كما توحى هذه المحاولة هنا، وقد سبق أيضاً أن ناقشنا صاحب هذه المحاولة في نظريته في نسبة الأحكام التي يستنها ولي الأمر (السلطة الشرعية) إلى الله تعالى، فراجع^(١).

٢ - إن هذه الكليات التحسينية والتقيحية للعقل - كلها أو أغلبيتها الساحقة - قد دلت النصوص عليها أيضاً، ويمكن اكتشافها من ضمّ النصوص ودراسة الكتاب والسنة وسائر الأدلة الشرعية، مثل وجوب العدل والصدق والإحسان وحرمة الكذب والظلم والعدوان وغير ذلك، خاصة وأن هذه الكليات العقلية هي مرتكزات بنى البشر عليها حياتهم، ومن ثمّ يمكن للشيخ عليدوست نسبتها للشريعة من خلال إمضاء البناءات العقلانية.. كما كانت محاولة تأصيل الاستصلاح عبر نصوص التشريع العليا التي أشرنا إليها آنفاً.

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا نذهب نحو العقول ونجعل المسافة أطول وندعي بأن بعض معطيات الشرع منكشفة عبر العقول دون النصوص؟ مع أن بإمكاننا التمسك بالعمومات القرآنية والحديثية (والمقاصد الشرعية المنكشفة من ضمّ النصوص) الأمرة بالعدل والنهاية عن الظلم، ثم نقوم نحن بتشخيص العدل في الموارد الميدانية، وبهذا ندرج كل السياسة الشرعية تحت عنوان الوجوب الشرعي للعدل والحرمة الشرعية للظلم، والواردين في القرآن الكريم والسنة الشريفة والمتفق عليهما بين المسلمين؟ أليس هذا أفضل من محاولة اكتشاف الحكم الشرعي بالعقل، بعد فرض وجود نصوص كلية تصلح لجمع مختلف معطيات العقول؟ وتطبيق هذه الكليات القرآنية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)، إذا اشتمل على خطأ، فحاله مثل حال اشتمال تطبيق كليات العقول على خطأ لا فرق في ذلك.

والنقطة المهمة التي تنجم عن ملاحظتي هذه هي أننا لم نعد نملك أحكاماً شرعية غير منكشفة بالنصوص، حتى نستعين بالعقل ليكشف عن أحكام شرعية هي بالأصل لم يكشف الله عنها سوى بالعقل على حسب تعبير عليدوست! وبهذا يكون طريق الشاطبي وشمس الدين أفضل من طريقه هنا؛ لأنّهما استعانا بهذه الكليات الدينية وقاما بتنزيلها على الجزئيات،

(١) انظر: حيدر حبّ الله، شمول الشريعة: ٢٩٧ - ٣٠١، ٣١٣ - ٣٢٠، ٧١٧ - ٧١٩.

مطلقين عليها تارةً عنوان أدلة التشريع العليا، وأخرى عنوان مقاصد الشريعة المستنبطة بالنصوص العامة والجزئيات المستقرأة، بل لاحظنا مثل الدكتور محمد سلام مذكور يستند مباشرة - لتبرير المصالح المرسله - إلى عمومات العدل والاحسان في القرآن الكريم^(١). وعليه فأصل تقسيم الأحكام إلى ما هو منكشف بالنص وما هو منكشف بالعقل خاصة، سيصبح محل تأمل.

٣ - لقد أخذ التوافق العام مؤشراً على لمس جوهر العقل، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما هو الحد الذي تتوافق عليه العقول الإنسانية في قضايا التحسين والتقبيح خاصة، وهي مبنية - حسب تقريب عليدوست - على معرفة المصالح والمفاسد؟ ومن ثم فما هي مساحة الفائدة المبتغاة من وراء إعادة إنتاج نظرية المصلحة المرسله من خلال مدركات العقل العملي؟ إن معطيات العقول في مرحلة جوهر العقل محدودة وذات طابع كلي جداً. وما يصوره عليدوست قضايا ترجع لجوهر العقل من نوع إحالة قضايا المجتمع للنخبة^(٢)، وما يرجع لذلك من اشتراط العدالة والإيمان في مرجع التقليد.. ليس من جوهر العقول ولا مما توافق عليه البشر إلى يوم الدين، بل هذه القضايا وكثير غيرها وقع موقع النقاش عبر التاريخ في الفلسفة السياسية وعلوم النفس والاجتماع والقانون، وكثير منها مناطقي وعرفي ومرحلي وزمني وغير ذلك، فهي حاصل تجربة البشر إلى يومنا هذا في ظل ظروفهم القائمة حتى اليوم. ولهذا نقول: إن اكتشاف توافق العقول ليس قضية بسيطة يرجع فيها للوجدان الذاتي، تماماً كإكتشاف انعقاد سير عقلانية؛ وكثيراً ما تقع أخطاء بسبب ذلك، فيظن الإنسان/ الفرد أن العقول متفقة على شيء، وما ذلك إلا لقلة اطلاعه على حجم تفاوت الأفكار بين البشر عبر التاريخ وفي العصر الحاضر، بحيث يرجع المتفق عليه إلى كلييات عامة.

(١) انظر: مذكور، المدخل لفقه الإسلام: ٢٦١.

(٢) وما أبعد ما بين هذا الكلام وبين النظرية القائمة اليوم من قبل مفكرين كبار في العالم، مثل نعمو تشومسكي، والتي تُعرف بالفوضوية أو اللاسلطوية (Anarchism)، وهي نظرية ترى الصلاح في عدم وجود دولة مطلقاً، بل في عدم وجود نظام هرمي بين البشر، فهذه القضايا ليست بديهيات مطلقة متفقاً عليها، بل خضعت وتخضع للتأمل الإنساني، ويتم كشف سلبيات فيها أحياناً.

٤ - وفقاً لما تقدّم، فإنّ حاجة الاجتهاد الشرعي للمصلحة المرسلّة لا تكون إلا في التطبيقات الميدانية للكليات الأخلاقيّة، فلو ترسّ الكفّار في الحرب بالمسلمين، فهل يجوز قتل المسلمين خوفاً من انتصار الكفّار بما يوجب احتلالهم لبعض بلاد المسلمين وقتلهم عدداً أكبر أو لا؟ هذا المثال هو الأكثر شهرةً في بحث المصالح المرسلّة كما نعرف، وبصرف النظر عن تخريجاته الفقهيّة من غير طريق المصلحة المرسلّة، إلا أنّ مدرّكات العقل العملي الكليّة لا تنفع هنا ما لم يتمّ تنزيلها على الواقعة المأخوذة بالنظر، وبمجرّد نزول العقل من مرحلة الكليّة إلى مرحلة الملبسات الجزئيّة لم يعد بين أيدينا حكمٌ كليّ يقدّمه لنا جوهر العقل، بل صار هناك مزيج من الحكم الكليّ ومن الوعي الميداني الذي غالباً ما تتزاحم فيه الكليات، فماذا لو كان بين المسلمين المتترسّ بهم طفلٌ لو بلغ كان سيكون نابغةً في الدفاع عن الإسلام بما يوجب فرض تفصيل فقهي في القضية بتعدّد الاحتمالات والصور لو انكشف الحكم بالنصّ؟ وماذا..؟

إنّ المفروض أنّ نشاط العقل هنا لم يأخذ حجّيته من الشرع، بل المفترض أنّ مؤدّيات نشاط العقل هي التي توصلني إلى الشرع، ومن ثمّ فلسّت أمام شرعيّة أعمال العقل حتى لو لم يصب في بعض الأحيان، بل أنا أمام الجزم بوجود حكم شرعي في موضوع ميداني للعقل حكمٌ قطعي في كليّته، والمصالح المرسلّة شؤون ميدانيّة تتصل بإدارة الاجتماع والسياسة والأسرة والاقتصاد، وليست شؤوناً كليّة حتى ننتقل من حالة القطعيّة الموجودة فيها بملامسة جوهر العقل عبر توافق العقول، إلى القطع بالحكم الشرعي عبر قانون الملازمة.

ويبدو لي أنّ الشيخ عليدوست في مباحثه في العقل والشرعيّة، قد انتبه لهذه الإشكاليّة حين ذكر بأنّ قانون الملازمة سوف يعاني من مشكلة في مرحلة التطبيق والتنزيل، لكنّه تلافي المشكلة المزعومة بالقول بأنّها غير منحصرة بالحكم الشرعيّ المنكشف بالعقل، بل تجري في مختلف الأحكام المنكشفة عبر النصّ كذلك^(١).

وربما يُلاحظ على ذلك:

أ- إنّ تنزيل الكليات هل يُثبت أنّ ناتج التنزيل هو بعنوانه حكم الله في الواقعة أو أنّه ليس لله سوى حكمٌ واحد مثلاً هو وجوب العدل؟ وبعبارة أخرى عندما يقول المولى من خلال

(١) انظر: فقه وعقل: ١٤٤.

قانون الملازمة: العدل واجب عليكم، ثم يقوم الإنسان بتنزيل عنوان العدل على الوقائع، فيقول: هذا التصرف عدل وذلك ليس بعدل، فهل يكون الناتج وجوب هذا التصرف شرعاً وحرمة ذلك كذلك، أو أنه ليس هناك سوى حكم واحد حقيقي هو وجوب العدل وحرمة الظلم، ونحن عندما نقوم بمتابعة ما نراه عدلاً إنمّا نتابع حكم الله الكلّي المنكشف بالعقل؟ لا أعتقد أنّ بالإمكان أن ندّعي أكثر من وجود حكم واحد، وأننا نطبّقه على الموارد، فهذا هو الذي ينتج في تطبيق الأحكام المنصوصة على مواردّها، ومن ثمّ فلا تتطابق النتيجة التي تمّ التوصل إليها مع قاعدة الاستصلاح إذا فهمنا من هذه القاعدة إنتاج أحكام شرعية في الموارد المختلفة، وإلا لا تفق أهل السنّة جميعاً على حجّة المصلحة المرسلّة؛ لأنّها ليست سوى متابعة لحكم العدل والظلم، مع أنّ المفروض أنّ البحث في المصالح المرسلّة يراد منه استنتاج مجموعات شرعية كلية وأحكاماً شرعية متعدّدة، لا الانصياع لحكم شرعي واحد وهو وجوب العمل بالعدل، فهذا متفق عليه بين الناس، وربما لهذا ميّز الغزالي بين الاستصلاح والأحكام السلطانية؛ لأنّ الاستصلاح الذي نبحثه هنا متخذٌ وسيلةً اجتهادية لمعرفة حكم الله في الواقعة حيث لا نصّ، تماماً كالقياس.

وهذا يعني أنّ نتائج التنزيل ليست هي أحكام الله سبحانه، بل نحن فيها نطبّق حكماً لله واحداً هو وجوب العدل مثلاً، فلا يصحّ ما قاله عليدوست من أنّ محاولته هذه هي إعادة إنتاج المصالح المرسلّة من فضاء مدركات العقل العملي.

ولعلّ ما يؤيد ما نقول أنّه لو كانت القضية مسألة تنزيل الكبرى على الصغرى والكلّي على الجزئي والمصادق، لما كان هناك موجب لحصر ممارسة قاعدة الاستصلاح أو التنزيل العقلي بالفقيه، بل لصار هذا التنزيل من شأن سائر الناس أيضاً؛ لأنّه ليس سوى تطبيق عنوان على واقعة خارجيّة، وهذا ليس من شأن الفقيه بما هو فقيه، وهو ما يقف - فضلاً عن إشكاليته الذاتية في موضوع بحثنا - على النقيض من فكرة المصالح المرسلّة بوصفها نمطاً في الاجتهاد.

ب - إذا كانت المقاربة التي قُدمت هنا صحيحة، فهذا يعني - وهذه مداخلة نقضية لا أكثر - تمّدها لدائرة المنصوص وعدم وقوفها عند ما لا نصّ فيه، كما هو مفروض نظرية المصلحة المرسلّة، وذلك أنّ البشر اليوم عندما يقومون بأنفسهم بتنزيل كليّات العقول على الوقائع، مثل كلية العدل والظلم، فإنّه يمكنهم الخروج بمواقف شرعية في الوقائع، وحيث إنّ العقل وسيلة

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٢٩

تتكشف بها الأحكام الإلهية، يلزم وقوع التعارض بين المعطيات العقلية في مرحلة التنزيل ومعطيات النصوص الشرعية في الوقائع نفسها على تقدير وجودها، وفي هذه الحال إن لم نقل بتقديم معطيات العقول على النصوص - خاصة غير اليقينية منها صدوراً ودلالةً - فلا أقل من التساقط.

وعليه ألا يعني ذلك أن البشر اليوم والذين يجزمون بقبح الظلم يُسقطون هذا القبح على أكثر قضايا المرأة والرقية والجهاد والعلاقة مع الآخر وعشرات الأمور الأخرى ومن ثم فهم يجزمون عملاً بهذا الظلم، كما قد نلاحظ ذلك عند شخصيات مثل محمد مجتهد شبستري، فما هو المبرر لمنعهم من الأخذ بجزمهم بحجة وجود إطلاقات في النصوص الدينية التي عليهم الأخذ بها؟!

إن الناتج هنا هو لزوم تقييد جميع إطلاقات النصوص الشرعية بموقف عقولنا الكلية مع تنزيلاتنا اليقينية بل الاطمئنانية، فهل سيوافق الشيخ عليدوست على هذا الأمر أو لا؟
إن مردّ هذا الكلام إلى تأصيل العدالة، ثم تنزيلها، وتحكيم الوعي الإنساني بها على النصوص، والمفروض أن هذه العدالة ليست تلك المستقاة من النصوص أو مقاصد الشريعة، بل هي المأخوذة من العقل بطريق مستقلّ والمسقط على الوقائع إسقاطاً هو في نفسه معتبر.

ودعوى أنه في مورد وجود النصوص لا يحصل لنا يقين بهذا التنزيل - لو صحّت - فهي شخصية، والواقع الإنساني يكذب هذا الأمر؛ إذ لا فرق في ميكانيزما التنزيل بين الحالتين. بل إن القول بأننا نرجع للعقل في الوصول لحكم منكشف به هو اعتراف بانكشاف ملاكات هذا النوع من الأحكام، وحيث إننا نقول بإمكان تنزيل هذه الأحكام على الوقائع يقيناً أو اطمئناناً ففي هذه الحال سيكون بإمكاننا كشف الملاك في الواقعة، وهو ما سيخولنا إبطال الأحكام المنصوصة بعد اكتشاف الملاك في الواقعة نتيجة التنزيل اليقيني؛ إذ أيّ فرق في حجية هذا التنزيل اليقيني بين كون مورده مما ورد فيه نصّ أو لا؟!

ج - يجب علينا التوقّف قليلاً عند عملية التنزيل نفسها، ونسأل: ما هي ميكانيزما قيام العقل بتنزيل كليات التحسين والتقييح على الوقائع؟ هل يتمّ هذا التنزيل بشكل شهودي حضورى روهي (وهو ما يراه بعض الباحثين المعاصرين، ومن ثم فهذه الملاحظة لا تجري هنا عليه) أو يتمّ عبر قيام العقل التجري البشري بمقارنة ومقاربة المصالح والمفاسد الكامنة في

الفعل أو الترك، ثم التوصل إلى الاعتقاد بأن المصلحة غالبية أو دائمة، ومن ثم فالمعنون هنا مصداق لعنوان العدل مثلاً؟ ألا يقوم العقل بدراسة تراحم القواعد العملية العقلية نفسها في الواقع وأخذ جميع الاحتمالات المتصورة له فيها ثم التوصل إلى نتيجة نهائية؟

ويتعزز ما نقول عندما نتبنى الرأي القائل بأن العناوين التي تشكل علة تامة للحسن والقبح ليست سوى وجوب العدل وقبح الظلم مثلاً، وأما غيرها من القضايا الكثيرة فليست سوى مقتضيات للحسن والقبح، وبعض الأفعال يفتقد حتى حيثية الاقتضاء، وهذا يعني أن التنزيل في غير النوع الأول ليس مجرد تطبيق، بل هو تطبيق وفهم معاً، لتتام الحيثيات التي تسمح لنا بالجزم بأن هذا المقتضي قد أثر فيها يقتضيه.

إن انكشاف الكليات الأخلاقية لو كان بالشهود وذات العقل، فإن انكشاف الواقعة وحالتها ليس كذلك أبداً، بل فيه حساب للمصالح والمفاسد والتأثيرات والملابسات، والسؤال: لو حصل للإنسان جزمٌ فلسفياً نتكلم عن ذلك، لكن هل يمكن للإنسان الوصول إلى يقين - ولو عادي - موضوعي في حالٍ من هذا النوع؟ وما هي مساحة هذه التنزيلات اليقينية الموضوعية في حياة البشر؟ لو فرضنا أنه لم تكن هناك شرائع إلهية، وكان البشر مع عقولهم وتنزيلاتهم لكلياتها، بما فيها كلية العدل والظلم، فما هي المساحة المتوقع تغطيتها بعقولهم كلياً وتنزيلاً؟

إن المتوقع - جرياً مع عليدوست هنا - هو سعة هذا التنزيل ومساحته اليقينية، بل حياة البشر العادية تعطي هذا، ومن ثم نسأل: لماذا نطيل المسافة ولا ندعي مباشرة قدرة العقل على معرفة المصالح والمفاسد، ومن ثم الانتقال لمعرفة الحكم بقانون التبعية أو التقارن، دون حاجة لقانون الملازمة، وبهذا يكون كلامنا مطابقاً لمقاربات أصول الفقه السني في حجية المصلحة المرسله من خلال الانتقال من المصلحة إلى الحكم؟ وإذا قال الشيخ عليدوست بأنه لا يمكن للعقل معرفة المصالح والمفاسد وهذا صعب عليه، فكيف اعتبرنا يقينه بالتنزيل هنا موضوعياً وقبلناه على إطلاقه، ما دام هذا التنزيل يتضمن كشافاً لتتام حيثيات الفعل ومصالحه ومفاسده، وإلا فلا ينتج غير الظن؟

وينتج عن ذلك أن مقارنة عليدوست لا تضيف شيئاً جوهرياً لمقاربات الاجتهاد السني، فأهل السنة لم يقولوا غير هذا سوى دعوى بعضهم حجية هذا الانتقال ولو عبر الظن

بالمصلحة.

ومحصّل الكلام أنّ محاولة تخريج الاستصلاح عبر العقل العملي وقانون الملازمة، وإن كانت صحيحة في نفسها في الجملة - بصرف النظر عن موضوع شمول الشريعة - لكنّها لا تُنتج الغرض المرتجى من وراء قاعدة المصالح المرسلة.

هذا كلّ لو لم يفصل عليدوست بين الحسن والقبح وبين المصالح والمفاسد، بل اعتبرهما متداخلين ولو ميدانياً، أما لو فصل بينهما فإنّ الأمر أكثر تعقيداً؛ لأنّ مساحةً كبيرة من نشاط نظريّة المصلحة المرسلة، ليس قائماً على فكرة الحسن والقبح بالضرورة.

تصوّرنا المختار لقاعدة المصالح المرسلة

بعد هذه الجولة في المواقف المختلفة والتقويّات المتعارضة والأدلة المتنوّعة في قضية المصلحة المرسلة، يجب أن نستخرج موقفنا من هذه القضية، ويمكن صياغته على الشكل الآتي:

١ - إذا حصل للإنسان - لسببٍ أو لآخر - يقينٌ أو اطمئنان بالحكم الشرعي نتيجة اليقين أو الاطمئنان بالملاك أو لغير ذلك، ولو بعيداً عن النصوص العامّة أو الخاصّة، فليس هناك شكّ في أنّ الموقف هو ثبوت هذا الحكم الشرعي نتيجة حجّية اليقين والاطمئنان.

أما القول بأنّ هناك آليّة كليّة عامّة يمكنها أن توفر لنا هذا اليقين أو الاطمئنان بشكلٍ موضوعي في الوقائع الحادثة أو غير المنصوصة، فهو أمر لم توفره لنا أيّ من المقاربات أو التخریجات السابقة لموضوع البحث.

ومن هنا، يتضح جلياً أنّ محاولة الشاطبي الانطلاق من قطعيّة الأصل الكلّي المأخوذ من النصّ ولو استقراءً، لتحصيل الحكم بالفرع والواقعة^(١)، لا يبرّر له جعل حكم الواقعة حكماً قطعياً بوصف ذلك قانوناً، كما رأينا في مناقشتنا لعليدوست، بل تلمح له بعض عبارات الشاطبي نفسه في بعض المواقف، واعتبار أنّ الحكم القطعي هو حكم كليّ من نوع كليّة العدل، ومن ثمّ فتطبيق هذه الكليات يصبح بمثابة تطبيق العناوين العامّة، وخاصّة العناوين الثانويّة، غير كافٍ؛ لأنّ القضية لا تكفي فيها العناوين الثانويّة، فلا تُنتج هذه العناوين أحكاماً شرعيّة

(١) انظر: الموافقات ٢: ٣٩.

كليّة في الوقائع، كما شرحنا ذلك في كتابنا (شمول الشريعة)، وسيأتي مزيد توضيح قريباً جداً.
 ٢ - ليس هناك من آليّة عامّة سوى مرجعيّة العمومات والمطلقات، أي آليّة النصوص الشرعيّة، بل مطلق الأدلّة الاجتهاديّة الثابتة، بحيث تكون في دلالتها أو مفادها شاملةً للواقعة التي نبحت عنها.

وبهذا يكون التعريف الأوّل من التعريفات الثلاثة المفترضة لقاعدة المصلحة المرسلّة، والتي ذكرناها قبل الشروع في بحث الأدلّة، تعريفاً صحيحاً، لكنّ مشكلته أنّه لا علاقة له ببحث المصلحة المرسلّة التي شكّلت هدفاً ومنهجاً للكثير من الفقهاء المسلمين عبر التاريخ؛ لأنّه ليس سوى استخدام للمطلقات والعمومات أو لسعة دلالة الأدلّة بحيث تشمل - وفقاً لقواعد الفهم والتفسير - الواقعة التي نحن بصددّها، ومن ثمّ فهذه الواقعة لن تكون مما لا نصّ فيه، فليس هناك قاعدة مستقلّة اسمها الاستصلاح تجري لاستنباط الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه ولا دليل من الأدلّة المعروفة عليه، بل لو كان هذا هو الاستصلاح فلا خلاف فيه بين المسلمين، بل إنّ الشيعة والظاهرية يقبلون به، فينقلب النزاع إلى مجرد نزاع لفظي.

ومن هنا، لاحظنا أنّ منكري الاستصلاح، إمّا أرجعوه إلى العمومات أو القياس أو إلى نظريّة المقاصد عينها، فمن يوافق على هذا ويرى مورد قاعدة الاستصلاح مطابقاً لعمل العمومات أو الأقيسة أو المقاصد، ويرى حجّيّة هذه الثلاثة فلا بأس عليه بالوصول لنتائج الاستصلاح ولو لم تكن القاعدة مستقلّة؛ لكنّنا لا نقبل بالقياس المشتمل على ظنّ، وتطبيق المقاصد لنا طريقة خاصّة فيه نشرحها عند عرض تصوّرنا الخاصّ لنظريّة المقاصد في كتابنا المخصّص لذلك، إن شاء الله.

٣ - حيث إنّنا لا نؤمن بشمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة، لهذا نعتبر أنّ ما لا دليل عليه من الأدلّة الحجّة المعتمدة، كالنصوص الكتابية والحديثيّة الثابتة صدوراً ودلالة، ينبغي فيه إجراء أصالة عدم الجعل القانوني من المولى سبحانه، حيث لا علم بوجود حكم، بلا حاجة لتكليف اختلاق قواعد اجتهاديّة للوصول إليه حذراً من ضياع الشرع، إذ هو غير معلوم الوجود أصلاً، لا أنّه معلوم الوجود، ويجب - بأيّ ثمن - الوصول إليه.

٤ - إنّ التقريبات الاستدلاليّة التي قدّمت لصالح تأسيس قاعدة منهجيّة في الاجتهاد الشرعي باسم المصالح المرسلّة، بحيث يتمّ من خلالها استخراج أحكام الله تعالى فيما لا نصّ

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٣٣

فيه ولا دليل عليه، كلّها خضعت لدينا للنقاش والنظر، ومجرد ظنّ المصلحة، بل حتى اليقين بها، لا يعطي ظناً بالحكم الشرعي أو يقيناً به بالضرورة، بل لو أعطى ظناً فإنّ هذا الظنّ لا دليل على اعتباره وحجّيته.

إنّ المشكلة المركزيّة في المصلحة المرسلّة - بوصفها قاعدة اجتهاديّة - تكمن في قيمة المعرفة، فقيمة معرفتنا بالمصالح والواقعيّات الخارجيّة من حيث اشتغالها على مصالح، غير مضمونة ولا ترتقي إلى حدود اليقين الموضوعي بأننا قبضنا على تمام حيثيّات الموضوع وصفات الفعل.

٥ - إنّ غاية ما يمكن لنا إثباته هو أنّ على الهيئة الاجتماعيّة للمسلمين (أو الدولة أو ولي الأمر) أن يعتمدوا المصلحة أو عدم المفسدة في سياستهم الشرعيّة، فالمصلحة المدركة بالعقل الإنساني شرط في سنّ القوانين في دائرة منطقة الفراغ، ومتولّو شؤون المجتمع الإسلامي مسؤولون عن العمل لما فيه صالح المسلمين، لكنّ الناتج عن مقرّراتهم وقوانينهم ليس حكماً شرعيّاً استنبطناه بالمصلحة، وإنّما هو حكم ولائي سلطاني إداري تديري وجب على الرعيّة طاعته، ولكنه ليس جزءاً من منظومة الشريعة الإسلامية في نفسه، كما شرحنا ذلك في نظريّتنا في شمول الشريعة.

وهذا هو الفارق بيننا وبين القائلين بالمصلحة المرسلّة، فنحن نقبل أن يقوم المتولّون لشؤون المسلمين بوضع قوانين معيارها المصلحة الموائمة مع مقاصد الشريعة وغاياتها، وغير المعارضة للنصوص والأحكام الشرعيّة، بل نرى لزوم ذلك شرعاً، لكننا لا نفسّر الناتج القانوني لهذه العمليّة بكونه استكشافاً لحكم الله في الواقعة، وإنّما هو حكم البشر فيها، وهو حكم واجب الطاعة لوجوب طاعة وليّ الأمر مثلاً.

وأعتقد لو أنّ الاجتهاد السنّي تخلّى منذ البداية عن فكرة الشموليّة، لم يكن بحاجة لجعل المصالح المرسلّة أداة في الاجتهاد، بل لقبل بها بوصفها أداة في التقنين منتجاً لسلسلة قانونية وإجرائيات واجبة الطاعة في هدي قواعد الشرع وكليّاته ومقاصده، لكنّها لا تمثل جزءاً من الشريعة.

وبهذا نفهم سيرة الصحابة والتابعين والخلفاء الأوائل، بل سيرة أهل البيت أيضاً، فإنّ ما اعتُبر منهم أنّه تشريعات المصلحة كان في كثيرٍ منه بهذا المعنى، لا أنّهم كانوا يشرّعون تشريعات مستهدفين بذلك نسبتها للشريعة بعنوانها ووصفها بالضرورة.

وبهذا لا يصح الاستناد - خلافاً للطرائق الاجتهادية القائمة اليوم، خاصة عند أهل السنة - لتشريعات المصلحة التي أصدرها الخلفاء والصحابة والقضاة، في استنباط الأحكام الشرعية الإلهية، حتى لو قلنا بحجية سنة الصحابي؛ لأن هذه التشريعات لا تعبر عن هذه الأحكام، ولم تخرج من الصحابة أو أهل البيت أو الخلفاء بوصفها في ذهنهم حكم الله في أصل الشرع، وإن كانت ملائمة له ومنسجمة معه.

٦ - من هنا نعرف أن التعريف الثاني، بل والثالث، من تعريفات نظرية المصلحة المرسلة مما ذكرناه من قبل، صحيحان، غاية الأمر أنهما لا ينتجان حكماً شرعياً بالضرورة.

وعليه، يمكن للفقيه أن يجعل معيار المصلحة في باب الحكم الولائي السلطاني هو تحصيل الدولة أو الهيئة الحاكمة للعلم العادي المتوفر لها بالمصلحة، لا العلم البرهاني بها بالضرورة؛ لأن إحالة الشريعة شؤون الإدارة المجتمعية للدولة يفهم منها أنها تكتفي بفهم الدولة البشرية للمصالح والفساد الوقتية، تماماً كما تقول لولي القاصر بأن عليك التصرف في أمواله بما فيه مصلحته، فإنها تحيل لفهمه العادي هو للمصلحة على أرض الواقع؛ لأن المفروض أن فهم المصلحة هنا لا يراد به كشف الواقع تماماً، بل يراد منه تيسير أمور الإدارة، وهذا التيسير بما فيه الصالح العام عندما يوكل للإنسان فإنه تعبير آخر عن القبول منه بما ينكشف له من المصلحة في حدود معرفته، غاية الأمر أن معايير الصلاح والفساد لا بد أن يكون قد أخذ فيها الغايات والمقاصد الدينية.

وهذا هو الفرق بين كشف المصلحة لكشف الحكم وبين فهم المصلحة لتدبير الأمور بشرياً؛ فإن الحالة الأولى هي حالة عقل نظري يستهدف كشف حكم شرعي ثابت في لوح الواقع، بينما الحالة الثانية ليست سوى عملية إدارية يلزم فعلها لتنظيم الأمور، ولذلك لا يصح الاستدلال بعمل العقلاء في إدارة أمورهم عبر بنائهم على كشف المصالح بالمعنى الظني، لاعتبار الظن حجة في باب الكشف عن الحكم الشرعي عبر الظن بالمصلحة، فهذا قياس مع الفارق ضمن موضوعين مختلفين (أرجو التنبيه جيداً).

٧ - ولكي نضع أنفسنا في سياق تصنيفي، يمكن الحديث عن أربعة أنواع من الاجتهاد بالمعنى العام للكلمة:

النوع الأول: الاجتهاد في مقابل النص، وهو يفترض وجود نص، ونقوم نحن بالاجتهاد

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٣٥

لنخرج بنتيجة تعارض النص وتواجهه، بعد فرض كون النص حجة تامة محرزة في الدلالة والصدور، وهذا هو الاجتهاد المرفوض، سواء استهدف في نتيجته نسبة ناتجه إلى الشريعة أو لا.

وسوف يأتي - إن شاء الله - الحديث عن مقولة معارضة النص للمصلحة، وما نُسب للطوفي والحميني من تقديم المصلحة على النص.

النوع الثاني: الاجتهاد في فهم النص، وهو الجهد الذي يبذله الإنسان كي يفهم النص، وهذا النوع من الاجتهاد مطلوب؛ لكي نفهم الشريعة ونميز النصوص التي تخبر عن الشريعة عن تلك التي لا تخبر عنها، والنصوص الحجة في الصدور والدلالة عن غيرها، ومديات دلالة النصوص والعلاقات بين النصوص نفسها.

النوع الثالث: الاجتهاد مع النص، وهو على نوعين:

أ - الاجتهاد في مساندة النصوص، فالباحث يساند معطيات النصوص من خلال كشف فلسفة الأحكام وتعقيلمها والدفاع عنها وغير ذلك.

ب - الاجتهاد في تنزيل النصوص على الوقائع عملاً أو تطبيق الشريعة، وهو جهد عملائي يقوم به الإنسان لامثال الشريعة أو تحقيق امتثالها فردياً أو مجتمعياً.
والاجتهاد مع النص مطلوب دوماً وممدوح بشرطه وشروطه.

النوع الرابع: الاجتهاد حيث لا نص، ونقصد بعدم النص هنا عدم وجود دليل محرز كاشف عن الحكم الشرعي، وهنا توجد ثلاثة مسارات:

أ - مسار اتباع منهج جديد كاشف عن الحكم، وهنا تقع نظرية المصالح المرسله بمفهومها الأصولي السائد عند أهل السنة والهادف اكتشاف الحكم الشرعي من غير طريق النص العام أو الخاص، وكذلك هنا تقع نظرية المستقلات العقلية وأمثالها، ونظرية اعتماد مدركات العقل العملي التي أشرنا إليها آنفاً.

ب - مسار اتباع منهج جديد محدد للوظيفة العملية، وهذا هو مسار الاجتهاد الإمامي حيث لا نص ولا دليل يحمل هويةً أمارية.

ج - مسار اتباع فريضة دينية مستقلة، وهي العمل بما ينكشف لنا من المصلحة، ضمن حدود شرعية ونطاق معين مثل الإدارة المجتمعية، وعدم المعارضة مع النصوص، وهذه هي نظرية

المصلحة المرسلّة التي نؤمن نحن بها.

والفرق بين المسار الأوّل والمسار الثالث هنا، هو أنّ المسار الأوّل يحتاج لكشف المصلحة الواقعيّة التي انكشفت للمولى سبحانه، حتى يتمّ الانتقال منها لافتراض هويّة الحكم الشرعي في الواقعة، بينما في المسار الثالث الذي نؤمن به لا نحتاج لهذه العمليّة المعقّدة، بل نعتبر أنّ المولى سبحانه أمرنا باتباع ما ينكشف لنا من المصالح، لا اتباع المصالح الواقعيّة، وهذا فارق جوهري وعميق بين الحالتين نتيجة كون المسار الأوّل اكتشافياً عقلياً، بينما المسار الثالث عملي وظيفي، فنحن ظاهراتيون أداتيون عملانيون في المسار الثالث.

والفرق بين المسار الثاني والثالث، أنّ المسار الثاني مجرى الأصول العمليّة التي تحدّد الوظيفة حيث لا وظيفة مقرّرة شرعاً، بينما المسار الثالث هو تكليف شرعي مقرّر ثابت بالنسبة إلينا، وهو وجوب رعاية المصالح المنكشفة دون نسبة ناتج الرعاية إلى الله حتى بنحو الوظيفة العمليّة؛ إذ الناتج لا يدلّ عليه أصل ولا أمانة أبداً، كما شرحنا ذلك بالتفصيل في مباحثنا في شمول الشريعة.

وبهذا يظهر الفرق بين المسار الأوّل والثاني؛ إذ الأوّل يفترض قاعدة المصالح المرسلّة بمثابة طريق كاشف عن الحكم الشرعي، بينما المسار الثاني ليس كذلك كما هو واضح.

ومن مجمل هذا التصنيف، يظهر أنّ العمل بالقياس والمصالح المرسلّة، بالمعنى الأوّل فضلاً عن الثالث، وأمثال ذلك ليس في ذاته - وبالضرورة - اجتهاداً في مقابل النصّ دائماً، كما يتداول أحياناً في كلمات بعض علماء الإماميّة، بل هو اجتهادٌ حيث لا نصّ^(١)، والمفروض أنّ هذا الاجتهاد مشرّع دينياً، لأنّ القائل بالقياس أو المصالح المرسلّة ينطلق من تبرير ديني لنظريته؛ فلا يصحّ أن نقول عنه بأنّه اجتهاد في مقابل النصّ، وإلا كان من حقّ منكر حجّية خبر الواحد أو منكر تخصيص القرآن به، أن يعتبر اجتهادات المؤمنين بأخبار الأحاد اجتهاداً في مقابل نصوص القرآن الكريم مثلاً! نعم من الناحية التطبيقية قد ترى أنت أنّ المورد الفلاني ليس من موارد المصالح المرسلّة؛ لفرض وجود نصّ، فيما يتصوّر شخص آخر أنّه مورد لها؛ لعدم وجود نصّ فيها من وجهة نظره، لكنّ هذا لا ينبغي تداول مقولة: الاجتهاد في مقابل النصّ فيه،

(١) لا بأس بمراجعة: محمد هشام البرهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلاميّة: ٢٧ - ٢٨.

بوصف هذه المقولة تهمّةً وجنايةً في الثقافة الدينيّة.

لكنّ هنا حالة استثنائية وهي أنّ القول بحجّية القياس في مقابل الأدلّة الحجّة النصيّة، هو اجتهاد في مقابل النصّ، وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ المنهيّ عنه من القياس في كلمات أهل البيت النبويّ ليس سوى إعمال العقل في كشف الملاكات للحصول على حكم ثمّة نصّ يعارضه، فإذا قال شخص بأنّه يعمل بالقياس هنا بهذا المعنى لزم كون قياسه في مقابل النصّ.

٨- إنّ إرجاع نظريّة المصلحة المرسلّة إلى نظريّة المقاصد الشرعيّة أو نظرية المبادئ التشريعيّة أو الموجّهات القانونيّة، من مثل القول برجوع الفقيه لعمومات الأمر بالعدل وترك الظلم وأمثال ذلك، هذه العمليّة هي في حدّ نفسها صحيحة، وأظنّ أنّها هي التي كانت خلف التفكير المصلحي (المصلحة المرسلّة) هنا، خاصّة عند الفريق الذي فرض قيوداً مثل الغزالي والشاطبي أمثالهما..

ومبرّر صحّتها أنّنا قد حقّقنا في محلّه أنّ نصوص الأمر بمثل العدل والإحسان والخير وغيره، يمكنها أن تُلقَى على العرف العقلائي ليقوم هو بتعيين العدل في الموارد التي لم يرد فيها نصّ، على أنّ لا يكون هذا التعيين مخالفاً لأيّ شيء في الإسلام وروح الشريعة، تماماً كما أمر بالعدل بين الزوجات فإنّ الشريعة لو لم تحدّد صيغة لهذا العدل فإنّ صيغته تُحال إلى العرف كأبي مورد آخر، وأنّ هذه القاعدة التي عبّرنا عنها بمقصدية العدل لا تنهض لو قام دليل شرعي، من نصوص وأمثالها، على أمرٍ ما رأيناه نحن بذهنا العرفي غير عادل، على تفصيل ذكرناه هناك، وخالفنا من خلاله ما طرحه أمثال الشيخ يوسف الصانعي.

انطلاقاً من ذلك، تكون قاعدة المصلحة المرسلّة من ذيول وفروع وتطبيقات نظرية المقاصد أو المبادئ المنهجية حسب طريقة فهم القضية، ولكننا في كتابنا «شمول الشريعة» قلنا بأنّ عملية التطبيق هذه لا تعني أنّ المصداق هو حكم شرعي إلهي دائماً، بل تعني أنّ هناك حكماً شرعياً واحداً، وهو وجوب العدل، وأنّ عمليّة التنزيل لهذه القيمة المبدئية القانونيّة - أو المقصد العام الكليّ - على الواقع هي عمليّة بشريّة بامتياز، وأنّ ما ينبج عن هذه العمليّة من وضع قوانين، لا يعني أنّ هذه القوانين منسوبة للشرع في نفسها وبعنوانها، بل الشرع يأمرني بالعدل فقط، لا أنّه يأمرني بهذه القوانين بنفسها، أو أنّ هذه القوانين هي جزءٌ من منظومته الأحكاميّة في أصل الشرع ونحن اكتشفناها بهذه الطريقة، كما تريد أن تقول لنا نظريّة المصلحة المرسلّة

عندما تعتبر نفسها وسيلة اجتهادية كشفية.. كل ما في الأمر أنني أجسّر بين العدل وهذه القوانين البشرية، فأنا أعتبرها ملزمة لي انطلاقاً من كون العدل ملزماً لي، وهذا تمييز دقيق جداً لم يأخذه بعين الاعتبار؛ لأنهم ظلّوا مسكونين بنظرية شمول الشريعة، وعلى هذا تتضح فكرة تكوّن الأحكام الحكومية البشرية من القواعد العامة والمزاج التشريعي.

وبهذا نعرف مجدداً أنّ ناتج نظرية المصلحة المرسلّة على أساس العمومات المنهجية في التشريع أو المقاصد العامة الكلية، ليس فتاوى، خلافاً لما أرادته نظرية المصلحة المرسلّة، بل قوانين بشرية، تتبع في إلزاميتها اقتناع الفرد بكونها مصداقاً للعدل مثلاً في لحظتها الزمكانية، أو إلزامية أوامر السلطة في المجتمع أو نحو ذلك، لا أنّها تتبع في عنصر الإلزام بها كونها بنفسها جزءاً من الشرع، فتأمل جيداً.

ولكي أمثّل لذلك بمثال واضح لتقريب الفكرة، أخذ فكرة الحثّ في النصوص الدينية الإمامية الحديثية على إحياء أمر أهل البيت النبوي، فإنّ هذه النصوص تُثبت المبدأ، وهو وجوب أو استحباب إحياء أمرهم، لكنّ قيامنا نحن بتطبيق هذا المبدأ على مصاديق بشرية من نوع التطبير (ضرب القامات بالسيوف) أو اللطم أو غير ذلك، لا يجعل هذه المصاديق ممّا يُفتى بوجوبه أو استحبابه بعنوانه، وكأنّه جزءٌ من المنظومة الشرعية الإلهية، بل الواجب شيء واحد فقط وهو إحياء الأمر، والمصاديق تطيّق بشري ومخترع إنساني تلبيةً لنداء الواجب.

وبهذا نميّز تمييزاً دقيقاً بالغ الأهمية بين المقدّس وغير المقدّس في طرفي القضية، فالتطبير ليس مقدّساً؛ لأنّه ليس من الشرع، وإحياء الأمر مقدّس؛ لأنّه من الشرع، ونتيجة ذلك أنّ من لا يعتقد بمصداقية التكبير للإحياء، لا يشمل دليل الإحياء في التطبير، بخلاف ما لو كان التطبير وارداً في أصل الشرع، ولو تواضع المسلمون على طريقة أخرى في الإحياء رأوها تنسجم أكثر مع مقاصد الشريعة، كان ذلك ممكناً، ولم يكن نقضاً للحكم الشرعي، ولا لفتوى شرعية أصلاً، وبهذا لا تكون أغلب هذه المسماة بالشعائر الحسينية ضمن البرنامج الديني الذي يجتهد الفقيه ليتوصّل إليه ويُفتي على أساسه.

٩ - انطلاقاً من تصوّرنا المتقدّم، صار واضحاً التمييز بين المصلحة المرسلّة بمفهومنا لها وبين البدعة، فنحن في المصلحة المرسلّة وأتباع المصلحة في منطقة الفراغ، لا ننطلق سوى بدليل يُلزمنا برعاية المصلحة مثل دليل تولّي أمور المسلمين ونظم أمرهم أو دليل العدل أو وغير

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٣٩

ذلك. كما أنّ ناتج ممارسة التقنين البشري ليس منسوباً لله سبحانه، فلا يوجد موضوع ولا محلّ للبدعة بالنسبة إلينا، وبهذا لسنا واقعين في موقف مقلق يستدعي تحذراً من نوع الذي تحدّث عنه الشيخان ابن تيمية والشاطبي.

لكنّ المشكلة الأخرى التي تظهر على مستوى رأينا هو اتخاذ التدابير التي تضمن عدم قيام المتولّين للدولة أو شؤون الجماعة المسلمة بالوقوع في أخطاء فادحة في تشخيص المصالح والتي قد تنشأ من ضعف قراءتهم للأمر تارةً أو من ضعف إيمانهم أخرى، وبهذا يجب العمل في الفقه السياسي الإسلامي لوضع حدّ لسوء استغلال رجال السلطة فكرة المصالح المرسلّة، وهو ما سوف نتحدّث عنه - إن شاء الله تعالى - في الفصل الأخير من هذا الكتاب، والمخصّص لضوابط المصلحة.

وخلاصة الموقف المتصوّر لنا في المصلحة المرسلّة، أنّها ليست قاعدةً في الاجتهاد الشرعي، بل هي قاعدةٌ في السياسة الإداريّة الشرعيّة^(١)، ومعيارٌ في سنّ القوانين البشريّة الهادفة لإدارة الاجتماع الإسلامي، فاتباع المصالح المرسلّة في إدارة الاجتماع واجب شرعاً، لا أنّ مخرجات هذا الاتباع هو بعينه من مكونات الشريعة الإسلاميّة. وبتعبير مختصر: إنّ ما يُسمى عند بعض الإماميّة بنظرية الحكم الولائي هو بعينه ما ثبت لنا من نظرية المصلحة المرسلّة.

ولا أستبعد أن يكون بعض من قبل بنظرية المصلحة المرسلّة عبر التاريخ لم يقصد أكثر من هذا، وبهذا نكون متوافقين بحسب النتيجة (ومختلفين في التسمية) أيضاً مع الإمام الغزالي الذي أراد إخراج المصالح المرسلّة من باب التدبير السلطاني، ليجعل مصالح التدبير السلطاني أمراً متفقاً عليه بين المسلمين، كما رأينا من قبل.

ولا يعني ذلك أنّنا نحصر المصلحة المرسلّة التدبيرية بالسياسة العامّة، بل نراها تشمل مختلف القوانين البشريّة المنبثقة من مراقبة مقاصد الشريعة، حتى لو كانت في أبواب القضاء

(١) يظهر من الشيخ محمد علي التسخيري أنّه يريد جعل نظرية المصلحة المرسلّة من شؤون باب الإدارة السلطانيّة، فانظر له: مصالح مرسله وامكان حجيت آن، مجلة فقه اهل بيت، العدد ٣٩ - ٤٠ : ١٠٦ - ١٠٨؛ كما يصرّح الباحث مصطفى أحمد الزرقا، في كتابه (المدخل الفقهي العام: ١٣٩)، بالصلة الوثيقة بين الاستصلاح والسياسة الشرعيّة.

٢٤٠.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

والحقوق العامة والخاصة^(١)؛ لأنّ هذا كلّه نعتبره من الشؤون الإدارية فيما لا نصّ فيه أو لم يثبت فيه حكم شرعي بتعبير أدقّ.
وأشير مجدّداً أخيراً إلى أنّ شروط وضوابط المصلحة المرسلّة والتي أشرنا إليها من قبل، سوف ندرسها عموماً في الفصل الأخير إن شاء الله تعالى.

(١) انظر في موارد تنشيط قاعدة الاستصلاح، مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: ١١٤ - ١١٩.

المحور الثاني

نظرية المصلحة والاجتهاد الذرائعي

تمهيد

تعتبر قاعدة سدّ الذرائع وفتحها (أو منع الذرائع وقطعها) واحدة من قواعد نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، كما تعدّ فرعاً من فروع الاجتهاد المقاصدي؛ لأنّها تقوم على إخضاع الوسائل لأحكام المقاصد، وجعل المقصد في حكمه مهيمناً على ما يتصل به.

وتنبثق هذه القاعدة - سدّ الذرائع وفتحها - عن قاعدةٍ أعمق يُطلق عليها اسم: نظرية اعتبار المآل^(١)، وهي النظرية النافذة في الكثير من أنماط التفكير المقاصدي أيضاً، وتدفع الفقيه للنظر في النتائج والمآلات، وعدم الجمود على الوسائل والطرق والأدوات، تحصيلاً للمصلحة الكامنة في المآل، لأنّ المآل ووقائعه جزء مقومٌ وأساس في تحقّق المصلحة العينية، وعلى حدّ تعبير بعض الباحثين: فـ «إنّ أصل سدّ الذرائع توثيقٌ لأصل المصلحة في التشريع، وعمادٌ في

(١) لقد صنّفت في العصر الحديث العديد من الكتب المتصلة بنظرية اعتبار المآلات، فانظر - على سبيل المثال - ما كتبه الدكتور وليد بن علي الحسين، من كتاب «اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي»؛ وعبد الرحمن بن معمر السنوسي، في كتابه «اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات».

ونجد هذه القاعدة في الاجتهاد الإمامي ضمن تعابير لعلّ من أشهرها: «الأمر الفلاني حلال إذا لم يلزم منه حرام»، أو «النظر بلا شهوة حلال إذا لم يكن عن ريبة» بعد تفسير الريبة عند بعضٍ بأنّها ما يمكن أن يؤدي إليه هذا النظر لاحقاً من مفاسد أو محرّمات، فلو قلنا بتحريم نفس الفعل على تقدير مآلاته ونتائجها التي ستلزم عنه، فيكون نظراً للمآل، لكنّ الاجتهاد الإمامي لا يؤسّس هذه القاعدة، بل غالباً ما يربطها بقواعدٍ أخرى من نوع حرمة المقدّمة أو نحو ذلك، وسيأتي في هذا الكتاب مواضع تساعدنا على فهم حضور - ولو محدود - لمثل هذه القاعدة في العقل الاجتهادي الإمامي بأساءٍ أخرى.

الاجتهاد المبني على هذه المصلحة، من حيث هو أداة في تصحيح الانحراف عن مسار تحقيقها، والذي يتأتى من جهة التدرّج بتطبيق النصّ إلى ما يخالف المصلحة المتوخّاة المقصودة للشارع من ذات النصّ^(١).

تستهدف قاعدة سدّ الذرائع التوصل لأحكام شرعية في الطرق والسبل والوسائل انطلاقاً من طبيعة الموقف في النتائج، وبالمقابل تقع قاعدة فتح الذرائع التي تحمل الروح عينها، فإنّ الغايات الترخيضية أو اللزومية الموجودة في النتيجة تفرض فتح أبواب الوصول إليها، تحقيقاً لمصلحتها.

وبهذا يظهر نوعٌ من العلاقة بين هذه القاعدة وسلسلة من القواعد الأخرى كما سوف نشير بحول الله تعالى.

ومن الواضح أنّ سدّ الذرائع مصنّف من قواعد الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، ومن ثمّ فهو من قواعد الاستدلال وفقاً لتصنيف بعض علماء أصول الفقه السنّي، ومما يدرج ضمن الاجتهاد بالرأي - بالمعنى الإيجابي للكلمة - وفق تصريح بعض الباحثين^(٢).

مفهوم الذرائع، تصوير أولي في اللغة والمصطلح

إنّ الأصل اللغوي لكلمة (ذريعة) يأتي بمعنى الامتداد والتحريك، قال ابن فارس: «ذرع: الذال والراء والعين أصلٌ واحد، يدل على امتداد وتحرك إلى قدم، ثم ترجع الفروع إلى هذا الأصل. فالذراع ذراع الإنسان معروفة..»^(٣). ومن هنا تطلق العربُ - على سبيل المثال - فتقول: «الذرعُ: الطويلُ اللسان بالشرّ، وهو السيار الليل والنهار.. وذرع الرجل في سباحته تدرّيعاً: اتّسع ومدّ ذراعَيْه. والتدرّيعُ في المشي: تحريك الذراعين. وذرع يديه تدرّيعاً: حرّكهما في السعي واستعان بهما عليه.. وذرع البعير يده إذا مدّها في السير..»^(٤).

(١) حنان عبد الكريم القضاة ومحمد خالد منصور، سدّ الذرائع وتطبيقاته في المذهب الشافعي، مجلّة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٢، العدد ٢: ٦٥٧.

(٢) انظر: محمد هشام البرهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية: ٣٧.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٥٠.

(٤) لسان العرب ٨: ٩٤.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٤٣

ولعله من هنا يطلق تعبير الذريعة بمعنى الوسيلة؛ لأن فيه نوعاً من الحركة والتمدد، قال الجوهري: «الذريعة: الوسيلة. وقد تذرّع فلان بذريعة، أي توسّل، والجمع الذرائع..»^(١). وبهذا يصبح المعنى اللغوي لسدّ الذرائع وفتحها هو سدّ الطرق والوسائل كي لا توصل إلى موضع ما أو فتحها لتوصل إليه ويبلغه الإنسان بذلك.

في هذا المعنى اللغوي، نفهم الفلسفة الذرائعية الأداة التي طرحها وليام جيمس (١٩١٠م) وجون ديوي (١٩٥٢م)، فهي فلسفة ترى أنّ الفكر منذ عصر اليونان قد أضع وقته بتتبع حقائق الأشياء فيما الفلسفة الحقيقية هي التي تجعل الإنسان يتخذ معرفته وسيلةً لتحقيق غايات يصل إليها عملياً، فالمعرفة أداة ووسيلة وليست غاية، إنّما غايتها العمل والتجربة، فالفلسفة الذرائعية فلسفةً عمليةً تهدف توظيف الدرس الفلسفي والعلمي في الحياة العملية وإخراجها من أفق التنظير المتعالي، وهي بهذا تجعل كلّ المعلومات والأفكار والنظريات مجرد خطط عمل للوصول إلى نتائج ملموسة في الحياة، ولهذا السبب لا يهتمّ الذرائعيون البراغماتيون لمدى كشف المعلومات أو الفكر عن الواقع، بل يهتمون لقدرة الأفكار على خدمة الإنسان عملياً، سواء كانت مصيبة للواقع أم لا.

وفي هذا السياق عينه نجد تفكير الغاية تبرّر الوسيلة؛ لأنّ هذا المنطق هو في الدلالة اللغوية مشمول لتعبير الذريعة، فهو منطق ذرائعي يتوسّل للغاية بأيّ طريقة من الطرق. ولو انتقلنا من الدلالة اللغوية لكلمة الذريعة إلى الدلالة الاصطلاحية عند علماء أصول الفقه، فنحن نجد روح المعنى اللغوي لكن ضمن وضعٍ أخصّ، فالفقهاء يستخدمون كلمة الذريعة في المعنى العام لكنهم عندما يريدون الحديث عن قانون الذرائع بوصفه منهاجاً في الاجتهاد الشرعي، فهم يذهبون إلى تفسيره بأنّه الأمر المباح في نفسه لكنّه يقع طريقاً للحرام^(٢)، وبهذا يصبح معنى الذريعة في المدلول الخاص للقاعدة هو:

أ - أمر مباح في نفسه جائز، بل قد تكون فيه مصلحةٌ، كما في بعض حالات الجواز بالمعنى

(١) الجوهري، الصحاح ٣: ١٢١١؛ وانظر: لسان العرب ٨: ٩٣-٩٨.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٣٣١؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٥٧-٥٨؛ وابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦: ١٧٢.

الأعمّ.

ب- يفضي إلى أمر ممنوع محرّم محظور.

ومن ثم فيكون سدّ الذرائع عبارة عن إصدار حكمٍ بحرمة الأمر المباح في نفسه لاتصاله بنتيجة محرّمة، وهو تعبير آخر عن سريان المفسدة الواقعة في النتيجة إلى الفعل الذي لا مفسدة فيه بل قد تكون فيه في نفسه مصلحة، فتغلب المفسدة التي في النتيجة حالة الاستقامة أو الصلاح التي في الوسيلة والذريعة، ولهذا قد يصنّف باب الذرائع بأنّه يرجع إلى نوع من التزاحم الواقع في ملاكات الأحكام الشرعيّة، فملاك الحرمة يغلب ملاك الإباحة، ومن ثمّ يفرض تغيير الموقف في المباح نتيجة اتصال المباح اتصالاً ذرائعياً بالمحرّم.

نظرية الذرائع والتباس القواعد الأصولية (كشف شبكة العلاقات)

هذه الصورة الأولية للموضوع تفتح على تشويش، فهل هذا الموضوع مستقلٌّ بنفسه أو هو تعبير آخر عن قواعد أصولية أخرى لها حضور في الاجتهاد الشرعي الإسلامي؟ ولكي نعمّق فهم قاعدة الذرائع، ونتوصّل لوعي أدقّ بها، يلزمنا تمييزها عن بعض الأمور الأخرى في الفقه الإسلامي وأصوله.

أ. بين الذرائع ومقدّمة الواجب والحرام

يتصوّر بعض العلماء، مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي والشيخ محمّد إبراهيم الجناتي - متابعين فيما يبدو السيّد محمّد تقي الحكيم - أنّ بحث سدّ الذرائع عند أهل السنّة هو بعينه بحث المقدّمة (مقدّمة الواجب أو الحرام) عند الإمامية، ولكنّ أهل السنّة لم يتمكّنوا من تجلية الأمور وتحليلها بشكل صحيح^(١)، ويستوحى من القرآني في الفروق أنّه يربط بين مقدّمة الواجب والحرام وبين بحث الذرائع، كما يستوحى من ابن عاشور أنّه يجعل مسألة فتح الذرائع هي

(١) انظر: الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٤ - ٤٩٥؛ وطريق الوصول إلى مهّمات علم الأصول ٢: ١٤٦؛ والجناتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامي: ٣٧٠؛ وعليدوست، فقه ومصطلحات: ١٤٣ - ١٤٥؛ والحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٤١٠.

مسألة مقدّمة الواجب، وما يعرف في الفقه بالاحتياط^(١).

لكنّ الصحيح أنّ الذرائع والمقدّمة مبحّثان مختلفان وإنّ التقياء؛ وذلك:

أ- إذا كان المبحّث في باب المقدّمة هو ما لا يتمّ الواجب إلا به أو ما لا يقع الحرام إلا به، فعلى هذا التعريف يكون بحث المقدّمة أخصّ من بحث الذرائع؛ لأنّ الذرائع لا تفترض أنّ الشيء المسمّى بالغاية يتوقّف وجوده أو عدمه على الذريعة - وجوداً وعدمًا - حتى يترشّح من وجوده حرمة على الذريعة أو وجوب.

وأما لو قلنا بأنّ المقدّمة أعمّ من أن تكون منحصرة أو غير منحصرة^(٢)، فقد يتوهم الاتحاد، لكنّه ليس صحيحاً؛ إذ ما يريدّه الفقه السنّي من بحث الذرائع يظلّ أوسع دائرة من خصوصيّة المقدّمة؛ بل قد يقترب أحياناً من الارتباط بمسألة الإعانة على الإثم، فمثلاً قد يطرح الفقه السنّي مسألة تحريم بيع السلاح للكافرين في حال الحرب مع المسلمين، ويستند في ذلك لسدّ الذرائع، مع أنّ بيع السلاح ليس بنحو المقدّمة للحرام، بل البائع لن يرتكب هذا الحرام حتى يكون بيعه مقدّمة لفعله هو للحرام، وإنّما هو نوعٌ من التمكين من الإثم للطرف الآخر في موارد مظانّ قيامه به لو بعناه نحن السلاح.

ومن هذا النوع، نلاحظ أنّ استناد الفقه الإسلامي لقانون الذرائع في تحريم السفر بالمصحف الشريف لبلاد الكفر خوفاً من وضع الكافرين يدهم عليه أو توهينهم له، لا علاقة له ببحث المقدّمة، فإنّ المسلم الذي أخذ معه المصحف لبلاد الكافرين لم يرقم هو بإهانة المصحف هناك، بل المفترض أنّ الذي قام بذلك هم الكفّار أنفسهم، فكيف يكون عمله محرّماً من باب المقدّمة المفضية إلى حرام؟! ما لم نقصد عنوان المقدّمة بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المصطلح الذي يدرسه أصول الفقه الإسلامي.

وهكذا الحال في الاستناد للنهي عن العقود الغرريّة بأثمها ذريعة لأكل مال الناس بالباطل، فإنّنا هنا لا نفهم المقدّميّة بالمعنى الأصولي الخاص، بل الفقيه يحرم العقود الغرريّة مطلقاً هادفاً

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة: ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٢) انظر: عليدوست، فقه ومصطلحات: ١٤٤، حيث أشكل على التمييز الأوّل بأعميّة المقدّمة من الانحصار وعدمه، بل قد يقال - إضافةً لكلامه - بأنّ مجموع الطرق هو المقدّمة فتظلّ المقدّمة منحصرة.

بذلك سدّ الطريق على وقوع حالة أكل مال الآخرين بالباطل من ضمن مجموعة العقود الغرريّة.

وهذا نلاحظ أنّ تراث تجربة الاجتهاد الذرائعي لا يمكن تفسيره بمفهوم المقدّمة، بل يبدو أنّ في ذهن أنصار هذا الفريق شيئاً آخر، قد يلتقي مع بحث المقدّمة وقد يفترق عنه، وعلينا التماسه واكتشافه بشكل دقيق.

ب - نحن نلاحظ في مسار ممارسة اجتهاد الذرائع أنّ الفقيه يفتي بحرمة الذريعة لا لأجل اليقين بكونها مفضية للحرام بالضرورة، بل يكفي في بعض الموارد كونها مظنة ذلك، وهذا شيء لا نلمسه في مباحث المقدّمة في أصول الفقه.

ج - كما أنّ وقوع المقدّمة محرّمة لو كانت مقدّمة حرام أو واجبة لو كانت مقدّمة واجب، إنّما هو بنحو الغرريّة، ففاعل الحرام هو ذلك الذي يأتي بالمقدّمة تمهيداً للإتيان بذيها، وفاعل الواجب الغيري هو ذلك الذي يأتي بالمقدّمة تمهيداً لتحصيل ذيها، غير أنّ الأمر ليس كذلك في باب الذرائع، فإنّ فاعل الذريعة قد يقصد ويلتفت حال فعل المقدّمة أو تركها وقد لا يقصد ولا يلتفت إلى ذي المقدّمة، ولهذا يتحرّر حكم الذريعة ويستقلّ، ولا يكون تابعاً في مقام الامتثال لغيره؛ لأنّ صفة المقدّميّة صفة مقيّدة بوقوع ذي المقدّمة، بينما صفة الذرائعيّة لا تلازم هذا الوقوع، ومن هنا فإنّ الحكم فيها إطلاقي وليس مقيّداً، فمثلاً في بحث مقدّمة الحرام نقول بأنّ هذه المقدّمة لا يجوز الإتيان بها بوصفها موصلةً للحرام، فلو فعلها ولم يحقّق الحرام على سبيل المثال، كما لو كانت الجزء ما قبل الأخير للعلة التامة لا يكون قد وقع في الحرام، أمّا في باب الذريعة فإنّ الحكم كليّ، ومن ثمّ فمن يمارس العقد الغرري يكون قد فعل محرّماً ومن يبيع السلاح في زمن الفتنة يكون قد فعل محرّماً واقعاً سواء وقعت النتيجة أم لا، وسواء توقّفت محاربة الكافرين للمسلمين على بيع السلاح لهم أم لا، وسواء استخدموا هذا السلاح بعينه في الحرب أم لا، وسواء قصد هو أم لا، وسواء التفت هو أم لا.

د - وينتج عمّا قلنا أنّ الحكم اللاحق للمقدّمة يكون من شؤون المكلف تعيين موضعه ولو في الجملة، فالمكلف هو الذي يحدّد أنّ هذا الفعل يفضي تلقائياً بمجرد القيام به إلى الوقوع في الحرام أو لا، فيُسقط عنوان حرمة مقدّمة الحرام عليه، وأنّ ذلك الفعل هل يمكنني من تحقيق الواجب أو لا، فيُسقط وجوب مقدّمة الواجب عليه، بينما الأمر في باب الذرائع ليس - في

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٢٤٧

الغالب إن لم نقل دائماً - في يد المكلف، بل مفروض القائل بالنظرية هذه أن الفقيه - ومن قبله المولى سبحانه - يقوم بتعيين إمكانات إفضاء هذه الذريعة للحرام، فيسدّ طريق الوقوع فيها بواسطة إنشاء حكم أولي نفسي، ملائمة هو تحقيق ملاك الحكم الأولي الآخر، ولهذا لو فعله الإنسان بدعوى أنه لا يوقعني في الحرام يكون قد فعل محرماً، وهذه نقطة امتياز مهمة في الأمر، فطبيعة جعل الحكم على الذريعة انطلاقاً من حماية حكم آخر، تكون أموراً في يد المشرع لا في يد المطبق، حتى ندرجها في باب المقدمة.

نعم، في بعض المقدمات يتدخل الشارع لتعيين نوع المقدمة ويعينها مثل الوضوء والغسل وغير ذلك بناء على اعتبارها مقدمات.

هـ - إن نمط الاستدلال الشيعي في باب المقدمة هو نمط عقلي أو في الدلالة اللفظية للأمر بالشيء على إيجاب مقدمته، بينما نحن نلاحظ أن نسق معالجة الموضوع في بحث الذرائع غالباً ما يقوم على الاستقراء، إلى جانب بعض الدلالات العقلية واللغوية في النصوص، وهذا وإن لم يكن فارقاً في مادة الموضوع، لكنه يشي بأن القضية قد تكون مختلفة.

كما وينبغي التنبيه إلى أن أصول الفقه الإمامي وسّع مفهوم المقدمة لمقدمة الوجود ومقدمة الوجود، ومن الواضح أن بحث مقدمة الوجود لا معنى له في باب الذرائع إطلاقاً؛ لأنه يعبر عن المقدمة التي من دونها لا يكون الشيء واجباً، لا المقدمة التي من دونها لا يقع امتثال الشيء الواجب مسبقاً، فلا بد وأن نفهم أن مقصود من ادعى تطابق بحث الذرائع مع بحث المقدمة في أصول الفقه الإمامي.. هو مقدمة الواجب خاصة.

وهذا الذي نقوله برمته لا يعني أن كل من قال بسدّ الذرائع انتهى إلى دائرة أوسع من المقدمات، بل قد يكون هناك من انتهى به الأمر في باب سدّ الذرائع إلى تحريم خصوص المقدمات أو الحكم بوجوبها، لكن هذا لا يكشف أن أصل بحث الذرائع هو بعينه بحث المقدمة. لكن في الوقت نفسه يمكننا أن نقترح إعادة تشكيل بحث واحد في أصول الفقه تحت عنوان الذريعة والمقدمة، فننوع المقدمات وندرس القضية بشكل موسّع ضمن بحث المقدمة وضمن بحث الذريعة.

هذا كله لو أردنا المقارنة بين بحث المقدمة عند الإمامية وبحث الذرائع عند أهل السنة، أما لو تركنا المقارنة بين التراثين، ورصدنا أصل الموضوع، لوجدنا أن بعض الباحثين يطرح تمييزاً

بين المقدّمة والذريعة، يرى أنّ بينهما العموم والخصوص من وجه، ويقرب ذلك عبر خطوتين:
الخطوة الأولى: إنّ بين المقدّمة والذريعة نسبة التعاكس؛ وذلك أنّ المقدّمة هي ما لا يتمّ
الشيء إلا به، لكنّ وجوده لا يحقّق ذلك الشيء بالضرورة، مثل الوضوء فإنّ الصلاة لا تتمّ إلا
به، لكنّ وجوده لا يُلزم تحقّق الصلاة بالضرورة، وبهذا يكون الملاحظ في باب المقدّمة هو
الجانب العدمي، أي عدم الشيء عند عدم المقدّمة، بينما الملاحظ في جانب الذريعة هو الجانب
الوجودي، بمعنى أنّ الذريعة وجودها مفضّل إلى ذبيها قطعاً أو احتمالاً.

الخطوة الثانية: إنّنا نلاحظ أنّ الذريعة والمقدّمة قد تلتقيان، وذلك في مثل النكاح، والظاهر
أنّه يقصد العقد، فإنّه مقدّمة؛ لكونه شرطاً ضرورياً للتحليل، إذ لا تحليل من دونه، وهو
ذريعة؛ لكونه مفضّلاً في العادة إلى التحليل، وبهذا يكون عقد النكاح من جهة وجوده منتجاً
للتحليل، ومن جهة عدمه معيقاً عن التحليل ومانعاً.

وفي مقابل هذا الالتقاء، تمتاز الذريعة والمقدّمة:

أ - أمّا امتياز الذريعة عن المقدّمة وجهة افتراقها عنها، فهو مثل ضرب المرأة رجلها ذات
الخلاخيل، فإنّه مفضّل عادةً إلى الافتتان بها، لكنّ عدم الضرب لا يجعل الافتتان عدماً، بحيث
يتوقّف الافتتان عليه وينتفي بانتفائه، بل قد يقع الافتتان بالنظر إلى المرأة السافرة ولو لم تضرب
رجلها، بل ولو لم تلبس الخلاخيل أصلاً.

ب - وأمّا امتياز المقدّمة عن الذريعة، فكالسفر لارتكاب معصية معيّنة لا تتمّ المعصية إلا
به، إذ لا يمكن ارتكابها إلا من خلال السفر، فإنّ هذا السفر مقدّمة؛ إذ لا تتمّ المعصية إلا به،
لكنّه ليس بذريعة؛ لأنّ السفر لا يفضي عادةً إلى المعصية.

وبهذا نخرج باستنتاج أنّ النسبة بين المقدّمة والذريعة هي العموم والخصوص من وجه^(١).
وهذه المحاولة لا يمكنها أن تواجه فكرة أعمية موضوع المقدّمة من الانحصار وغيره؛ لأنّ
القول بأنّ بحث المقدّمة في أصول الفقه يستوعب المقدّمة المنحصرة وغير المنحصرة سوف
يلغي فكرة: ما لا يتمّ الشيء إلا به، بل قد يتمّ به ويتمّ بغيره، ما لم نعد تحويل بحث المقدّمة إلى

(١) انظر: البرهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية: ٨٤ - ٨٥؛ وإبراهيم بن مهنا بن عبد الله المهنا، سدّ
الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية: ٤٤ - ٤٦.

صورة أعم، وهي أنّ مجموع الطرق الموصلة للشيء هي التي تسمى بالمقدمة، ومن ثمّ فما لا يتمّ الشيء إلاّ به يشمل الفرد الأوّل والثاني والثالث من المقدمة التي يشكّل مجموعها عنوان المقدمة.

وقد حاول بعض الباحثين التمييز في علاقة قاعدة الذرائع بقاعدة المقدمة من خلال فتح الذرائع وسدّها، فاعتبر أنّ قاعدة فتح الذرائع هو بعينه بحث المقدمة أيّ مقدّمة الواجب، ففتح الذرائع هو الحكم بوجود المقدّمات الموصلة إلى الواجب والمحقّقة له في مقام الامتثال، بينما سدّ الذرائع لا يتّحد مع موضوع المقدّمة، بل يفترق عنها.

ولكنّ هذا التمييز غير واضح أيضاً؛ فإنّ القائل بفتح الذرائع يجب النظر في مقصوده أكثر، فإنّ قصد أنّ الواجب يلزم الإتيان بتمام الخطوات التي توصلني إليه بحيث لو لم أخطئها لا أصل إليه، فإنّ كلامه هذا صحيحٌ تماماً، أمّا لو قصد القائل بفتح الذرائع أنّ الفقيه يفتي بوجود أمرٍ نظراً لغلبة إيصاله لواجب آخر، أو لقوّة احتمال إيصاله، ففي هذه الحال لا علاقة لبحث المقدّمة ببحث فتح الذريعة بنحو التطابق؛ فالفقيه لو رأى أنّ الصلاة جماعة في المساجد بات ضرورةً لنهضة الإيمان في المجتمع، وأنّ الناس بسبب غيابها عن المساجد باتت تترك الصلاة ولا تهتمّ لأمرها، فإنّه يفتي بوجود حضور المساجد بما يترتب عليه إلزام الدولة المواطنين بذلك من باب الذريعة؛ لتحقيق هذه الغاية المنشودة المهذّدة بالزوال، فهل هذا من باب وجوب المقدّمة بحيث يجب حتّى على المصلّين المتديّنين أن يحضروا المساجد من باب المقدّمة لتحقيق الصلاة بالنسبة إليهم؟!

ويتأكّد ما نقول في التمييز بين المقدّمة والذريعة، ما سيأتي الحديث عنه وأكّده القرافي في الفروق والذخيرة، من أنّ فكرة الذريعة تلاحظ حجم النسبة السببيّة بين الذريعة والنتيجة، فإذا كانت الذريعة تفضي دائماً أو في غلبة كثيرة جداً إلى النتيجة، قطعاً أو في ظنّ قويّ جداً، كما في حفر حفرة في الطريق الذي يمرّ به الأفراد أو المركبات، كانت محرّمة بالإجماع، وإذا كانت تفضي نادراً لم تكن محرّمة، وإلاّ حرم كلّ شيء، كما في أصل زراعة العنب، وإذا كانت تفضي كثيراً، مثل حال حملة الطعام فإنّهم يأكلون منه، فيُحكم بتضمينهم مطلقاً عند نقصانه، أو محادثة الرجال مع النساء، فإنّه لا يُفضي دائماً أو غالباً إلى الزنا مثلاً، بل يفضي كثيراً إليه، فهنا وقع

خلاف حيث رأينا الكثير من المالكيّة يميلون لسدّ الذرائع بينما يخالفهم آخرون^(١).
فأنت تلاحظ هنا كيف أنّ الفكر الذرائعي لا ينطلق من علاقة الشيء بمقدّمته الحقيقيّة، كما نعرف ذلك في باب المقدّمة، بل يوسّع من مفهوم المقدّمية، فيلاحظ نسبة الذريعة إلى النتيجة من حيث معدّل التأثير على المستوى النوعي، فما هي نسبة وقوع المحرّم على تقدير وقوع هذه الذريعة؟ فإذا كانت دائمة أو غالبية جداً حكم بالحرمة سواء قصد فاعل الذريعة الوصول بها للحرام أم لا، وإذا كانت نادرة حكم بالجواز، وإذا كانت كثيرة لا أكثرية وقع نزاع في تحريمها بين المالكيّة وغيرهم.

وهذه النسبة لا تُدرس من زاوية حصول الظنّ للفرد الفاعل للذريعة بمديات احتمال وقوعه في الحرام، بل يدرسها الذرائعي في النسبة النوعيّة والظنّ أو اليقين النوعي بذلك لا الحالة الفرديّة، وبهذا يفكّ الذرائعيون عادةً موضوع فقّه الذريعة عن إحالته للإفراد، بل يربطونه بالتقدير الكليّ ليصدر الفقيه فتواه الكليّة الشاملة على أساسه، لا فتواه التعليقيّة التي تضع معيار الأمور بيد الفرد والشخص عينه في حالته الفرديّة الجزئيّة، فالمعيار نوعي موضوعي وليس فرديّاً شخصيّاً، ولهذا لو أدرك الفرد أنّ حديثه مع المرأة لا يوقعه في أيّ حرام مطلقاً، لكنّ محادثة الرجال للنساء نوعاً تفضي إلى الحرام بنسبة عالية جداً يحرم عليه الحديث ولا يجوز وفقاً للاجتهاد الذرائعي؛ لأنّ مجتهد الذريعة لو أحال الأمر إلى الأفراد لما استطاع تحقيق الغاية المنشودة ولبطل منطق اعتبار المآلات عنده، وهذا معنى ما يقوله الشاطبي من أنّ قاعدة مجاري العادات هي التي تحدّد نوعيّة العلاقة بين الأسباب والمسبّبات في الشرع^(٢)، فالشرع لا ينظر لعلاقة السببيّة بمعناها الفلسفي فيحرّم خصوص ما يوصل حقيقة من الفعل للحرام، بل يفهمها بمعناها العرفي، فيحرّم ما يوصل للحرام غالباً ولو لم يوصل إليه دائماً؛ لأنّ ما يوصل للحرام غالباً هو سبب عرفي وعاديّ للحرام.

فهذه الذهنيّة كلّها لا ربط لها بباب المقدّمة، الذي يُدرس في موضعه من أصول الفقّه، بل هي ذهنيّة قانونية إبداعية رائعة، بصرف النظر عن إمكان استنباط الأحكام الشرعيّة منها.

(١) انظر: القرافي، الفروق ٢: ٣٢، و ٤: ٢٦٦ (٣: ١٠٥٣)؛ والذخيرة ١: ١٥٢-١٥٣.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات ١: ٣٣٥-٣٣٨.

ويمكن صياغة موضوع الذريعة بحيث نقول: إن الفعل الذي يؤدي تجويزه إلى وقوع الحرام نوعاً (أي كثيراً أو غالباً) من مكلف لا بعينه، يكون حراماً، والفعل الذي يؤدي إلى تحقق الواجب نوعاً، بحيث يتهدد التحقق النوعي للواجب من دونه، يكون واجباً، فهذا الفهم للذريعة قريب من المقدمة لكن بملاحظة النوع لا بملاحظة الفرد، وبهذا نعرف أن بحث الذرائع ليس مطابقاً لبحث المقدمة، بل هو يحمل ذهنية مختلفة عنه وإن كان يمكن لأصول الفقه الإسلامي أن يضع عنوان أصول فقه الذرائع ليكون أعم من قاعدة سدّ الذرائع وفتحها، وقاعدة المقدمة معاً، أو يطلق عنوان المقدمة ويقصد منها الأعم من المقدمة بالمعنى الأخص والمقدمة بالمعنى الأكثرى أو الكثيري النوعي.

ب. ثلاثية «سدّ الذرائع، الحيل، قانون تبعية الأحكام للأسماء»

إن فهم سدّ الذرائع يحتاج لفهم ما يقع على مقربة منه وما يقع على النقيض منه، وكما التيسر الأمر في مقدمة الواجب والحرام، فظنّ أنّها عين بحث الذريعة، كذلك الحال في قضية الحيل وقانون التبعية، حيث إنّ الحديث عن مناقضة منهج الحيل الشرعية لمنهج سدّ الذرائع يعني نهاية عصر الحيل الشرعية والتخريجات الفقهية، ولهذا عبّر القاضي الشيخ مناع القطان (١٩٩٩م)، بقوله: «وهو أصل مناقض للحيل تمام المناقضة»^(١).

ومن الواضح أنّ الحيل الشرعية أو «المخارج من المضايق» (أو ما يسمّيه بعض المعاصرين بالاتجاه الصوري والظاهري، المقابل لما أسماه: اتجاه الحقائق)^(٢) التي تسعى بتحليل ما هو محرّم في الأصل مثل الحيل الربويّة، والتحايل على الزكاة والخمس بتمليك الآخرين المال قبل حلول الحول ثم أخذه منهم بعد ذلك، تناقض بشكل صريح ذهنية سدّ الذرائع؛ لأنّ القائل بالذرائع يعتبر الأولويّة للتناجج والمآلات، ولا يرى للوسائل والطرق أولويّة، فاستغلال الطرق لنقض المقاصد والمآلات مرفوض عنده، بينما القائل بالحيل الشرعية يعتبر أنّ الطرق والأساليب يمكنها أن تغيّر الموقف الشرعي حتى لو كانت التناجج واحدة بالمنظور العقلاني والعرفي

(١) مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام، تاريخاً ومنهجاً: ٣٣٤.

(٢) انظر: عبد الله بن مرزوق القرشي، إشكاليّة الحيل في البحث الفقهي: ٢٥ - ٢٦.

والعقلاني، ومن الطبيعي أن لا يلتقي هذان النوعان من التفكير.

ومن هنا وجدنا أنصار التفكير الذرائعي يشنون أعنف الحملات على منظومة الحيل الشرعية، فقد ذكر ابن قدامة المقدسي الحنبلي (٦٢٠هـ) ما نصّه: «لا يحلّ الاحتيال لإسقاط الشفعة، وإن فعل لم تسقط، قال أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد، وقد سألته عن الحيلة في إبطال الشفعة، فقال: لا يجوز شيء من الحيل في ذلك، ولا في إبطال حقّ مسلم.. وقال عبد الله بن عمر: من يخدع الله يخدعه، وقال أيوب السخيتاني: إنهم ليخادعون الله ما يخادعون صبيّاً لو كانوا يأتون الأمر على وجهه كان أسهل عليّ.. وقال أصحاب الرأي والشافعي: يجوز ذلك كلّه، وتسقط به الشفعة.. واستدلّ أصحابنا.. ولأنّ الله تعالى ذمّ المخادعين له بقوله: (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون) والحيل مخادعة، وقد مسخ الله تعالى الذين اعتدوا في السبت قردهً بحيلتهم.. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تحلّ الخديعة لمسلم..»^(١).

بل إن ابن تيمية الحنبلي في كتابه «إقامة الدليل على إبطال التحليل»^(٢)، والمدرج أيضاً في فتاواه الكبرى، يعقد دراسةً مطوّلة جداً لموضوع الحيل الشرعية تقارب الثلاثمائة صفحة، ويشنّ واحدةً من أعنف الانتقادات على منهج التحليل ومنهج الحيل، ويقول ضمن مباحثه: «واعلم أنّ تجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضةً ظاهرة؛ فإنّ الشارع سدّ الطريق إلى ذلك المحرّم بكلّ طريق، والمحتال يريد أن يتوسّل إليه..»^(٣).

وبهذا يتبيّن أنّ هذا النوع من الحيل الشرعية يناقض في هويّته الاجتهاد الذرائعي.

بل إنّ فقّه الذرائع يتصادم بعض الشيء مع فقّه تبعيّة الأحكام للأسماء أو تبعيّة الأحكام للعناوين؛ لأنّ جزءاً مهماً من التفكير الحيلي يرجع لهذا النوع من القواعد، فوضع عبّلة من

(١) المغني ٥: ٥١١-٥١٣؛ وانظر: الشاطبي، الموافقات ٣: ١٠٥-١١٩.

(٢) المقصود بالتحليل هنا أن يطلق الرجل زوجته ثلاثاً، فلا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره، فيقوم رجلٌ آخر بنكاحها؛ لغرض تطليقها بعد ذلك، كي تحلّ لزوجها الأوّل، وهو ما يعتبره ابن تيمية غير مشروع بل هو تحايل مرفوض، وهذه المناسبة يعقد دراسةً مطوّلة حول هذا الموضوع والحيل الشرعية عامّة.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦: ١٨١.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٥٣

أعواد الثقب مع الحنطة المتبادلة مفاضلةً بمثلها يرفع صورة البيع الربوي؛ لأنه لم يعد هناك بيع للحنطة بمثلها مع فارق الوزن، بل هناك عنوانٌ آخر واسم آخر، وهو بيع الحنطة مع أعواد الثقب بمثل الحنطة مع اختلاف الوزن، وهذا لا يسمّى بيعاً ربوياً، فهناك نوعٌ من التلاقي بين القاعدة وفقه الحيل؛ ومن ثم فالقاعدة تصادم المنهج الذرائعي.

لكن يجب علينا هنا أن نتوقف قليلاً، من حيث إنّه قد يلتبس الأمر في مساحة المناقضة بين القاعدة والحيل والذرائع، فالمناقضة قائمة لا شك في ذلك؛ لكن بعض أشكال الحيل، وكذلك بعض موارد قاعدة تبعية الأحكام للأسماء، لا تصادم إطلاقاً مع قانون الذرائع، ويمكننا توضيح ذلك على الشكل الآتي:

١ - إن قاعدة تبعية الأحكام للأسماء، لا تُنتج بالضرورة مناقضةً لحكم شرعي، بل هي في أكثر الأحيان تنسجم مع فهم الأحكام الشرعية وتطبيقها، فإذا استحالت عين النجاسة أو المتنجس إلى طبيعة ثانية مباينة للطبيعة الأولى حقيقةً، بل حتى عرفاً أحياناً، فإن قاعدة تبعية الأحكام للأسماء أو العناوين تجري بلا مناقضة مع المنهج الذرائعي، فهذه القاعدة في روحها الأصلية ليست سوى متابعة النصوص في العناوين التي وضعتها في أحكامها، وفي أغلب الموارد لا تُناقض هذه القاعدة منهج الذرائعيين، وبهذا يتبين أن النسبة بين الطرفين هي المناقضة الجزئية لا التامة.

٢ - إن مفهوم الحيل يكتسب معنى إضافياً في بعض كتابات أصول الفقه السنّي^(١)، وهذا المعنى الثاني أو هذا المجال التداولي الثاني لا يناقض قاعدة الذريعة، وذلك أن التحايل لإحقاق حق أو إقامة واجب من دون استخدام ما فيه الحرام هو من التحايل المقبول، وقد مثلوا لذلك بالنطق بكلمة الكفر دون قصد معناها لأجل دفع الأذى عن النفس أو المؤمنين، أو قيام القاضي بالمطالبة بسكين لقتل الولد المتنازع عليه بين المرأتين في قصة داود، أو ممارسة التورية في موارد المصلحة، وغير ذلك من الأمثلة التي يجمعها التحايل لرفع ظلم أو دفعه أو لإحقاق حق وما أشبه ذلك.

(١) انظر حول هذا النوع من الحيل: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٥: ٣٠٢ - ٣٠٦؛ ومحمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٤٧ - ٢٤٨.

إنّ هذا المعنى للحيل الشرعية مقبول ولا يناقض قاعدة سدّ الذرائع بل هو مكمل لها؛ لأنّه استخدام للطرق المتنوّعة بهدف الوصول إلى نتائج صادقة ومطلوبة، فهو إذن تحايل ذرائعي. نعم، مصطلح الحيل الشرعية ينصرف عادةً إلى تلك النماذج المناقضة لمناهج الذرائعيين، لكنّ المفردة وبعض الاستخدامات الأخرى ليست كذلك بالضرورة.

٣- إنّ بحث الذرائع لا يختصّ بفضاء بحث الحيل؛ لأنّ فضاء بحث الحيل يتبع الذريعة المتضمّنة للنية والقصد، بينما بحث الذرائع أوسع من ذلك؛ لأنّه يبحث في حكم الذريعة نفسها بصرف النظر عن نية فاعلها الوصول إلى المقصد أو خرق المقصد.

ج. بين الذرائعية وقانون التزاحم

ثمة صلة وثيقة بين التفكير الذرائعي وبين قاعدة التزاحم وتقديم الأهم على المهم؛ لأنّ التفكير الذرائعي يسعى لكي يخلع صفة الحكم الذي في النتيجة على الوسائل، من خلال إجراء نوع من التزاحم بين مصالح الاثنين، ولهذا فهو يقوم بتقديم حكم ما مصلحته أقوى أو مفسدته أقوى، حتى أنّ بعض الباحثين المعاصرين^(١) أدرج سدّ الذرائع ضمن قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد.

ومما يجلي هذه العلاقة بين الذرائع والتزاحم، ما ذكره ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) الذي استفاض في البحث عن قضية الذرائع والحيل في مئات الصفحات، فقد قسّم الوسائل إلى أربعة أقسام:

١- الوسائل الموضوعة للإفشاء إلى الفساد، بحيث تكون طبيعتها ذلك، والمتوقّع منها ذلك، مثل شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الفراش، فهذه الوسائل ليس لها ظاهر غير هذا.

٢- الوسائل الموضوعة للمباح، لكنّ فاعل الوسيلة يقوم بفعالها بغرض الوصول إلى الحرام والمفسدة، من نوع من يقوم بفعل عقد التحليل، فإنّ العقد بنفسه مباح، لكنّ الفاعل يفعلها بغرض تحقّق التحليل، وهذا مرفوض.

(١) انظر: يوسف بن عبد الله حميتو، تكوين ملكة المقاصد: ١٢٩.

٣ - الوسائل الموضوعه للمباح ولم يقصد من فعلها المفسده، لكنّها تفضي غالباً إليها وتكون مفسدتها نتيجة ذلك أقوى من مصلحتها، ومثاله مسبّة آلهة المشركين بين ظهرانيهم.

٤ - الوسائل الموضوعه للمباح ولم يقصد بفعلها المفسده لكنّها قد تُفضي إليها، وتكون مصلحتها أقوى من مفسدتها، ومثاله كلمة الحقّ عند سلطانٍ جائر^(١).

هذا التقسيم الرباعي الذي يطرحه ابن قيم الجوزية يظهر فيه قانون التزاحم واضحاً، فغلبة المفسده على المصلحة أو العكس نتيجة العلاقة بين الوسيلة والنتيجة ليس سوى تعبير آخر عن التفكير في تزاحم الملاكات والأحكام؛ ولهذا يعتبر بعضهم أنّ فكرة الذرائع ليست سوى تطبيق لمفهوم التزاحم بشكل عامّ.

بل يظهر جلياً من خلال هذه المقاربة للموضوع أنّ الذرائعيّة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقاعدة درء المفسده أولى من جلب المصلحة، فالتفكير الذرائعي الذي يركّز نظره عادةً على سدّ الذرائع أكثر من تداول فتح الذرائع - كما سيأتي الحديث عن ذلك - يقوم بتقديم المفسده التي في النتيجة على المصلحة التي في الوسيلة، وبهذا فهو من الناحية العمليّة يطبّق درء المفسده على جلب المصلحة، وهي القاعدة التي سوف يأتي الحديث عنها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

لكنّ التأمّل جيداً في المنهج الذرائعي وقانون التزاحم يفرض علينا تفكيك الموقف؛ وذلك أنّ التزاحم يمكن تصوّره هنا على أنواع، يلتقي الثاني والثالث منهما في فضاء متقارب:

١ - التزاحم الامتثالي، وهو وجود حكّمين شرعيّين لا تنافي بينهما في ذاتهما، ولا في ملاكاتهما، لكنّ المكلف لا يتمكّن من امتثال الحكّمين والوفاء بمقتضياتها معاً على أرض الواقع ومن الناحية العمليّة، مثل الصلاة قائماً وإنقاذ الغريق. وهذا ما يُسمّى بالتنافي في مرحلة الفعلية لا في مقام الجعل.

٢ - التزاحم الملاكي، وهو كون الحكّمين متنافيين في مقام الجعل نتيجة وحدة موضوعهما كوجوب الصلاة وحرمة التصرف في المغصوب في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وفقاً لبعض الاتجاهات في هذه المسألة.

فالتزاحم الامتثالي من شؤون المكلف ومقام التنفيذ، بينما التزاحم الملاكي من شؤون المشرّع

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٤: ٥٥٤ - ٥٥٥.

ومقام إصدار الأحكام، ولهذا يعتبر بعضهم أنّ مرجع التزام الملاكي إلى التعارض.
 ٣ - التزام الحفظي، وهو وقوع التزام بين ملاكات أحكام منصبّة على موضوعات مختلفة، فهو مختلف عن النوعين السابقين، أمّا اختلافه عن الأول فواضح؛ لأنّه من شؤون الملاكات وعلاقتها فيما بينها، دون الامتثال، وأمّا عن الثاني، فرغم اشتراكه معه في كليّة الفضاء الملاكي، لكنّه مختلف عنه بتعدّد موضوع الأحكام بحيث لا يلزم من التداخل أي تضادّ أو نحوه.

إذا لاحظنا هذه الأنواع الثلاثة، لابدّ لنا من فهم طبيعة التزام الموجود في باب سدّ الذرائع، وفقاً لفهم الذرائعيّين لنظريّتهم، إذ عادةً ما تجري قاعدة سدّ الذرائع في مجال التزام الامتثال في غير الترابط الذاتي بين النتيجة والوسيلة.

فلو كانت النتيجة مرتبطة بالوسيلة قهراً ودائماً بحيث لا ينفكّان في مقام التحقق الخارجي بعنوانيهما، فمن الواضح هنا أنّ التزام من نوع التزام الملاكي؛ لأنّ المولى وهو يشترع الرخصة في الوسيلة يجد تنافياً مع تشريع التحريم في النتيجة؛ إذ الملاك في الوسيلة ينادي على الإباحة والملاك في النتيجة ينادي على التحريم، فلن يتسنّى التوفيق في جعل بين التحريم والتحليل، فيكون الموقف أقرب إلى التزام الملاكي ولو بالمعنى العام؛ لأنّ الفعل لا يمكن فصله عن نتيجته ومن ثمّ فهما وحدة واحدة.

أمّا لو كانت العلاقة بين الوسيلة والنتيجة هي علاقة غالبية أو أكثرية أو كثيرة أو نحو ذلك، فإنّ التزام هنا لا يعقل تصوّره ملاكياً أو حفظياً، بل هو التزام امتثالي، بمعنى أنّ امتثال الإباحة في الوسيلة المقتضية لبقاء العبد مطلق العنان لتزام في مقام العمل والتحقّق الخارجي مع التحريم القابع في النتيجة في الموارد التي تكون الوسيلة فيها مفضيةً إلى النتيجة خارجاً.

لكنّ السؤال هنا هو أنّه هل يعقل التزام بين الإلزام والترخيص؟

هذا السؤال تحدّث عنه الأصوليون في مسألة التزام بين المستحبّات، إذ قالوا بأنّ إطلاق أدلّة المستحبّات لا مانع من شموله لحال التزام فيما بينها؛ إذ لا يلزم منه التكليف بغير المقدور بعد فرض أنّ المستحبّ يمكن تركه على أيّ حال، فإذا كانت الحال في المستحبّات كذلك فهي في المباح بطريق أولى، فكيف يقع التزام بين المباح والحرام؟!

لكن تصوير التزام الامتثالي بين المباح والحرام متوقف على فرض أن امتثال المباح - بمعنى تحقق المباح خارجاً - ليس هو تحقق أحد طرفيه، بل هو تحقق حالة إطلاق العنان القائمة في الفعل المباح والتي تمكن المكلف من القيام به أو تركه، فإن هذه الحالة سوف تنعدم بجعل الوسيلة محرمة بالذرائعية، وهذا نوع من تضارب الامتثال، لا لأن ترك الوسيلة بنفسه منافٍ لإباحتها، بل لأن منع الوسيلة منافٍ لإطلاق العنان فيها.

إلا أن هذا الكلام متوقف على تصور أن إباحة الوسيلة هي إباحة اقتضائية، بمعنى أن المولى رأى صلاحاً ومصلحة في كون العبد مطلق العنان ولم تنشأ هذه الإباحة من مجرد عدم وجود مبرر للإلزام لا غير، وهذا يعني أن الإباحة غير الاقتضائية لا تزامم الإلزام مطلقاً، بل هو واردٌ عليها بمفهوم الورود عند الأصوليين، فلا معنى لفرض أن سدّ الذرائع من تجليات قانون التزام في هذه الحال؛ إذ لا تزامم هنا لا ملاكاً ولا امتثالاً، فامتثال المباح غير الاقتضائي ليس هو تحقق حالة إطلاق العنان ومطلوبيتها، بل مجرد عدم وجود مقتضى للإلزام، فإذا جاء دليل سدّ الذرائع ارتفع موضوع الإباحة هنا، لا أنه وقع التزام.

نعم لو كانت الوسيلة مستحبة أو واجبة، ووقعت وسيلة للحرام - وهذا مجرد فرض - يمكن القول بجريان التزام هنا لو كان لا يتسنى الجمع بينهما.

بل إن التفحص في مناهج الذرائعيين ومبرراتهم الاجتهادية يؤكد لنا أن طبيعة دليلهم لا يقبل التزام الامتثالي، بل هو الاستقراء، فيفهم حرمة الفعل بتحريم النتيجة بوصفه قانوناً نكتشف عبره تحريم المولى للوسيلة من خلال اكتشافنا لتحريمه للفعل، فلو كان هناك التزام فهو تزامم في الملاكات ومن شؤون المولى، لا أنه قاعدة يقوم الذرائعي بتطبيقها في مقام الامتثال، فالذرائعي يمارس استدلالاً كلياً في الشريعة يسقطه على الحالة التي هو فيها، سواء صدق عليها عنوان التزام أم لا، فجهة نظره مختلفة، أو بعبارة ثانية: الذرائعي يكتشف من خلال الأدلة اللفظية والاستقرائية والعقلية أن المولى يحرم الوسيلة بتحريم النتيجة المقارنة لها غالباً، ولو كان تحريم المولى لها ناتجاً عن إعماله بنفسه قانون التزام بين الملاكات.

وبهذا نستنتج أن قانون سدّ الذرائع على صلة بفكرة التزام بشكلها المطلق، لكنه ليس مطابقاً لها أو استجابة لها، ولهذا حتى لو أبطل شخص قاعدة التزام مطلقاً، لكنه يمكنه أن يستنبط حرمة الوسيلة المفضية غالباً إلى نتيجة محرمة، استناداً لدليل الاستقراء ونحوه.

نعم، يمكن للذرائع تحريج قانونه عبر نظرية التزاحم الامتثالي، بحيث تكون هذه النظرية أحد أدلته، كما سيأتي، فيقول:

- أ- إنّ الأحكام الشرعية منظورة بملاحظة تحققها الاجتماعي لا الفردي.
- ب- وتحقق اجتناب الحرام مجتمعياً غير قابل للوقوع إلا عبر حظر المباحات التي تمثل وسائل له؛ لأنّ الأمر لا يمكن التوفيق فيه عملاً على المستوى الاجتماعي، خاصة مع مفهوم السببية العرفية مقابل السببية الفلسفية وفق ما نقلناه آنفاً عن الشاطبي.
- ج- فنستخدم قانون التزاحم لكي نثبت حرمة الوسيلة، بناء على معقولة التزاحم بين الحرام والمباح، بل لو تصوّرنا الوسائل مستحبات في بعض الموارد صار الأمر أظهر.
- فإذا كان دليل الفقه الذرائعي هو هذا الدليل فقط، صارت الذرائعية مجرد شكل من أشكال تطبيق قاعدة التزاحم.

د. بين الاجتهاد الذرائعي المالكي والاجتهاد الوسائلي الشافعي

أعتقد بأنّ هذه النقطة باتت واضحة، حيث يذهب بعض الباحثين إلى أنّ ما يسميه الشافعية بقاعدة تحريم الوسائل، ليس سوى شكل من أشكال الفقه الذرائعي عند المالكية، وهو تلك الوسائل التي تُفرض دائماً إلى الحرام^(١)، وهو ما اعتبره القرافي - فيما نقلناه عنه آنفاً - مجعماً على تحريمه بين المسلمين، فحتى لا تلتبس المفردات فإنّ الذرائعية المالكية أوسع من الوسائلية بمفهومها الشافعي؛ لأنّ الذرائعية تشمل العلاقة الغالبة والكثيرة بين المقدمات والنتائج، بينما الوسائلية الشافعية تختصّ بالعلاقات الدائمة أو شبه الدائمة بين النتائج والمقدمات، ولهذا قال القرافي: «إنا قلنا بسدّ الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنّها خاصة بنا»^(٢).

وبهذا نفهم بشكل واضح كيف أنّ الشافعية الراضية لقانون سدّ الذرائع تقبل بقانون تحريم الوسائل؛ لأنّ الاستلزام القائم بين الوسيلة والنتيجة في الوسائل، لا يبرّر قانون الذرائع

(١) انظر: ابن السبكي، الأشباه والنظائر: ١١٩ - ١٢٠؛ والبرهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية: ٩٥ - ٩٦.

(٢) القرافي، الذخيرة ١: ١٥٣؛ وانظر له: الفروق ٢: ٤٥٠ - ٤٥٢.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٥٩

بمفهومه العام، وهذا يعني أنه لو أدخلنا بحث المقدمة وكذلك بحث العلاقات الاستلزامية بين الشيء ونتائجه في موضوع الذرائع ووسّعنا مفهوم الاجتهاد الذرائعي فسيكون الشافعية - بل بعض الإمامية - من القائلين بفقهاء الذرائع، بينما لو جعلنا العلامة الفارقة للفقهاء الذرائعي أنه ينطلق من كثرة المقارنة بين المقدمة والنتيجة، ليحكّم على المقدمة بحكم النتيجة، فإن الوسائلية الشافعية وكذا المقدمة الإمامية ستكون مباينةً لفقهاء الذرائعي.

يقول الإمام الشافعي: «وما وصفت من حكم الله، ثم حكم رسوله صلى الله عليه وسلم في المتلاعنين أن جاءت به المتلاعنة على النعت المكروه يبطل حكم الدلالة التي هي أقوى من الذرائع، فإذا أبطل الأقوى من الدلائل أبطل له الأضعف من الذرائع كلّها..»^(١).

لكنّ الزركشي ينقل عن القرطبي، فيقول: «وقال القرطبي: وسدّ الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً، ثم حرّر موضع الخلاف فقال: اعلم أنّ ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعاً أو لا، والأوّل ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والذي لا يلزم إمّا أن يفضي إلى المحظور غالباً أو ينفك عنه غالباً أو يتساوى الأمران، وهو المسمّى بالذرائع عندنا، فالأوّل لا بدّ من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من يراعيه، ومنهم من لا يراعيه، وربما يسمّيه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة»^(٢).

وأعتقد أنّ المعركة في هذه الحال ستكون مجرد ألفاظ ومصطلحات، وستؤكّد لنا أنّ مركز النقاش في الاجتهاد الذرائعي هو في النوع غير الاستلزامي من العلاقة وفي النوع الذي هو خارج عن مفهوم المقدمة، وبهذا يتأكّد لنا أكثر أنّ بحث الذرائع ليس هو بحث المقدمة في أصول الفقه كما قلنا من قبل.

وقد حاول الدكتور حسين حامد حسان أن يدافع عن فرضية أخذ الشافعي والشافعية بسدّ الذرائع، واستشهد بنصوص عدّة بعضها للشافعي نفسه كقوله: «وإذا قال رسول الله ﷺ: من

(١) الشافعي، الأم ٧: ٣١٢.

(٢) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ٣٨٢.

منع فضل الماء ليمنع به الكلاً منعه الله فضل رحمته، ففي هذا دلالة إذا كان الكلاً شيئاً من رحمة الله أن رحمة الله رزقه خلقه عامّة للمسلمين وليس لواحد منهم أن يمنعها من أحد، إلا بمعنى ما وصفنا من السنّة والأثر الذي في معنى السنّة، وفي منع الماء ليمنع به الكلاً الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين أحدهما أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى (قال الشافعي) فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام^(١)، وقد فصل الدكتور حسن كثيراً في هذا الموضوع، فليراجع^(٢).

هذا، وليس كتابنا هذا معقوداً على أساس التتبع التاريخي، وتحقيق الآراء ونسبتها، حيث تجنّبنا ذلك، فهذا له مجال آخر، لكنّ المتصرين للقول بالإجماع على الذرائع، وكون الاختلاف فيها بين المسلمين ليس سوى في حدودها، تحدّثوا عن نماذج لقواعد أصوليّة وفقهيّة في المذهب الشافعي تعكس الذهنية الذرائعيّة فيه، من نوع قانون الاحتياط، وقاعدة من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، وقاعدة ما حرّم استعماله حرم اتخاذه، وقاعدة اعتبار التّهمة، وغير ذلك^(٣).

هـ. بين الاجتهاد الذرائعي وقاعدة الإعانة على الإثم

ثمّة بحث في الفقه الإسلامي حول الإعانة على الإثم، وقد انقسم الفقهاء في حكم الإعانة ومعناها وحدودها، ولهم في ذلك بحوث مطوّلة معروفة، وقد ذكر بعضهم أن سدّ الذرائع كأنّ أصحابه أرادوا به بحث الإعانة على الإثم^(٤).

ويبدو لي أنّ الذي دفع إلى الخلط والدمج بين الموضوعين هو بعض الأمثلة والعينات التي - كما سبق وأشرنا - تربط بين سلوك الفرد بوصفه وسيلة وسلوك الآخرين بوصفه نتيجة، فإذا

(١) الشافعي، كتاب الأم ٤: ٥٠ - ٥١.

(٢) انظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٣٨٩ - ٤٢٣.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: حنان عبد الكريم القضاة ومحمد خالد منصور، سدّ الذرائع وتطبيقاته في المذهب الشافعي، مجلّة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٢، العدد ٢: ٦٨٤ - ٦٨٧.

(٤) انظر: السيفي المازندراني، بدائع البحوث ٨: ١٢٢.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٢٦١

كان سلوك الآخرين محرماً فيكون محرماً، وهذا ليس إلا نوع من الإعانة على الإثم مثلاً. وبصرف النظر عن صدق عنوان الإعانة على الإثم في هذه الأمثلة، فإن قانون سدّ الذرائع ليس هو قاعدة الإعانة، إذ يجري هذا القانون في أفعال العبد نفسه، وليس فقط في ارتباط أفعاله بأفعال الآخرين، فلو كان حضوره في أماكن اختلاط الرجال بالنساء موجباً لافتتانه غالباً كان الحضور عليه حراماً سدّاً للذرائع، مع أنّه لا يربط للآخرين هنا حتى نتحدّث عن قانون الإعانة على الإثم.

كما أنّ منهجية الاستدلال في بحث الإعانة وبحث الذرائع مختلفة تماماً، كما سوف يتضح ذلك في عرض الأدلة وتحليلها، وهو ما يؤثر على المساحة التطبيقية للقاعدتين. وبهذا يظهر أنّ محاولة الشاطبي الاستدلال على روح الذرائعية بقاعدة حرمة الإعانة على الإثم^(١)، لا تثبت النتيجة التي أرادها كاملةً.

و. بين الاجتهاد الذرائعي والاجتهاد المقاصدي

ينتمي التفكير الذرائعي للتفكير المقاصدي بشكل واضح في تقديري الشخصي؛ حتى اعتبر الدكتور نور الدين الخادمي وغيره أنّ الذرائعية بنفسها مقصدٌ من مقاصد الشريعة^(٢)، فالذرائعي في مجال عمله هو إنسانٌ مقاصدي بامتياز، إنّه يفكر بالآلات والنتائج والغايات، أكثر ممّا يولي الطرق والوسائل والسبل أهميةً وألويةً، ويهتمّ لتحقيق المصالح ودفع المفسد عبر وضع خطةٍ وقائيةٍ تحول دون وقوع المفسدة أو خطةٍ تسهيل تساهم في تحقيق المصلحة المقصودة للشارع، وهذا كلّ سمة التفكير المقاصدي عامّة، وبهذا تكون الذرائعية شكلاً من أشكال تطبيق النزعة المقاصدية، وربما يمكنني اعتبارها من البذور الأولى للتفكير المقاصدي.

لكنّ ذلك لا يعني أنّ الاجتهاد المقاصدي هو بعينه الفقه الذرائعي؛ لأنّ الفقيه الذرائعي يريد استنباط حكم الشيء فيما لا نصّ فيه من خلال مآلاته، بينما الفقيه المقاصدي لا يقف عند

(١) انظر: الموافقات ٣: ٧٦.

(٢) انظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية: ٢٤ - ٢٥؛ ومحمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية: ٥٧٧.

هذا الحدّ، بل هو يستخدم المنهج المقاصدي فيما فيه نصّ وما ليس فيه نصّ؛ ففهم النصوص عنده قائم على المقاصديّة أيضاً، وليس يهدف مجرد الوصول إلى حكم ما لا نصّ فيه عبر التفكير المقاصدي.

وقد لا ندرك بدقّة - بمراجعة كتاب الفروق للقرافي - التمييز الذي وضعه بين قاعدة الذرائع وقاعدة المقاصد، فالفرق الثامن والخمسون خصّه للتمييز بينهما، لكنّه يكاد لا يشير لطبيعة الفرق فيهما، أو فلنقل: لم تكن إشارته واضحة، فكيف نميّز بين قاعدة الذرائع وقاعدة المقاصد؟!

يبدو لي من القرافي^(١) أنّ قاعدة الذرائع تتمكّن من إنشاء حكم شرعي في الوسيلة والذريعة بنفسها، بينما قاعدة المقاصد تكشف عن نوعيّة الحكم الثابت هنا أو هناك من حيث كونه مقصداً أو وسيلة بما يربّب أثراً على بقاء الحكم أو زواله نتيجة تبعيته للمقصد، فالمقاصديّة هنا اكتشاف لنوعيّة الحكم الثابت من قبل، وترتيب نتائج على عمليّة الاكتشاف هذه من حيث تبعيّة الحكم لحكم المقصد، ولهذا تحدّث القرافي عن مسألة من لا شعر له، بينما في الذرائعيّة المفترض أنّ الذريعة محكومة بالإباحة، ونريد نحن بقاعدة الذرائع أن نثبت لها الوجوب أو الحرمة فتحاً أو سداً.

هل ثمة بدائل عن الذرائعيّة في الاجتهاد الإمامي؟

لا يتداول أصول الفقّه الإمامي نظريّة سدّ الذرائع إلا نادراً بمناسبة مناقشة بعض أفكار فقهاء أهل السنّة، بل بعض الكتب القديمة الأصوليّة عند الشيعة، كالكتب التي صنّفت إلى حدود القرن العاشر الهجري، والتي عادةً ما تتحدّث - ولو باختصار - عن بعض قواعد أصول الفقّه السنّي، وجدنا عندها هجراناً لموضوع سدّ الذرائع، أو إشارات بالغة القلّة.

بيد أنّ الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) ذكر في القاعدة ١٧٤ من كتاب القواعد والفوائد: «إنّ متعلّقات الأحكام قسمان: مقاصد بالذات، وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها في الأحكام الخمسة حكم المقاصد. وتتفاوت في

(١) انظر: القرافي، الفروق ٢: ٤٥٠ - ٤٥٢؛ والذخيرة ١: ١٥٣.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٦٣

الفضائل بحسب المقاصد، فالوسيلة إلى الأفضل، أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد، أقبح الوسائل. وقد مدح الله تعالى على الوسائل، كما مدح على المقاصد.. ثم الوسائل على ثلاثة أقسام.. (وذكر تقسيم القراني المتقدم لما اتفقت الأمة على قبوله، وما انفقت على عدم قبوله، وما اختلفوا فيه، ثم قال:).. وألحق به بعض العامة مسائل كثيرة جداً تبلغ الألف، ويسمونها سدّ الذرائع^(١).

وفي القاعدة الثلاثين يقول: «متعلّقات الأحكام قسمان: أحدهما ما هو مقصود بالذات، وهو المتضمّن للمصالح والمفاسد في نفسه. والثاني ما هو وسيلة وطريق إلى المصلحة والمفسدة. وحكم الوسائل في الأحكام الخمسة حكم المقاصد، وتتفاوت في الفضائل بحسب المقاصد، فكلمًا كان أفضل كانت الوسيلة إليه أفضل..»^(٢).

وفي القاعدة السابعة قال: «الوسائل خمس: أحدها: أسباب تفيد الملك.. الوسيلة الرابعة: ما هو وصلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي: النفس، والدين، والعقل، والنسب، والمال، التي لم يأت تشريعٌ إلا بحفظها، وهي الضروريات الخمس، فحفظ النفس بالقصاص، أو الدية، أو الدفاع. وحفظ الدين بالجهاد، وقتل المرتدّ. وحفظ العقل بتحريم المسكرات والحدّ عليها. وحفظ النسب بتحريم الزنا، وإتيان الذكران، والبهائم، وتحريم القذف والحدّ على ذلك. وحفظ المال بتحريم الغصب، والسرقة، والخيانة، وقطع الطريق والحدّ والتعزير عليها. الوسيلة الخامسة: ما كان مقويًا لجلب المصلحة ودفع المفسدة، وهو القضاء والدعاوى والبيّنات.. وبهذه المقاصد والوسائل تنظم كتب الفقه»^(٣).

ونجد أنّ ابن أبي جمهور الأحسائي (ق ١٠هـ)، يقول في القطب الخامس من الأقطاب الفقهية: «متعلّق الحكم مقصدان: نفس المصلحة أو المفسدة في نفسه، ووسيلة هي الطريق المفضي إلى أحدهما، وحكمها حكمه في الأحكام الخمسة، وتتفاوت في الفضيلة بحسب تفاوت المقاصد فيها. ومنها ما منع منه إجماعاً كحفر الآبار في الطرق.. ومنها ما لم يمنع منه إجماعاً

(١) القواعد والفوائد ٢: ٨١-٨٣؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه ١: ٦١-٦٣.

(٢) المصدر نفسه ١: ٦٠.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٦-٣٩.

كخرس العنب.. ومنها ما اختلف فيه كبيع العنب على عامل الخمر.. وكل ما هو وسيلة إلى شيء متى عدم عدمت الوسيلة.. وقد تكون الوسيلة لحفظ المقاصد الخمسة، فالقصاص لحفظ النفس، والجهاد لحفظ الدين، وتحريم الزنا لحفظ النسب، وتحريم الغصب لحفظ المال، وتحريم المسكر لحفظ العقل..^(١).

هذه النصوص شبه اليتيمة في التراث الإمامي - وروحها موجودة في التراث السنّي من قبل^(٢) - تشي باقتراب الشهيد الأوّل من التفكير المقاصدي والوسائلي؛ لكنّها لا تستطيع إثبات انتمائه لنظرية الذرائع، لكنّ عرضه تقسيم القرآني - دون أن يكون بصيغة النقل - وجعله النوع الأوّل مما اتفقت الأمة على قبوله، يشي بأنّ التحريم الوسائلي عند الشافعية كأنّه مقبول لدى الشهيد الأوّل بل ربما أكثر من ذلك، وهو في النهاية ضرب من الذرائعية.

هذا المشهد الوسائلي نتفاجأ به مرّة أخرى في مقولة (سدّ الأبواب وفتحها/ حماية الحمى)، ولعلّ أوّل من استخدم هذا المصطلح (حماية الحمى وسدّ الأبواب) في الوسط الإمامي، وهو مستخدم سابقاً عند أهل السنّة، هو الميرزا القمي (١٢٣٢هـ) في مواضع من كتبه^(٣)، بل وجدناه يعبر بقوله: «.. ولما كان أغلب أحكام الشرع من باب سدّ الأبواب وحماية الحمى..^(٤). إنّه يعتبر أنّ أغلب الأحكام شرّعت بقانون حماية الحمى! وهذا كلام ليس بالسهل أبداً، ويجعلنا نقرب كثيراً من محاولة ابن قيم الجوزية في الجهد الاستقرائي الذي بذله. وقد استُخدم هذا التعبير بعد الميرزا القمي من قبل بعض العلماء^(٥)، حتى قال السيّد علي

(١) الأحسائي، الأقطاب الفقهية: ٤٣ - ٤٤.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ٥٣ - ٥٤، ١٢٣ - ١٢٩؛ والقواعد الصغرى: ١٢١ - ١٢٣، ١٩٨ - ١٩٩؛ والقرآني، الذخيرة ١: ١٥٣؛ ومعجم القواعد الفقهية الإباضية ١: ٥٥٥، ٢: ١١٧٤ - ١١٧٧، ١٤٦٣ - ١٤٦٥.

(٣) انظر: جامع الشتات ٣: ٥١؛ ورسائل الميرزا القمي ١: ٢١١؛ وغنائم الأيام ١: ٢٢٣، ٤٢٣، ٥؛ ٢٦٦، ٢٦٦.

(٤) غنائم الأيام ١: ٢٢٣.

(٥) انظر: الخوانساري، الحاشية الثانية على المكاسب: ٤٤٩؛ وكاشف الغطاء، تحرير المجلّة ج ١، ق ٢: ١٩٩؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ١٥٣.

القزويني (١٢٩٧هـ): «.. ولعلّه لقاعدة حماية الحمى المنصوص عليها في الروايات..»^(١).
ولعلّ من أواخر من رأينا عنده استخدام هذا المصطلح هو الشيخ ناصر مكارم الشيرازي^(٢)، حيث رأيناه في بحث العصير العنبي يطبّق هذا المفهوم، حيث يرى أنّ حكمة تحريم العصير المطبوخ هو عروض الإسكار على العصير وانقلابه خمراً «فحرّمه الشارع حمايةً للحمى»، كما ذكر في تعليقه على العروة. كما شرح الشيخ مكارم الشيرازي هذا الموضوع بإيجاز بالغ في تفسير الأمثل، حين اعتبر أنّ الشريعة حرّمت بعض الأمور لمجرد الحذر من انزلاق الإنسان في الحرام، مثل النهي عن الجلوس في مجالس شرب الخمر، والنهي عن الاختلاء بالمرأة الأجنبية^(٣)، وكانّ هذه الأشياء ليست حراماً في ذاتها أو في متعلّقاتها، لكن لأجل حرام أصلي - وهو الزنا أو شرب الخمر - صارت حراماً في الشرع.

كما فلسّف الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢هـ) هذا الموضوع عند حديثه في علم الأصول عن العلة في باب الأحكام، فذكر أنّنا إذا قلنا بأنّ حرمة الخمر معلّلة بالإسكار صارت النتيجة هي حرمة المسكر لا حرمة الخمر، بينما إذا قلنا: إنّ تشريع حرمة الخمر معلّل بالإسكار كان معنى ذلك أنّ شرب الخمر حرام ولو لم تسكر، ثم يقول: «ومقتضى الثاني اطّراد الحكم من غير ملاحظة عنوان العلة، ولا مانع من تشريع الحكم العام المطّرد لنكتة غير مطّردة؛ إما لأجل حماية الحمى أو..»^(٤)، فهذا تحريم للشيء بأجمعه لكون الحرام في بعض مصاديقه فقط حماية للحمى.

أما شيخ الشريعة الإصفهاني، فقد تحدّث في بحث العصير عن مبدأ حماية الحمى، وهنا لابدّ لنا من توضيح سياق كلامه كي تتضح الفكرة أكثر، وذلك أنّه بعد الفراغ عن حرمة الخمر التي هي - في المقدار المتيقّن - العصير العنبي المتخمّر الذي لم يُطبخ من قبل الإنسان، والفراغ عن حرمة كلّ مسكر بما فيه العصير العنبي المطبوخ لو صار مسكراً، وقع البحث بين الفقهاء

(١) ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٢: ٣١٩؛ وانظر: المصدر نفسه ٢: ٣٢٢.

(٢) انظر: أنوار الفقاهة (كتاب التجارة): ٣٦٦؛ والعروة مع تعليقاتها ١: ٦٦.

(٣) الأمثل ١: ٥٣٩.

(٤) بدائع الأفكار: ٢٨٩.

المسلمين في أنّ العصير العنبي المطبوخ إذا لم يُسكر، هل هو حرامٌ بنفسه أو لا؟
الذي يبدو من كلمات جمهور فقهاء الإمامية أنّ العصير العنبي المطبوخ هو عنوانٌ تحريميٌّ إضافي قائم بنفسه، موجبٌ لتخصيص أدلة الحلال العامة في الأطعمة والأشربة، فالدليل العام الدالّ من حيث المبدأ على حلية الأطعمة والأشربة، يخصّصه دليلٌ حرمة العصير العنبي المطبوخ ولو لم يُصبح مسكراً، كما تمّ تخصيصه بدليل حرمة شرب الخمر وبدليل حرمة أكل الميتة تماماً.

إلا أنّه ومنذ زمن الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) تقريباً، بدأت تُطرح وجهات نظر أخرى، ولمنهجة البحث نعتد فرضيات البحث الأساسية هنا، والتي قدّمها الفقهاء المتقدّمون والمتأخرون، تمهيداً لتوضيح الأمر، وهي:

الفرضية الأولى: أن نفترض أنّ أدلة تحريم العصير العنبي لا تقدّم محرماً إضافياً يفرض تقييد إطلاقات الحلال وعموماته هنا، بلا فرقٍ بين العصير العنبي المغليّ بنفسه أو بالنار، والسبب في ذلك هو ادّعاء أنّ كلّ عصيرٍ عنبيٍّ مغليٍّ مطلقاً هو مسكر حقيقي، فيكون العصير العنبي المغلي من مصاديق المسكر الثابت تحريمه مسبقاً، وفاقاً لجمهور فقهاء المسلمين وخلافاً لبعض فقهاء الأحناف الذين خصّوا تحريم غير الخمر من المسكرات بخصوص حالة الإسكار منه، كما هو معروف.

الفرضية الثانية: أن نلتزم بأنّ مجرد الطبخ في العصير لا يجعله مسكراً، خلافاً للفرضية الأولى التي اختارها الوحيد البهبهاني، لكن نقوم بادّعاء تقييد إطلاقات روايات العصير بخصوص حالة ما إذا عرض له الإسكار بعد الغليان، فهو الذي يقصد بالتحريم ويكون هو الحرام خاصّة، وحيث إنّ العصير العنبيّ المطبوخ غالباً ما لا يُستهلك بعد الغليان فوراً، بل يبقى، فإنّه في العادة يعرّضه الإسكار؛ لأنّ المسكرية تسرع إلى العصير العنبي المطبوخ بعد طبخه، وبهذا تُفهم روايات العصير المطبوخ على أنّها بصدد إنشاء تحريم واقعي خاصّ بحال عروض صفة الإسكار على العصير العنبي بعد طبخه، ولهذا لما ذهب ثلثاه جاز تناوله؛ لأنّ ذهاب الثلثين يُعدم إمكانية الإسكار؛ بصيرورته دبساً أو قريباً منه.

الفرضية الثالثة: وهي التي تُفهم من المشهور الإمامي وانتصر لها السيّد الخوئي، وهي حمل نصوص العصير المطبوخ على الموضوعية في العناوين، وبذلك تكون روايات الباب مقيداً

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٦٧

إضافياً لمطلقات الحَلِّ، وبهذا يكون السيد الخوئي موافقاً للمشهور الذي سبق الوحيد البهبهاني. وهذا ما اختاره السيّد الصدر احتياطاً. وهذه الفرضية يتوقف إثباتها على أن لا تقوم قرائن أو شواهد على ربط العصير المطبوخ بشيء آخر.

الفرضية الرابعة: وهي عين الفرضية الثانية مع اختلاف، فهي ترى أن حرمة العصير العنبي المطبوخ مقيدة بحال إسكاره، لكن ذلك ليس لأجل ما ذكر في الفرضية الثانية من وجود مقيد لإطلاقات الحرمة في باب العصير العنبي، وأن هذا المقيد هو مفهوم خبر محمد بن الهيثم أو مفهوم الحصر في روايات تحريم الرسول للمسكر وما شابه ذلك، وإنما لأجل أن نفس روايات الباب لا تشتمل على إطلاق يشمل حالة غير الإسكار فيه.

الفرضية الخامسة: وهي التي يظهر ميل شيخ الشريعة الإصفهاني إليها، وحاصلها أن طبخ العصير العنبي يؤدي إلى أنه بعد تحقق الغليان وانتهائه، يصير العصير أسرع في لحوق صفة الإسكار له، فلو أنك تركت العصير العنبي لوحده فإنه يحتاج إلى مدة كي يحصل فيه الاشتداد بالتدرج، لكنك لو طبخته قليلاً، فإنه سيعرضه الإسكار في مدة زمنية أقل، فربما تركته لفترة وجيزة لتجده قد صار مسكراً، ولا تستطيع أن تواجه هذه المشكلة إلا بطبخ العصير على الثلثين بحيث يبقى ثلثه؛ فإنه في هذه الحال يصير دساً وثقيلاً وكثيفاً ولا يعود مسكراً.

فالحكم الأصلي في المقام - وفقاً للفرضية الخامسة - هو حرمة العصير العنبي المطبوخ الذي عرضه الإسكار، أما حرمة العصير العنبي المطبوخ بعنوانه ولو من دون عروض الإسكار، فهي ظاهر الإطلاقات والإجماعات هنا، حيث رتبت الحكم على مطلق الغليان الذي لا يلزم الإسكار في نفسه، ولكي نفي لهذه الإطلاقات والإجماعات يلزم أن نحكم بحرمة العصير العنبي المطبوخ غير المسكر من باب التعبّد، ولعله حماية للحمي، وأن الأئمة حرّموه حذراً من تورط المكلفين في شرب المسكر وهم لا يتنبهون؛ لأن المطبوخ يُسرّع إليه الفساد والاشتداد فيسكر؛ تماماً كتحریم النبي الانتباز في بعض الأوعية، وإن ألغاه بعد ذلك^(١).

ويقول شيخ الشريعة بأنه «كثيراً ما يقع النهي عن شيء حماية للحمي وحسباً لمادة الفساد

(١) انظر: شيخ الشريعة الإصفهاني، إفاضة القدير: ٩٨ - ٩٩.

وخوفاً من الوقوع في الحرام من حيث لا يشعر، ومنه النهي عن الانتباز في أوعية مخصوصة مرّت في المقالة التاسعة كالنقير والحتتم، خوفاً من طرّو الفساد والإسكار عليه، ولا يعلم به الشارب، فيقع في مفسد شرب المسكر، بخلاف الانتباز في الأسقية فإنها مع تسارع الفساد إليها كثيراً ما يعلم به الشارب، فإنها على ما يقال تنشق إذا اشتدّ فيها النبيذ، ومثل هذا في المكروهات كثير، بمعنى أنّ الأمور التي يخاف من ارتكابها الوقوع في الحرام من حيث لا يعلم ينهى عنه الشارع الحكيم بالنهي التنزيهي، ومنه النواهي الكثيرة عن الشبهات على ما تقرّر في محلّه، فلا يبعد أن يكون النهي الوارد عن شرب ماء الزبيب المطبوخ الذي لا يحدث فيه المسكر بمجرد من جهة أنّ إباحته والترخيص فيه يؤدّي إلى حفظه وبقائه عنده، فيحدث فيه الإسكار، فيشره صاحبه وهو لا يعلم، وهذه الحكمة يقتضي النهي التنزيهي عن شرب المطبوخ وإن لم يسكر، إلا ما علم بذهاب ثلثيه؛ فإنه يؤمن من طرّو الإسكار عليه بالبقاء..»^(١).

وبتحليل نظرية شيخ الشريعة الإصفهاني، يظهر الآتي:

١ - إنّ العصير العنبي المطبوخ المُسكر حرام واقعاً؛ ويكون مصداقاً لحرمة مطلق المسكر، وليس تشريعاً جديداً.

٢ - إنّ العصير العنبي المطبوخ قبل عروض الإسكار عليه حرامٌ تعبداً، وقد يكون مبرّر الحرمة التعبدية هنا هو حماية الحمى، وهو ما نسمّيه نحنُ بالأحكام التحفظية، وهي الأحكام التي ينشؤها المعصوم لا لكونها حكماً واقعياً أصلياً في الشرع، بل للاحتياط لأحكامه الواقعية، حتى لا تنتهك بفتح مجال التهاون أو بكثرة وقوع المكلفين فيها من حيث لا يشعرون.

والسؤال هنا هو: هل إذا ثبت ارتباط تحريم العصير المطبوخ بالإسكار يوجد معنى لحكم تعبدي في غير حالة الإسكار تحت عنوان حماية الحمى أو لا؟ وهل أصل معالجة الإصفهاني للموضوع بهذه الطريقة صحيحة وتسمح بالإفتاء بالحرمة المطلقة أو لا؟

هذا ما يقودنا لترك فكرة العصير العنبي التي هي مجرد مثال مؤقت هنا، لكي ندخل في أصل القاعدة التي انتبه إليها أمثالُ شيخ الشريعة، وهي البحث في وجود تشريعات تحت عنوان حماية الحمى، فهل يوجد مثل هذا النوع من التشريعات؟ وما معناه؟ وما هي نتائجه

(١) إفاضة القدير: ١٢٩ - ١٣٠.

وأساببه معاً؟ وهل ستتخذ المنظومة التشريعية شكلاً آخر بإقحام هذا المفهوم بالغ الخطورة أو لا؟

إنّ هذا ما يستدعي تحليل هذا المفهوم، لكن قبل ذلك من المناسب أن نستعرض هذا المصطلح أو ما هو ذو صلة به في التراث الفقهي.

وإذا حللنا كلمات التراث الفقهي والأصولي هنا، وجدنا الآتي:

١- لا مانع أن تكون المصلحة والإرادة منصبتين على دائرة، لكنّ الحكم وضع على دائرة أوسع، حمايةً من الوقوع في دائرة الحرام الأصل، وهذا ما تحدّث عنه السيّد الصدر من أنّه في عالم الأحكام والتشريعات قد يختلف مصبّ الاعتبار عن مصبّ الإرادة، كما أنّ منه ما يطرحه الصدر والعراقي وغيرهما في الأصول ضمن مصطلح «توسيع دائرة المحرّكة» وما شابه ذلك^(١)، في مباحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وكذلك مباحث البراءة والاحتياط، وكذا منجزية العلم الإجمالي.

وعليه، فمعنى قانون حماية الحمى هو وضع تشريعات حقيقية إلهية على مساحات محدّدة، لا بسبب وجود ملاك قائم بنفسه في هذه المساحات، بل بسبب خطورة الملاك المتاخم لهذه المساحات، أو في ضمنها، فالحكم الأصلي أضيق من الحكم الاعتباري.

٢- إنّ فكرة «حماية الحمى» أو «توسعة دائرة المحرّكة» قد تجرّي في مجالات ثلاثة:

المجال الأوّل: المجال الواقعي بنحو الإلزام، كما في تحريم الخلوة بالأجنبية - لو ثبت - تحريماً واقعياً إلزامياً؛ حماية من الوقوع في الزنا المحرّم.

المجال الثاني: المجال الواقعي بنحو الكراهة (أو مطلق غير الإلزام)، وهذا ما وجدناه عند شيخ الشريعة، وهو يعتبر أنّ الكثير من المكروهات التنزيهية ليست إلا لمصالح حماية محرّمات أخرى أو نحوها، والأمر يسري للمستحبات أيضاً ولو لم يُشر إليها الإصنفهاني، فإنّ نفس الخصوصية التي في الكراهة تأتي في بعض المستحبات التي تساعد على تقريب المكلف من أداء الواجبات.

المجال الثالث: المجال الظاهري، كما في حالة الإلزام بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي

(١) انظر: مباحث الأصول ٢: ٤٩، ٥٠، ٥٥؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٠٢-٢٠٤، ٢٠٤، ٥: ١٤٨.

حمايةً من الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي المتضمّن في الأطراف؛ ومنه أيضاً أصالة الاحتياط التي طرحها بعض الإخباريين والتي استدّلوا لها بما ورد أيضاً في النصوص الحديثية من مبدأ حماية الحمى.

إنّ ما نريد أن نصل إليه هنا، هو أنّ نصوصاً من نوع نصوص الشهيد الأوّل ونصوص الميرزا القمي وشيخ الشريعة تجعلنا نقرب من فكرة الذرائع والوسائل، وإذا كان نصّ الشهيد الأوّل قريباً جداً، لكنّه - وبشكل أوضح نصّ قاعدة حماية الحمى - لا يعينان شرعية الاجتهاد الذرائعي عند هذا الفريق من علماء الإمامية، وذلك أنّ قاعدة الذرائع تسمح للفقهاء بإصدار فتاوى تحريمية لأمر مباحة، لا لشيء إلا لكون الترخيص في هذا المباح قد يُفضي جداً، فسّد الذرائع أداة بيد الفقيه لإصدار أحكام أو اكتشاف أحكام الله فيما لا نصّ فيه من الوسائل، بينما الذي شاهدناه في التجربة الإمامية تحت عنوان حماية الحمى ليس سوى محاولة تحليلية لواقع الشريعة وبنيتها، فشيخ الشريعة لم يستنبط حكم حرمة العصير العنبي مطلقاً من الاجتهاد الذرائعي، بل استنبطها من إطلاقات النصوص، لكنّه استخدم قانون حماية الحمى لتفسير سبب الإطلاق في النصوص لحالات عدم وجود المسكرية في العصير.

وبهذا نكتشف أنّنا لا نملك في التجربة الإمامية ذهنية الاجتهاد الذرائعي، والإمامية ينطلقون في رفض أغلب قواعد ما لا نصّ فيه عند أهل السنّة من إشكالية الاستنتاجات الظنيّة الكامنة فيها كما رأينا في بحث المصلحة المرسلّة، والسؤال الذي نواجهه ونحن نحلّل الظاهرة هو هل أنّ روح الفكرة الذرائعية حاضرة ولو بدرجة ما في الاجتهاد الإمامي أو لا؟ وبتعبير آخر: هل أنّ الإمامية يتجاهلون الوسائل والذرائع تماماً في اجتهادهم الفقهي أو أنّ لديهم نمطاً من التفكير الذرائعي أو استجابة ما له عبر طرق ومسمّيات أخرى، بحيث لا نحسبهم ذرائعيين أصولياً، وفي الوقت عينه تُنتج بعض قواعدهم شيئاً من نتائج الفقه الذرائعي، فيقع التلاقي بين الاجتهاد الإمامي والاجتهاد الذرائعي في بعض النتائج بذهنيّات متقاربة؟

يترجح في نظري أنّ الإمامية يمارسون نمطاً من التفكير الذرائعي عبر طريقتين:

الطريقة الأولى: بوصف التفكير الذرائعي منهاجاً اجتهادياً، بمعنى الوصول إلى الحكم الشرعي عبر طريق معتبر، وهذه الطريقة لا يعتمد عليها الإمامية باسم الذرائعية، بل بأسماء أخرى أهمّها:

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٢٧١

أ - وجوب مقدّمة الواجب وحرمة مقدّمة الحرام، بالمفهوم الخاصّ للمقدّمة كما قلنا سابقاً، فقد ذهب الكثير من الأصوليين لهذا الرأي الذي يُنتج نتيجة متفكّقة مع الذرائعية في مساحة المقدّمة خاصّة.

ب - الإعانة على الإثم، فقد آمن الكثير من فقهاء الإمامية بحرمة الإعانة على الإثم، حتى أنّ بعضهم عبّر عنها بالقاعدة، وعرفها إجمالاً «لو كان فعل شخص مؤثراً في تحقّق الإثم ووقوعه من شخصٍ آخر، كانت هذه الإعانة محرّمة؛ لأنّها إعانة على الإثم»^(١). فهذا الرأي الذي قال به العديد من الإمامية يفتح طريقاً مهمّة على نمط من التلاقي بين نتائج التفكير الذرائعي ونتائج الفقه الإمامي.

ج - بعض أشكال الاستدلال العقلي أو الاعتباري في الفقه، من نوع مفهوم قلع أو حسم مادّة الفساد، وهو مفهوم استخدم أحياناً في منع شيء لأجل كونه موجباً للفساد أو من شأنه الفساد، مثل استدلال بعض الفقهاء على حرمة حفظ كتب الضلال بحكم العقل بوجوب قلع مادّة الفساد، وحيث إنّ كتب الضلال هي مادّة فساد؛ لأنّه لا يأتي منها إلا الفساد لزم قلعها وحرّم حفظها^(٢)، أو كترخيص بعضهم في غيبة مثل المبتدع؛ حسماً لمادّة الفساد كي لا يقع الآخرون في فتنته، وكذلك حكم بعض ثالث بلزوم إتلاف ما من شأنه الفساد والإضلال، مثل آلات اللهو والموسيقى وغيرها.

وكذلك الحال مع استدلال بعض الفقهاء بالعقل عبر قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٣)؛ إذ مع عدم ذلك يحتمل الضرر والذي هو ضلال الناس وانحرافهم الأخلاقي فوجب الأمر والنهي دفعاً للضرر المحتمل. وهذا النوع من الأدلّة حاضر أحياناً في المقاربات الاجتهادية في الفقه الإمامي، خاصّة عند المتقدّمين.

د - إجراء العديد من قواعد العناوين الثانوية، من نوع نفي الضرر ونفي الحرج وبالأخصّ

(١) محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة ٤: ١٢٧.

(٢) انظر: الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٢١؛ والأنصاري، المكاسب ١: ٢٣٣.

(٣) انظر: المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٣؛ وابن إدريس الحلي، السرائر ٢: ٢٢.

إجراء قاعدة التزاحم عبر تقديم الأهم على المهم، ففي الكثير من الموارد نحن نلاحظ تقارباً في النتائج بين التفكير الذرائعي والتفكير التزاحمي، فتحرم الوسيلة لإفضائها إلى النتيجة المحرمة بحرمة أشد من الترخيص الأوّلي في المقدمة، وهكذا. بل في رأيي فإن فكرة العناوين الثانوية عند الإمامية تلعب دوراً يعطي الكثير من التشابه في النتائج مع نظريات المصلحة المرسله وسدّ الذرائع وغيرها في الفقه السني.

الطريقة الثانية: بوصف التفكير الذرائعي منهجاً في الممارسة العملية، بمعنى إدارة الأمور عبر ذهنية التفكير الذرائعي، دون نسبة ناتج ذلك إلى أصل الشريعة والدين، ومن هذا النوع في تقديري:

أ - بعض أشكال أو حالات الاحتياط الوجوبي في البيانات الفتوائية، حيث يتحذر الفقيه من الإفتاء بالترخيص في شيء خوفاً من وقوع المكلفين في الحرام اشتهاً أو نتيجة عدم الدقة والاهتمام بالأمور، وحيث لا دليل لديه على التحريم - بل قد يكون لديه دليل على الترخيص - فهو يمارس طريقة الاحتياط الوجوبي التي تؤدي في بعض الأحيان إلى منع المكلف عن القيام بالعمل، كما فيما لو كان مختلف الفقهاء المعاصرين يستخدمون الاحتياط الوجوبي في المسألة أو يرى الآخرون الحرمة، فإن احتياط المرجع هنا مألّه إلى منع المكلف، وهذا ما يحقق الغرض الذرائعي للفقيه.

ب - بعض حالات الحكم الولائي، حيث يمكن لهذا الحكم أن يجري مجرى الفقه الذرائعي في بعض الحالات، فالفقيه قد يخشى من الترخيص في أمرٍ بل يرى الترخيص موجباً للكثير من المشاكل الدينية، فيستخدم سلطته الولائية لكي يصدر قانوناً على الجميع يُلزم حتى غير مقلّديه؛ وذلك بهدف الوصول إلى نتيجة مطلوبة جداً لديه.

ونستنتج من العرض الذي أسلفناه أنّ الاجتهاد الإمامي لم يمارس التفكير الفقهي الذرائعي بشكلٍ حقيقي فاعل وبوصفه طريقاً لمعرفة حكم الله في الواقعة، بل استخدم بعض القواعد والمعايير التي قد تلتقي في النتائج أحياناً مع بعض ما توصل إليه الذرائعيون.

التعريف المختار لقانون الذرائع

عرفنا الصلة بين قانون الذرائع وبعض القواعد والأسس الاجتهادية الأخرى في أصول

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٢٧٣

الفقه الإسلامي، ولاحظنا اتصال الذرائعية الفقهية بالعديد من القواعد، لكننا لم نقتنع بوحدة الفقه الذرائعي في المنهج والنتائج مع هذه القواعد؛ فاختزال الفقه الذرائعي - بما يحمله من عقلية اجتهادية ونمط فهم مختلف - بمثل هذه القواعد هو تنفيذ له وتقليص واختزال، بل هو تضييع لروحية التفكير الذرائعي، وهي الروحانية التي تبقى العنصر الأهم في هذا النمط من الاجتهاد.

وبهذا يمكن لنا تفسير قانون الذرائع على الشكل الآتي: هو المنهج الذي ينطلق فيه الفقيه لاكتشاف حكم الشيء الذي لا نصّ فيه من خلال نتائجه ومآلاته؛ فيعتبر العلم بالحكم الشرعي بالنتيجة معبراً للعلم به في الوسائل والطرق بمختلف أنواع الحكم الشرعي، سواء كانت الوسيلة والنتيجة من شؤون فعل الفرد نفسه أم مع غيره، وسواء كانت من شؤون الفرد أم المجتمع، فالعلاقة بين المقدمة والنتيجة هي جوهر التفكير الذرائعي. وربما يمكن القول بأنه شكل من أشكال تخصيص عموم المباح بدليل ذي الذريعة أو بالمقصد.

وتختلف مستويات التفكير الذرائعي بين غلبة الارتباط بين الوسيلة والنتيجة، وكثرة الارتباط، فكلما توسّع الفقيه الذرائعي في تطبيق قانون الذرائع من حالة الغلبة إلى حالة الكثرة فهو منحاز للذرائعية، وكلما خصّ الموقف بالغلبة أو الكثرة الكائنة جداً فهو يقلل من مساحة الاجتهاد الذرائعي، أما لو جعل الربط دائماً وشروطه بذلك فهو ذرائعي بمستوى يسير للغاية، بل حسابه على الذرائعيين - بما لهم من سمة تاريخية - يكاد يكون غير مقنع.

الاجتهاد الذرائعي، الأدلة والمبررات الدينية والعقلية

استند الفقه الذرائعي وأنصاره إلى مجموعة من الأدلة المتنوعة المنشأ والشكل؛ لإثبات صحّة نظريتهم، وأهمّ ما ذكره يمكن لنا عرضه مع تقويمه على الشكل الآتي:

١. من عقلانية التشريع إلى قانون الذرائع (إشكالية نقض الغرض)

يذهب الذرائعيون - ويقرّر ذلك بوضوح ابن قيم الجوزية - إلى أنّ المقنن العقلاني عندما يجرّم شيئاً ما فإنّه يسدّ الطريق للوصول إليه، فيحرّم السبل المفضية إليه، وكذلك عندما يحلّل شيئاً فإنّه يفتح الطرق الموصلة للحلال أو للواجب، وإذا لم يفعل ذلك يكون قد نقض غرضه

وارتكب تناقضاً في سلوكه القانوني، فالأطباء - على سبيل المثال - إذا أرادوا حسم الداء في الجسد منعوا صاحبه من الأمور المفضية إليه والموصلة لتحقيقه وبقائه، وكذلك نرى في سياسة الملوك والحكام، فإنهم لو أرادوا منع شيء عن جنودهم أو أهل بيتهم منعوا الطرق التي تفضي بهم إلى ذلك، ومع التأمل في هذه الحقيقة العقلانية الموضوعية كيف يُعقل تصوّر أنّ الشريعة الإسلامية الكاملة تقع هي بنفسها في تناقض وتهافت من هذا النوع؟!^(١).

إنّ هذه المقاربة تعتمد على فكرة نقض الغرض من جهة، وعلى مقولة عقلانية وعقلانية المشرّع من جهة ثانية، وفي النقطة الأولى لو تمّ نقض الغرض هنا كانت هذه المقاربة دليلاً في حقّ الجميع، أمّا لو كان ارتكاز هذه المقاربة على فكرة عقلانية المشرّع، فإنّها تكون بحاجة إلى تميم إمّا من نوع الفكرة التي تؤمن بها مدرسة المحقق الإصفهاني (١٣٦١هـ)^(٢)، من أنّ المولى سبحانه هو سيّد العقلاء ورئيسهم، فيصدر منه ما يصدر منهم من حيث عقلائيّتهم، لو كان مرجع فكرة الإصفهاني إلى أنّ عمل العقلاء إنشائي لا إخبارياً مستنداً إلى العقل النظري، أو من نوع الفكرة التي تقول بأنّ الأحكام العقلانية ترجع للعقل النظري لا للعقل العملي، ومن ثمّ فهي تدلّ على المصلحة والمفسدة في الأمر، وبهذا ندرك - عبر الاتفاق العقلاني - أنّ في الوسائل مصالح أو مفسدات، فننزل قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد على موردّها لنستخرج حكم الوسيلة المطابق لحكم النتيجة.

ومن الواضح أنّه على معيارية نقض الغرض لا معنى للاستدلال هنا لو كنّا لا نقول بشمول الشريعة؛ لأنّ نقض الغرض يكون عندما يصدر حكم مختلف في النتيجة عن حكم الوسيلة وبالعكس، لا عندما لا يصدر حكم في الوسيلة ويكتفى بالحكم في النتيجة، بينما على معيارية اكتشاف التقنين الإلهي من التقنين العقلاني، فنحن نعبر من النتيجة إلى الوسيلة قهراً ما دام العقلاء يعبرون، سواء كنّا نقول بشمول الشريعة أم لا؛ لأنّه يكون بنفسه دليلاً على جعل الشريعة الحكم في الوسيلة على طبق الحكم في النتيجة، إلا على مسلك العقل النظري؛ لأنّه

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٤: ٥٥٣؛ ووليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٢٠؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٩٣.

يتوسّط حينئذٍ مقولة المصلحة لتكون معبراً نحو الحكم، وقد تقدّم أنّ هذا مبنيٌّ على شمول الشريعة.

وعلى أية حال، فهذه المقاربة العقلية العقلانية الأشهر، قد تتعرّض لمناقشات أهمّها:

المناقشة الأولى: ما ذكره السيد محمد تقي الحكيم وغيره، من أنّ الأحكام الواقعية إنّها هي وليدة مصالح أو مفسدات في متعلقاتها، وإذا كان في الشيء مفسدة توجب جعل الحرمة له من قبل الشارع، فلا يلزم أن يكون في ذرائعها مفسدات أيضاً، ليلزم وضع الحرمة على وفقها^(١).

لكنّ هذه المناقشة لم تلتقط في تقديره جوهر استدلال ابن قيم الجوزية وسائر الذرائعيين؛ وذلك أنّنا قلنا في الفصل الأوّل عند البحث عن قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، أنّ نكته الملاك لا يجب أن تكون في متعلق الحكم نفسه، بل قد تكون في متعلق حكم آخر أو في متعلق آخر ثمة ارتباط بينه وبينه؛ فالمشرع العقلاني يمنع شيئاً أحياناً لا لخصوصية في ذلك الشيء سوى في كونه يفتح الطريق أو يوصل لشيء محظور عنده؛ فأنت تمنع المواطنين من الاقتراب من المنطقة الفلانية؛ لأنّهم سيكونون عرضةً للخطر فيها، فكون الشخص في معرض الخطر وفي معرض المفسدة هو في حدّ نفسه يمكن أن يكون موضعاً لجعل القانون، وهذا أمرٌ يمكننا أن ندعي بأنّه في غاية الوضوح عند المقتنين البشريين، فما هو الوجه في افتراض ضرورة حصر الملاك في متعلق ذلك الحكم نفسه؟!

بل يمكن القول بأنّ الطريق فيه مفسدة، وهذه المفسدة هي موصليته للمفسدة. بل لعلّ ابن قيم الجوزية يعتبر أنّ المولى سيّد العقلاء، والعقلاء برمتهم يعتمدون هذه الطريقة في التقنين، فقاعدة لا بدّ وأن يكون سيدهم على هذا النحو من العمل القانوني، بوصفه العمل العقلاني في التقنين، وهذا لوحده كافٍ في جعل قانون التبعية غير منحصر بمتعلق الحكم نفسه.

وعليه، فأسلوب تصوّر السيد الحكيم للأئمة القانونيّة ومقاربتة لهذا الموضوع غير مفهوم أبداً، ولا يوجد أيّ دليل عقلي أو نقلي يحصر آليّة العمل القانوني الإلهي بكون المصالح والمفاسد في المتعلقات نفسها بذاتها.

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤١١ - ٤١٢؛ والجناتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامي: ٣٧٥.

المناقشة الثانية: ما أفاده السيد الحكيم وغيره أيضاً، مكملين المداخلة السابقة، من أن دعوى اتحاد الحكم بين المتلازمين غير ثابتة؛ إذ لا يلزم فيها أن يكونا متحدين من حيث اشتغالهما على ملاك الحكم ليتحدا في الحكم، وغاية ما تلزم به الملازمة أن لا يفترقا في حكمهما على نحو الوجوب والحرمة لتعدّر امتثالهما معاً، وفي هذا الحال تعود المسألة إلى صغريات باب التزام الأمر الذي يدعو إلى الموازنة في مقام الثبوت لدى الأمر نفسه، واختيار أصلحهما للمكلف^(١).

ولكنّ هذا الكلام ليس سوى دعوى في مقابل دعوى، فلم يكشف لنا المناقش هنا لماذا لا يلزم التلازم في الحكم، بحيث يكون عدم التلازم موجباً لنقض الغرض؛ فدلّل الذرائعيين قائم على فرضية أن الشئيين المتلازمين يفترض أن يأخذاً حكماً واحداً، فإنّهما إن لم يأخذاً حكماً واحداً يكون المولى قد نقض غرضه، وخالف عقلائيته، والمفروض بالمناقش هنا أن يسدّد سهام نقده على فكرة نقض الغرض من جهة، وعدم عقلائية التقنين من جهة ثانية، لا الذهاب خلف معادلة عقلية صارمة من نوع: لا يجب اتحاد الحكم في المتلازمين، بل يكفي عدم التناقض.

إنّ الذرائعيين يريدون أن يفهموا العلاقة بين الحكم في النتيجة والوسيلة بالشكل عينه الذي أراده المناقش في دعواه استحالة التناقض بحدّ التحريم والوجوب؛ لأنّهم يعتبرون أنّ استحالة كون المقدّمة محرّمة والنتيجة واجبة تنشأ - فيما تنشأ - من نقض المشرّع لغرضه ووقوعه في تناقض، فكيف يحرم شيئاً ويوجب ملازمه؟! وهم هنا يقولون: كيف حرّم النتيجة ورخص في المقدّمات التي تفضي إلى الوقوع في النتيجة؟! فروح الفكرة عندهم واحدة، ونحن بهذا الكلام المقابل لم نفكك لهم روح الاستدلال.

المناقشة الثالثة: ما يمكننا طرحه هنا وهو أنّ العلاقة بين الوسيلة والنتيجة هي التي تترك أثراً في موقفنا هنا، فهذه العلاقة إذا كانت ضرورية أو دائميّة، بحيث كلّما حصلت الوسائل وقعت النتائج، ففي مثل هذه الحال يُفهم عقلاً أو عقلائياً (على خلاف في أصل هذه القضية) أنّ المشرّع حكم في الوسيلة بحكم النتيجة إذا لم يكن هناك ما يكفيه أن يحكم هنا، وإلا فلا

(١) الحكيم، الأصول العامّة لفقّه المقارن: ٤١٢؛ والجناتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامي:

يصح الاستدلال كلياً.

ولكي نوضح فكرتنا هنا يمكن تشقيق المسألة إلى شقين:

أ- أن تكون العلاقة بين النتيجة والوسيلة ضروريةً أو دائميةً، وهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون هناك حكم معتبر يكفي لإلزام العبد بالوسيلة حتى لو لم يصدر الشارع حكمه بإلزامه بها، كما لو كان العقل يحكم بوجود مقدّمة الواجب أو بحرمة مقدّمة الحرام التي تقع بينها وبين الواجب والحرام علاقة لزوم وضرورة أو ديمومة، فإنّ حكم العقل هنا يبرّر للمولى السكوت وعدم جعل حكم شرعي في المقدّمة، لأنّ المفروض أنّ حكم العقل كافٍ في إلزام العبد بالتحرك باتجاه المقدّمات سلباً أو إيجاباً، بهدف إطاعة الحكم الشرعي الموجود في ذي المقدّمة، فليس هناك من دليل على وجود حكم شرعي أصلاً في المقدّمة لمجرد كونها مقدّمةً لحرام أو لواجب، ما لم يرد نص خاص فيها أو يشملها.

وهذا الكلام مبنيّ على عدم شمول الشريعة، وإلا لو قلنا بأنّ الشريعة شاملة فلا بدّ منطقياً من فرض وجود موقف لها هنا من المقدّمة، فلو كان موقفها مطابقاً لموقف العقل أو العقلاء في اتحاد حكم المقدّمة والنتيجة، فهذا هو مدعى الذرائعي، وإذا كان مختلفاً بمطلق أشكال الاختلاف، كان حكم الشرع مغايراً لحكم العقل، وهنا تأتي النزاعات المعروفة في مسألة الوجوب الغيري لمقدّمة الواجب، وما يعلوها من قضية قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فلا نطيل.

الحالة الثانية: أن لا يكون هناك حكم معتبر يكفي لإلزام العبد بالوسيلة حتى لو لم يصدر الشارع حكمه بإلزامه بها، فهنا لا بدّ من فرض أنّ الشارع حكم في الوسيلة بحكم النتيجة؛ بناء على شمول الشريعة؛ إذ لو لم يحكم بذلك بل حكم بالاباحة أو بالاستحباب أو الكراهة أو بالوجوب في مقدّمة الحرام أو العكس، ففي هذه الحال لا شكّ في أنّ حكمه هذا متناقض؛ إذ كيف يُعقل أن يأمر بشيء ثم يرخّص بترك مقدّماته التي من دونها لا يتحقّق ذلك الشيء؟! والمفروض أنّه لا داعي للعبد للتحرك نحو المقدّمات سوى الشرع. فالحقّ مع الذرائعيّين هنا.

لكنّ هذا الكلام كلّه في الوسائل التي بينها وبين النتائج ضرورة أو ديمومة، وهذا النوع من الذرائعية لا يشكّل المعلم الفارق للاجتهاد الذرائعي كما قلنا من قبل، لهذا فالمهم النظر في الشقّ الثاني من الموضوع.

ب - أن لا تكون العلاقة بين النتيجة والوسيلة ضروريةً أو دائميّة، وهنا حالات:

الحالة الأولى: أن تكون العلاقة قليلةً أو نادرة، ولا يوجد دليل عقلي أو عقلائي في أن المشرّع لو حرّم شيئاً حرّم جميع الوسائل المفضية إليه، ولو كان تحقّق الحرام عبرها نادراً أو قليلاً؛ ولا دليل على كون ذلك نقضاً للغرض، بل لو فرض وجود هذا الأمر في الذهن القانوني العقلائي، لارتبك التقنين البشري برمته؛ إذ ما من أمرٍ (حتى لو كان في نفسه واجباً) إلا وقد يقع - قليلاً أو نادراً - طريقاً لأمرٍ ممنوع أو محظور، فلا يمكننا استخراج قاعدة هنا.

الحالة الثانية: أن تكون العلاقة كثيرةً، لكنّها لا تبلغ حدّ الغلبة أو الأكثرية، وهنا أيضاً لا ندرك بوجداننا أنّ المشرّع لو لم يحكم على الوسيلة بحكم النتيجة لنقض غرضه، بل يكفيه أن ينبّه المكلف لكي يقوم هو برصد الموقف، فلا يقع في الحرام لو فعل الوسائل المذكورة، فلو استخفّ أو تجاهل وهو يقترب من الحرام، فوقع فيه، فإنّ هذا يكون ذنبه في ذلك؛ لوقوعه في الحرام لا لفعله المقدمات.

الحالة الثالثة: أن تكون العلاقة غالبيةً أو أكثرية، وهذا هو المهم في قضية الفقّه الذرائعي إلى جانب الحالة السابقة، فهل أنّ العقل أو المنطق العقلائي يحكم بقبح الحكم في الطريق بغير حكم النتيجة أو لا؟

إنّ الاستناد هنا لفكرة نقض الغرض أو لفكرة الأداء العقلائي في التقنين يواجه مشكلة العناصر المعاكسة، وذلك أنّنا لو سلّمنا بأنّ العقلاء - قانوناً وقاعدةً - يقومون بذلك، لكنّ الشيء المؤكّد أنّ المقتن البشري الذي يفكر بذهنيّة رعاية أغراضه وعدم نقضها، يدرك أنّ تحريم الوسائل والطرق أو الحكم بوجوبها ليس أمراً منفصلاً غير متداخل، بمعنى أنّ تحريم الطرق المفضية لكلّ حرام، من الممكن أن يوقع في المشقة نوعاً، أو مفوّتاً لبعض المصالح على العباد، أو من الممكن أن يكون اجتماعه بدرجة عالية مفضياً لفوات مصالح عالية في الإباحة الضرورية جداً، لهذا يقف المشرّع أمام خيارين: إمّا أن يحرم كلّ وسائل الحرام الموصلة له غالباً أو كثيراً فضلاً عن الموصلة له دائماً (وكذلك يوجب وسائل الواجب)، وهو يرى في ذلك مفاصد قد تنجم من التضييق على المكلفين أو نفورهم من الدين، أو أن يقوم بنفسه باختيار بعض الوسائل أو اختيار بعض أنواع المحرّمات، ليطبّق فيها هذا القانون دون غيرها مجرياً نوعاً من التزاحم في الملاكات والحفاظ عليها، وفي هذه الحال التي تعتبر عقلائيّة تماماً أيضاً، كيف لنا أن

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٧٩

نجزم في كل مورد أنّ المشرّع قد حرّم كل الطرق المفضية إلى كل حرام، ولو بنحو الغلبة أو الكثرة، وأنه لم يقيم بعملية انتقائية قائمة على ترجيحات؟

وحيث إنّ الأمر محتملٌ لمثل هذه الصورة، لم يعد يمكننا الخروج باستنتاج كلي يقيني في موضوع بحثنا، بل غايته أنّنا لو وضعنا يدنا على مورد معين لحصل لنا الظنّ بتحريم وسائله، والظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً؛ إذ لا دليل على حجّيته هنا.

وهذا الذي نقوله عقلائي تماماً؛ فأنت قد تلاحظ في بعض الأحيان أنّك لو سددت تمام الطرق المفضية دائماً أو غالباً أو كثيراً على أولادك، لربما انعكس الأمر وضاعت الساحة والسهولة عليهم، لهذا تسدّ بعض الطرق دون بعض وتعتمد على تنبيههم دوماً حيث يقومون بما هو حلال في أنّهم قد يقتربون من الحرام فعليهم الانتباه له، وبالفعل فالشريعة - كما سيأتي استدلال الذرائعيين - طبقت نظرية سدّ الطرق في مئات الموارد، فلعلّها اكتفت بذلك، حذراً من المبالغة المفضية لعكس المطلوب، فلا يمكن الحكم بحرمة جميع الوسائل فيما لا نصّ فيه بقانون الذرائع، ولو صحّ ذلك هنا أو هناك فربما تكون حالات معدودة حصلت فيها خصوصية معينة، لا قانوناً في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

واللافت للنظر أنّ بعض الذرائعيين انتبهوا لعدم الإفراط في إعمال سدّ الذرائع؛ لأنّه يفضي إلى تعطيل الشرع والتضييق، ولا أدري كيف يميّزون بين الحالات ما دام القانون سارياً فيها جميعاً، فالزواج طريق نوعي للوقوع في الحرام في العلاقة مع الزوجة، إذ ما من زوجين إلا ويقعان في الحرام تجاه بعضهما كالأذية وغير ذلك، وهذا الحرام يمكن القول بأنّه يقع في نسبة غالبية جداً إن لم نقل شبه دائمة، فهل نحرم الزواج لإفضائه إلى محرّم؟ وإذا قلت بأنّ عكسه يوجب الحرام، فمعنى ذلك أنّك دخلت في مقارنات ومقاربات وترجيحات، وهذا هو ما نقصده هنا، ومن ثمّ فإلى أيّ مدى يمكن للعقل الإنساني أن يدرك تمام المقاربات والترجيحات بحيث يخرج بنتيجة يقينية في الموقف؟!

بل إنّ بعض الذرائعيين تحدّثوا عن أنّ إباحة الذريعة يجب أن تكون إباحة أصل، لا إباحة حاجة أو ضرورة كجواز أكل الميتة^(١)، وهذا ما يجعلني أضيف إشكالاً هنا وهو أنّ المباحات

(١) انظر: فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٤٦٠ - ٤٦٣.

بعضها اقتضائي، فلعلّ تقييد المباحات الاقتضائية ومحاصرتها يوقع التزاحم الملاكي عند المولى بين مصالح الإباحة نوعاً في جملة من الموارد، ومصالح التحريم الذي لا يُعلم وقوعه بالضرورة لو تُرك المباح على إباحته؛ لأنّ العلاقة ليست ضروريةً قهريةً بين الذريعة والنتيجة، بل هي علاقة كثيرةٌ أو غالبية، وربما رجح المولى المباحات الاقتضائية.

هذا كله في حال تحصيل العلم العادي العقلاني بهذه العلاقة بين الذريعة والنتيجة، أمّا لو كان حظنا ليس سوى الظنّ فالأمر أوضح، فلا نؤمن بمرجعية الظنّ قاعدةً في الاجتهاد إلا ما خرج بدليل خاصّ، وليس هذا منه.

وخلاصة الكلام: إنّ إحراز كلفة نقض الغرض هنا، فضلاً عن إحراز كلفة الأداء العقلاني بالطريقة التي يعتمدها الذرائعيون، يبدو أمراً صعباً في ظلّ هذا التداخل في المصالح والمفاسد والتعقيد والتشابك في الأمور، ولهذا نرى أنّ بعض المعارضين للفقّه الحنبلي والسلفي اليوم يعتبرون أنّه أضرّ بالشرعية إضراراً عظيماً بتحريمه الكثير مما لم يرد فيه تحريمٌ، ليس لشيء سوى سدّاً للذرائع، ممّا أوجب التضييق على الناس وإلحاق الضرر بإيمانهم وبصورة الدين عموماً.

يقول الباحث المعاصر جاسر عودة: «إنّ سدّ الذرائع.. يمكن أيضاً أن يُساء استخدامه على يد بعض أصحاب التشدد والغلو، أو من قبل أصحاب الأغراض السياسية في التسلّط على الناس. نرى اليوم كيف أنّ سدّ الذرائع وسيلة يكثر استخدامها في كتابات الظاهرية الجدد حسب تعبير الشيخ القرضاوي، وخاصةً فيما يخصّ التشريعات الخاصة بالمرأة المسلمة..»^(١).

ولابدّ لنا أن نشير إلى أنّ من يحرص الفقّه الذرائعي بالقصود بأن يقول بأنّ الذريعة الحلال تصبح حراماً لو قصد منها الإنسان الوصول للحرام، كما في حال الكثير من الحيل الشرعية، فهذا لا نقاش لنا معه هنا؛ والدليل العقلي المبرز هنا لا يشي بهذا النوع من الذرائعية، فانتبه.

كما أنّنا نلاحظ في هذا الدليل كلّ لو تمّ أنّه لا يفني سوى بسدّ الذرائع؛ دون فتحها، فلا يستطيع أن يجعل الوسيلة المباحة واجبةً فتحاً للذرائع كما هو واضح.

وبهذا نستنتج أنّ الاستدلال العقلي المدعى هنا غير تامّ في تكوين قاعدة كلفة في الذرائع، ما لم تكن الحالة من حالات قاعدة أخرى ثابتة مثل التزاحم، أو مقدّمة الواجب والحرام، أو الإعانة

(١) جاسر عودة، مقاصد الشريعة دليل للمبتدئين: ٩٦ - ٩٧.

على الإثم ونحو ذلك، بناء على ثبوت هذه القواعد وتحقق شروطها.

٢. بناء الاجتهاد الذرائعي على نظرية المصالح المرسله، تعليق ونقد

ثمة محاولة ذكرها بعض الباحثين، في تبرير الفقه الذرائعي - ولو جزئياً - وفقاً لأصول المصلحة المرسله؛ وذلك أن سدّ الطريق على ما فيه مفسدة عظيمة وفتح الطريق لما فيه مصلحة عظيمة، هو أمرٌ فيه مصلحة، وهذه المصلحة مرسله لا دليل على اعتبارها أو إلغائها في الشريعة، فنطبق عليها قواعد حجية المصالح المرسله، ونحكم بلزوم الفعل أو منعه، فتحاً أو سداً، انطلاقاً من ذلك.

ومن هذا النوع نرى أن ما يُذكر من مصاديق للمصالح المرسله، كثيراً ما يكون سداً للذرائع؛ فلو أخذنا توحيد القرآن الكريم الذي قام به الخليفة الثالث عثمان بن عفان، لرأينا أنه من أشهر تطبيقات المصلحة المرسله عند القائلين بالمصالح المرسله، وهو بنظره ثانية ليس سوى سداً للذرائع؛ لأنّ المفروض أن السبب وراء توحيد المصاحف هو سدّ الطريق على اختلاف الأئمة في أمر القرآن الكريم، وبهذا نجد أن الكثير جداً مما يفترض أنه سدٌّ للذرائع ليس سوى وجهاً آخر للاستصلاح.

نعم، تختلف الذرائع عن الاستصلاح في أن الأخير لا يجري عندهم في العبادات عادةً بينما يجري الأوّل فيها، كما أنه تختلف المصالح المرسله عن الذرائع في أن بعض مواردّها ليس من شؤون الذرائع بالضرورة^(١).

ولعلّ ما يؤيد هذا الكلام هو طبيعة الانسجام في المواقف عند المالكيّة والحنابلة، فالمنسوب إليهم - كما رأينا في بحث المصلحة المرسله - هو أنّهم يوافقون عليها، وهم بعينهم من أبرز المتحمّسين لنظرية الذرائع، ولعلّ هذا يبيّن بأنّ الموافقة على نظرية المصلحة المرسله يدفع

(١) انظر: عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٩٢؛ وسعد الشناوي، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسله في الفقه الإسلامي: ٢٣١ - ٢٤٦؛ وإبراهيم بن مهنا بن عبد الله المهنا، سدّ الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢٦١ - ٢٦٢؛ وماجد سالم الدراوشه، سدّ الذرائع في جرائم القتل، دراسة مقارنة: ٨٧؛ ويوسف عبد الرحمن الفرت، التطبيقات المعاصرة لسدّ الذريعة: ٢٧ - ٣١؛ وحسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٥١٢ - ٥١٤.

صاحبه تلقائياً للأخذ بقانون الذرائع؛ وكأن أحدهما يُنتج الآخر.

لكن إعادة إنتاج سدّ الذرائع من خلال المصالح المرسلّة يعاني من مشاكل:
المشكلة الأولى: في إمكان إثبات أنّ مختلف موارد الذرائع توجد فيها مصلحة غير معارضة
بمفسدة، وقد سبق أن قلنا في مناقشة المقاربة العقلية المتقدمة أنّ هذا الأمر غير واضح على
كليته.

المشكلة الثانية: في أصل صحّة قاعدة المصالح المرسلّة بوصفها قاعدة اجتهادية تستهدف
كشف الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه، وقد سبق أن ناقشنا القاعدة، وقلنا بأنّها لا تعدو أن
تكون قاعدة تديرية لا اجتهادية، بل لو سلّمنا فعملياً لا تُثبت المصالح المرسلّة الذرائع، بل
تثبت نتائج الذرائع في الفقه، وهذا غير إثبات قاعدة أصولية لقاعدة أصولية أخرى، فتأمل
جيداً.

المشكلة الثالثة: إنّ التمايز في التطبيقات بين الذرائع والمصلحة المرسلّة، طبقاً لما ذكره
صاحب الفكرة نفسه هنا، لا يسمح بجعل قانون الاستصلاح دليلاً على قاعدة الذرائع مطلقاً،
ولعلّه لذلك لم نجدهم يستندون للاستصلاح في إثبات سدّ الذرائع بل عمدوا لأدلة أخرى.

المشكلة الرابعة: إنّ قانون الاستصلاح لو كان هو المستند أو المبرر للذرائع، لكان يفترض
حصره بحالات عدم قيام دليل نصّي على الوسائل؛ بمعنى يفترض أن تكون الوسائل غير
منصوص على حليتها أو حرمتها في الشرع، وإلا لو كان نصّ على حليتها أو حرمتها؛ لدخلت
فيما فيه نصّ؛ ولم يعد يمكن تطبيق الاستصلاح فيها، ولهذا نحن نجد أنّ العديد من الحالات
والتطبيقات التي يذكرها الذرائعيون، هي مما نجد نصوصاً فيها تشمل الوسائل التي يدعى
تحریمها بالذرائعية، وهذا ما يؤكّد أنّ مرجعية المنهج الذرائعي لا يمكن أن تكون نظرية
المصلحة المرسلّة؛ وإلا وُلدت الذرائعية ضيقة غير رحبة في مساحة تنشيطها، ما لم نقل بأنّ
فتحهم تطبيقياً أحياناً مجال الذرائعية لما فيه إطلاق نصّ، هو نقض لكون الذرائعية من قواعد
الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

وربما تُثار فكرة جواباً على المشكلة الأخيرة، وهي أنّ الوسائل إنّما كانت منصوطة في غير
سياق وقوعها في طريق الواجب أو الحرام، وإلا فهي في هذا السياق غير منصوطة، فيمكن
إدخالها في الاستصلاح؛ لكنّ الفرار من إطلاقات الأدلة ليس سهلاً.

وبهذا يغدو من الصعب الاستناد لقانون الاستصلاح، بغية إنتاج قانون الذرائع.

٣. المرجعية التاريخية في إثبات الذرائعية (سيرة الصحابة والخلفاء)

يستند القائلون بالاجتهاد الذرائعي لسيرة الصحابة والخلفاء القائمة بنظرهم على مبدأ سدّ الذرائع^(١)، ويذكرون لذلك العديد من الأمثلة، والتي بعضها هو عين الأمثلة التي ذكرت للانتصار لنظرية الاستصلاح.

يقول الريسوني: «وهذا الأصل أيضاً من الأصول العُمريّة الواضحة، فقد عُرف عمر رضي الله عنه بسياسته الوقائيّة وإجراءاته الردعيّة»^(٢).

ومن العيّنات التاريخيّة التي تُذكر: حادثة جمع القرآن في المصحف بدل الصدور على يد أبي بكر بن أبي قحافة، وحادثة توحيد المصاحف أو القراءة على حرفٍ واحد على يد عثمان بن عفان.

وكذلك حادثة شجرة بيعة الرضوان أو بيعة الشجرة (شجرة السّمُر على ما قيل) في الحديبيّة في العام السادس للهجرة، والتي جاء فيها أنّ الناس بعد وفاة رسول الله ﷺ كانوا يأتون الشجرة التي كانت بيعة الرضوان فيصلّون عندها، فقال عمر: «أراكم أيها الناس رجعتم إلى العزى! ألا لا أوتى منذ اليوم بأحد عاد لمثلها إلا قتلته بالسيف كما يُقتل المرتد»، ثم أمر بها فقطعت^(٣).

وكذلك ما جاء عن عمر بن الخطّاب أنّه رأى الناس في سفرٍ يتبادرون إلى مكانٍ، فسأل عن ذلك، فقالوا: قد صلّى فيه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فقال: «من عرضت له الصلاة فليصلّ،

(١) انظر: إبراهيم بن مهنا بن عبد الله المهنا، سدّ الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية: ٦١ - ٦٥؛ وعبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: ١٦٠ - ١٦٧؛ ومحمد بن حسين الجيزاني، إعمال قاعدة سدّ الذرائع في باب البدعة: ٢٦ - ٢٧؛ ووليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: ١٥٣ - ١٧٨؛ والشناوي، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلّة في الفقه الإسلامي: ٢٧٥ - ٢٨١.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٩٠.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ١٧٨.

وإلا فليمض، فإنما هلك أهل الكتاب؛ لأنهم تتبّعوا آثار أنبيائهم، فاتخذوها كنائس وبيعاً^(١). ولهذا خصّص الشاطبي كلاماً في كتاب الاعتصام حول كون الفعل ربما يكون مشروعاً في الدين، لكنّه يجري مجرى البدعة؛ سداً للذرائع، ذاكراً بعض العينات التي هذا منها^(٢). وبهذا تمّ الربط الشديد في أدبيات بعض الذرائع بين البدعة وقانون الذرائع، وهو من أهمّ الأبواب في الشريعة الإسلاميّة عندهم^(٣)، ولهذا تمّ تأصيل قاعدة: كلّ عمل ولو كان مشروعاً يفضي إلى الإحداث في دين الله من غير دليل فهو إن لم يكن بدعة ملحق بالبدعة، وبهذا يكون ما أفضى إلى البدعة فهو محكوم بحكمها بقانون الذرائع، ويكون تسمية ذرائع البدعة بأنّها بدعة عملاً بقانون الذرائع من باب تسمية الشيء بما يفضي إليه على نوع من التجوّز^(٤).

ويعتمد العديد من فقهاء السلفيّة في القرون الأخيرة على قواعد الاجتهاد الذرائعي؛ لاتخاذ مواقف حاسمة من كثير من الظواهر والأمور في المجتمعات الإسلاميّة، ومن ذلك موضوع الآثار التاريخيّة (الأبنية والمعالم التاريخيّة الإسلاميّة والدينيّة) التي يخشون أن توصل إلى البدعة وانحراف الناس، فضلاً عن تلك التي يعتبرونها قد أوصلت بالفعل، لهذا يحكم بعضهم بهدمها وما شابه ذلك.

وجوابنا عن فكرة الاستناد التاريخي لإثبات نظريّة الذرائع هو بعينه ما أجبنا به عن الاستنادات التاريخيّة لنظريّة الاستصلاح فراجع؛ وخلاصته: إنّ هذه الشواهد على قلتها لا تمثل - لو ثبتت تاريخياً - موقفاً حجّة؛ لعدم حجية سنّة الصحابي أو الخليفة، على ما هو الصحيح وفقاً لما حقّقناه في محلّه^(٥)، خاصّة بعد كونها بعينها قد جعلت أدلّةً لنظريّات مختلفة! كما أنّها لو كانت حالة عامّة، فلا يُعلم أنّهم انطلقوا فيها من ذهنيّة كليّة باسم سدّ الذرائع، حتى نستكشف

(١) انظر - على سبيل المثال -: العسقلاني، فتح الباري ١: ٤٦٩.

(٢) انظر: الاعتصام ١: ٢٥٣ - ٢٥٧.

(٣) وقد صنّف بعض الباحثين المعاصرين وهو الدكتور محمد بن حسين الجيزاني كتاباً مختصراً مستقلاً في هذا الأمر تحت عنوان: إعمال قاعدة سدّ الذرائع في باب البدعة.

(٤) انظر: محمد بن حسين الجيزاني، إعمال قاعدة سدّ الذرائع في باب البدعة: ١٨ - ٢٥.

(٥) راجع: حيدر حب الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٣٤٩ - ٣٦٨.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٢٨٥

من سيرتهم وجود هذا الأصل في الشريعة الإسلامية، فلعلهم انطلقوا من قواعد آخر أو عموماً وصلتهم ولم تصلنا، وتلتقي مع نتائج الذرائع في الموضوعات التي رأوها وابتلوا بها، بل لا يعلم أنهم اتخذوا مثل هذه المواقف من باب أنها حكم شرعي في أصل الشرع، فربما تكون من باب السياسة الشرعية وتدبير ولي الأمر، كما في مواقف الخلفاء والولاة، فمن أين لنا أن نتأكد - من وضعهم التاريخي هذا - أن قانون الذرائع كان مرتكزاً في أذهانهم بوصفه قانوناً متلقى من الشرع الحنيف؟!

ولو غضضنا الطرف عما تقدم فهذه الشواهد التاريخية تفي بسدّ الذرائع، ولا تفي بفتح الذرائع كما هو واضح.

هذا كله، مضافاً إلى عدم إمكان الاستناد للإجماع على إثبات قاعدة سدّ الذرائع؛ إذ لا يوجد إجماع على ذلك، فضلاً عن كونه مدركياً، كما قال - محقّقاً - الشيخ الجنّاتي^(١).
وعليه، فالاستناد للمشهد التاريخي هنا غير مقنع أبداً.

٤. مرجعية النصّ الديني في تأصيل الاجتهاد الذرائعي

اعتمد الذرائعيون هنا أيضاً على النصوص الدينية في الكتاب والسنة، بوصفها دالّة بالمباشرة وبنفسها - لا بالاستقراء - على نظريتهم، وأهم ما طرحوه يمكن فرزه إلى مجموعتين:

٤. ١. مجموعة النصوص القرآنية، وقفات وتحليلات

ومهم ما قدموه هو الآتي:

النصّ الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨).
فهذه الآية اعتبرت دالّة على سدّ الذرائع، انطلاقاً من أنها تمنع عن سبّ آلهة المشركين رغم أنّه مشروع، سدّاً للذرائع، حتى لا يكون ذلك ذريعة لسبّ الله سبحانه.
النصّ الثاني: قوله تعالى: ﴿.. وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ..﴾ (النور:

(١) انظر: الجنّاتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ٣٧٤.

فهذه الآية تنهى عن الضرب بالرجل، مع أنه في نفسه ليس محرماً؛ نظراً لكونه ذريعة للحرام، فيقع الرجل في الحرام نتيجة ذلك.

النص الثالث: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٨).

وذلك أن هذه الآية نهت عن دخول الأطفال والرقيق في ثلاثة أوقات في اليوم، وهي أوقات تغيير الإنسان لملابسه أو كونه غير مستتر فيها، ومجرد الدخول ليس محرماً، بل ثبت التحريم سداً للذريعة النظر المحرم والوقوع في كشف عورات الناس، بما في ذلك من مفساد، فالدخول بغير إذن ذريعة لاطلاع الداخل على ما لا ينبغي له الاطلاع عليه.

النص الرابع: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٠٤).

ومنطلق ارتباط هذه الآية بسدّ الذرائع ما ذكره القرطبي (٦٧١هـ) قائلاً: «إن اليهود كانوا يقولون ذلك وهي سبٌ بلغتهم، فلما علم الله ذلك منهم منع من إطلاق ذلك اللفظ؛ لأنه ذريعة للسب».

النص الخامس: قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٣).

وذلك أن الذي فعله بنو إسرائيل هو أنهم كانوا يضعون الشباك يوم الجمعة ليأخذوا السمك يوم الأحد، ونزول العذاب عليهم شاهد أن ما ارتكبه من حرام إنما هو محرّم بسدّ الذرائع؛ لأنّ سدّهم طريق السمك أو وضعهم للشباك يوم الجمعة هو ذريعة للصيد، وإلا فهم لم يقوموا بالصيد يوم السبت عملياً.

وفي هذا قال اليبوبي في منظومته حول المقاصد:

وحيلٌ في شرعنا ممنوعة محرّم بطرق مشروعة

كناكح ويقصد التحليلاً مخالفاً بفعله التنزيلاً
 فعل يهودٍ صادت الحيتاناً في السبت فازدادت بها خسيراناً^(١)
 النص السادس: قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ
 شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥).

وذلك أن المنهي عنه في الحقيقة هو الأكل من الشجرة، لكن الآية الكريمة ذكرت النهي عن
 القرب منها، ومنع الاقتراب منها والدنو ليس سوى من باب سدّ الذرائع حتى لا يقعا في محرم
 الأكل منها، وقد قال القرطبي هنا: «قال ابن عطية: قال بعض الحذاق: إن الله تعالى لما أراد
 النهي عن أكل الشجرة نهى عنه بلفظ يقتضي الأكل وما يدعو إليه العرب وهو القرب. قال ابن
 عطية: وهذا مثال بين في سدّ الذرائع».

النص السابع: قوله تعالى: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ
 يَخْشَىٰ﴾ (طه: ٤٣ - ٤٤)، وذلك أنه سبحانه أمرهم بتلين القول مع أعظم أعدائه تعالى، مع أن
 المفترض معه الغلظة، وما ذلك إلا بسبب أن إغلاظ القول له قد يكون سبباً لتنفيره، فسدّاً لهذه
 الذريعة يؤمر النبيان الكريهان بتلين القول، وبعبارة أخرى: نهاهم عن الجائر لئلا يترتب عليه
 ما هو أكره إليه سبحانه.

هذا كله على مستوى استدلالاتهم بالنص القرآني^(٢).

(١) محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، إتحاف القاصد بنظم أحكام وقواعد المقاصد: ٢٥.
 (٢) انظر حول هذه الأدلة القرآنية: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٥: ٥ - ٦، ٦٢ - ٦٣؛ والزرکشي،
 البحر المحيط ٤: ٣٨٢ - ٣٨٣؛ وابن تيمية، الفتاوى الكبرى (إقامة الدليل على إبطال التحليل) ٦:
 ١٧٤، ١٧٩؛ والشاطبي، الموافقات ٣: ٧٥ - ٧٦؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٠٤، و٢:
 ٥٧ - ٥٨، و٧: ٣٠٥ - ٣٠٧؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٤٦ - ٢٤٧؛ وابن العربي، أحكام القرآن
 ٢: ٢٦٥؛ وابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز ١: ١٨٩؛ والزرقا، المدخل الفقهي العام ١: ١٠٧ -
 ١٠٨؛ وعلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٥٨ - ١٥٩؛ والنملة، الجامع لمسائل
 أصول الفقه: ٣٩١؛ وعبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: ١٢٤ - ١٣٥؛
 وعبد الله بن مرزوق القرشي، إشكالية الحيل في البحث الفقهي: ٢٨٥ - ٢٨٧؛ والمهنا، سدّ الذرائع
 عند شيخ الإسلام ابن تيمية: ٥٤ - ٥٨؛ ووليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي:
 ٨٤ - ١٠٤.

لكن يمكن مناقشة الاستدلال بهذه النصوص بالآتي:

أولاً: إنَّ بعض ما تمَّ طرحه هنا مبنيّ على نصوص حديثية أو تاريخية لم تثبت أو غير معلومة التحقّق حتى لو اشتهرت في كلمات المفسّرين، من نوع قصّة راعنا وانظرنا، ولهذا ذكر ابن حزم الأندلسي: «ليس هذا مسنداً، وإنّما هو قول لصاحب ولم يقل الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم: إنكم إنما نهيتم عن قول راعنا لتذرّعكم بذلك إلى قول راعنا»^(١). والآية السادسة والأربعون من سورة النساء لا تدلّ على الفكرة نفسها هنا.

وهكذا الحال في قصّة سلوك أصحاب السبت، فإنّ النصّ القرآني لا يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى أنّهم احتالوا على التشريع الإلهي، بل يفيد أنّهم اعتدوا في يوم السبت، ومن الممكن أنّ التحريم كان للعمل يوم السبت وهم اصطادوا يوم السبت فعلاً انطلاقاً من عدم توفّر السمك على الشاطئ في غير هذا اليوم، فغير هذه الفرضية غير منصوص عليه في الآية وغير ثابت تاريخياً، وإنّما هو منقولات عن بعض الصحابة والتابعين^(٢)، على تقدير صحّة النقل. كما أنّ الرواية عن أهل البيت النبويّ هنا غير ثابتة، بل فيما بين الروايات اختلاف في تصوير القصّة، فبعضها لا يتحدّث عن حيلة وإنّما عن خرق مباشر ليوم السبت، فراجعها^(٣).

كما أنّ الكتاب المقدّس لم يتحدّث عن قصّة أصحاب السبت، بل غايته أنّ بعض الباحثين حاول استخراج إشارات من الكتاب المقدّس ومن التلمود، ولكنها قد لا تنهض لإثبات أنّها ناظرة لقصّة أصحاب السبت، فضلاً عن أنّ تشير بوضوح إلى أنّ جرمهم كان الاحتيال عبر نشر الشباك وأمثالها يوم الجمعة.

ثانياً: إنّ الآية الثانية ليس فيها إشارة لسدّ الذرائع، بل فيها إشارة لتوسّل الفاعل بالمباح بغية تحقيق أمرٍ محرّم أو عالماً بأنّه ينتج عنه أمر محرّم، فالجانب القصدية هنا مأخوذ مع أنّ قانون الذرائع لا يعطي خاصية القصد بالضرورة، بل هو يُنتج أحكاماً في الوسائل بصرف النظر عن قصد الفاعل لها، وهذا يكون الدليل أخصّ من المدعى.

(١) ابن حزم، الإحكام ٦: ٧٥٠.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان ١: ٤٦٨ - ٤٧٤.

(٣) انظر: القمي المشهدي، كنز الدقائق ٥: ٢١٦ - ٢٢٣.

بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك في نفي فكرة الذرائعية من هذه الآية الكريمة؛ وذلك بأن المرأة محرّم عليها تقديم صورة الزينة التي هي عليها، وهذا معنى إظهار الزينة، والآية الكريمة تحرم الضرب بالأرجل؛ لكونه شكلاً من أشكال إظهار الزينة المحرّم، فكأن الضرب بالأرجل مع كون الزينة مخفية هو نوعٌ من إظهارها؛ لأن الرجل سوف يتصوّرُها في هذه الحال ويعلم بها، فالآية توسّع مفهوم إظهار الزينة الذي هو محرّم في نفسه، لا أنّها تحرم الضرب سداً لذريعة ما، ويكفي كون ما نقول احتمالاً معقولاً لا نافي له، حتى يبطل استدلال المستدلّ بهذه الآية هنا.

ثالثاً: إنّ قصّة الشجرة مع آدم وحواء يصعب الاستناد إليها هنا؛ إذ النهي عن الاقتراب من الشجرة يمكن أن يكون تعبيراً آخر عن النهي عن أكلها، فأنت تقول لولدك: لا تقرب هذا الطعام ويكون المراد لا تأكله أو لا تلمسه، ولا يكون المقصود خصوصيّة القرب المكاني ولو لم يأكله أو يلمسه، بل لو فرضنا أنّ القرب هنا بمعنى النهي عن الاقتراب من الشجرة، فكيف عرفنا بأنّ المحرّم عليهم هو الأكل وأنّ الاقتراب تمّ تحريمه بملاك وخصوصيّة سدّ الذرائع؟! فقد يكون المحرّم مطلق أشكال الاقتراب، والأكل هو أفضح أشكال الاقتراب منها، فحوسبا على الأكل لكونه أفضح أشكال الاقتراب من الشجرة وأجزائها.

وما نقوله من الاحتمالين التفسيريين معاً تسمح به وقائع القصّة الواردة في سورة الأعراف، حيث قال تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِيَّيَّكُمْ لَئِنِ النَّاصِحِينَ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتِمُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿ (الأعراف: ١٩ - ٢٣)، فقريئة الجزء الثاني من القصّة يصلح لإفادة أنّ المراد بالجزء الأوّل هو الأكل، كما يصلح العكس بحيث يكون الأكل هو المصداق الأبرز للاقتراب من الشيء الذي يكون بطبيعته مأكولاً. ومن ثمّ فليس هناك وضوح في القصّة يعطي فكرة الذرائعية، وعدم تعبير القرآن: فلما اقتربا من الشجرة، إنّها هو لأنّ الشيطان وسوس لهما بالأكل منها وأنّه يوجب الخلود، لهذا تحقق الاقتراب للشجرة منها بارتكاب الأكل منها.

والراجع بنظري إطلاق النهي عن الاقتراب وإرادة النهي عن الأكل، تماماً كالتعبير بالاجتناب المراد منه فعل ما يقصد من هذا الشيء عادةً، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩٠ - ٩١)، فإن الأمر بالاجتناب فهم منه المفسرون والفقهاء ترك الخمر بترك شرها، وترك الميسر بترك فعله، ولو بقريئة الآية الثانية، لا اجتناب الميسر باجتناب الوقوف أمامه في نفسه مثلاً، بحيث إنه لو أريد كسره مثلاً لزم كسره عن بُعد حتى لا يقع المكلف في الحرام!

وأيضاً في مثل قوله تعالى: ﴿.. فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠)، فإن اجتناب الأوثان أو اجتناب قول الزور تعبيرٌ عن عدم العبادة وعدم قول الزور، وإلا فلا يحرم على الشخص الوقوف بجانب من يقول قول الزور حال قوله له بحجة هذه الآية، تماماً كما نقول: اجتنب الكذب، فلا يفهم منه عرفاً النهي عن الوقوف بجانب شخص يكذب! بل إن الآية التي استشهدوا بها تصلح لشيء من القرينية في هذا السياق، وذلك أنها قالت: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ فوضعت نوعاً من المقابلة بين الأكل الرغد من الجنة حيث يشاؤون وبين النهي عن الاقتراب من الشجرة، فيكون المعنى: إن لكما الأكل حيث تشاؤون سوى هذه الشجرة. وكل هذه الشواهد لو لم تصلح لما ندعي فهي تربك بل تبطل استدلال المستدل هنا بهذه الآية على فكرة الذرائع^(١).

رابعاً: لقد افترض في النص السابع أنّ القاعدة في التعامل مع الكافرين هي الخشونة والغلظة، وهذا محلّ كلام، بل المستفاد من جمع الآيات القرآنية أنّ مقام الحرب غير مقام

(١) الملاحظ أنّ التوراة تقدّم المنهي عنه في مختلف آيات قصة آدم على أنّه الأكل من الشجرة، كما يظهر مكرراً في عدّة آيات من الإصحاحين: الثاني والثالث من سفر التكوين، لكنّ الآية الثالثة من الإصحاح الثالث تقول: «وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمسّاه لئلا تموتا»، فأضاف فكرة المسّ، ولكنّ سائر الآيات تكرر أنّ المنهي عنه هو الأكل.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٩١

الوعظ، فمن الأصل لا يوجد سدٌّ للذريعة، بل من الأصل يوجد حكمٌ لحالة الوعظ وحكمٌ آخر لحالة الحرب، تماماً كحال المنهي عن المنكر، فإن أسلوب التعامل معه في البداية يكون باللين، وفي النهاية يكون - على المشهور - بالعنف. أما لو قُصد هنا أن آيات الحرب ومطلع سورة براءة نسخت كل شيء من قبلها، فلا يصحّ بعد هذا الاستناد إلى قصة موسى وفرعون لتأسيس قاعدة في الذرائع؛ لأنّها سوف تصبح منسوخة الحكم بنصوص سورة التوبة وأمثالها، كما نسخت سائر نصوص الصلح والموادعة بهذه الآيات وفقاً لهذا الرأي.

خامساً: ما ذكره السيّد محمد تقي الحكيم، من أنّ هذه النصوص لا تدلّ على أنّه لا توجد مفسدة في الوسائل، قال: «ولكن ليس في هذه المواقع التي عرضها (يقصد ابن قيم الجوزية) ما يصرّح بأنّ التحريم فيها جميعاً إنّما كان من أجل كونها وسيلة إلى الغير لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي، كضربهنّ بأرجلهن والنظر إلى الأجنبية، هكذا. وإذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية، فمقتضى إطلاقها أنّها نفسية؛ لأنّ الحرمة الغيرية مما تحتاج إلى بيان زائد، ومع عدمه وهو في مقام البيان فالظاهر العدم»^(١).

هذه المناقشة سوف يأتي التوقف عندها عند الحديث عن المحاولة الاستقرائية التي قام بها ابن قيم الجوزية وأمثاله، لكنّ استخدام الحكيم هنا هذا النوع من المداخلات ليس دقيقاً في مثل هذا النوع من الأدلّة؛ وذلك أنّ هناك فرقاً بين أن يقوم الباحث نفسه بمقاربة حكمين شرعيين، ثم يقول بأنّ الحكم الأوّل يقع من باب سدّ الذرائع للحكم الثاني، مثل أن يقول بأنّ تحريم النظر إلى الأجنبية هو من باب سدّ الذرائع أمام الزنا، دون أن تشير النصوص الدالّة على تحريم النظر إلى شيء من ذلك، وبين أن يكون النصّ بعينه هو المشير إلى ذلك بحيث يربط لنا بين الحكم وبين حكم آخر فيفهمنا أنّ الأوّل جاء حمايةً للثاني.

فإذا قلنا بالحالة الأولى، فإنّ إشكال السيد الحكيم قد يجري وسيأتي بحثه، لكن لو قلنا بالحالة الثانية وتمّ فهم ذلك من النصوص، فلا يصحّ من السيد الحكيم أن يُشكل عليهم بأصالة النفسية واحتمال وجود مفسد في الوسيلة بذاتها؛ لأنّ المفروض أنّ المستدلّ يعتمد على

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤١٠ - ٤١١؛ وانظر: الجناتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ٣٧٥.

النص الذي يفهمنا نوعاً من علة الحكم فيه وطبيعته، والضرب بالأرجل يدعي المستدل هنا أنّ الآية بنفسها تربطه بأمر آخر، فتكون بنفسها عنده ظاهرة في عملية سدّ الذرائع ودالة عليه، فكيف نقول بعد ذلك بأنّ مجرد تحريم الضرب بالأرجل لا يفيد كونه من باب سدّ الذرائع، وأصالة النفسية تنفي ذلك وأمثال هذا النوع من النقاش؟!

سادساً: إنّ جميع هذه الآيات الكريمة لا تفيد قاعدة؛ بل هي موارد محدودة اعتمد فيها الشرع سدّ الذرائع، وهذا شيء لا نستطيع إنكاره كما سيأتي الحديث عنه قريباً بعون الله، ومن أين لنا أن نعرف أنّه يعتمد سدّ الذرائع في كلّ موارد الحرام، فضلاً عن اعتماد فتح الذرائع في الواجبات وأمثالها؟! إنّ الانتقال من موارد معدودة نحو تكوين قاعدة هي قفزة كبيرة تحتاج لتبرير منطقي وشرعي.

وهذا الجواب متوقف على النظر في نصوص السنّة الشريفة، وماذا يمكن أن تساهم به هنا.

٤ . ٢ . مجموعة النصوص الحديثية ، تأملات فاحصة

وكما كانت الحال في النصوص القرآنية، تمّ الاعتماد هنا على بعض النصوص الحديثية التي تشبه في كيفية الاستدلال بها طريقة الاستدلال بالنصوص القرآنية المتقدمة، وأبرز ما يطرح هنا هو الآتي:

الحديث الأول: خبر عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه»، قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟! قال: «يسبّ الرجل أبا الرجل فيسبّ أباه ويسبّ أمه»^(١). فقد اعتبر سبّ الرجل لآباء الآخرين سباً لوالديه؛ نظراً لكون ذلك وسيلة لهذا.

الحديث الثاني: خبر عائشة، قالت: قال لي رسول الله ﷺ: «لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة وجعلتها على أساس إبراهيم، فإنّ قريشاً حين بنت البيت استقصرت»^(٢). فامتناع النبيّ عن تصحيح بناء الكعبة كان سداً لذريعة الكفر ممّن لا يزال حديث عهد

(١) صحيح البخاري ٧: ٦٩.

(٢) صحيح مسلم ٤: ٩٧.

بالإسلام.

الحديث الثالث: خبر جابر الأنصاري، يقول: غزونا مع النبي ﷺ، وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب فكسع^(١) أنصارياً، فغضب الأنصاري غضباً شديداً حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا لأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فخرج النبي ﷺ: «ما بال دعوى أهل الجاهلية»، ثم قال: «ما شأنهم»، فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، قال: فقال النبي ﷺ: «دعوها؛ فإنها خبيثة»، وقال عبد الله بن أبي سلول: أقد تداعوا علينا، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ، فقال عمر: ألا تقتل يا رسول الله هذا الخبيث، لعبد الله، فقال النبي ﷺ: «لا يتحدث الناس أنّه كان يقتل أصحابه»^(٢).

فالحديث واضح في أنّ النبي لم يكن يرى أنّ قتل مثل هذا الرجل محرّم في نفسه، بل امتنع عن قتله سداً للذريعة؛ لأنّ انتشار خبر أنّ محمداً يقتل أصحابه يلحق الضرر الكبير بالدعوة الإسلامية.

الحديث الرابع: خبر أبي هريرة، أنّ وفد عبد القيس حيث قدموا على النبي ﷺ، نهاهم عن الحنتم والنقير والمزفت والمزادة المجبوبة، وقيل: انتبذ في سقائك وأوكه واشربه حلواً طيباً، فقال رجل: يا رسول الله، أئذن لي في مثل هذه، قال: «إذن تجعلها مثل هذه»، قال يزيد: وفتح هشام يده قليلاً: إذن تجعلها مثل هذه، وفتح يده شيئاً أرفع من ذلك^(٣).

فإنّ النبي لم يقبل من الرجل ما أراد؛ لأنّه يعلم أنّه لو منحه الرخصة لزداد عن الحدّ، فوقع في الحرام، وهذا ليس إلا سداً للذريعة.

الحديث الخامس: خبر ابن عباس، أنّ رسول الله ﷺ، نهى أن تزوّج المرأة على العمّة وعلى الحالة، وقال: «إنّكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»^(٤).

(١) كسع - بسين مخففة مهملة - ضرب دبره وعجيزته بيد أو رجل أو سيف وغيره، انظر: النووي، شرح صحيح مسلم ١٦: ١٣٨.

(٢) صحيح البخاري ٤: ١٦٠، و٦٥: ٦٧؛ وصحيح مسلم ٨: ١٩.

(٣) مسند ابن حنبل ٢: ٤٩١؛ وصحيح ابن حبان ١٢: ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٤) الطبراني، المعجم الكبير ١١: ٢٦٥.

فإن نهي النبي إنّما كان سدّاً لذريعة قطع الأرحام، حيث ستقع مشاكل لاسيما بين الخالة وابنة أختها، والذي هو محرّم في أصل الشرع.

الحديث السادس: خبر عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا نعس أحدكم فليرقد، حتى يذهب عنه النوم؛ فإنه إذا صلى وهو ينعس، لعله يذهب يستغفر فيسب نفسه»^(١).

فإن الأمر بالنوم هنا جاء سدّاً لذريعة وقوع مفسدة السب لنفسه.

يضاف لهذه النصوص كلّ ما دلّ على الحث على الاحتياط في موارد الشبهات، وتركها حذراً من الوقوع في الحرام، وأنّ محرّمات الله حماه ومن حام حول الحمى أوشك أن يقع فيها، وهي نصوص عديدة موجودة عند مختلف مذاهب المسلمين، ولذلك قال القرطبي عنها: «فمنع من الإقدام على الشبهات مخافة الوقوع في المحرّمات، وذلك سدّاً للذريعة».

وغير ذلك من النصوص^(٢).

هذا، وقد ذكرت العديد من النصوص التي لا يشير النصّ فيها إلى العلاقة الذرائعية بين الفعل ونتيجته، بل تكمن هذه العلاقة في الاستنتاج، لهذا لا نذكرها هنا، ولا نطيل، بل نتركها للدليل الاستقرائي.

وهذا الدليل من السنّة الشريفة، يمكن الجواب عنه:

أولاً: ما ذكره بعض الباحثين، من أنّ الحديث الأوّل لا ربط له بالذرائع؛ لأنّ سبّ أو لعن الرجل لآباء وأمّهات الرجل الآخر هو في نفسه حرام، فلا تنطبق هذه الحالة على الاجتهاد

(١) مسند ابن حنبل ٦: ٥٦؛ وانظر: صحيح البخاري ١: ٦٠؛ وصحيح مسلم ٢: ١٩٠.

(٢) راجع الاستدلال بهذه النصوص هنا عند: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٣: ٢٩٠، ٦: ١٧٤ - ١٧٥، ١٧٦ (إقامة الدليل على إبطال التحليل)؛ وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٥: ٦ - ٧، ١٤ - ١٥، ٣٢ - ٣٣؛ والشاطبي، الاعتصام ٢: ٢٩٤ - ٢٩٥؛ والموافقات ٣: ٧٦؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٥٨ - ٦٠؛ وعلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٥٩؛ وعبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: ١٣٧ - ١٥٧؛ والنملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٩٢، وحسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة: ٣٨ - ٤٠، ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٢٢٠ - ٢٢٢؛ والمهنا، سدّ الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية: ٥٨ - ٦١؛ ووليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: ١٠٥ - ١٥٢.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٩٥

الذرائعي؛ لأنّ المفروض فيه إباحة الذريعة في نفسها أو كونها ذات مصلحة، وهذا غير متوفّر هنا، وهكذا الحال في الحديث الخامس؛ لأنّه يجرّم الزواج على العمّة والخالة حتى لو وقع الرضا من جميع الأطراف، وهذا يدلّ على أنّ هذا التحريم هو في أصل الشرع، وليس من باب سدّ الذرائع^(١).

وهذا الإشكال - لو لم يفرّ منه المستدلّ هنا عبر القول بأنّ الحديث الأوّل مطلق من حيث جواز لعن أب الطرف الآخر أو لا - يمكن الجواب عنه بأنّ الاستدلال بهذا الحديث لا يقوم على الربط بين الذريعة والنتيجة ومدى توفّر شروط التفكير الذرائعي في المورد، بل يقوم على تنزيل الحديث نفسه سبّ الآخرين على أنّه سبّ لوالده وأمه، وهذا التنزيل هو روح التفكير الذرائعي؛ لأنّ اعتبار فعل هو ذريعة، أنّه فعل آخر هو نتيجة، معناه تنزيل الذريعة منزلة النتيجة، وهذا التنزيل أوّل آثاره هو لحوق حكم النتيجة للذريعة، فالعملية التي استخدمها الحديث هي عملية ذرائعية بصرف النظر عن المصداق، ولهذا لو جاز سبّ أب الطرف الآخر، لأيّ سبب من الأسباب، فالحديث يظلّ قائماً.

وهكذا الحال في الحديث الخامس، فإنّ اعتبار النبيّ أمّهم قطعوا أرحامهم هو سدّ للذريعة؛ باعتبار غلبة تحقق الصراعات العائلية عقب ذلك، وهذه الغلبة كافية في إصدار حكم كليّ بسدّ الذريعة؛ لاحتمال أنّ النزاعات العائلية ربما تشرع بعد الزواج ولو عن تراضٍ.

وقد حاول الشيخ ابن تيمية الحراني مقارنة هذا الموضوع عندما كان بصدد التمييز بين آية النهي عن سبّ آلهة الكافرين والحديث الأوّل هنا، حيث قال: «فقد جعل النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الرجل ساباً لا عنأ لأبويه إذا سبّ سباً يجزيه الناس عليه بالسبّ لهما وإن لم يقصده، وبين هذا والذي قبله فرق؛ لأنّ سبّ أبأ الناس هنا حرام، لكن قد جعله النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من أكبر الكبائر؛ لكونه شتماً لوالديه لما فيه من العقوق، وإن كان فيه إثمٌ من جهة إيذاء غيره»^(٢).

(١) انظر: سعود بن مّلوح سلطان العنزي، سدّ الذرائع عند الإمام ابن قيم الجوزيّة وأثره في اختياراته الفقهيّة: ٧٦، ٨٥.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦: ١٧٤.

فابن تيمية هنا كأنه يريد أن يجعل الاستخدام الذرائعي الموجود في الحديث لا بهدف تحريم سبّ آباء الناس الذي هو محرّم من قبل، بل بهدف رفع مستوى تحريمه ليكون من الكبائر كما يشير لذلك مطلع الحديث، وكلامه من هذه الجهة مقنع أيضاً.

ثانياً: إنّ بعض النصوص المتقدمة - مثل الحديث الثاني والثالث - لا يمكننا فهمها بوصفها تأسيساً لكلية قاعدة الذرائع؛ بل هي من باب التزاحم وتقديم الأهم على المهم؛ فإنّ النبي ترك مصلحة قتل المنافق أو تصحيح عمارة الكعبة (لو قلنا بأتمها واجبان أو مستحبان، وليس فقط مباحين) لتجنّب مفسدة أعظم بكثير، يمكنها أن تهدّد الدعوة الإسلامية، وهذا من نوع تصارع المصالح والمفاسد، وقد قلنا سابقاً بأنّ قانون التزاحم لا يساوي قاعدة الذرائع، بل هو أخصّ منها، وسيظهر هذا الأمر جلياً أكثر عندما نتكلّم عن قانون تزاحم المصالح والمفاسد.

ولهذا يعلّق الإمام النووي (٦٧٦هـ) على الحديث الثاني هنا بالقول: «وفي هذا الحديث دليلٌ لقواعد من الأحكام، منها إذا تعارضت المصالح أو تعارضت مصلحة ومفسدة وتعذّر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة، بدئ بالأهم؛ لأنّ النبي ﷺ أخبر أنّ نقض الكعبة وردّها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم صلى الله عليه وسلم مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريباً..»^(١).

ثالثاً: إنّ الحديث الخامس كما يمكن فهمه بالطريقة التي طرحها المستدلون هنا، كذلك يمكن فهمه على قانون الحكومة بالمصطلح الأصولي، بمعنى أنّه لا يوجد قطعٌ حقيقي للرحم هنا، خاصّة مع رضا جميع الأطراف، إلا أنّ الحديث منع من ذلك ونزّل الزواج على العمّة والخالة بمنزلة قطع رحمهما، وأنّه تصرّف كقطع الرحم، وبهذا يخرج المورد عن قاعدة الذرائع، لأنّ تحريم الزواج لم يكن لسدّ ذريعة قطع الرحم؛ إذ لا قطع للرحم حقيقة هنا إطلاقاً، بل تحريمه بذاته، وبيان تحريمه كان عبر تنزيله اعتباراً بمنزلة قطع الرحم، فبدل أن يقول: لا تتزوّجوا على العمّة والخالة، فهو حرام كحرمة قطع الرحم، قال: إنّهُ منزّل بمنزلة قطع الرحم، وفائدة التنزيل بيان شدة حرمة الذاتية - لا الواسئليّة - بمستوى حرمة قطع الرحم.

لكنّ هذا النمط من المناقشة - بصرف النظر عن أصل نظرية الحكومة - ينبغي أن يخضع

(١) النووي، شرح صحيح مسلم ٩: ٨٩.

لمعايير الفهم العرفي ما دامت الحكومة لا تخرج عن قانون دلالات النصوص في علاقاتها ببعضها، وهي دلالات يكون المرجع الفهمي فيها هو العرف اللغوي والاجتماعي العام، ويبدو لي أن ارتباط الزواج على العمّة والحالة بواقعية قطع الرحم، هو ارتباط منطقي، بحيث عندما يسمع المتلقي شيئاً من ذلك فهو يقترب من الفهم الذرائعي أكثر من اقترابه من موضوع التنزيل التعبدي، نعم من الممكن أن يكون الإطلاق هنا تعبدياً بهدف سدّ الذرائع، وهذا غير إلغاء فكرة الذرائعية والواقعية في العلاقة بين الزواج على العمّة وقطع الرحم، غاية الأمر أنه يلزم على الفقيه الذرائعي هنا - لو قبل بهذا الحديث - أن يذهب ناحية التحفظ، ولو أحياناً، على الزواج من سائر الأرحام، مثل ابنة العمّة على ابنة عمّها وهكذا.

رابعاً: إن الاحتياط في موارد الشبهات، لا ينبغي خلطه مع موضوع بحثنا؛ لأن الاحتياط هناك:

أ- إن قصد منه مثل موارد العلم الإجمالي وموارد الشكّ في المكلف به، فمستنده ليس ذهنية الذرائع، بل حكم العقل بلزوم تفريغ الذمّة في الموارد التي لا يحصل فيها يقين بالتفريغ إلا بترك أو فعل تمام الأطراف؛ لقاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ب - وأما إن قصد منه موارد الشكّ في التكليف، فلو صحّ جريان الاحتياط هنا - ولا يصحّ؛ لأن القاعدة هي البراءة - فهو لا يؤسّس لقانون الذرائع؛ لأن الموضوع مختلف؛ فإن موضوع الاحتياط هو ارتكاب فعل يمكن أن يكون في نفسه محرّماً، بينما موضوع الذرائع هو ارتكاب فعل يمكن أن يفضي إلى محرّم معلوم الحرمة، إلا إذا قيل بأننا نشكّ في حرمة الوسيلة، ومقتضى القاعدة في موارد الشكّ البدوي هو الاحتياط، فتكون النتيجة مطابقة للغاية التي يستهدفها الذرائعي. لكن النتيجة رغم اتحادها عملياً مختلفة نظرياً؛ لأن الاحتياط حكم ظاهري لتفادي الوقوع في الحرام الواقعي وهو نفس الوسيلة، بينما الذرائعية استنتاج لحكم واقعي في الوسيلة بات معلوماً بقانون سدّ الذرائع، وتترتب الثمرة لو قام دليل على تحليل الوسيلة، فإنه يقع معارضاً للدليل تحريمها ذرائعياً، بينما هو وارد ويُلغي موضوع تحريمها احتياطاً.

خامساً: إنه لو تمت كلّ هذه الأدلّة النصية في الكتاب والسنة - ولنترك مسألة الاحتياط جانباً - فغاية ما تثبت، كما قلنا في البحث القرآني، اعتماد الشريعة على الذهنية الذرائعية في بعض

الموارد المحدودة، ومن ثم فكيف لنا أن نقفز من هذه الموارد لادّعاء أن الشارع اعتمد الذرائعية في كل مواردها وهي بالمئات أو الآلاف؟ فهناك فرق بين قضيتي:
ثمة موارد ثبتت في الشرع، علم منها اعتماد الشارع على سدّ الذرائع.
كلّ سدّ للذرائع فهو معتمد عند الشارع.

وأما قول الشاطبي: «وإذا ثبت هذا المعنى في بعض الذرائع ثبت في الجميع؛ إذ لا فرق فيما لم يدع مما لم ينص عليه إلا ألزم الخصم مثله في المنصوص عليه، فلا عبادة أو مباحاً يتصور فيه أن يكون ذريعة إلى غير جائز إلا وهو غير عبادة ولا مباح..»^(١)، فهو غير دقيق؛ فمن أين لنا أن ننفي وجود فرق بين الحالات؟! فلعلّ الشارع خصّ بعض الحالات بقانون الذرائع دون بعض؛ لعلّة لا نعرفها، والنافي للذرائعية لا ينفي أصل وجودها بالطلق في الشرع حتى يلزم بأصل وجودها، بل هو ينفي قانونيتها وكتبتها ومرجعيتها الاستدلالية في كل ما لا نصّ فيه عندما يقع طريقاً لما هو محرّم أو واجب، فمقاربة الشاطبي هنا غير مقنعة أبداً، والعبور من موارد محدودة جداً لقاعدة بهذا الحجم غير منطقي.

وما يمكن أن نستنتجه هو أن الاستناد للنصوص القرآنية والحديثية - لو ثبت صدور كل هذه النصوص الحديثية، خاصة على مثل مسلكنا في عدم حجية خبر الواحد - لتأسيس قاعدة بحجم قاعدة الذرائع، خارج إطار القواعد الثابتة الأخرى ومستقلة عنها، غير دقيق.

إفتاء الإمام محتاطاً وعلاقته بسدّ الذرائع في بنية الشريعة

قبل أن نترك البحث القرآني والحديثي هنا، ولكي نتناول جانباً حديثياً مكملًا للنصوص الحديثية المتقدمة، يمكن أن نلاحظ أن ثمة رواية تتكلم عن ممارسة الإمام - المعصوم عند الشيعة - للاحتياط في منطلقات تشريعاتٍ يخبر بيانها عن حكم الله سبحانه، ومن ثمّ فلا معنى لهذا الاحتياط سوى أنه يعتمد مثل سدّ الذرائع والحيلولة دون الوقوع في الحرام الأصلي.
والرواية العُمدية هنا هي الخبر المعتبر، عن شعيب الحدّاد، قال: قلتُ لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: رجلٌ من مواليك يُقرئك السلام، وقد أراد أن يتزوَّج امرأةً قد وافقته، وأعجبه

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٢٩٩

بعض شأنها، وقد كان لها زوجٌ، فطلّقها ثلاثاً على غير السنّة، وقد كره أن يُقدم على تزويجها حتّى يستأمرّك، فتكون أنت تأمره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو الفرج، وأمر الفرج شديدٌ، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط؛ فلا يتزوَّجها»^(١).

هذه الرواية وقعت موقع البحث بين الفقهاء فيما يتّصل بالنكاح والطلاق وقاعدة الإلزام، وبحثوا في أنّها تُصدر حكماً إلزامياً أو غير إلزامي، وغير ذلك. كما تعرّض بعضهم إلى أنّ الشبهة هنا موضوعيّة، لا حكميّة. والنقطة المركزيّة في هذه الرواية هي تفريعها النهي عن الزواج على إثبات الإمام الاحتياط لنفسه، وبهذا يمكن أن تكون ذات صلة ببحثنا وشاهدنا على أنّ تشريع التحريم هنا كان سدّاً للذرائع وحمايةً لتشريع آخر، الأمر الذي يفرض التوقّف عندها، رغم كونها ليست إلاّ خبراً أحادياً، نادراً في مضمونه، ليس بحجّة في ذاته عندي.

يحتمل هنا عدّة تفسيرات لهذه الرواية:

التفسير الأوّل: أن يريد الإمام الإخبار عن حالته الشخصيّة، وأنّه يحتاط في مثل هذه الموارد، بمعنى أنّه لو واجه شيئاً من هذا القبيل فهو لا يُقدم على الزواج من هذه المرأة. ونتيجة ذلك نهي السائل عن هذا الأمر. فالاحتياط هنا جاء في مجال الفعل الشخصي، لا في مجال الاحتياط في الفتوى.

وسببُ هذا الاحتياط أنّه من الممكن أن يكون ما صدر من طلاق من هذا الشخص فاقداً لبعض الشروط التي هي لازمة، مثل: عدم وقوعه أثناء الحيض.. فكأنّ الإمام يقول: إنّ هؤلاء لا يراعون عملياً شروط الطلاق الشرعيّة، حتّى التي هي لازمةٌ عندهم، وهذا كثيرٌ التحقّق خارجاً، ولما كان أمر الفرج عظيماً لهذا نحن نحتاط، ونطلب أيضاً منه أن لا يتزوَّجها؛ لأنّ هذا الاحتياط لازم. فيكون المورد من موارد الفتوى بالاحتياط في الشبهة الموضوعيّة، لا الاحتياط في الفتوى.

وهذا الاحتمال، الذي قد يُستوحى من كلمات الشيخ الطوسي^(٢)، لا يوجد عليه أيُّ شاهدٍ في الحديث، بل لو كان الأمر كذلك للزم أن نلاحظ هذا الاحتياط اللازم أثناء بيان الأئمّة قاعدة

(١) الكافي ٥: ٤٢٤؛ والاستبصار ٣: ٢٩٣؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٤٧٠.

(٢) انظر: الاستبصار ٣: ٢٩٣-٢٩٤؛ ورياض المسائل ١١: ٦٩.

الإلزام، فهناك هو الموضوع المناسب للتقييد، ومع ذلك لا نجد شيئاً من مثل هذه التعبيرات في نصوص قاعدة الإلزام، فضلاً عن معارضته لقاعدة حمل عمل المسلم على الصحة. فافتراض وجود مبرر لم يُذكر في سؤال السائل، ولا في جواب الإمام، ولا دليل عليه خارجاً، وأتهم كانوا يتساهلون في بعض شروط الطلاق اللازمة عندهم... يبدو لي بعيداً في احتمال.

التفسير الثاني: أن تفسر الرواية بأن المطلقة والمطلّق لا يوجد في الرواية ما يشير إلى كونها غير إمامية، حتى يكون المورد من موارد قاعدة الإلزام، بل قد يكونان إماميين، ومن ثمّ فيمكن أن يكون طلاق الإمامي ثلاثاً على غير السنّة موجباً للاحتياط أو لحسن الاحتياط؛ لوجود شبهة البطلان. فلهذا احتاط الإمام ونهى عن التزويج؛ فإنّ نهيه عن التزويج متفرّعاً على الاحتياط لا معنى له سوى أنّه نهاه احتياطاً.

وهذا الاحتمال واردٌ جداً، ومعه لا معنى للجزم بحرمة الزواج؛ لأنّ الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد - لو أُريد من الرواية - يوجب وقوع طلاق واحد، لا بطلان الطلاق.. فكأنّ الإمام بنفسه محتاطٌ هنا في الحكم.

ولكنّ هذا التفسير يتصادم مع مبدأ علم الإمام بالأحكام كلّها، وفقاً للعقيدة الإمامية. فإما أن يكون هذا الزواج جائزاً أو لا، فما هو موجب النهي المتفرّع على الاحتياط؟! يضاف إلى ذلك أنّ قضية المطلقات ثلاثاً على غير السنّة قضية معروفة في الفقه المقارن، ووردت روايات أخرى في نفس هذا الموضوع، في أنّ الطرف الآخر ليس بشيعي، فالمنصرف من الرواية هو كون الطرف الآخر سنّياً، والمفروض عدم ذكر خللٍ آخر في الموضوع. فكلا التفسيرين المتقدمين لا وضوح فيهما، سواء فسّرنا الاحتياط على أنّه وجوبيّ أم استحبابي.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الرواية لم تردّ في المطلقة ثلاثاً، وإنما وردت في المطلقة على غير السنّة: «فطلّقها على غير السنّة». والطلاق على غير السنّة هو الطلاق البدعي. والطلاق البدعي على أنواع: منه باطل، كالطلاق حال الحيض أو في طهر الواقعة، وهذا الطلاق باطلٌ إذا صدر من إمامي؛ ومنه ما هو صحيح، كالطلاق ثلاثاً مرتبة؛ إذ يقع صحيحاً، غايته يكون طلاقاً واحداً. والراوي هنا لم يعيّن أيّ نوع هذا الذي وقع على غير السنّة من أنواع الطلاق البدعي، ولهذا تكون الشبهة موضوعية، لا حكمية؛ إذ مع عدم التعيين من الراوي يُعلم أنه كان جاهلاً بطبيعة الطلاق الذي وقع، وأنه من أيّ أنواع الطلاق البدعي، بل

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٣٠١

هو يعلم أنه طلاق بدعي فقط، فكان الموقف الشرعي في هذه الحال هو وجوب الاحتياط أو استحبابه، فأفتى له الإمام بالاحتياط - ولو بوصفه حكماً واقعياً ثانوياً -، لا أن الإمام قد احتاط في الشبهة الحكمية^(١).

وهذا التفسير للحديث مبنيٌّ على قراءة الرواية في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»؛ إذ وردت فيه على الشكل الآتي: «فطلَّقها على غير السنَّة»^(٢).

إلا أن الصحيح أن الرواية تشتمل على كلمة «ثلاثاً» بعد كلمة طَلَّقها؛ فيكون معنى غير السنَّة هو وقوع ثلاث طلاقات مرتَّبة، والمفترض الحكم بالصحة لواحدة، لا الاحتياط، فهو من الطلاق البدعي الصحيح. وسبب صحة كلمة «ثلاثاً» أنها موجودة في المصادر الأصل لهذه الرواية، وهي: الكافي والتهذيب والاستبصار، مضافاً إلى نقلها على هذه الطريقة عند المجلسي الأول والفيض الكاشاني والمجلسي الثاني^(٣)، الأمر الذي يؤكِّد - مع عدم إشارة أحد من محقِّقي الكتب الأربعة إلى وجود نسخةٍ حذفت منها كلمة «ثلاثاً» - وقوع سقط واشتباه في كتاب الوسائل، كما هو ليس بقليل، وفقاً لما هو معروفٌ.

يُضاف إلى ذلك، أن السائل لم يشرح أنه لا يعرف سبب بدعية الطلاق، ولم يُشِرْ إلى هذا الأمر في مفروض المسألة، والإمام لم يسأله عن ذلك! مع أن المفترض منطقياً أن يسأله عن قصده من الطلاق البدعي ما دام لم يُبرز جهله بالسبب. ومع ذلك كله لا نستطيع تفسير الرواية بهذه الطريقة. مضافاً إلى التأييد بأن مقتضى حمل عمل المسلم على الصحة هو تصحيح الطلاق. التفسير الرابع: وهو تفسير الحديث بأنه طَلَّق ثلاث طلاقات بينها رجعة على الطريقة الشرعية، غايته أن كلَّ طلاق من هذه الطلاقات لم يكن على السنَّة، بل كان على غير السنَّة، فما هو على غير السنَّة ليس التثليث نفسه، بل المثلث والطلاقات الثلاث نفسها، ولما لم يتمَّ تحديد مبرر البدعية لزم الاحتياط.

(١) انظر: محسن الخرازي، مقالة التلقيح، مجلَّة فقه أهل البيت، العدد ١٦: ١٠٩ - ١١٠.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٢٥٨.

(٣) انظر: روضة المتقين ٨: ٢٠٩، ٩: ٤٩؛ والوافي ٢١: ٢٦٨؛ ومراة العقول ٢٠: ١٨٠؛ وملاذ الأخيار ٤٧٨: ١٢.

لكنه صار واضحاً أنّ عدم سؤال الإمام وعدم توضيح السائل، وعدم قولهم شيئاً من هذا، يربك مثل هذه التفاسير. فضلاً عن أن تعبير الطلاق ثلاثاً على غير السنة يفهم منه في السنة الروايات وقوع ثلاث طلاقات مرتبة، وهي الحالة التي يفترض فيها الحكم بصحة الطلاق الواحد. إضافة إلى ما قلناه من أصالة الصحة في عمل المسلم.

التفسير الخامس: أن يفسر الاحتياط هنا بمعنى الاحتياط المستحب؛ لعدم انسجام الاحتياط الواجب مع المعلوم في الفقه من صحة الطلاق الثلاث، ووقوعه طلاقاً واحداً^(١). وهذا التفسير غير مفهوم، فإنه لا يغير من معنى الاحتياط شيئاً لو عدلنا صفة الوجوب، ووضعنا مكانها صفة الاستحباب. فنحن لا نبحث في الاستحباب والوجوب، بل في نفس معنى الاحتياط هنا. فإذا كان الحكم هو الجواز واقعاً فما معنى الاحتياط، ولو المستحب، بالنسبة إلى مَنْ هو عالمٌ بالأحكام الواقعية؟ هنا مكن المشكلة؛ إذ المشكلة الحكمية بعيدة اعتقادياً عند الإمامية، والشبهة الموضوعية غير مفهومة هنا بعد ما ذكرناه سابقاً، وإلا لزم جريانها في مطلق المطلقة، بل إن ظهور النهي في آخر الرواية قد يُقال بأنه يفيد التحريم، فيكون احتمال الاستحبابية مرجوحاً.

التفسير السادس: ما ذكره المحدث البحراني - بوصفه احتمالاً -، من أن الرواية ولو عبّرت بالاحتياط إلا أن المراد هو الحكم. فالقالب احتياطي، والمضمون حكمٌ واقعي. فيكون معنى الرواية: أمر الفروج عظيم، ونحن نتجنب ذلك، فلا تزوّج أنت أيضاً^(٢). وهذا التفسير يحتاج إلى شاهد، ولاسيما أن مطلع الرواية بيانٌ لخطورة أمر الفروج والأنساب، المناسبة للاحتياط بمعناه الحقيقي. فحمل الاحتياط على خلاف معناه مخالفٌ لظاهر الحديث، بلا قرينة.

ولكن قد يمكننا تقوية هذا الاحتمال بطريقةٍ أخرى، تعتمد العودة اللغوية لكلمة (نحتاط)؛ فإن أصل الاحتياط من إحاطة الشيء لحفظه، ومنه: نصب الحائط حول الشيء لحمايته. فإذا

(١) انظر: محمد مهدي النراقي، جامعة الأصول: ١٠٢؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ٢٥: ٢٢٤؛

والروحاني، فقه الصادق ٢٢: ٤٣٦.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ١: ٧٦.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣٠٣

قبلنا أن الإمام استخدم المعنى اللغوي لهذه الكلمة فيكون المعنى: أمر الفروج عظيم، ونحن نضع حائطاً بيننا وبين هذا الموضوع، ولا نفتحمه، فلا يتزوجها.. فتكون الرواية دالة على الفتوى بالترك، لا الاحتياط في الفتوى، ولا الفتوى بالاحتياط. نعم، غاية تقع الرواية على الطرف المعارض لما دلّ على جواز الزواج من هذه المرأة بعد وقوع الثلاث طلاقاً واحداً، وهذا أمر آخر يبحث في قاعدة الإلزام، وفي فقه الطلاق.

وهذا المعنى للاحتياط تتحمّله بعض روايات الاحتياط التي وظّفها الإخباريون، وبحثت في علم أصول الفقه، مثل: أخوك دينك فاحتطّ لدينك، ويكون المعنى: افعل كلّ ما من شأنه أن يحفظ لك دينك والتزامك الشرعي، وابتعد عن كلّ ما قد يضرّ بدينك وإيمانك. وهذا لا علاقة له بالأحكام الواقعية، بل بدين المرء. ومنه: لا تعاشر أهل الفسق إذا خفت من إيصالهم لك، وأمثال ذلك، فعليك بالاحتياط، وبهذا يكون الاحتياط بمفهومه السائد في أصول الفقه ليس سوى تطبيق للمعنى اللغوي حتى لو ورد في النصوص الحديثية فإنه يرد بوصفه تطبيقاً لا بوصفه تفسيراً، والتفصيل في محله.

التفسير السابع: ما يمكننا طرحه في المقام، وهو يقوم على مسألة مهمة في فقه قاعدة الإلزام، وهي تقول: هل مفاد قاعدة الإلزام هو الصحة الواقعية أو الإباحة والتحليل؟

وهذه المسألة طُرحت في عصر السيد محسن الحكيم، حيث وُجّه له استفتاءً حول شخصٍ من أهل السنة طلق زوجته طلاقاً غير جامع للشرائط عند الإمامية، بينما هو مستوفٍ للشروط في مذهبه، وبعد ذلك استبصر، فهل له أن يرجع بزوجه بعد الاستبصار، أو أنه ليس له ذلك؟ وقد اختلفت الآراء في هذه المسألة؛ فاعتبر السيد محسن الحكيم - الذي أفرد رسالة جواباً على هذا الاستفتاء، ونشر مضمونها في المستمسك - أن له الرجوع بزوجه؛ لأنّ الطلاق باطلٌ في واقعه، وأما قاعدة الإلزام فهي لا تصحّح الطلاق الذي وقع، وإنما تبيح للشيعي الزواج من هذه المطلقة إلزاماً لغيره^(١)، وتسهيلاً لأمر العباد.

وطرح المسألة الشيخ حسين الحليّ (١٣٩٧هـ)، وخالف في ذلك السيد محسن الحكيم، ذاهباً إلى عدم بقاء تلك المرأة على زوجية زوجها الأوّل، فلو استبصر أو استبصرا لا تعود إليه إلاّ

(١) انظر: مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٥٢٥-٥٢٦، وما بعد.

بعقدٍ جديد^(١).

وتحليل هذه المسألة يرجع إلى فهم حقيقة قاعدة الإلزام، فهل تعني صحّة طلاق غير الشيعي واقعاً أو تحليل نكاح الشيعي لهذه المطلقة، لا أكثر؟ وبناءً على هذه المسألة يمكن فهم هذه الرواية التي نحن بصدددها هنا.

فوفقاً لرأي السيد الحكيم هذه المرأة ما تزال على زوجية زوجها السنّي واقعاً، ورخصاً للشيعيّ بالزواج منها بالإلزام للغير بما ألزم به نفسه. وهذه الرواية هنا تريد أن تسحب هذه الرخصة من الشيعيّ والإباحة الواقعية الثابتة له بمقتضى قاعدة الإلزام؛ لخطورة المورد، فكأنها تقول: هذه المرأة زوجة ذلك الرجل واقعاً إلى الآن، وأمر الفروج عظيم، ورغم أنّ أصل الشريعة يسمح لك بالزواج منها، إلا أنّني أصدر حكماً احتياطياً؛ حمايةً لعدم الزواج بزوجة الغير. فالزواج بزوجة الغير جائز، لكن مع ذلك هو خطيرٌ في مضمونه، فيلزم الترك؛ احتياطاً من الوقوع في نفس حالة نكاح مَنْ هي زوجة غيره، فالتحريم هنا جاء احتياطاً من الوقوع في هذه الحال - حال الزواج بزوجة الغير -، لا أنه حرامٌ في نفسه. ولهذا عبّر بالاحتياط، ولم يُفْتِ مباشرةً.

وبعبارةٍ أخرى: كأنّ الإمام يريد أن يقول: إنّ أمر الفرج عظيمٌ، وإنّ لك أن تتزوج بهذه المرأة إلزاماً من حيث المبدأ، لكنني أحكم بتجنّب ذلك؛ إذ هو زواجٌ بزوجة الغير، وأرى الاحتياط فيه شيئاً ضرورياً، فاتركه. والاحتياط في أصله اللغوي من وضع حائط حول الشيء، فعندما قال الإمام: ونحن نحتاط، أي نضرب سياجاً نمتنع نتيجته عن فعل ذلك.

وعلى هذا التفسير سيكون نهي الإمام له عن التزويج قد انطلق من احتياطٍ وحيلولةٍ دون وقوع أمرٍ يستحسن عدم الوقوع فيه، ولو كان جائزاً في أصل الشرع، وعلى مستوى الأحكام الأصلية. فتكون هذه الرواية مساندةً لفكرة سدّ الذرائع بدرجةٍ من الدرجات، لا بتمام المعنى. إلا أنّ هذا التفسير للحديث، حتّى لو فرضناه في نفسه صحيحاً، ولاسيّما لو حملنا الاحتياط على الاستحباب هنا، لا يطابق مفهوم الاجتهاد الذرائعي هنا؛ لأنّ المفهوم الذي ندّعيه هو صيرورة حكمٍ ما ممهداً أو ساداً الطريق تجاه حكمٍ آخر. وهنا لا يوجد حكمان أساساً؛ فإن

(١) انظر: الحلي، بحوث فقهية: ٢٧٤ - ٢٨٤.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣٠٥

الرواية تنهى عن نفس ما هو حلالٌ شرعاً للشيعيِّ، لا أنها تنهى عن شيءٍ ليكون ذلك مقدّمةً لترك شيءٍ حرامٍ آخر. ولهذا قد يُستبعد هذا التفسير للرواية من خلال أن الإمام يحتاط في شيءٍ هو نفسه أفتى بجوازه؛ فإمّا أن يكون الزواج من زوجة السنّي (المطلّقة منه على مذهبه) حراماً في الأصل؛ أو حلالاً؛ فإن كان حراماً فلا معنى لكلمة الاحتياط؛ وإن كان حلالاً فما هو مبرّر الاحتياط هنا؟! هذا ما يجب إبرازه بعد كون الفتوى هو صحّة الطلاق واحداً.

التفسير الثامن: إن الاحتياط لا يخلو منشؤه أن يكون إمّا لشبهة موضوعية؛ أو حكمية:

أمّا الشبهة الحكمية فلا معنى لها هنا على مباني الإمامية؛ إذ لازمها القول بأن أهل البيت لا يعرفون بعض الأحكام. فإذا قبل شخصٌ ذلك - كون أهل البيت ربّما لا يعرفون حكماً شرعياً ما، ولو بنسبة الواحد في المائة - لم تكن في الرواية أيّ مشكلة، وإلا فلا معنى لها.

وأما الشبهة الموضوعية فلا يظهر في الرواية ما يشير إلى شبهة موضوعية إطلاقاً، لكن يلزمنا القول بوجود شبهة موضوعية مركوزة في هذه الموارد - بعد استبعاد الشبهة الحكمية؛ لتعيّن واحدة منها قهراً - هي التي دعت الإمام للإلزام بالترك احتياطاً، بنحو الفتوى بالاحتياط. فعدم ظهور الشبهة الموضوعية لنا تعييناً لا ينفي تعيّن قهراً، ومن ثم فتكون الرواية مجملّة، لا يُستند إليها في معارضة ما دلّ على جواز هذا النكاح.

وبهذا التفسير لا تكون هذه الرواية مثبتةً لشيءٍ في باب انتهاج النبيّ أو الإمام سبيل التشريعات الذرائعية، بل تكون أجنبيةً عن مورد بحثنا.

وعليه، فإما أن نقبل بالتفسير السادس المتقدّم بالطريقة التي بيّناها، والمعتمدة على اللغة الأصلية للكلمة، أو نأخذ بالتفسير الثامن المفضي إلى شيءٍ من إجمال الرواية. وعلى كلا التقديرين فهذه الرواية لا تصلح في بحثنا هنا، ولا تستطيع أن تساعدنا في إثبات مفهوم التشريعات الذرائعية.

٥. مرجعية الاستقراء في تكريس الاجتهاد الذرائعي

يعدّ الاستقراء من أهم أدلّة الذرائعيين، وقد بنى عليه ابن قيم الجوزية وابن تيمية وغيرهما إلى يومنا هذا، وسوف نشرح هذا الدليل، خاصّة في ضوء ما قدّمه هذان العالمان، لفهم آليّة الاستدلال به عندهم.

يقوم الدليل الاستقرائي على عنصرين أساسيين ونتيجة:

١ - تقرّي عدد هائل من الأحكام الشرعيّة في مختلف الأبواب الفقهيّة، واستكشاف أنّ البنية التي تقوم عليها شبكة العلاقات بين هذه الأحكام هي بنية (الوسائل والنتائج)، وأنّ الشريعة في كلّ هذه الموارد، حرّمت الوسائل نتيجة تحريم النتائج أو مقارنة لتحريمها.

٢ - إنّ كثرة هذه الموارد في مختلف أبواب الشريعة يسمح لنا - بالاستقراء المفيد لليقين العادي - أن نقول بأنّ الشريعة مبنية على تحريم الذرائع المفضية غالباً أو طبعاً^(١) أو كثيراً إلى النتائج المحرّمة وهكذا.

٣ - انطلاقاً من النقطتين السابقتين، يمكن استخدام التعميم في الموارد التي لا نصّ فيها، لاكتشاف أنّ الشريعة قد حكمت فيها أيضاً في الوسائل بحكم النتائج. وهذا يثبت الاجتهاد الذرائعي، ويعمل الفقيه على الإفتاء بحرمة ما كان ذريعة للحرام أو وجوب ما كان ذريعةً للواجب.

والفارق بين الدليل الاستقرائي وسائر الأدلّة هنا، أنّنا لا نستند هنا إلى أيّ مقارنة لفظيّة في النصوص أو برهان عقلي منفصل عن الشريعة وواقعها الخارجي، بل نخرج بالقاعدة من خلال استنطاق تجربة الشريعة نفسها.

ولكي يتّم هذا الاستقراء في نتائجه المبتغاة لا بدّ من افتراض عدم وجود عناصر معارضة لهذا الاستقراء، فلو عثرنا على نصوص أو على حالات تقف على النقيض من هذه الموارد المستقرأة، فإنّه من العسير استخراج نتائج مطمئنة من هذه العمليّة الاستقرائيّة. وعليه، سوف نسعى لرصد الاستقراء الذي قام به الذرائعيون عبر عينات ممّا قالوه لفهم طريقتهم في ممارسته، ثم بعد ذلك، نعرض تقويمنا للموقف خاصّةً أيضاً في ضوء وجود

(١) إضافة اقتضاء الطبع من جملة ما طرحه الشيخ ابن تيمية في موضوع الذرائع، حيث قال: «الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرّم غالباً فإنّه يجرّمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي لكنّ الطبع متقاضٍ لإفضائها»، إقامة الدليل على إبطال التحليل، ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى ٦: ١٧٣. وفي ظنّي إنّه يريد أن يلحق بذلك كلّ الحالات التي تدخل ضمن القضايا الغريزية أو الشهويّة أو مقتضيات الغضب والحبّ والبغض وغير ذلك.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣٠٧

عناصر معاكسة أو لا .

قام ابن تيمية بعرض ثلاثين حالة في الشريعة ربط فيها بين الوسائل والنتائج، فيما بلغ بها ابن قيم الجوزية تسعة وتسعين، وأكثر الحالات التي استحضرتها في الدليل القرآني والحديثي المتقدم، قد استعرضها هنا، لكن المهم هو الحالات الأخرى أيضاً، ونذكر بعض العينات بهدف تحليل مقاربتهم للموضوع:

١ - تحريم البيع يوم الجمعة وقت النداء للصلاة؛ فإنه ليس سوى للحيلولة دون استخدامهم البيع ذريعةً لترك الصلاة العامة.

٢ - إنَّ الحرام هو الخمر لما فيه من زوال العقل، لكنَّ الشريعة حرّمت القليل منه والقطرة وحرّمت الانتباز وغير ذلك، وليس إلا سداً لذريعة الوصول إليه ولو من حيث لا يشعر الإنسان.

٣ - تحريم الخلوة بالأجنبية ولو لإقراءها القرآن، والسفر معها ولو إلى الحجّ وزيارة الوالدين، وليس ذلك سوى من باب سدّ الطريق على وقوع الفتنة.

٤ - تحريم النظر إلى الأجنبية ولو كان واقعاً على محاسن الخلقة وتفكراً في صنع الله، وليس ذلك سوى من باب سدّ الذريعة على إثارة الشهوة التي تفضي إلى المحذور.

٥ - النهي عن بناء المساجد على القبور وتخصيصها وتشريفها وإيقاد المصابيح عليها وشدّ الرحال إليها، وليس ذلك سوى سداً لذريعة الشرك والافتتان بها.

٦ - النهي عن التشبه بغير المسلمين أو بأهل الكتاب أو بالأعاجم ونحو ذلك من النصوص العديدة، فإنَّ هذا النهي ليس سوى من باب سدّ الذريعة على التشبه بهم في القصود والأعمال، وإلا فصرف الموافقة الظاهرية لأعمالهم ليس في نفسه محرّماً.

٧ - تحريم ما زاد على الأربع نساء؛ لما فيه من الإفضاء عادةً إلى الجور وعدم التمكن من تحقيق العدل والرعاية لهنّ، وأباح الأربع مع إمكان الجور فيه أيضاً؛ لما فيه من مصلحة سدّ حاجة الرجل حيث قد لا يفیه ما هو أقلّ.

٨ - تحريم الطيب على المحرم، فإنه ليس سوى من باب سدّ الذريعة لحصول الوطء، فإنَّ التطيب من دواعي تحرك الغريزة.

٩ - ما ورد من النهي عن قبول الهدية على العالم والقاضي والوالي، وليس ذلك سوى سداً

- لذريعة تمرير مصالح المهدي ووقوع ما هو خلاف العدل بين الناس.
- ١٠ - المنع من توريث القاتل، فإنه سدُّ لذريعة هذا الفعل، فلا يكون يأمل بالإرث لو فعل القتل.
- ١١ - تحريم قطع الأيدي في الغزو - بل مطلق إقامة الحدّ - وليس ذلك سوى لسدِّ ذريعة خروج المحدود من الجيش وفراره نحو العدو، خلاصاً من إقامة الحدّ عليه.
- ١٢ - المنع عن حكم القاضي بعلمه، فإنّ هذا من باب سدِّ الذريعة عليه أن يقضي بالباطل مدّعياً أنه حصل له العلم.
- ١٣ - منع قبول شهادة العدو على العدو، أو الشهادة التي تجرّ نفعاً، فإنّ ذلك ليس سوى من باب سدِّ الذريعة على استخدام الشهادة لتحقيق مآرب شخصية وبين الخصوم.
- ١٤ - التشريعات المتصلة بالزام أهل الذمّة بالتمايز عن المسلمين في ملابسهم ومراكبهم، فإنّ ذلك سدُّ للطريق على وقوع معاملة غير المسلم كمعاملة المسلم، وهو أمرٌ مرفوض.
- ١٥ - ما ورد من النهي عن مثل قول: ما شاء الله وشاء محمد، وذلك سدّاً لذريعة الشرك، فإنّ مثل هذه التعابير يمكن أن تُفسي تدرجياً للشرك وتلوّث العقيدة، وإن كانت في نفسها معقولة.
- ١٦ - المنع عن الدخول في سوم الأخ أو الآخرين في البيع أو الخطبة أو غير ذلك، فإنّ ذلك لكونه سدّاً لذريعة التباغض والخصومة بين الناس.
- ١٧ - تحريم التبول في جحور الحيوانات، سدّاً لذريعة خروج الحيوان فيؤذيه أو خروج الجنّ فيؤذونه؛ فإنّهم يتخذونها مساكن.
- ١٨ - ما ورد في النهي عن السمر بعد العشاء الآخرة، فإنه سدُّ لذريعة التأخر في النوم فتفوته صلاة الليل، نعم لو كانت هناك مصلحة راجحة فلا بأس.
- ١٩ - نهى النساء اللواتي صلّين مع الرجال جماعةً عن رفع رؤوسهنّ قبلهم، وهو سدُّ لذريعة رؤيتهنّ عورات الرجال.
- ٢٠ - النهي عن توصيف المرأة امرأةً أخرى لزوجها، فإنه ليس سوى من باب سدِّ ذريعة الافتتان.
- ٢١ - الأمر بالتفريق بين الذكور والإناث في المضاجع حتى لا تقع الفتنة أو يقع من الذكر

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٣٠٩

شيء أثناء النوم وهو لا يشعر.

٢٢ - ما ورد من النهي عن التسمية باسم برة، حذراً من حصول تزكية النفس ولو أنه لم يقصد سوى العَلَمِيَّة.

٢٣ - تحريم الشياخ والمفاخرة بالجماع، فإن هذا قد يدفع الآخرين - حيث لا يتوفّر لهم ذلك بما يشبهه - إلى فعل الحرام، فسداً لهذا الطريق تمّ تحريم المفاخرة بالجماع.

٢٤ - النهي عن انحناء الرجل للرجل، خلافاً لما يفعله كثيرون بمن فيهم أهل العلم، وما ذلك إلا لكونه موجباً تدريجياً للشرك وتعظيم غير الله.

٢٥ - النهي عن الخروج عن الحكّام ولو كانوا ظالمين، وليس ذلك سوى من باب سدّ الفتن والشُرور العظيمة وحلول الفوضى في المجتمع.

نكتفي نحن بهذا القدر، وقد كان ابن قيم الجوزية ذكر تسعاً وتسعين مثلاً، قاصداً الموافقة في العدد لأسماء الله الحسنی^(١)، فيما ذكر ابن تيمية ثلاثين مثلاً^(٢)، وختم ابن قيم الجوزية قائلاً: «وباب سدّ الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمرٌ ونهي. والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود. والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سدّ الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين»^(٣).

وقد توسّع الباحث محمّد هشام البرهاني في شواهد الذرائع من الكتاب والسنة، مستعرضاً أمثلة كثيرة جداً، منظماً إياها بطريقة جيّدة أكثر دقّة مما قدّمه ابن تيمية وابن قيم الجوزية من حيث المنهجية، فلترجع^(٤).

وبهذا نعرف أنّ الشريعة وضعت أصولاً تشريعية، تعبّر عن أصول المحرّمات في الشريعة ثم ربطت عشرات الأحكام بها، مثل:

(١) انظر: إعلام الموقعين ٥: ٥ - ٦٥.

(٢) انظر: ابن تيمية، إقامة الدليل على إبطال التحليل، ضمن الفتاوى الكبرى ٦: ١٧٤ - ١٨٠.

(٣) إعلام الموقعين ٥: ٦٦.

(٤) انظر: البرهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية: ٣٣٧ - ٤٩٣؛ والزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية: ١١ - ١٢.

تحريم الكفر، وسدّ ذرائعه يكون بتحريم موالاة الكفار، وتحريم التشبّه بهم، وتحريم نشر كتبهم ووجوب اتلافها، وتحريم السماح لهم بنشر فكرهم، ووجوب جهادهم، وحرمة اتخاذهم بطانة، وعدم إقامة الحدود في الغزو، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك. وتحريم الزنا عبر سدّ الطرق مثل تحريم النظر، واللمس والمصافحة، والمفاكهة والمزاح، والخلوة والسفر والاختلاط، والجلوس في مجلس المرأة ما دام دافئاً، ولزوم تفريق الأطفال في المضاجع، وتحريم التلّين بالصوت والخضوع به، ووجوب الستر على المرأة، وحرمة إظهار الزينة والتبرّج، وتحريم الدخول بدون استئذان، ولهذا حرّمت المحارم مؤبّداً؛ إذ من دون ذلك يقع الزنا لشدة المخالطة في البيت الواحد، وغير ذلك.

هذا الاستقراء الواسع الذي قام به الذرائعيون يثبت أنّ بنية الشريعة قائمة على نظام سدّ الذرائع وفتحها، وأنّ هناك تشريعات في وسط الدائرة وتخدمها تشريعات كثيرة في محيطها، رغم أنّ أغلب أمثلتهم كانت في سدّ الذرائع، فنستنتج من ذلك قاعدة: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ذرائعه وأسبابه»، فكلّ حالة من هذه الحالات المستقرأة هي قرينة احتمالية على هذه القاعدة، فإذا زادت هذه القرائن وبلغت مبلغاً عظيماً رفعت احتمالية القاعدة إلى حدّ اليقين العادي، وهذا كافٍ في إثبات الحكم الشرعي بها.

وقفات مع المستند الاستقرائي

ولدراسة هذا المستند الاستقرائي، يجب التوقف عند مجموعة من النقاط:

أ. البنية الذرائعية للشريعة وسؤال الإمكان

هل من الممكن أن يكون المشرّع الديني قد استخدم نظام الأحكام الأصلية التي تحيط بها أحكام حماية إلزامية، تحيط بها أحكام حماية غير إلزامية، أو أنّه توجد مشكلة ثبوتية تمنع إمكان ذلك؟ وهل من الممكن أن يكون المشرّع قد بنى شريعته الواقعية على أحكام مركزية وأحكام ذرائعية؟

في سياق الجواب عن هذه النقطة نلاحظ أنّه لا يوجد أيّ محذورٍ ثبوتي إمكاني، لا من عقلٍ، ولا من منطق عقلائيٍّ، ولا حتّى من نصٍّ، بل مقتضى المنطق العقلائي أنّ هذه الطريقة يارسها

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣١١

العقلاء بكثرة في حياتهم القانونية بأشكالها المختلفة، وصولاً إلى أبسط أشكال التقنين، كما في التعامل مع الأطفال، فالأب والأم عندما لا يريدان سقوط ولدهما في البئر فهما لا يكتفیان بنهيه عن الوقوع فيه، بل يصدران حكماً يعتمد منطق حماية الحكم والمصلحة الأصلية، وهو النهي عن اللعب في دائرة قطرها خمسة أمتار مثلاً حول البئر؛ ضماناً لتحقيق ما يريدانه؛ وقد يوجّهان إليه حكماً غير ملزم باللعب بعيداً عشرين متراً أيضاً.

لو تأملنا قليلاً في طبيعة الأداء العقلائي في هذا الموضوع فسنجد أنه شائع جداً، بحيث تكون تشريعات جُدر حماية أو مسهلات لتشريعات أخرى هي الأصل، ووفقاً للقاعدة التي حقّقناها^(١)، فكل نمط تشريعي أو تقني يعتمد على العقلاء في حياتهم، ولم يرد فيه نهي من الشارع، فإن اعتماد المشرع الديني عليه واردٌ جداً، ولا مانع منه ثبوتاً، بل يصبح من المعقول أن يفتش الفقيه عن هذا النمط العقلائي في التجربة الشرعية الدينية؛ لأنه من الممكن أن ينتبه إليها، ويصحّ نظراته للشرعية وفقاً لها.

والنتيجة: إننا لم نلاحظ وجود أيّ محذورٍ ثبوتي إمكاني في انتهاج الشارع طريقة الأحكام التحفظية الذرائعية، الهادفة لحماية أو تأمين أحكام أخرى أصلية. وهذا ما يترك أثراً على فكرة المصالح والمفاسد في المتعلّقات كما بيّناه سابقاً.

وبهذا يمكن القول بأن ما قام به الذرائعيون هنا لا يحتوي على أيّ مشكلة ذاتية أو ثبوتية في نفسه، بل المهم فيه هو كونه - إثباتاً - يحمل معطيات مقنعة، وتنسجم فيه العناصر الاستدلالية، وسوف نرى المعطيات النقدية لنخرج قريباً باستنتاج إن شاء الله تعالى.

ب. تأثير البنية الذرائعية للشرعية على الاستيعاب القرآني القانوني

إذا أعاد الفقيه النظر في أحكام الشريعة وفقاً لهذه الرؤية التي قدّمها لنا هذا العقل الاستقرائي، واكتشف - كما مال إليه الميرزا القمي - أن أغلب أحكام الشريعة جاء لسدّ الطرق وحماية الحمى أو فتح الطرق، فهذا قد يربطنا بموضوع آخر من الضروري التنبيه له، وهو

(١) انظر: حيدر حبّ الله، أصالة العقلائية في عملية التشريع الديني، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤٨:

القرآن الكريم وموقعه وحدود نشاطه في المنظومة التشريعية الدينية؛ إذ من الممكن أن يُطرح التصوّر الآتي:

لما كان القرآن الكريم فيه تبيان كلّ شيء في الدين، كما صرّح القرآن نفسه، رغم أننا نجد اليوم في إرثنا الفقهي صعوبةً كبيرة في الاقتناع بهذه الفكرة؛ نظراً إلى أن أغلب الفقه يؤخذ من الحديث والإجماعات والشهوات والسير المشرّعية و.. مع الأخذ بعين الاعتبار كلمة «تبيان». لما كان القرآن كذلك، وواقع الفقه كذلك، فإنّ نظام التشريعات التحفظية من الممكن أن يسهّل علينا فهم هذه القضية؛ وذلك لا من خلال القول: إنّ في القرآن مجملات أو بعض القضايا العامة أو بذوراً تشريعية، فيما السنّة تتكفل ببيان أغلب الشرع، كما هي الصورة النمطية في الفقه الإسلامي.. بل عبر القول: إنّ القرآن اشتمل على الأحكام الأصلية جميعها أو غالبها، وأمّا الأحكام التي جاءت بها السنّة ممّا ليس مندرجاً تحت العمومات والمطلقات القرآنية فيمكن فهم جزءٍ وافر منه وفقاً لنظام التشريع التحفظي أو قوانين الحماية.

فدور القرآن بيان أحكام الأصل والمركز (وليست مقاصد الشريعة، بل عينُ الشريعة، فتأمل جيداً)، والتي تمثّل أصل الشريعة كلّها تقريباً؛ ومن دور السنّة بيان الأحكام - الدائمة أو المؤقتة - التي تتكفل ببيان الأحكام التي لم تشرّع لمصالح في نفسها بالضرورة، بل لتأمين تحقّق تنفيذ أحكام الأصل، التي هي جوهر الشريعة ولُبّها. وهذه صورةٌ - لو تمت - فائقة الأهمية عن أدوار القرآن والسنّة، تستحقّ التأمل، وربما تحلّ بعض الإشكاليات.

ولكنّ ذلك لا يعني حصر القرآن بالأحكام الأمّ، ولا حصر السنّة بأحكام الحماية والحفظ. بل من الناحية الأوليّة لا يوجد ما يمنع الفقيه أن يكتشف حكم حماية في القرآن الكريم، أو يجد حكم أصل في السنّة الشريفة، فلينتبه إلى هذا الأمر جيّداً. كلّ ما في الأمر أنّ الربط بين فكرة الحماية والذرائعية وفكرة أنّ القرآن تبيانٌ لكلّ شيء قد يساعد على افتراض أنّ أحد أهمّ أدوار السنّة هو وضع سلسلة من التشريعات التأمينية للأحكام الأصل القرآنية؛ وتكون أحكام الأصل هي جوهر الشريعة، لا أمّتها الغايات والأهداف والمقاصد. ولعلّ هذا هو ما يفسر لنا معنى من معاني الولاية التشريعية للنبي؛ إذ له أن يشرّع أحكاماً لحماية الأحكام القرآنية وغيرها. ولعلّ هذا من أبرز أدواره التي يجب رصدها واكتشافها.

ونستنتج من ذلك أنّ الدليل الاستقرائي المطروح هنا في نظام الأحكام التحفظية الذرائعية،

ليس فقط ممكناً من حيث نتيجته، بل له تأثيرات إيجابية على فهم أدوار الكتاب والسنة في بيان الدين.

ج. الأحكام التحفظية الذرائعية بين الثبات والتأقبت

قد يواجه الذرائعيون هنا في مقاربتهم الاستقرائية سؤالاً: هل الأحكام التحفظية أو التأمينية أو الذرائعية هذه ثابتة أو مؤقتة؟

قد يتصور أننا إذا قلنا بأن الشرع وضع أحكاماً حماية، واكتشفنا بالاستقراء أنها كثيرة جداً في مختلف أبواب الشريعة، فهذا يعني أن هذه الأحكام مؤقتة أو قابلة للافتكاح منها، ومن ثم قد يقع الذرائعيون في مشكلة هنا، وهي أنه لو كان الأمر كذلك لزم تغيير هذه الأحكام الشرعية الواسئلية لو تغيرت معادلة العلاقة بين المقدمة والنتيجة بتغير العوامل الظرفية، فرفع النساء رؤوسهن في صلاة الجماعة قبل الرجال حكمٌ يجب التخلي عنه الآن مع تغير أنواع اللباس وارتفاع الخصوصية الذرائعية التي فهمها الفقيه الذرائعي، وهكذا تحريم صناعة التماثيل تحريماً ذرائعياً خوفاً من الوقوع في مفسد الشرك يجب إبطاله اليوم؛ إذ هذا الاحتمال صار شبه منعدم في المجتمعات الإسلامية على الأقل، فهل يلتزم الفقهاء الذرائعيون بوضع من هذا القبيل يمكن أن يجلل بعض ما ثبت تحريمه بالنص مما فهموه تحريماً ذرائعياً، خاصة وأن التشريعات الذرائعية عندهم - وفقاً لهذا الدليل الاستقرائي - ستكون ذات مساحة واسعة من الشريعة؟!

والجواب: إن الحديث عن تأقبت الأحكام الذرائعية المنصوصة في الشرع أو ثباتها يجب

النظر فيه عبر تنوع أحكام الحماية والتأمين إلى أنواع عدة، أبرزها:

النوع الأول: أحكام الحفظ والتأمين القائمة على طبائع البشر العامة. فهذه تبقى ثابتة؛ لأنها لم تأت لظرف طارئ ما دامت تنطلق من طبائع البشر، ومن ثم فالنسبة القائمة فيها بين الوسيلة والنتيجة تظل متقاربة عبر التاريخ لو لاحظنا الوجود النوعي.

وعلى سبيل المثال: لو فرضنا أن الحكم الأصل هو حرمة الزنا (العلاقات الجنسية خارج إطار الزوجية أو الرقية)، وأن تحريم النظر واللمس والخضوع في القول والتبرج بزينة والخلوة بالأجنبية ومحادثة الأجنبية بالمثير للغريزة وغير ذلك كلها أحكام حفظٍ وذرائع، يُراد منها وضع جدران عالية أمام الإنسان؛ كي لا يقع في الحرام الأصل، وهو الزنا.. إن هذه الأحكام لا

تنطلق بطبيعتها من ظرف زماني، ولا من وضع خاص، بل هي تنطلق من طبيعة الإنسان التي تحركها مثل هذه الأمور.. ففي هذه الحال تكون هذه الأحكام التأمينية ثابتة؛ لأنّ المؤشّر الإثباتي والثبوتي يقفان لصالح انطلاق هذه الأحكام من عناصر ذاتية تتخذ طابع التلازم مع الطبيعة الإنسانيّة.

وعندما نتحدّث عن الطبائع البشريّة فنحن نتكلّم عن ربط الأحكام بالحالة النوعيّة، ولا تهتمّنا الحالة الفردية الاستثنائية. وهذه مسألة مربوطة بكيفية نظر المشرّع إلى أحكامه في الاجتماع الإنساني. وقد نشير إلى هذا الموضوع تحت عنوان: التشريع الديني بين أصالة الفرد وأصالة الاجتماع، في مناسبة أخرى.

النوع الثاني: أحكام الحفظ والتأمين القائمة على حالة الاشتباه أو محدوديّة الاطلاع، كما في حالة الإلزام بالاحتياط عند الشكّ في حرمة شيء، كما عليه بعض الإخباريين، أو في بعض موارد العلم الإجمالي أو نحو ذلك. فمن الطبيعي أنّ هذه التشريعات قائمة على حالة طارئة هي حالة الاشتباه، فإذا انعدم الاشتباه وحصل التمييز والعلم لم يعدّ هناك معنى لهذا الحكم الاحتياطي.

ومن هذا النوع مسألة العصير العنبي المطبوخ، وفقاً لفهم شيخ الشريعة الإصفهاني؛ فإنّه جعل نكته التحريم المطلق الشامل لغير حالة الإسكار هو إمكان وقوع الشارب في شرب المسكر من حيث لا يعلم؛ لأنّ إمكانيات التمييز غير متوفّرة.

فعلى هذا الأساس لو تحقّق التمييز النوعي، كما في مثل عصرنا، حيث يمكن غلي العصير ثمّ حفظه فوراً في المصانع، وتعليبه مع المواد الحافظة، بحيث يُعلّم بأنه لن يعرضه الإسكار مهما تُرك ما دامت العبوة/العلبة مغلقة، ففي هذه الحال لن يكون هناك معنى لحماية الحمى؛ لانعدام موضوعها المفترض، الذي ادّعاه شيخ الشريعة. ومن ثمّ فلا يمكن لفهم شيخ الشريعة هنا أن يستمرّ على إطلاقه، خلافاً لإفتائه هو بإطلاق الحرمة هنا تعبّداً.

وهذا يعني أنّ كلّ حكم تحفظي تأميني شرّع لحماية حكم آخر وضمانه، اعتماداً على محدوديّة الإمكانيات أو محدوديّة المعرفة، فإنّه بطبيعته قابلٌ للزوال إذا ارتفعت المحدوديّات ارتفاعاً نوعياً عاماً؛ لأنّ الحكم يزول بزوال مبرّره النوعي ما دام حكماً طريقياً؛ لأنّه في جوهره حكمٌ ظاهري انعدم موضوعه.

النوع الثالث: الأحكام التأمينية أو التحفظية أو الذرائعية التي بُنيت على حالة ظرفية واقعية، بحيث تكون العلاقة بين النتيجة والمقدمة مختلفة النسبة تبعاً لاختلاف العامل الظرفي بصرف النظر عن حالة محدودية الاطلاع وقصور الإمكانيات، وذلك مثل رفع النساء رؤوسهن قبل الرجال في صلاة الجماعة، كما ألمحنا قبل قليل.

وبهذا نعرف أن الأحكام الحفظية ليست مؤقتة بالمطلق؛ ولا هي دائمة بالمطلق، بل يتبع الأمر اجتهاد الفقيه وفهمه لنكتة تشريع الحكم ومبرراته النوعية، ومن ثم يلزم على الذرائعي هنا أن يقبل بهذا التنوع في الاستنتاج الفقهي من النصوص، وإلا فسيكون قد ناقض نفسه وتهافتت أطراف نظريته. وإذا أدركنا تنوع الحالات لم تعد هناك مشكلة في تقديري في أن يتنوع الذرائعي مواقف تبعاً لتغير الظروف في خصوص النوع الذي يترك تغير الظروف عليه تأثيراً في الاستنتاج الفقهي والإفتاء.

د. الأحكام الاحتفائية الذرائعية، ونظام شواهد الإثبات والترجيح

بعد الفراغ عن إمكان الأحكام التحفظية أو التأمينية أو الذرائعية في الشريعة، ومعقولية ذلك، هل هناك قرائن يمكن طرحها تعزز إثبات هذا النوع من الأحكام؟ وبعبارة أخرى: إن الحكم التحفظي إذا كان ممكناً فكيف يمكن تعيينه من بين الأحكام، وتمييزه عن أحكام الأصل؟ هل هناك قرائن أو هي أمزجة واستنتاجات واستنسابات غير معتبرة ولا حجة؟

ربما يمكن طرح بعض القرائن، ونشير لأبرزها من باب المثال؛ بهدف فتح الآفاق لتناول الموضوع من جهة، وللتمهيد لمحاكمة الآلية التي تم استخدامها في هذا الدليل الاستقرائي من جهة ثانية:

القرينة الأولى: أن يرد في نصوص العلل ما يفيد أن هذا الحكم جعل لأجل حكم آخر، كأن يقول: إن الله حرم عليكم كذا حتى لا تقعوا في الزنا أو الشرك أو.. فإن مثل هذه النصوص تعطي مؤشراً على طبيعة الحكم المجعول.

ولعل من أمثلة ذلك ما ورد في سبب أهل البدع ولعنهم والوقعة فيهم وغير ذلك، معللاً بأن ذلك كي لا يطمعوا في الإسلام، ولا يلحقوا الضرر بالمسلمين. فمن الواضح أن هذا الحكم - لو كانت الرواية حجةً ومعتبرة - كان تحفظاً عن وقوع هذه المبعوضات، فلو أحرز

وقوعها مع هذه وأحرز عدمها بدونها إحراراً نوعياً فلا معنى لهذا التشريع التحفظي.
وربما من أمثله تحريم سب مقدّسات الآخرين؛ حذراً من سب الآخر للمقدّسات
الحقيقيّة.

القرينة الثانية: أن يكون الموضوع بالتحليل العقلاني من هذا النوع، أو فُقل: بمناسبة
الحكم والموضوع، بحيث يبدو ذلك قريباً جداً، كما لو كان هناك حكمٌ بحرمة قراءة كتب
الضلال، فإنّ التحليل العقلاني يقوّي أنّه لا خصوصيّة في الحرمة إلاّ التآثر بهذه الكتب
وتداولها وانتشار أفكارها، لا أنّ القراءة بما هي قراءة حرام. فالحكم تحفظي لأجل حكمٍ آخر.
ومن أمثلة ذلك: وجوب استعداد الجيش الإسلامي وتسلّحه، فإنّ التحليل العقلاني يقوّي
أنّ الغرض منه دفع العدوان، والحيلولة دون وقوعه، وحماية الأمة، لا أنّ التسلّح بنفسه حكم
واقعي أصليّ فيه قيمة مضافة، وتقع مصلحته في ذاته.

إلا أنّ هذا التحليل العقلاني يجب أن ينفي بطريقة عقلانيّة أيضاً أيّ فرضيّة أخرى تجعل
الحكم غير مرتبط بالنتيجة، حتى يمكن الوصول إلى نوع من اليقين العادي في القضية، وإلا
فإنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

القرينة الثالثة: أن يردّ تعبير الاحتياط ونحوه (مثل: لا آمن من كذا وكذا) في لسان النصّ،
ويكون المورد من موارد الشكّ والجهل، كما في رواية عبد الله بن وضّاح أنّه كتب إلى العبد
الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب
الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك»^(١).

فإنّ هذا التعبير وأمثاله واضحٌ في الدلالة على أنّ الحكم ليس هو أنّ وقت المغرب الأصلي
خصوصاً ذهب الحمرة، بل الحكم تحفظي؛ والهدف منه تحصيل الإتيان بالواجب في وقته
الحقيقي، وإلا لقال له فوراً: وقت المغرب هو زوال الحمرة.

القرينة الرابعة: أن تربط النصوص في موضوع معيّن بين أمرين، ويكون الثاني أوضح في
الأهميّة، الأمر الذي يكشف عن كون الأوّل مقدّمةً للثاني، لو كانت المقدّمة بينهما قائمة في
نفسها خارجاً.

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٤: ١٧٦ - ١٧٧.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣١٧

ومثال ذلك: أن يرد الحث على إنجاب الأطفال بكثرة، وترتبط بعض نصوص الموضوع ذلك بتكثير نسل الأمة الإسلامية، ففي مثل هذا المورد يُفهم أن الحكم جاء لحفظ حكم آخر، وهو تكثير المسلمين، لا أنه ناظرٌ إلى تكثير أفراد الأسرة بما هو تكثير للأسرة نفسها، فتأمل جيداً؛ فإن ذلك قد يساعد على إمكانية كشف ملاك تكثير الأمة، دون ملاك تكثير أفراد الأسرة، مما يترك نتائج فقهية متعددة.

القربنة الخامسة: أن تكون بين الشيء والآخر علاقة تمهيد وتوفير، ثم يأتي النص فيسقط عنوان أحدهما على الآخر، ليقوم بتحريمه عبر هذه الطريقة، فإنه قد يُفهم أحياناً أنه يريد أن يوحي بأن الممهد لحقه حكم الممهد؛ نظراً لخصوصية التمهيد.

ومن أمثلة ذلك: بعض الألسنة التنزيلية، فلو قال: العين تزني، فإنه كما يمكن أن يُفهم في سياق تنزيل النظر منزلة الزنا؛ كي يترتب الحكم عليه، قد يُفهم أنه إنما يحرمه بملاك كونه مرتبطاً بالزنا، ولهذا أسقط عليه عنوان الزنا، مع أنه ليس بزنا قطعاً؛ فكأنه يريد بذلك إبراز نكتة بلاغية، وهي أن النظر لما كانت حرمة من حيث هو يفضي إلى الزنا فإن حرمة الزنا شملت؛ نظراً لخطورة الزنا، فصارت العين تزني، وكأن النظر بدايات الزنا. فلأن الزنا هو الحرام الأصلي جعلت سمة الحرمة للعين بعنوان الحرام الأصلي، فوسّع الحرام الأصلي بهدف الحماية^(١).

(١) هذا التصوير الذي طرحه ربما يختلف تماماً عن نظرية السيد علي السيستاني في موضوع الاعتبار الذي يرى إمكان بناء علم أصول الفقه وفقاً له في خارطة جديدة يقترحها، إذ يقسم الاعتبار إلى اعتبار قانوني واعتبار أدبي، ويرى أن الاعتبارات القانونية اعتبارات متأصلة اجتماعية بهدف صنع قرار تكون فيه المصلحة للفرد أو المجتمع مثل الأحكام التكليفية والوضعية، بينما الاعتبار الأدبي نوع من الممارسة الفردية التي تهدف التأثير على الأحاسيس والمشاعر، مثل قولك: زيد أسد، فهنا حصل انفكاك بين المراد الاستعمالي والجدّي، والهدف هو التأثير على مشاعر السامع بتصوير زيد له بصفات الشجاعة والهيبه والقوة (للاطلاع على ما طرحه، راجع: الرافد في علم الأصول: ٤٧ - ٤٨، ٧٠ - ٧١؛ والاستصحاب (بتقرير محمد علي الرباني): ١٨٧ - ٢٠١).

وعليه، فمن الممكن أن يفهم السيستاني هنا من كلمة: العين تزني، نوعاً من الاعتبار الأدبي، أي تأثيراً عميقاً على إحساس الطرف الفاعل للنظر إلى الأجنبية لتصوير المشهد له في مخيلته على أنه فعل زنا،

ولعلّ ما يؤيد هذا النمط هو وجود عقوبات على فعلٍ محرّم دون آخر متّصل به. فالشريعة وضعت عقوبات على الزنا والسرقه والمحاربة والقذف .. فيما لم تضع عقوبات على بعض ما هو محرّم، لكنه على صلةٍ بهذه الأمور. فقد يعزّز ذلك من افتراض أنّ ما وضعت عليه عقوبات يمثل الأحكام الأصليّة، وأنّ المحرّمات التي تتّصل به وتمثّل فضاءً محيطاً به، كالنظر واللمس المحرّمين، من الوارد أن تكون أحكاماً تحفّظية، دون أن يعني ذلك أبداً حصر الأحكام الأصليّة بخصوص ما تثبت فيه عقوبات. وهذا ما قد يفتح أيضاً على إمكان افتراض وجود حكمٍ مزدوج في الشريعة، هو أصليّ في نفسه، وتحفّظي بالقياس إلى حكمٍ آخر، كما سيأتي الحديث عنه.

هذا كلّه يعني أنّ الحديث عن توصيف تشريع معين بأنّه ذرائعي يحتاج إلى معيار، ومجرد ارتباط حكمين ببعضهما دون خضوع الرؤية لمثل هذه المعايير لا يبرّر استنتاج الذرائعيّة.

هـ. المرجعيّة القانونيّة عند التردد في هويّة الحكم بين الأصليّة والذرائعيّة

لو وقع الفقيه أثناء بحثه في الشريعة في تأرجحٍ وشكٍّ في أنّ الحكم الذي بيده هل هو حكمٌ أصليّ في الشرع أو هو حكم تحفّظيّ - تأمينيّ ذرائعيّ، وقامت المعطيات على الافتراضين معاً، فهل هناك أصلٌ يمكن الرجوع إليه؟

فيكون مؤثراً في تجنّبه له، فلا تكون له علاقة بنوع من الاعتبار القانوني، بعكس ما قد يفهمه الذرائعي هنا.

ولا بأس بأن نشير إلى أنّ نظريّة الاعتبار الأدبي لها جذور عميقة في الدراسات الدينيّة المتأخّرة، خاصّة في دراسة القصّة القرآنيّة (الدكتور خلف الله أنموذجاً)، ودراسة استخدام القرآن لأدبيّات وثقافة زمانه العامّة وتوظيفها التصويري بهدف أخلاقي (تلبّس الجنّ بالإنسان مثلاً) في قصيّة الأكل للربا/ البقرة: (٢٧٥)، وكذلك الدراسات التي تبني على بناء النصوص الدينيّة على اللغة الأسطوريّة. وقبل الدراسات القرآنيّة المتأخّرة كانت الدراسات التفسيرية للكتاب المقدّس قد شهدت توجّهاً واسعاً يبيّن على هذا النمط من الفهم الأدبي للنصوص الدينيّة، لكنّ نقطة امتياز ما طرحه السيستاني هو في استجلابه هذه المفاهيم والأفكار إلى مجال النصوص الفقهيّة، كما في حديثه عن رواية أنّ الزكاة أوساخ ما في أيدي الناس.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣١٩

الذي يبدو أنه لا أصل يُرْجَع إليه هنا؛ لأنه كما يمكن أن يكون أصلياً كذا يمكن أن يكون تحفظياً ذرائعياً فإن هذا في جوهره دائرٌ بين كون ملاكه في متعلقه بذاته أو في متعلق غيره، والاحتلالان متساويان من الحيثية الوجودية، ومن ثم فممن يثبت ذرائعية حكم يطالب بدليل ومن يثبت عدم ذرائعيته يطالب أيضاً بدليل، وليست الكرة دوماً في ملعب القائل بالذرائعية.

نعم، قد يُستند - على ما أفاد السيد الحكيم - إلى دعوى أن إطلاق الأمر أو النهي يفيد الحكم النفسي، لا الغيري، كما قرروا في أصول الفقه؛ لأن الغيرية تحتاج إلى مزيد تقييد^(١).

إلا أن ذلك لا ينفع هنا؛ لأننا لا ندعي أن الحكم التحفظي هو دائماً حكمٌ غيري بالمعنى المصطلح، بل نقول: قد يكون واجباً مطلقاً ودائماً ونفسياً بالمعنى المصطلح، لكن ملاكه النهائي في متعلق غيره.

فهناك فرقٌ بين أن تقول: السفر واجبٌ لوجوب الحج، وأن تقول: النظر حرامٌ، حمايةً لحرمة الزنا. ففي الحالة الأولى يأتي وجوب السفر من عين وجوب الحج، أما في الحالة الثانية فلا يأتي تحريم النظر من نفس حكم حرمة الزنا، ولهذا لو بقينا ودليل حرمة الزنا لم نحكم بحرمة النظر مطلقاً، بل جاء تحريم النظر من المولى بدليلٍ خاص، غايته أن المولى إنما حرّمه حمايةً لحكم الزنا. ففي الحالة الأولى تكون المقدمة واقعية مدركة لنا، فيتوقف الحج على المقدمة حقيقة، أما فيما نحن فيه فقد لا يتوقف ترك الزنا على ترك النظر، فقد ينظر ولا يزني، وقد يزني ولا يسبقه نظر، فليس من توقف حقيقي لشيء على شيء كما هو مفهوم المقدمة، إنما المولى رأى أن ملاك الزنا قد يستدعي حظر بعض الأشياء؛ لأجل أن لا يكون المكلف في معرض الوقوع في الزنا، فنضمن بذلك عدم تحقق الفاحشة في المجتمع، أو نخفف منها إلى أقصى درجة ممكنة.

من هنا قالوا بأن المراد بوجوب مقدمة الواجب «ليس اللابدية التكوينية؛ فإنها عين المقدمة، ولا اللابدية العقلية بمعنى عدم صحة الاعتذار عن ترك ذي المقدمة بتركها؛ لوضوح ذلك وعدم نقاش فيها، ولا الوجوب المولوي المجعل بالمجعل المستقل على عنوان المقدمة الإجمالي أو التفصيلي؛ لوضوح أن هذا موقوف على التفات المولى إلى المقدمة مع أنه قد لا يطّلع أو لا يلتفت إلى ما يتوقف عليه الواجب أصلاً. وإنما المقصود الوجوب المولوي المجعل على

(١) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن: ٤١١.

المقدمة ارتكازاً وشأناً بحيث لو التفت إليها لطلبها^(١).

وفي باب الذرائع ليس هناك شيء اسمه لو التفت المولى لحكم بالحرمة، بل المنهجية الذرائعية خصوصية إضافية في عملية التشريع، فحتى لو كان المولى يحكم شرعاً بوجوب مقدّمة الواجب، فقد لا يحكم بفتح الذرائع وسدّها، كما بينا سابقاً عند التمييز بين بحث المقدمة بالمعنى الأخص وبحث الذرائع، فقابلية التفكيك قائمة. نعم، لو كان الشك في تحفظية الحكم مستلزماً أو مستبطناً للشك في إطلاقه وتاريخيته لزم الأخذ بالقدر المتيقن - وكثيراً ما يكون لصالح الذرائعيين - طبقاً لما بحثناه مفصلاً في مباحث تاريخية السنّة، فليراجع^(٢).

و. مشكلات الاستقراء الذرائعي

إنّ العملية الاستقرائية التي قام بها الذرائعيون تستهدف جعل سدّ الذرائع وظيفه الفقيه بوصف حالة السدّ هذه منهجاً للشريعة، وهذا ما يطرح التساؤل الآتي: هل أنّ تشريع الأحكام التحفظية فعلاً خاصّ بالمولى سبحانه، أو معه النبي ﷺ، وكذا أهل البيت (شيعياً)، في ما ثبت لهم من ولاية تشريعية، على تقديره، أو أنّه يشمل حتى الفقيه بحيث يمكنه تشريع أحكام، أو فلنقل: إصدار فتاوى تحريرية أو وجوبية؛ تحفظاً على أمرٍ آخر؟

فلو شعر الفقيه بأنّ السماح بالاختلاط في المدارس والجامعات سيفضي إلى محرّمات، وإلى وقوع الفاحشة بين الذكور والإناث، فهل يحقّ له شرعاً الإفتاء بحرمة الاختلاط هناك مطلقاً، مع عدم قوله بحرمة الاختلاط في نفسه بمقتضى اجتهاده في النصوص، أو لا يحقّ له ذلك؟ وهل له إصدار فتاوى حماية لحكم آخر يراه عرضة للخطر؟

جوهر مقارنة الذرائعي هنا أنّنا حيث أثبتنا بالاستقراء أنّ منهج الشريعة قام على تحريم كلّ ما كان يُفضي نوعاً أو غالباً إلى الحرام، ففي هذه الحال نحن إنّما نقول بأنّ الفقيه إنّما يكشف عن تحقّق الصغرى هنا، أي إنّ الوضع الحالي يفضي إلى الحرام نوعاً وغالباً، أمّا الكبرى فتأتي من

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٧٥.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءةً وتقويم: ٦٦١ - ٧٤٠.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ... ٣٢١

اجتهاد شرعي يقضي بأن ما يفضي غالباً أو نوعاً إلى الحرام فهو حراماً شرعاً، وهذا الاجتهاد مستنده الاستقراء.

إلا أن الخروج بهذا كله من العملية الاستقرائية التي فعلها الذرائعيون يعاني - في ضوء النقاط السابقة التي عرضناها آنفاً - من مشاكل أهمها:

١. مشكلة استنتاج الذرائعية

هذه المشكلة تظهر جليةً عندما نلاحظ أن الفقيه الذرائعي فهم من (أ) أن تشريعه كان لأجل حماية (ب)؛ لكنّه لم يشرح لنا كيف توصل لهذا الاستنتاج؟ قلنا آنفاً بأن اكتشاف البنية الذرائعية العلائقية بين تشريعين تحتاج لمعيار، وليست أمراً ذوقياً، ولا شكّ عندي أن العديد من الحالات التي ذكرها الذرائعيون أو لم يذكرها يمكن استخدام القرائن السابقة الإشارة إليها لإثباتها وترجيحها، لكنّ مقدار مهمّاً مما طرحوه أو لم يطرحوه لا نملك عليه أيّ شاهد دلالي أو عقلائي مرجح، بل كلّ ما عندي هو المعقولة الأولية للذرائعية هنا أو هناك.

دعوني أعطي بعض الأمثلة:

١ - تحريم الطيب لأجل منع حصول الوطء.. هذا التصوير لا يوجد برهان عليه، فقد يكون هذا التحريم لأجل جعل المحرم بعيداً عن كلّ مظاهر وحالات الإحساس بالرغد واللذة، بما فيها لذّة الشمّ، بعيداً عن ربط ذلك بالمسألة الجنسيّة، ولهذا ترى الشريعة منعت المحرم من النظر في المرأة، وتمشيط شعره، والتطيّب، والجماع ومطلق العلاقة الجنسيّة ولو بالتقبيل، والاستمناء، والاحتحال بالسواد، ولبس الزينة كلّها أو بعضها كالخاتم للرجال، وإزالة الشعر (كالخلاقة)، والتظليل، وتغطية الرأس، وتقليم الأظافر، ونحو ذلك، فهذه مظاهر الدعة والراحة وعدم المشقّة، والاهتمام بالبدن والماديات، فلعلّ الأقرب أن نقول بأنّ الشريعة حرّمت التطيّب لأجل سدّ ذريعة الوطء، بل لأجل مطلوبيّة كون الإنسان في حالة اللادنيويّة المتمثلة في اجتناب هذه كلّها، فالحكم هو هذا والتروك هي مصاديقه والمطلوب مجموعها، ولهذا أشرنا في إحدى المناسبات إلى أنّ مظاهر الحجّ المرفّه اليوم ربما تكون على

خلاف مقاصد الشريعة، لو ثبتت تروك الإحرام هذه.

٢ - تحريم البيع وقت النداء للجمعة، فلم يعلم أنه لسد ذريعة التغيب عن الصلاة العامة، بل لعل الأرحح أنه بنفسه امتثال لحضور هذه الصلاة، فإذا وقع النداء لا يكون الامتثال لواجب الحضور سوى بترك كل ما في يده، وليس خصوص البيع، وذلك بهدف التوجه نحو مكان اجتماع الصلاة، للوصول مع الصلاة، فهذا أشبه بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده. وإنما ذكر البيع لأجل كون تمتع الإنسان عن فعل الواجب لمصالح المال أكبر، أو لسبب تاريخي كما قد تلمح نهاية سورة الجمعة، فركز عليه للتشديد على وجوب الحضور فليس ههنا ذرائعية واضحة.

٣ - تحريم ما زاد على الأربع في النكاح، فلا يوجد أي شاهد معين لفهم هذا التحريم على أنه لسد باب الجور وترك العدل، فهذا محض تخمين لا يغني من الحق شيئاً، فلماذا لا يكون لذلك سبب راجع لطبيعة توازن الزيجات في المجتمع وأعداد الرجال والنساء والحد من الطمع الجنسي للرجل وغير ذلك؟! وما هو النافي أو المضعف لمثل هذه الاحتمالات؟

٤ - النهي عن الدخول في سوم أو خطبة الآخر، فكيف عرفنا أنه لسد باب الخصومات؟! فلعله في نفسه قبيح ونوع من العدوان على الآخر، كما يرى العرف ذلك أخلاقياً، فقبحه في نفسه من حيث عدم صفائه أخلاقياً، وقد يكون تربية روحية بعدم الطمع بما يشرف الآخرون على الحصول عليه، ومحبة الخير للآخرين أكثر من النفس، فيكون مصداقاً لذلك لا من باب الذريعة.

٥ - التبول في جحور الحيوانات، فكيف عرفنا أنه لسد ذريعة خروج الحيوان فيؤذي المتبول، فلعله بنفسه نوع إيذاء للحيوانات، فيحرم أو يكره بوصفه مصداقاً لإيذائها، وربما يكون الأمر شيئاً آخر لا نعرفه، فما هي المعايير التي استخدمت هنا للوصول إلى هذه الاستنتاجات؟ نكتفي بهذه الأمثلة ويوجد غيرها الكثير، مثل النهي عن المفاخرة بالجماع، والنهي عن السمر بعد العشاء الآخرة، وغير ذلك.

وحصيلة الإشكالية الأولى أنها لم تشرح لنا بمقاربة ترجيحية مقنعة كيف توصلت للفهم الذرائعي في جملة من الموارد التي ادّعي أنها من مصاديق قانون الذرائع في الشريعة.

٢. مشكلة حصريّة الفهم الذرائعي

أقصد بهذه المشكلة أنّ الذرائعي لا ينفعه فقط أنّ يُثبت لنا أنّ (أ) تُعتبر ذريعة لـ (ب)، حتى يقول بأنّ تحريم (أ) كان فقط لتحريم (ب)، بل عليه أيضاً أن يُقنعنا بأنّ (أ) لم يكن فيها في نفسها أيّ مفسدة أو قبح أضيفت إليه مفسدة الذرائعيّة، فصارت فيها مفسدة تبلغ حدّ التحريم، إذ بذلك تكون الحرمة معلولة لعنصرين: المفسدة الموجودة في (أ) بنفسها، والمفسدة الآتية من ذرائعيّة (أ) لـ (ب) التي هي محرّمة في الأصل أيضاً، وفي هذه الحال لم يعد يمكننا أن نجعل الذرائعيّة لوحدها العنصر الوحيد المسبّب للتحريم، حتى نستخدمه نحن اجتهاداً في تحريم أشياء ليست فيها مفسد ولو ضعيفة في نفسها ولا موجب لتحريمها سوى ذرائعيّتها. وما يؤكّد ما نقول أنّ منطقيّة الأشياء تفرض أنّ فكرة الوسائل والمقاصديّة تظلّ مفتوحة على إمكان اجتماع الصفتين في فعل واحد، فقد يكون فعلٌ ما من المقاصد بالنسبة لذاته أو لما هو دونه، وهو من الوسائل بالنسبة لما هو فوقه، وهذا يعني أنّ اجتماع صفة المقصد والوسيلة في الفعل الواحد أمرٌ معقول جداً ومنطقي للغاية وواقعيّ كذلك في القانون والتفكير القانوني والأخلاقي، بل قد اعترف الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) نفسه بذلك، حين قال: «والأفعال قد يكون بعضها وسيلة إلى بعض، وإن صحّ أن تكون مقصودة في أنفسها»^(١). وقبله كان العزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ) يطرح هذه القضية أيضاً^(٢)، وهذا يعني أنّه لا يمكن إيجاد فصل تامّ بين الأفعال والسلوكيّات، من حيث صفة المقصديّة والوسائلية؛ لأنّ السلوكيّات والأعمال متداخلة جداً في تأثيرها، فالفعل الذي تكون فيه مصلحة في ذاته يمكن أن تضاف مصلحة عليه من حيث إيصاله لشيء آخر يحمل بدوره مصلحة، كما قلنا سابقاً في الفصل الأوّل عند الحديث عن طبيعة المصلحة في المتعلّقات، وهكذا.

ولتوضيح الفكرة أعطي بعض الأمثلة ممّا صنّفوه هم ضمن شواهد الذرائعيّة:

١ - تحريم النظر إلى الأجنبية، فمن الممكن تعقّل أنّ التحريم كان سدّاً لذريعة الوقوع في الزنا، لكن كيف لي أن أعرف أنّ المبرّر الوحيد للتحريم كان ذلك؟! إذ ثمة معقوليّة كبيرة في أن

(١) الشاطبي، الموافقات ١: ٨٤.

(٢) انظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ١٢٤.

يكون التحريم منطلقاً أيضاً من مفسدة النظر نفسه، كما فيما يقال اليوم عن مفاصد إدمان الاطلاع على المواقع الالكترونية الهابطة والأفلام الإباحية من حيث إنه يوجب تأثيراً سلبياً في علاقة الإنسان الخاصة بزوجته، وضعف حصول إثارته منها، وقد يسبب مشاكل أسرية من حيث لا يشعر الناس، بل قد يصيب بعض الأفراد بالاكنتاب، وصيرورة تفكير الإنسان خيالياً غير واقعي، وقد تجرّه للذهاب نحو ممارسة أمور مضرّة به، والإقدام المفرط على المنشطات لمحاكاة الشكل غير الواقعي في الأفلام والمواقع الإباحية، وقد أثبتت الدراسات أنه مؤثر في رفع مستوى العنف الجنسي ضدّ المرأة، بل يوتر في إيجاد عقدة الحقارة عند المرأة نفسها لو شاهدتها، وغير ذلك، فكيف عرفنا أنّ النظر لم يكن تحريمه منطلقاً من اجتماع عنصر الذرائعية المشار إليه مع مقدار معيّن من المفسدة فيه نفسه؟!!

وإذا قلت لي بأنّ هذا كلّه عبارة عن ذرائعيات أيضاً، وليس الأمر كذلك، كان بالإمكان جعل أحكام الزنا والقتل والسرقة والخصومة و.. بنفسها ذرائعية؛ لأنّ هذه الأفعال تفضي إلى كذا وكذا في المجتمع، فأين هو الحكم غير الذرائعي إذا؟!!

٢ - نهي المرأة عن توصيف امرأةٍ أخرى لزوجها، فمن أين لنا أن ننفي احتمال أن مبرّر التحريم هو اجتماع غالبي لسدّ ذريعة الافتتان مع كون الفعل بنفسه غير أخلاقي؛ لأنّه يوجب هتك حرمة امرأةٍ أخرى بالإخبار عن جسدها للأجانب، إذ عادةً ما يكون إخبار الزوجة لزوجها في غير حالة كون المخبر عنها سافرة تظهر للرجال بنفسها. وربما لهذا ورد النهي عن التّكشّف أمام نساء غير المسلمين لكونهنّ يصفن نساء المسلمين لأزواجهنّ، إذ قد تكون حيثية حرمة المرأة حاضرة هنا في مثل هذا التشريع إلى جانب حيثية الافتتان.

لا أريد أن أنفي هنا لو قام دليل من النصوص أو قرينة، بقدر ما أريد أن أكشف أنّ طريقة المعالجة لا يكتفى معها بمجرد الربط بين أمرين، لاستنتاج الذهنية الذرائعية العامة عند المشرّع.

٣. طفرة الاستقراء الذرائعي

إنّ الخروج من الموارد التي استقرأت في الشرع إلى ما لم يستقرأ مبني على الظنّ، والمستقرأ ليس هو الأغلب؛ فلعلّ المولى سبحانه أراد سدّ الذرائع في جملة من الموارد التي رآها مناسبة،

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣٢٥

لكنه لا يريد ذلك في تمام الموارد، وربما يكون السبب في ذلك أن إطلاق قانون سدّ الذرائع قد يضيّق على المكلفين، فلم يُردّ المولى هذا القانون مطلقاً، بل استخدمه هو بنفسه في موارد معينة في شريعته، ولو لم تكن بالقليلة. وهذا يعني أن هذا الاستقراء غاية ما يعطي أن من منهج الشارع في بناء أحكامه ما كان يقوم على سدّ الذرائع، وهذا غير أن يُقال بأن كل ما كان فيه سدّ الذرائع فهو منهج الشارع، فإن الأولى غير الثانية.

هذه الفكرة تشبه ما طرحه بعض الأصوليين في باب الانسداد، فعندما كانوا يناقشون مقدمات الانسداد ذكروا أنه من غير المعقول إلزام المجتمع بالاحتياط التام، ولهذا يقول السيد الصدر: «المستفاد من ذوق الشارع وطريقته في التبليغ والاهتمام بتنظيم حياة الإنسان بمختلف شؤونها ومجالاتها أنه لا يرضى بمرجعية الاحتياط، بل لا يعقل أن يكون بناء الشريعة على وجه كلي على الاحتياط، فإن هذا إنمّا يعقل لو كانت الشريعة مجموعة تكاليف فردية لا تشريعات تتكفل تنظيم مختلف مناحي حياة الإنسان الاجتماعية والفردية والسياسية، فكتاب القضاء مثلاً لا يعقل فيه مرجعية الاحتياط ولا يحتمل الفرق فقهيّاً بين باب وباب فمرجعية الاحتياط مساوقة مع تعطلّ الشريعة وأغراضها الأساسية»^(١).

وقد عبّر آخرون بأن الاحتياط العام موجب لاختلال النظام أو للعسر والحرج^(٢)، وقد بحثنا هذه القضية بالتفصيل في مباحث الانسداد من حجّة خبر الواحد^(٣).

ومن خلال هذه الملاحظات كلّها، لا يبدو مقنعاً ما يقال من أن الشارع لا يذكر وقائع محدّدة لبيان أحكامها خاصّة، بل يريد تنبيهنا إلى القاعدة العامّة، وهذا هو معنى الاستقراء والاستدلال بالنصوص الجزئية هنا^(٤)، فإنّ هذه الفكرة صحيحة لو استطعنا العبور من الجزئي إلى الكليّ بأليّة منطقيّة، وما دامت الفرضيات التي نتحدث عنها ممكنة جداً فمن الصعب تحقيق العبور، وإلا فنحن لا نشكّ في أن الشريعة تستخدم طريقة بيان الجزئيات لتحقيق قاعدة.

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٤٤.

(٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٩٥ - ٢٠٥.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، حجّة الحديث: ٦٩٣ - ٧٠٥.

(٤) انظر: ماجد سالم الدراوشه، سدّ الذرائع في جرائم القتل، دراسة مقارنة: ٥٩.

وبهذا يتبين أنّ استنتاج قانون كليّ من الاستقراء هنا يعاني من مشاكل في العمليّة الاستقرائيّة نفسها تارةً، وفي الطفرة القائمة على الاستقراء نفسه هنا تارةً أخرى.

محاولة لإنتاج الذرائعيّة في فضاء الفقه المجتمعي

نعم، يمكننا إعادة صياغة المقاربة هنا وفقاً لقانون المقدّمية عبر القول: إنّ فكرة ما يتوقّف ترك الحرام على تركه، أو فعل الواجب على الإتيان به، تارةً نطبّقها في المجال الفردي؛ وأخرى في المجال الاجتماعي:

أ - أمّا في المجال الفردي، فهي تنتج إزامات - عقلية أو شرعية - محدودة. وأصول الفقه الإسلامي كثيراً ما نظر إلى تطبيق هذه القاعدة على المستوى الفردي، وبذهنيّة فرديّة.
ب - وأمّا في المجال المجتمعي العام، فإنّ صياغة هذه القاعدة سوف تختلف؛ وذلك أنّ ترك المجتمع لحرام معين قد يتوقّف على تركه لأمر حلال، ومعنى ترك المجتمع ليس ترك كلّ فردٍ فرد، بحيث لا يقع الحرام مطلقاً، بل بمعنى صدق أنّ هذا المجتمع لا يعيش جوّ هذا الحرام في عمومته وغالبيّته، بحيث يكون هو الحالة الاجتماعيّة السائدة، فأنّت تقول: إنّ المجتمع الفلاني مبتليّ بشرب الخمر، وهذا لا يصدق عندما يشرب واحدٌ في المائة مثلاً؛ بل يصدق عندما يكون ما يقارب النصف أو الأغلب مثلاً مبتلياً بهذا المحرّم، فيصحّ لنا أن نسدّد فعل الحرام إلى المجتمع بما هو مجتمع.

وفي هذه الحال قد يُقال بتطبيق قاعدة المقدّمة، ونقول: إنّ ترك هذا الحرام من قبل المجتمع متوقّف على منع الدولة رسمياً من استيراده أو تصنيعه، وفي هذه الحال يتمّ الحكم بحرمة الاستيراد والتصنيع؛ لتجفيف منابع هذا الحرام؛ بهدف تحقّق عنوان ترك المجتمع لهذا المحرّم. إذا تمّ القبول بأنّ الإسلام ينظر في تشريعاته إلى الظاهرة المجتمعيّة، كما ينظر إلى الظاهرة الفرديّة، فلا يبعد أنه يمكن للفقيه الإفتاء بحرمة بعض المقدّمات المحلّلة في نفسها؛ بوصف ذلك من باب تحريم المقدّمة التي لا يمكن المنع عن الحرام إلّا من خلال تحريمها. وهذا سيكون حكماً واقعياً فتوائياً، وليس حكومياً ولائياً، بناء على وجود حكم شرعي للمقدّمة لا مجرد حكم عقلي.

إلا أن هذا التطبيق - لو صحَّ وتمَّت الموافقة عليه - يظلّ مشروطاً بشروط، أهمّها:
الشرط الأول: أن يجرز بالفعل أنّه لا يوجد سبيلٌ آخر لقطع مادّة الفساد، إلاّ عبر هذا الطريق. ومن ثم فاللازم اختيار أقلّ الطرق تحريماً؛ خروجاً عن قاعدة البراءة والحليّة بمقدار الضرورة.

الشرط الثاني: أن لا يكون في تحريم هذه المقدمات مفسدات تفوق مفسدة بقاء المحرّم الأصليّ، الذي يُراد تحريم المقدمات لأجله.

وأمثلة هذا الأمر كثيرة؛ إذ في مثل عصرنا قد يكون في التضييق على المقدمات - تمهيداً لعدم شيوع الحرام - ضغطاً اجتماعياً كبيراً منفراً من الدين، وموجباً لردّات فعل عكسيّة؛ أو وقوع المجتمع الإسلامي في عزلة تامّة عن العالم لو أريد تطبيق هذا القانون، ممّا يلزم منه مفسدات عظيمة.

لنأخذ مثلاً: تحريم السفر إلى بلاد غير المسلمين، أو تحريم الدراسة في الجامعة المختلطة ولا توجد إلاّ جامعات مختلطة، فإنّ مثل هذا التحريم لو كان بهدف قطع دابر الفساد الفكريّ والأخلاقيّ الناتج عن السفر أو عن الالتحاق بهذه الجامعة أو تلك، قد يؤديّ إلى تحوّل المؤمنين أو المسلمين إلى أمّة جاهلة، حيث لا يمكنهم تقديم البديل في الفترة الراهنة، فيلزم أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار، وموازنة الموقف.

وبناءً عليه، لا يبعد - لو تمّ ما تقدّم - القول بنظرية سدّ الذرائع أو أحكام المقدّمة باللحاظ المجتمعي، شرط ملاحقة تمام الملابسات، وخاصّة الشرطين المتقدّمين. ولا يكون ذلك تحريماً من باب الولاية، ولا نحو ذلك، بل هو حكمٌ واقعيّ شرعيّ، غايته يكون مؤقتاً بحدود قيود المقدمية؛ فإذا ارتفعت فإنّ هذا الحكم يرتفع. وبهذا يمكن وقوع مصالح في هذه القضية بين الأصول الاجتهاديّة للمذاهب الفقهيّة.

لكنّ هذا كلّه مبنيّ على إثبات أنّ التشريعات ناظرة للإنسان الكبير (المجتمع)، وليس فقط للإنسان الصغير (الفرد)، إذ قد يقال بأنّه من الصعب جداً إثبات إطلاقيّة هذه الفكرة، وأنها خاصّة ببعض التكاليف ذات الهوية المجتمعيّة مثل الجهاد وإقامة الشريعة، ممّا كان يسمّيه العلامة شمس الدين بتكاليف الأمّة، وتفصيله في محلّه.

هل نقض الحيل الشرعية موقوف على الأخذ بالاجتهاد الذرائعي؟

قد يتصور أنه حيث كان الذرائعيون أبرز نقاد اجتهاد الحيل الشرعية، فهذا يعني أن التخلي عن الذرائعية يعني الأخذ بالحيل الشرعية.

إلا أن هذا الكلام غير دقيق؛ وذلك:

أولاً: إن التفكير الذرائعي يمكن أن نتصوره على شكلين أو مستويين:

المستوى الأول: هو المستوى الاجتهادي القائل بتحريم الوسائل بتبع النتائج. وهذا الذي كنا نتكلم عنه سابقاً.

المستوى الثاني: مرجعية القصد الواقعي في المعاملات أو مرجعية المعنون في المعاملات.

إن المستوى الثاني على صلة أكبر ببحث الحيل الشرعية، فمن الممكن أن يكون الفقيه رافضاً للمستوى الأول؛ لكنه يرى أن العبرة والمدار في باب المعاملات هو على القصد الحقيقي لا الصيغ اللفظية، أو هو على المعنون النهائي الواقعي لا الشكل الظاهري للمعاملة، فالعامله الربويّة لها روح ولها صيغة شكلية، والعبرة في التحريم هي الروح لا الشكل، فلو تمت عنونها بعنوان البيع فلا يغير هذا من واقع الحال شيئاً.

وعليه، فنقض نظرية الحيل الشرعية يعتمد كثيراً على المستوى الثاني، مما يصحح إنتاج سدّ طريق الحيل بلا حاجة لكلية النظرية الذرائعية.

وقد استدلل الذرائعيون على مستوى نقض الحيل^(١)، بالحديث المشهور: «إنما الأعمال بالنيات»، فالنية الحقيقية للزواج من الطفلة الصغيرة ليس هو الزواج والعلاقة الزوجية، بل هو تحليل والدتها على العاقد كي يتسنى له السفر معها إلى الحجّ مثلاً، ولهذا يرفض الذرائعيون الحيل لمناقضتها لهذا الحديث، فيما يميّز مخالفوهم بين النية والغرض، فالنية للعقد موجودة قائمة في العقد على الصغيرة، لكن الغرض من العقد ليس المعاشرة الزوجية المعتادة، بل أمرٌ آخر، والتميز بين النية والغرض والدافع ضروري، والحديث يرتبط بالنوايا لا بالأغراض، وإلا لزم الحكم ببطلان المعاملات التي يريد الطرف الآخر فيها بيع شيء لأجل الحصول على

(١) انظر - لمزيد تفصيل حول الخلاف بين الشافعي وابن قيم الجوزية في قضية الحيل والعقود -: العنزي، سدّ الذرائع عند الإمام ابن قيم الجوزية: ١٣٠ - ١٥١.

المال لكي يشتري به الخمر فيشرها مثلاً!

وبهذا نعرف أيضاً أن القائلين بالذرائعية بمستواها الأول لا يشترطون في الحكم على الذريعة قصد الفاعل، فسواء قصد التوصل بها إلى حرام أم لم يقصد فهي حرام ما دامت العلاقة بين الوسيلة والنتيجة دائمية أو أكثرية أو كثيرة، بينما نجد نقاد الحيل الشرعية في المستوى الثاني للذرائعية يهتمون لأمر النية؛ لأن فاعل المعاملة الصورية نيته الحقيقية هي الفرار من المعاملة المحرمة فراراً صورياً وفعل الواقع المحرم ولو بعنوان آخر، ولهذا استندوا للحديث المشار إليه، فالنية في المستوى الثاني عادة مهمة دون الأول.

وبصرف النظر عن مناقشتهم في طريقة مقاربتهم للموضوع، لكن تخرجات المستوى الثاني تظل قابلة للانفصال عن تخرجات المستوى الأول، ولهذا قسم الدكتور وهبة الزحيلي الذرائع إلى قسمين: ما يكون باعتبار الباعث، وما يكون باعتبار المآل^(١).

وقد انقسم الفقه الإسلامي في قضية النية واللفظ في العقود والمعاملات إلى مدرستين أساسيتين:

المدرسة الأولى: مدرسة مرجعية اللفظ، وأن النوايا شأن يرجع للفاعل بينه وبين ربه، وهذا ما نلاحظه في المدرسة الشافعية والحنفية، ويبدو لي مشهور الإمامية على هذا.
المدرسة الثانية: مدرسة مرجعية المعنى والقصد، أخذاً بمثل قاعدة الأمور بمقاصدها، والعبرة بالنوايا، وهو ما نلاحظه عند الحنابلة والمالكية.

من هنا، نجد أن بعض الفقهاء الذين يرفضون نظرية الذرائع قد يتحفظون عن نظرية الحيل ولو في بعض الموارد؛ لأسباب اجتهادية خاصة عندهم، مثل السيد الخميني في موضوع الحيل الربوية ورواياتها حيث يقول: «فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه وأفراده - مع تغيير عنوان - لا يوجب نقصاً في ترتب تلك المفاصد، من قبيل التناقض في الجعل، أو اللغوية فيه. ثم إنه لو كانت الحيلة بتلك السهولة مصححة لأكل الربا نتيجة، فلم لم ينبه عليها رسول الله نبي الرحمة ﷺ؛ لئلا تقع الأمة في ذلك الحرام الذي هو إيدان (بحرب من الله ورسوله).. فلو كان الانتفاع بمثل الربا جائزاً بسهولة، وإنما يحتاج إلى

(١) انظر: الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية: ١٧ - ٢١.

ضمّ شيء إلى شيء، أو تغيير كلام، لما احتاج إلى كلفة القتال وقتل النفوس، بل كان عليه ﷺ تعليم طريق الحيلة؛ حفظاً لدماء المسلمين، فيعلم ممّا ذكر وما لم يذكر أن لا سبيل إلى الحيلة في تلك الكبيرة الموبقة^(١).

وقصدنا من هذا كله التنبيه على الخطأ الذي قد يقع فيه الباحث، خاصةً عندما يراجع كلمات مثل الشاطبي وابن تيمية، حيث يرى ترابطاً عجيباً بين بحث الحيل والذرائع، فيتصور أنّ الطريق الوحيد للخروج من الحيل يكون عبر الذرائع، ولهذا اختاره الشاطبي وابن تيمية وابن قيم الجوزية، لكنّ الصحيح أنّ رفض الحيل ينطلق من منطلقات متعدّدة لا تنحصر باختيار نظرية الذرائع بمعناها الواسع، وهذا ما أردنا تأكّيده، خاصةً وأنّ بحث الحيل يرتبط كثيراً بالقصود وبحث الذرائع يتحرّر منها كثيراً كما قلنا.

الذرائعية وشواهد الإنكار، وقفات مع مقاربات ابن حزم الأندلسي

لم يتوقف أمر الاجتهاد الذرائعي على نقض أدلته ومستنداته العقلية والنصية، بل ثمة محاولات لحشد الشواهد المضادة التي تهدم أصول التفكير الذرائعي، وقد اهتمّ ابن حزم الظاهري - بوصف الظاهرية من خصوم التفكير الذرائعي - بعرض بعض العيّنات من الأدلة النقضية.

وأبرز ما يمكننا ذكره هنا لنقض التفكير الذرائعي أو بتعبير آخر لنقض كلفة هذا التفكير، هو الآتي:

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنُتَفَرِّتُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٦)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أُذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩).

يقول ابن حزم: «ومما يبطل قولهم غاية الإبطال قول الله تعالى - وذكر هاتين الآيتين - فصحّ بهاتين الآيتين أنّ كلّ من حلّل أو حرّم ما لم يأت بإذن من الله تعالى في تحريمه أو تحليله فقد

(١) الخميني، كتاب البيع ٢: ٥٤٥-٥٤٦.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣٣١

افترى على الله كذباً، ونحن على يقين من أن الله تعالى قد أحلّ لنا كل ما خلق في الأرض، إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص.. فبطل بهذين النصين الجليين أن يحرم أحد شيئاً باحتياطٍ أو خوف تذرّع^(١).

ومن الواضح أن الاستدلال بمثل هذه النصوص إنما هو على طريقة ابن حزم في تناول القضايا؛ لأنه يعتبر أن المستند الوحيد للحكم الشرعي هو دلالة النص، والمفروض في باب الذرائع أن النص مفقودٌ على تحريم هذه الذريعة أو تلك، فيكون من التقوّل على الله تعالى. من هنا يستند ابن حزم إلى عمومات ومطلقات النهي عن العمل بالظن؛ حيث إن معطيات الذرائعيين مجرد ظنون، فيقول بعد عرضه بعض نصوص النهي عن اتباع الظن: «فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم بالهوى، وتجنب للحق نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض؛ لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد، وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تذرّع إلى حرام فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعتاب خوف أن يعمل منها الخمر، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلّها»^(٢).

لكن هذه المحاولة النقدية المتكررة منه في غير مناسبة تجاه سلسلة من النظريات الأصولية، لا تبدو دقيقة؛ لأن مرجعية النص مفهوم عام، والذرائعي يدعي أن النصوص القرآنية والحديثية، وكذلك الفهم العرفي القائم على الاستقراء النصي، يفضي لفهم مراد الشارع في المسألة من نصوصه بنحو إرادة القاعدة الملقاة علينا، تماماً كما هي الحال عندهم في القياس أو المصالح المرسلة، ومن ثم فلا يكفي في نقد الذرائعيين وأمثالهم مجرد اتهامهم بالتقوّل على الله ما لم نقم برصد مستنداتهم من الكتاب والسنة، وطريقة فهمهم للنصوص التي اعتبروها مستنداً. نعم لو كان مستندهم الوحيد هو الدليل العقلي أو أي دليل مخرج للنص، فيكون كلام ابن حزم

(١) ابن حزم، الإحكام ٦: ٧٥٤.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٧٥٥.

صحيحاً على قواعده هو في حصرية المرجعية بالنص الديني.
وأما القول بأنه عمل بالظنون، فلو سلم بذلك الذرائعي، فهو ظنٌ معتبرٌ بأدلته عنده، كما أن الشواهد التي ذكرها ابن حزم تكشف في ظني عن أحد أمرين: إما أن نظرية الذرائعيين في عصره (القرن الخامس الهجري) كانت بدائية غير منضبطة وغير مقوننة، أو أن ابن حزم نفسه لم يفهم نظريتهم جيداً؛ إذ من الواضح أن الأمثلة التي ذكرها لا ترد عليهم، كما صار واضحاً من خلال شرحنا السابق.

الدليل الثاني: الاستناد لروايات الاحتياط التي تحذر من الوقوع في الشبهات، وأنه يوشك صاحبها على الوقوع في الحرام الذي هو حمى الله، فقد تناول ابن حزم الأندلسي هذه الروايات بطريقة مبينة تماماً لتناول الذرائعيين الذين استندوا إليها أيضاً كما أشرنا سابقاً، وكأن مشكلته مع الذرائعيين تبدو متركزة في قضية الاحتياطات؛ حيث قال: «فهذا حصص منه صلى الله عليه وسلم على الورع، ونص جلي على أن ما حول الحمى ليست من الحمى، وأن تلك المشبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام فهي على حكم الحلال.. وكذلك بين رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي روينا أنفاً من طريق ابن عون عن الشعبي بياناً جلياً أن المخوف على من وقع الشبهات إنما هو أن يجسر بعدها على الحرام، فصح هذا البيان صحة ظاهرة، أن معنى رواية زكريا عن الشعبي التي يقول فيها: وقع في الحرام، أنه إنما هو على معنى آخر، وهو كل فعل أدى إلى أن يكون فاعله متيقناً أنه ركب حرام في حالته تلك..»^(١).

إن ما يريده ابن حزم هو التأكيد على أن ما يسمّى بنصوص الاحتياط لا تعني تحريم الشبهات، بل بالعكس فإن تعبيرها بأنها دورانٌ حول الحرام والحمى كاشف عن أنها ليست من الحرام، وإنما تريد الكشف عن الحالات غير المحرمة التي تفضي للحرام، وكأنه يريد أن يجعل نصوص الاحتياط مجرد إرشاد وتنبه على عدم الوقوع في الحرام لا تأسيساً لحكم تحفظي تحريمي في الشبهات التي هي ليست عين الحرام بل تحيط به. وهذا ما نجد روح فكرته عند السيد محمد باقر الصدر في مناقشته لروايات التثليث الواردة في باب الاحتياط^(٢)، فليس هنا

(١) المصدر نفسه ٦: ٧٤٦.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٩٧-٩٨.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي ٣٣٣

حكم شرعي بحرمة المشتبهات، بل هو إرشاد لحكم العقل بترك ما يجعل المكلف مقتحماً للحرام ومتجرأً عليه، ولهذا ربط ابن حزم الحديث بالدعوة للورع.

ومن هنا ميّز ابن حزم بين نصوص الإيجاب ونصوص الحُصّ، فاعتبر أنّ نصوص المشتبهات هي نصوص حُصّ لا نصوص إيجابٍ تشريعي، والحُصّ مرتبط بالإرشاد والتوجيه والدعوة للورع لا بإنشاء تشريعات في مورده، وخطأ الفقهاء أنّهم فهموا نصوص الاحتياط بطريقة مغايرة خاطئة، ولهذا يقول: «وصحّ أنّ معنى هذا الحديث - لو صحّ - إنّما هو على الحُصّ لا على الإيجاب، فلو كان المشتبه حراماً، وفرضاً تركه، لكان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قد نهى عنه، ولكنّه عليه السلام لم يفعل ذلك، لكنّه حُصّ على تركه وخاف على موافقه أنّ يُقدم على الحرام، ونظر ذلك صلّى الله عليه وسلم بالرائع حول الحمى، فالحمى هو الحرام، وما حول الحمى ليس من الحمى، والمشتبهات ليس من الحرام، وما لم يكن حراماً فهو حلال، وهذا في غاية البيان، وهذا هو الورع الذي يُحمد فاعله ويؤجر ولا يُذمّ تاركه ولا يأثم، ما لم يواقع الحرام اليّن»^(١).

ومقاربة ابن حزم اللُغويّة لفهم بعض نصوص الاحتياط قريبة ومعقولة جداً في الدلالة العرفيّة، بما يبطل استدلال الذرائعي بنصوص الاحتياط، أمّا جعل نصوص الاحتياط إبطالاً للذرائعيّة فهذا غير دقيق؛ إذ يبدو أنّ ابن حزم لم ينتبه لفكرة التحريم بالعنوان الثانوي، فلو انتبه إليها لما وقع في بعض الأخطاء هنا؛ لأنّ تحريم الشيء الحلال؛ لدخوله في دائرة المشتبه عند المكلف، هو تحريم ظرفي، وليس تحريماً أوّلياً، ففي ظرف الشبهة يصبح الحلال حراماً لحماية الحرام الواقعي الأصلي، ولا يعني ذلك أنّ المحرّم في ظرف الاشتباه ليس في الأصل حلالاً، فكأنّ فكرة الحكم الظاهري (في ظرف الاشتباه) لم تكن مفهومةً لديه، لهذا تصوّر أنّ هذا الحديث يدلّ على اللادرائعيّة نتيجة اعتباره المشتبه كائناً حول الحمى لا عين الحمى، مع أنّ نفي كونه عين الحمى هو بملاحظة الحكم الواقعي الأوّلي، لا الحكم الشرعي الظرفي، ولهذا يمكن لشيء واحد أن يكون حلالاً لزيد لأنّه ليس في مورده اشتباه عنده وحراماً على عمرو لوقوعه في ظرف الاشتباه؛ رغم كونه في ذاته حلالاً، كما يريق الماء الحلال شربه يصبح مورداً للشبهة

(١) ابن حزم، الإحكام ٦: ٧٤٨.

الملزّمة بالاحتياط، عندما يختلط بإبريق خمرٍ ولا نتمكّن من التمييز، فنتجنّب الاثنين معاً احتياطاً لعدم الوقوع في شرب الخمر من حيث لا ندرى أو نحتسب. وعليه، فنصوص الاحتياط لا تدلّ لا على الذرائعيّة، ولا على نفيها، بل لو دلّت فهي تدلّ على نفي الذرائعيّة في موارد الشبهات، وربما لا يكون في الواقع بين اقتحام الشبهات والوقوع في الحرام الواقعي الأوّلي نسبة الغلبة أو الكثرة (علاقة الغلبة أو الكثرة بين المقدّمة والنتيجة المشروطة عند الذرائعي)، حتى يكون ذلك مدعاةً لنقض الذرائعيّة بعدم جريان الاحتياط في الشبهات.

هذا، ولا بأس بالإشارة أخيراً إلى أنّ ما ذكره بعض الباحثين، من أنّ الاجتهاد الذرائعي يلزم منه تحريم جميع المباحات وعدم بقاء مباح إطلاقاً؛ إذ ما من مباح إلا ويقع وسيلة إلى الحرام في بعض الموارد^(١)، قد صار واضحاً الجواب عنه؛ فإنّ الذرائعيّين لا يقصدون مطلق استطرار ذريعة لنتيجة، بل القضية تتبع نسبة العلاقة بين الوسيلة والنتيجة، فراجع.

رؤيتنا للذرائعيّة، من الفتوى إلى السياسة الشرعية و.. وفق فقّه الأولويات

توصّلنا إلى الآن إلى عدم الموافقة على الاجتهاد الذرائعي بوصفه قانوناً كلياً يجري العمل عليه في كلّ موارد العلاقة الكثرية وما زاد بين الوسائل والغايات، لكننا قلنا بأنّ الاجتهاد الذرائعي يمكن القبول به ضمن قواعد أخرى وليس مستقلاً، وهذه القواعد هي:

- ١ - مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام.. فلو قلنا بأنّهما محكومان بحكم الشرع وليس فقط بحكم العقل، كانت الذرائعيّة ساريةً هنا بهذا المقدار.
- ٢ - قانون التزاحم وتقديم الأهم على المهمّ، فبالمقدار الذي تجري فيه قواعد التزاحم، وسيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى، يمكن الأخذ بالذرائعيّة.
- ٣ - مسألة الإعانة على الإثم، ومسألة التعاون على الإثم، فإنّه لو بُني على حرمة الإعانة، فيكون الموقف محدّداً بحدود الحكم الوارد في هذا الموضوع الفقهي.
- ٤ - بعض أشكال الاستدلال العقلي (النظري أو العملي) المبني على القطع واليقين لا على

(١) مالك وهبي، مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط: ٢١٠ - ٢١١.

الظنّ، طبقاً لحدود القول بحجّة معطيات العقل في الشريعة.

٥ - العناوين الثانوية من نوع نفي الضرر ونفي الحرج وغير ذلك.

أما ما هو غير ذلك، ولا يحمل أيّ دليل نصّي خاص في مورده، فلا يمكن الأخذ به في قانون الذرائع، ما لم يحصل يقين موردي خاصّ.

مع هذا كلّه، وبناء على نظريتنا في عدم شموليّة الشريعة، فالذي نفهمه أنّ قانون الذرائع في الجملة قانون عقلائي ويرجع بمصالح على الناس، ولهذا يمكن اعتباره إحدى مرجعيّات الدولة الإسلاميّة أو المجتمع الإسلامي في إدارة المصالح العامّة للمسلمين ضمن فقه الأولويات دون أن يكون ناتجاً حكماً شرعياً إلهياً، بل نحن نرى أنّ جملة من الموارد التي ذكرها الذرائعيّون بوصفها شواهد لنظريّتهم، وهم يارسون الاستدلال الاستقرائي، ليست سوى مصاديق للسياسة الشرعيّة التي قام بها النبيّ أو أهل البيت أو الخلفاء أو الصحابة.

ومن خلال إقحام الآليّة الذرائعيّة في التعامل مع تطبيق الشريعة (السياسة الشرعيّة)، نكتشف أنّ المنهج الذرائعي في السياسة الشرعيّة يقوم - بشكل رئيس - على تطبيق قانون التزاحم من قبل الجهة المتولّيّة للإدارة المجتمعيّة. ومعنى التزاحم هنا أنّ السلطة المجتمعيّة تلاحظ عنصرَي الاحتمال والمحتمل معاً، لهذا وبمقتضى سلطتها الولائيّة الممنوحة لها شرعاً، قد تجد سدّ طريق مباح على أمر محرّم نتيجة ملاحظة شدّة حرمة هذا المحرّم ومستويات خطورته، أو نتيجة ملاحظة القوّة الاحتماليّة في الإيصال لهذا المحرّم عبر الطريق المباح، خاصّة مع أخذها بعين الاعتبار أنّ المحتالين على القانون ربما يسعون جاهدين لاستغلال إباحة الطرق بهدف الوصول إلى المحرّم بشكل تلقائي، وهنا يقوم وليّ الأمر مثلاً بمنع بعض الطرق آخذاً عناصر الخطورة والأهميّة بعين الاعتبار، وهذا ما يختلف باختلاف الظروف والأحوال.

من هنا، يعتبر الدارسون لأصول وقواعد السياسة الشرعيّة أنّ العمل السياسي الذرائعي هو قاعدة مهمّة لا يستغني عنها أولياء السلطة؛ لأنّ سدّ الطرق دون الوقوع في محذور كبير محتمل جداً الوقوع فيه، يشكّل واحدة من أعمدة العمل السياسي والإداري للمجتمعات، وهكذا الحال في فتح الطرق بهدف الاقتراب من تحقيق مصالح عليا^(١).

(١) انظر: وهبة الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعيّة: ٦٥؛ وصلاح الدين محمد قاسم النعيمي، أثر

ويتأكد هذا الأمر عندما نعرف أنّ السياسة الشرعية تقوم على معيار المصلحة العامّة، والعدل العام، وتنظر دائماً في المآلات وتهتمّها المخرجات التي سوف تؤول إليها السياسة والأنشطة المختلفة فيها، وهذا كلّه يجعل قواعد المصلحة المرسلّة والذرائع من أبرز الأبواب التي تخدم قواعد السياسة الشرعيّة.

إنّ السياسة الشرعيّة وإدارة السلطة في مجتمع المسلمين بمختلف مستويات السلطة لا تقوم على التبعّدات المحضّة فقط؛ إذ هذا الأمر يبدو غير معقول، ولهذا تحتاج الشريعة في مقام التطبيق والممارسة المجتمعيّة إلى سلسلة من القواعد التي تسمح للعقل الإنساني بالحركة الواعيّة المفهومة بهدف النظر في المآلات والمخرجات، فإنّ هذا الأمر يشكّل في تقديري أحد عناصر حماية الشريعة لمصالحها، وإلا لتسبّب ذلك باصطدامها بالواقع دون نتيجة، فلا بدّ من فرض العقل المتحرّك في دائرة المتغيّرات ذا سلطة هنا كي يتسنى له إدارة عمليّة تطبيق المفردات الشرعيّة بأفضل وسيلة ممكنة له، فإنّ الخسائر الناجمة عن سلطة العقل في دائرة التطبيق تظلّ أقلّ بكثير من الخسائر الناجمة عن تصادم الشرع والواقع.

وهنا نجد سلسلةً من القواعد والكليّات الشرعيّة التي تتمكّن من مساعدتنا في إدارة السلطة بطريقة عقلائيّة وفي الوقت عينه عدم المخاطرة بالأحكام الشرعيّة التبعديّة بدون مبرّر من الشرع نفسه.

والأمر عينه يجري في العمل القضائي ومصالحه العليا، فلا نطيل.

المحور الثالث

العلاقة بين النصّ والمصلحة

تمهيد

من الطبيعي أنّه عندما يتمّ التأكيد على مرجعيّة المصلحة للأحكام الشرعيّة وأنها التي تقف خلف هذه التشريعات كلّها، وفي الوقت عينه تغدو المصلحة معياراً لكشف الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه، من الطبيعي أن يأتي إلى ذهننا هذا السؤال: ماذا لو كان ما انكشف لنا من النصّ يعارض ما انكشف لنا من المصلحة؟ ما هو المرجع في هذه الحال؟ هل يقدم النصّ على المصلحة أو العكس؟

فكرة العلاقة بين النصّ والمصلحة يفترض أن تكون تلقائيّة في المناهج الاجتهاديّة القائمة على مرجعيّة المصلحة في بعض المساحات من جهة، وقدرة العقل على اكتشافها من جهة أخرى، لكننا نجد هذه القضية تظهر للعلن بشكل واضح مع الإمام نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ)، فيما طرحه حول المصلحة، مواجهاً قاعدة «المصلحة إذا خالفت النصوص أُلغيت»^(١).

لقد تسببت أفكار الطوفي في إثارة جدل ما يزال مستمرّاً إلى يومنا هذا، حول سؤال المرجعيّة بين النصّ والمصلحة، ففيما انتقد كثيرون ما طرحه الطوفي، حاول بعض تفسير كلامه أو إرجاعه إلى معانٍ أخرى قابلة للقبول في الفضاء الإسلامي العام.

على خطّ آخر، لم تكن الإماميّة الاثنا عشرية لتوافق - طبقاً لأصولها الفكريّة والاجتهاديّة - على مرجعيّة المصلحة خاصّة في مواجهة النصوص، لكنّ وجهة نظر ترى أنّ الفكر الإمامي

(١) انظر حول هذه القاعدة: معجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة ٢: ١٣٥٥ - ١٣٥٧.

شهد بداية تحوّل هنا مع الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)، الذي نظّر برأيهم لمقولات الطوفي عينا في تقديم المصلحة على النصّ، وهو أمرٌ يتوقّع أن يثير جدلاً واسعاً في فضاءٍ محافظ على هذا الصعيد مثل الفضاء الإمامي.

سوف ندرس في هذا المحور - إن شاء الله - فكرة المرجعية بين النصّ والمصلحة، متناولين بالتحليل والتقويم ما قدّمه الطوفي والخميني وأنصارهما، وكذلك ما طرحه المعارضون، لنحاول ضمن هذا المشهد الخروج بموقف في هذا الموضوع بالغ الأهمية.

المواقف والالتباسات في شخصية الإمام الطوفي وفكره

يصنّف الطوفي أول من عارض إجماع الأمة في منع تقديم المصلحة على النصّ، وتبدو فكرته المثيرة هذه داعيةً للباحثين للغوص في شخصيته وتاريخه، فموقفهم السلبي منه دفعهم للطعن فيه من عدّة جهات، تارةً من ناحية مستوى علمه وحفظه ومكانته، وأخرى من ناحية مذهبه، فرغم أنّه سنيّ حنبلي، لكنّهم اعتبروا أنّه لم يفِ لحنبليّته بل خالف الحنابلة في عدّة مواضع، كما لم يفِ لسنيّته بل مال نحو التشيع حتى قيل بأنّه مال نحو الرفض، حيث اتهمه ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) صراحةً بأنّه كان شيعياً منحرفاً عن السنّة^(١)، وترجمه السيّد محسن الأمين

(١) قال فيه: «وكان مع ذلك كلّ شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنّة، حتى إنّّه قال في نفسه: حنبليّ رافضي أشعري * هذه أحد العبر.. ووجد له في الرفض قصائد، وهو يلوح في كثير من تصانيفه، حتى إنّّه صنّف كتاباً سمّاه: العذاب الواصب على أرواح النواصب. ومن دسائسه الخبيثة أنّه قال في شرح الأربعين للنووي: اعلم أنّ من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أنّ السبب في ذلك عمر بن الخطاب، وذلك أنّ الصحابة استأذنوه في تدوين السنّة من ذلك الزمان، فمنعهم من ذلك، وقال: لا أكتب مع القرآن غيره، مع علمه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع، وقال: قيّدوا العلم بالكتابة. قالوا: فلو ترك الصحابة يدوّن كلّ واحد منهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لانضبطت السنّة، ولم يبقَ بين آخر الأئمّة وبين النبي صلى الله عليه وسلم في كل حديث إلا الصحابي الذي دوّن روايته؛ لأنّ تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما. فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمّن أنّ أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو الذي أضلّ الأئمّة، قصداً منه وتعمداً. ولقد كذب في ذلك وفجر.. وقد كان الطوفي أقام بالمدينة النبويّة مدّة يصحب الرافضة: السكاكيني المعتزلي، ويجتمعان على ضلالتهم،

العالمي في أعيان الشيعة^(١)، وتبني الإمام محمد أبو زهرة وآخرون تشييعه^(٢).
وينقل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي عن السيد عبد الحسين شرف الدين في مقال له في
مجلة العرفان، أنه ردّ على الدكتور محمد معروف الدواليبي (٢٠٠٤م) في زعمه أن الطوفي يعبر
عن رأي شيعي، وأنه قال: «إنّ الطوفي من الغلاة الذين ما زالت خصومنا تحمّلنا أوزارهم»،
وهو ما قاله شرف الدين فعلاً في بعض كتبه^(٣)، ويميل البوطي إلى أن الرجل كان يتطوّل بين

وقد هنكاه الله، وعجل الانتقام منه بالديار المصريّة. قال تاج الدين أحمد بن مكتوم القيسي في حق
الطوفي: .. كان قليل النقل والحفظ، وخصوصاً للنحو على مشاركة فيه، واشتهر عنه الرفض، والوقوف
في أبي بكر وابنته عائشة رضي الله عنهما، وفي غيرهما من جملة الصحابة رضي الله عنهم، وظهر له في هذا
المعنى أشعار بخطّه، نقلها عنه بعض من كان يصحبه ويظهر موافقاً له، منها قوله في قصيدة: كم بين
من شكّ في خلافته * وبين من قيل: إنه الله.. فرفع أمر ذلك إلى قاضي قضاة الحنابلة سعد الدين
الحارثي، وقامت عليه بذلك البيّنة، فتقدّم إلى بعض نوابه بضربه وتعزيره وإشهاره، وطيف به، ونودي
عليه بذلك، وصرّف عن جميع ما كان بيده من المدارس، وحبس أياماً، ثم أطلق.. قلت: وقد ذكره
بعض شيوخنا عمّن حدثه عن آخر: أنه أظهر له التوبة، وهو محبوس. وهذا من تقيته ونفاقه..» (الذيل
على طبقات الحنابلة ٤: ٣٦٨ - ٣٧٠؛ وراجع: الصفدي، الوافي بالوفيات ١٩: ٤٣؛ وابن العماد،
شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦: ٣٩ - ٤٠).

(١) انظر: أعيان الشيعة ٧: ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٦١ - ٣٦٣.

(٣) يقول السيّد عبد الحسين شرف الدين في كتابه (النص والاجتهاد: ٤٩ - ٥٠): «وقبل أن نختم هذا
البحث نرى لزاماً علينا أن ننبه الأستاذ الدواليبي إلى تدارك ما نقله عن الإماميّة من الأخذ بالمصالح
المرسلة وتقديمهم إيّاه على النصوص القطعيّة، فإنّ هذا مما لا صحّة له ولم يقل به منهم أحد، وسليمان
الطوفي من الغلاة الذين ما زالت خصومنا تحمّلنا أوزارهم. ورأي الإماميّة في هذه المسألة ما قد ذكرناه
أنفأً وعليه إجماعهم، وتلك كتبهم في أصول الفقه منتشرة، فليراجعها الأستاذ وليعتمد عليها فيما ينقله
عن الإماميّة، بدلاً من اعتياده في ذلك على كتاب ابن حنبل سماحه الله تعالى». وقد تصور بعض (انظر:
يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ٩٩، الهامش رقم: ١) أنّ السيد شرف الدين يُثبت تشييع الطوفي غاية
الأمر يضعه في غلاة الشيعة، وهذا أمر وإن كنت أجده محتملاً، لكنّه بعيد؛ إذ لعلّ شرف الدين قصد
من الغلوّ هنا التطرّف والمبالغة في الأمور، لا الانتماء لمذهب الغلاة من الشيعة، فهذا أمر لا يعقل أن
يكون قد قال به أحد أصلاً، خاصّة بمفهوم الغلوّ في الفقه الإمامي، والله العالم.

التشيع والتسنن، فلم يمشِ على قواعد الفريقين في الفقّه والعقيدة^(١).
 ولا أريد هنا أن أدرس شخصيّة الطوفي وتاريخه^(٢)، لكن يبدو لي أنّ خروج شخص عن
 قواعد المذاهب جميعها، ليس بالضرورة دليلٌ ضعف؛ بل قد يكون أحياناً مفتاحاً للتجديد
 والتنوير، وليس بعيداً أن يكون الطوفي رجلاً لم يعيش تقيداً بالمذاهب، بل كان متنوعاً حرّاً في
 تفكيره مما أنتج عنده حصيلة قد تبدو خليطاً هجيناً لا ينسجم مع أيّ من مذاهب المسلمين،
 ولهذا يُنقل عنه انتقاده الشيعة في مواضع عديدة ويعنف، كما يُنقل عنه انتقاداته للآخرين.
 ولا أجد من الضروري تناول هذه القضية بسليبيّة ونحن نبحث مسألة المصلحة؛ لأنّ إثارة
 الحديث عن مذهب الرجل قد تشكّل - في أسلوبها وطريقتها - عائقاً أمام سلامة البحث
 وموضوعيّته، فلنفرضه انتمى لأيّ مذهبٍ، فهذا لا يعنيننا، وإتّما تهّمنا هنا آراؤه وأدلّته فحسب.
 وفي مقابل سلبية بعض الباحثين من الطوفي كالشيخ البوطي، نلاحظ أنّ الشيخ محمد رشيد
 رضا (١٩٣٥م) قام في العصر الحديث بطباعة رسالة الطوفي في مجلّة المنار، كي تكون - حسب
 تعبيره - تبصرةً لأولي الأبصار، كما جاء في مقدّمة رسالة الطوفي نفسها، وقام بنشرها كذلك
 الشيخ جمال الدين القاسمي.

ويخيّل لي أنّ الموقف من رسالة الطوفي يتأثر سلباً وإيجاباً بمدى موضوع الباحث وحاجته
 إلى التحرّر من النصوص وهو يتعامل مع الواقع، وهو ما يرتدّ إلى إشكاليّة العلاقة بين النصّ
 والواقع من جهة شبه أنطولوجيّة، ومعضلة العلاقة بين النصّ والعقل من جهة إبستمولوجيّة،
 فالفقيه الذي يبحث عن فكفكة المشكلات الناشئة عن تصادم الواقع (والعصر) مع
 النصوص، قد يكون ميّالاً لمثل تفكير الطوفي، خاصّة في ظلّ فضاء نصّي مغلق وجامد، وفي
 سياق حاجة نهضوية للعقلانيّة، بينما الفقيه الذي عاش في زمن التلاعب بالنصوص لأجل
 الواقع وضروراته ورأى التأثيرات السلبية لهذا الأمر على الهوية الدينيّة مثلاً تجده حذراً من مثل
 رسالة الطوفي.

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٠٢-٢٠٦.

(٢) لمزيد اطلاع حول شخصيّة الطوفي وتاريخه ومذهبه، انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع
 الإسلامي: ٤٥ - ٧٠.

إنّ الذي يحدونا لهذا التمهيد حول هويّة الطوفي وشخصيّته وانتائه، ليس سوى الإشارة إلى:
أ- ضرورة تحييد المواقف العقديّة والمذهبيّة ونحن نتعامل مع نظريّة الطوفي أو غيرها؛ حتى لا تكون حاجزاً أمامنا عن تناول الأفكار بموضوعيّة عالية.
ب- إنّ شخصاً من هذا النوع يجب أن لا ننظر في أعماله من منظار انتعاشي، بمعنى علينا أن لا نفهمه بالضرورة مسقطين حنبليّته أو تشييعه ونحن نفهم نظريّته؛ لأنّه من المتوقّع منه أن يعالج الأمور بطريقة مغايرة تماماً للموروث عند المذاهب في مطالعة قضية المصلحة، ربما من حيث التقسيم والتعريف والاستدلال والفهم وغير ذلك، فنحن أمام عيّنة يتوقّع منها طريقة مغايرة تماماً في تناول الأمور، ولها بصمّتها الخاصّة بها، وكأثما تتحرّك ضمن باراديم مختلف.
وعلى أيّة حال، فعندما ندرس الطوفي اليوم، فنحن لا ندرس شخصيّة ماتت وذهبت إلى ربّها قبل قرون، بل بتعبير بعضهم: «إن كان في الماضي الطوفي رجلاً، فالطوفي اليوم مذهب ينخرط فيه عدد هائل..»^(١).

الطوفي ونظريّة تقديم المصلحة على النص، بيان وتشريح

يمهّد الطوفي لفكرته بذكر الأدلّة التي يعتمدها الفقيه في الاجتهاد، ويبلغ بها تسعة عشر دليلاً، يعتبرها أدلّة الشرع، يشرع فيها بالكتاب والسنة والإجماع، ويتّهي بإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة (عند الشيعة) وإجماع الخلفاء الأربعة، كاشفاً عن كون بعضها مما هو متفق عليه بين المذاهب وبعضها الآخر مما هو مختلف فيه، ثم يستدلّ على تأصيل مرجعيّة المصلحة بحديث (لا ضرر)، كما ذكرنا عند التعرّض لنظريّة المصلحة المرسلة.

وبعد هذا التمهيد يقول الطوفي: «وهذه الأدلّة التسعة عشر أقواها النصّ والإجماع، ثم هما إمّا أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقها فيها ونعمت ولا تنازع؛ إذ قد اتفقت الأدلّة الثلاثة على الحكم، وهي النصّ والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار، وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليها بطريق التخصيص والبيان لها، لا بطريق الافتئات عليها والتعطيل لها، كما تُقدّم السنة على القرآن بطريق البيان».

(١) بن زغبة عزّ الدين، المقاصد العامّة للشرعية الإسلاميّة: ٢٦٠.

هذا النص هو الأكثر خطورة عند نقاد الطوفي، فالطوفي هنا يعلن أنّ العلاقة بين النصّ والمصلحة تسمح للمصلحة بتخصيص النصّ. إنه حذرٌ جداً من جعل المصلحة معارضة للنصّ أو حاذفة لمرجعيتها، فهو لا يقبل بذلك، لهذا فهو ينظرّ بالعلاقة بين الكتاب والسنة، فكما أنّ السنة تصلح لتخصيص الكتاب وتقييده وغير ذلك مما يسمّى بياناً له، كذلك الحال في المصلحة تصلح لهذا الأمر عينه في علاقتها بالنصّ والإجماع، وبهذا تكون العلاقة بين النصّ والمصلحة علاقةً تفسيريةً من وجهة نظر الطوفي، وليست علاقةً غالبٍ ومغلوب.

لكنّ الأمر الأكثر تحدياً أمام الطوفي هنا هو في تقديم تصوّر معقول لبيانية المصلحة للنصّ أو كون المصلحة تصلح لتخصيص النصوص أو تفسيرها، فكيف يمكن إدراج المصلحة في سياق المناهج التفسيرية للنصوص؟ هذا الأمر يبدو حتى الآن غير مفهوم، ولعلّ عدم فهمه ساعد على توجيه انتقادات حادة للطوفي من قبل خصومه.

لهذا يحاول الطوفي شرح هذه الفكرة عبر القول بأنّ النصّ والإجماع إمّا لا يكون فيهما ضرر أو يكون، فإذا لم يكن فيهما ضرر البتة، فالأمر واضح، وإذا كان فيهما ضرر، فإنّ حديث نفي الضرر الوارد عن النبيّ يصلح للتخصيص والاستثناء جمعاً بين الأدلّة.

ويواجه الطوفي نفسه هنا بتساؤل، وهو أنّ الإجماع أقوى من المصلحة؛ لأنّ المصلحة منطلقة عند الطوفي من الفكرة التي يعطينا إيّاها حديث لا ضرر، والمفروض أنّ الحديث غير قاطع ولا يقيني، فكيف يا ترى تقدّمت المصلحة الآتية من حديث غير يقيني على الإجماع الذي يمثل يقيناً وقوة؟!!

لكنّ الطوفي يرفض هذا الكلام كلّه بشدّة، مؤكداً أنّ المصلحة أقوى؛ لأنّ الأقوى من الأقوى هو الأقوى.

وتبدو محاولة الطوفي حتى الآن غير مقنعة، الأمر الذي يضطرّه للكشف عن مبررات أفوائية المصلحة من النصّ والإجماع؛ لهذا يعقد بحثاً مطوّلاً نسبياً حول المصلحة ومرجعيتها، فيعرّفها في الشرع - أولاً - بأنّها: «السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع، عبارة (عبادة) أو عادة»، ثم يقوم - ثانياً - بسرد النصوص التي تؤكّد بناء الشريعة على المصالح، معتمداً - في عبارة مختصرة - على الاستقراء.

إنّ تعريف المصلحة بالسبب المؤدّي إلى مقصود الشارع، يجعل هناك صلةً بين نظرية

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي..... ٣٤٣

المصلحة الطوفية ونظرية المقاصد؛ وهو ما أظن أنه سوف يساعده في تكريس نظريته كما سوف نرى لاحقاً، ويجعل فهمه للمصلحة قريباً من التيارات المتحفظة كالغزالي، وإن كان يبدو لي عليه - كما يقول الدكتور حسين حامد حسان - أنه لا يضع بعد شرط المقاصدية هذا شرطاً آخر، كما فعل الغزالي وغيره^(١)، والسبب ما سنراه لاحقاً من أنه يعتبر النصوص العليا - وهي نص لا ضرر - آية عن التخصيص بالأدلة الظنية.

يواصل الطوفي محاولته عبر تأصيل فكرة المصالح، فيتحدث عن تعليل الأفعال الإلهية، موافقاً على تعليلها بعلة غائية، في نزعة معتزلية واضحة عنده هنا، ثم يتكلم عن أن تبعية الاحكام للمصالح هل هي واجبة على الله أو أنها من باب التفضل؟ فيراها واجبة عليه من باب أنه أوجبها على نفسه، مقترباً في ذلك من تفكير مشهور بين الأشاعرة ويمثل رأي جمهور فقهاء أهل السنة، ثم يخوض في تفصيل أدلة رعاية الشريعة للمصالح، مستنداً للكتاب والسنة والإجماع والعقل (النظر)، ليخرج بالنتيجة الآتية: مادامت الشريعة قد بُنيت على المصالح وراعتها، لزم تقديم المصالح على النصّ تقديم بيان، وليس العكس.

يبدو لنا الطوفي هنا وكأنه بمحاولته تأصيل فكرة المصلحة في بنية التشريعات الدينية، يريد أن يجعل المصلحة أشبه بالقيّد اللبّي (المتصل غير المفلوظ) في كلّ النصوص والإجماعات أيضاً، بمعنى أن كلّ نصّ حيث إنه مبنيّ على المصلحة، فكأنه يقول: تشترط معلومية العوضين في البيع؛ لأنّ في المعلومية مصلحة؛ ومن ثم فيدور الحكم مدار وجود هذه المصلحة حدوثاً وبقاءً، وكأنّ النصوص في نفسها مقيدة الآن بحالة المصلحة، فإذا انتفت هذه الحالة لم يكن في النصوص إطلاق، وهذا ما يجعل الطوفي مهتماً كثيراً بأقوائية المصلحة على النصّ؛ إذ ربما يجعله المصلحة جزءاً من بنية التشريع يكون قد قيّد النصوص بالمصلحة من أول الطريق، فبارتفاعها تزول معطيات النصوص؛ لأنّ القيد المتصل أقوى من المقيّد به، والقرينة مقدّمة على ذي القرينة.

بل لعلّ ما تقدّم من تعريف الطوفي للمصلحة بأنّها السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع؛ يساعده هنا أيضاً؛ لأنّ الفعل المدلول عليه بالنصّ وجوباً أو تحريماً، صار بحيث يلزم أن يكون

(١) انظر: حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة: ٧-٨، ١٢.

مفضياً إلى مقصود الشارع؛ إذ مادامت الأحكام مبنية على المصالح، وما دامت المصالح مبنية على العلاقة السببية بينها وبين المقاصد الشرعية، فهذا يعني أن كل دليل لفظي بات مقيداً بأن يخدم سببية الوصول إلى المقاصد، فإذا انتفت هذه السببية صار الحكم مفرغاً من مضمونه القائم عليه وهو المصلحة، وبما أن المقصد هو المطلوب الأول فلا معنى لمطوبية ما في النص ما دام غير قادر على إيصالنا - عبر المصلحة التي باتت منتفية فيه - إلى المقصد.

وهذا ما تؤكد عليه عبارة أخرى للطوفي في آخر رسالته حين يقول: «المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل». رغم أنه في التعريف اعتبر المصلحة سبباً للمقاصد، وهو هنا يعتبرها عينها.

من هنا، عاد الطوفي لتقديم المزيد من مبررات تقديم المصلحة على النص والإجماع، عبر بيان عناصر قوة في المصلحة على الإجماع، بعد تقديمه تحليلاً نقدياً لحجية الإجماع، وهي:

أ- المصلحة متفق عليها بين الجميع، بينما الإجماع ليس متفقاً على قيمته وحجيته، فقد خالف في ذلك جماعة من المسلمين، كالنظام وبعض الشيعة والخوارج والظاهرية. والتمسك بالمتفق عليه أولى من التمسك بغيره.

ب- النصوص مختلفة متعارضة، وهي سبب الاختلاف المذموم شرعاً، بينما المصلحة متفق عليها، ونحن مأمورون بالاعتصام بعري الوحدة وترك الفرقة.

بهذه الطريقة صور لنا الطوفي أن مرجعية المصلحة توجب اتفاق الأمة، بينما مرجعية النصوص والإجماع توجب اختلافهم.

ج- بعض النصوص والوقائع التي تدل على أن النبي والصحابة استخدموا تقديم المصلحة على النص عند التعارض، مثل حديث النبي لعائشة في مسألة هدم الكعبة وبنائها على معيار إبراهيم عليه السلام، والذي ذكرناه في بحث الذرائع.

ورعاية المصلحة ليس قياساً مذموماً كقياس إبليس ولا تعطيلاً للشريعة، بل هو تقديم دليل أرجح على غيره، عند عدم إمكان الجمع والتوفيق، كما تمّ تقديم الإجماع على النص عند بعض الفقهاء.

بعد تقريره هذا المشهد يواجه الطوفي السؤال الذي يعدّ الأهم والأبرز هنا، وهو أن الشريعة عامة بمصالح العباد بأفضل من علم العباد بمصالحهم، فترك أدلة الشرع الدالة على المصالح

لصالح غيرها باطلٌ فاسد، بل هو معاندة.

وكأنَّ الطوفي هنا يواجه الفكرة التي ترى أنَّ ما يقوم به الآن من التنظير للمصلحة ليس سوى الاجتهاد في مقابل النصِّ والذي لا يقبل به المسلمون، فكيف يريدنا الطوفي أن نترك النصوص لصالح أمر بشري، مع أنَّ الشريعة أعلم بمصالحنا؟!

يستند الطوفي هنا في ردِّ هذه القضية إلى تفويض شرعي بمعياريَّة فهمنا للمصلحة، فهو يعتبر أنَّ الشريعة بنفسها أحالت فهم المصلحة علينا، عبر حديث لا ضرر، وبهذا تكون عمليَّة ترك النصوص تابعة للعمل بنصِّ آخر مقدَّم عليها، وهو حديث نفي الضرر، وهذا كله لا ينافي كون الله أعلم منَّا بمصالحنا.

بهذه الطريقة جعل الطوفي ممارسته لمرجعيَّة المصلحة بنفسه تطبيقاً لمرجعية نصِّ على نصِّ، فهو يفترض تقدُّم حديث لا ضرر على سائر أدلَّة الشرع، والمفروض أنَّ تشخيص الضرر بيد المكلف نفسه؛ لأنَّ النصوص لا تشخِّص له الضرر بنحو كشف المصاديق هنا وهناك، فتعيينه للضرر يوجب تنزيل حديث نفي الضرر على الواقعة وتجميده للأحكام الأوليَّة الموجودة في النصوص ضمن تلك الواقعة.

بهذه الطريقة ينهي الطوفي تقرير فكرته، مؤكِّداً في نهايتها على أنَّه لا يدعي القطع، بل يدعي الاجتهاد في هذه المسألة، والظنُّ في الفروع حجَّة، كما أنَّه يؤكِّد أنَّه لا يخشى مخالفة فكرته للسائد، لهذا فهو يقول - ردّاً على من قد يطالبه باتباع السواد الأعظم، وهو مشهور الأمة -: «والسواد الأعظم الواجب اتِّباعه هو الحجَّة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامَّة إذا خالفوهم؛ لأنَّ العامَّة أكثر، وهو السواد الأعظم».

ولا ينتهي الطوفي من بحثه قبل أن يؤكِّد على فكرة أنَّ ما تحدّث عنه مجاله غير العبادات والمقدّرات الشرعيَّة، أمَّا العبادات والمقدّرات فمرجعها النصوص نفسها شارحاً كيفيَّة التعامل مع النصوص من حيث دلالاتها واختلافها وتعارضها، فمورد نظريّته الأمور غير العباديَّة وغير المقدّرة في الشرع، وهي المعاملات والسياسات والتجارات وأمثالها، ومبرّره في هذا التمييز:

أ- أنَّ العبادات حقُّ الشرع ولا نعرف حقّه إلا منه، أمَّا حقوق المكلفين فهي لهم ولأجلهم؛ لأنَّها أحكام سياسيَّة وشرعيَّة وضعت لمصالحهم، وحيث إنَّ مرجعيَّة المصلحة مقرّرة من قبل

المولى سبحانه، لهذا نأخذ بها هنا.

ب- إن مصالحي غير العبادات معلومة للعباد بحكم العقل والعادة، فعندما لا يشرحها دليل الشرع يُعلم أنه يحيلها للعقول.

وبهذا ميّز الطوفي بين التعبدي والمعلّل من الأحكام، مُدخلاً العبادات في التعبديّات غير المعلّلة، وبتعبير الغزالي: «لأنّ مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام ما خفي علينا وجه اللطف فيه»^(١)، أو بتعبير شاه وليّ الله دهلوي - وهو يدافع عن أهل الحديث - فإنّ ما كان يدور على المصلحة لزم الحكم به حيث توجد المصلحة، بينما الذي يدور على المقادير والمقدّرات، تكون المقادير هي المعيار فيه لا المصلحة التي تقع خلف التقدير^(٢).

ولا يترك الطوفي البحث قبل أن يوضح الموقف في حال تعدّد المصالح والمفاسد واختلافها، ليحكم بضرورة الترجيح بالأهميّة، فهو هنا ناظر إلى قانون التزاحم وتقديم الأهم، فيشرحه ويشرح حالات التساوي بتفصيلٍ منه^(٣)، لا داعي للخوض فيه هنا.

هذه صورة نظريّة الطوفي وهو يوضح لنا مراداته، وعلينا تحليلها ومقارنتها بالفضاء المحيط، فقد قيل بأنّ سلسلة من قواعد الاجتهاد عند الفقهاء يمكن أن تشكّل البيئة الحاضنة لنظريّة الطوفي، وأهمّها:

١- القول بالاستحسان بالمصلحة عند بعض المالكيّة، فهو نوع من تخصيص النصّ بالمصلحة.

٢- قاعدة بناء الشريعة على المصالح أو قانون تبعيّة الأحكام للمصالح.

٣- بناء الفقهاء على قاعدة تغيير الأحكام زمكانيّاً بتأثير عنصر المصلحة^(٤).

٤- تخصيص الغزالي العموم بالمصلحة، حيث قال في مسألة قتل الزنديق المتسترّ إذا تاب،

(١) الغزالي، شفاء الغليل: ٢٠٤.

(٢) دهلوي، حجّة الله البالغة ١: ٢٢٥-٢٢٨.

(٣) انظر نظريّة الطوفي في: رسالة في رعاية المصلحة (مطبوعة مستقلة): ٤٥ - ٤٧؛ والتعيين في شرح

الأربعين: ٢٣٤ - ٢٨٠؛ وانظرها في كتاب خلاف، مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه: ١٠٥ - ١٤٤.

(٤) راجع - لمزيد اطلاع - محمد سلام مدكور، المدخل للفقّه الإسلامي: ٢٦٤ - ٢٧٣.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي..... ٣٤٧

والمخالفة للحديث الدالّ على مقاتلة الناس حتى يشهدوا الشهادتين: «فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد»^(١). ويرى هذا التحليل أنّ الطوفي بنى فكرته على هذه الأمور دون أن يشير إليها في رسالته^(٢)، بما يوحي وكأنّ رسالته قاصرة في بيانها لفكرتها.

وإلى جانب هذا كلّ مما يوافق عليه بعض الباحثين، لكنّه يرى أيضاً أنّ نظريّة الطوفي هي أبغ صورة وصل إليها تاريخ الفقه الإسلامي على المستوى المعرفي، لكنّها قوبلت بالرفض الشديد ولم يكتب لها الاستمرار^(٣)، ويحتمل بعض الباحثين أنّ السبب هو أنّ الطوفي كتب رسالته هذه في منفاه، ولم تكن من حوله بيئة تحتضن أفكاره، ولهذا لا نجد ذكراً لفكرته هذه حتى عند الحنابلة والمالكيّة الذين جاؤوا بعده أو عاصروه رغم اهتمامهم بمثل هذه القضايا واشتغالهم عليها كابن تيمية وابن قيم الجوزية والشاطبي وغيرهم. ورغم حضور شخصيّة الطوفي في المصنّفات اللاحقة، لكنّ نظريته هذه كانت غائبة إلى أن أخرجها القاسمي، ثم رشيد رضا في العصر الحديث^(٤).

نظريّة الطوفي ومسلسل الانتقادات والمناقشات

لم تهدأ الانتقادات على نظريّة الطوفي - أو كما سمّاها بعضهم: غلوّ الطوفي^(٥) - في الفضاء السنّي، ثم الشيعي لاحقاً بدرجة أخفّ، وقد كانت أبرز الانتقادات متكرّرة موحّدة بين الناقدين، وسوف نتوقّف قليلاً عند هذه الانتقادات بالتحليل محاولين في الوقت عينه ممارسة المزيد من الحفر في نظريّة الطوفي واستجلائها أكثر فأكثر.

(١) الغزالي، المستصفي: ١٧٦؛ وانظر حول نظريّة المصلحة قبل الطوفي ما كتبه: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ١٧ - ٤٣.

(٢) انظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظريّة المقاصد: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٣) انظر: يحيى محمّد، فهم الدين والواقع: ٩٩ - ١٠٢.

(٤) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٩٩ - ١٠٢.

(٥) انظر: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: ٢٩٥؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٩٢، ٤٠٠؛ ومحمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٢، ٣٥٣؛ والإمام مالك: ٣٩٣، ٤١٧، ٤٢٤، ٤٣١.

١. من تقديم المصلحة على النص إلى تقديم النص على النص

تعتبر هذه الملاحظة من الملاحظات المنهجية المهمة، وهي ترى أن كل ما فعله الطوفي لا يبرر تقديم المصلحة على النص ولا يؤسس لنظرية من هذا النوع؛ لأن مستند الطوفي في كل ما قاله هو حديث نفي الضرر، وهذا يعني أن تجميد الأحكام الأولية في الشرع ليس إلا لأجل دليل من النص نفسه، وهو حديث نفي الضرر، فما معنى القول بتقديم المصلحة على النص؟!^(١).

هذه الملاحظة صحيحة، وفي الوقت عينه لا أظنها تزعج الطوفي، بل هو قد صرح بها في رسالته؛ لأن الفكرة المركزية هنا هي أن الطوفي يريد منح مرجعية للفهم العقلي البشري للمصلحة، ويقدم هذه المرجعية على النص، ومستنده في التقديم هو مرجعية النص، فكأنه اعتبر - أو على الأقل يمكنه أن يعتبر - أن حديث نفي الضرر هو دليل حجية، بحيث يصبح فهم المصلحة حجةً بدليل حجية هو حديث نفي الضرر، فأنت عندما تجعل آية النبا دليلاً على حجية خبر الواحد، لا تقول بعد ذلك بأن تعارض الخبر مع الإجماع هو تعارض القرآن مع الإجماع، بل تعبر عنه بأنه تعارض الخبر مع الإجماع أو مع قول الصحابي، وهكذا أنت تقول: أنا أعمل بالقياس وهو مصدر اجتهادي، وفي الوقت عينه يكون دليل حجية القياس عندك هو النص القرآني دون أن يسلب ذلك القياس مرجعيته القائمة به، فحديث لا ضرر هو بمثابة دليل حجية المصلحة بفهمها البشري، وبعد تحقق حجية الفهم البشري للمصلحة - والذي عبر عنه الطوفي بتفويضنا فهم مصالحنا - تصبح العلاقة بين المصلحة والنصوص الأولية، وهذا ما كان يهدف إليه الطوفي.

وبعبارة أخرى: إن مرجعية المصلحة في وقوفها بوجه النصوص هو النصوص.

٢. استحالة معارضة النص للمصلحة، أو عبثية الافتراض

المعضلة الثانية التي يراها الناقدون هنا هي أن الطوفي عقد رسالته كلها لمعالجة فكرة

(١) انظر: محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٦٠؛ ومصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٨٥؛ وعلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٥١.

معارضة النصوص للمصالح، والفرضية في حدّ نفسها غير معقولة؛ لأنّ الشريعة مبنية على المصالح فكيف يعقل أن تُعارض المصالح؟! وبتعبير آخر: إنّ الشريعة في ذاتها جاءت لأجل تحقيق مصالح العباد، فكيف يُعقل الحديث عن فرضية تعارضها مع مصالح العباد لتقديم المصالح عليها؟! بل إنّ الطوفي يرفض وجود المصالح المهملة، ويرى أنّ الشريعة راعت جميع المصالح، وقيم الأدلّة من الكتاب والسنة وغيرهما على أنّ الشريعة راعت جميع المصالح كلّها، فكيف تسنّى له أن يجمع بين قوله هذا وبين اعتقاده بتصادم النصّ مع المصلحة؟! وكيف يعقل أن نصّاً يعارض دوماً مصلحةً ما؟!^(١).

إلا أنّ هذه الملاحظة لم تفهم في تقديري فكرة الطوفي؛ لأنّها لم تميّز بين مقام الثبوت والشيء في نفسه، وبين مقام الإثبات والشيء بحسب انكشافه لنا؛ فالطوفي لا يشكّ في أنّ الشريعة الواقعية لا تعارض المصالح، بل هو سعى لإثبات ذلك، إنّما كلامه في كيفية اكتشاف الشريعة الواقعية التي لا تعارض المصالح وسُبل الاجتهاد فيها، ولهذا فهو يقول بأنّ إطلاق الدليل - مثلاً - لو عارضه رؤيتنا لمفسدة في مورده، فهنا هل الشريعة تجعل إطلاق الدليل حجة علينا أو تقيده برؤيتنا للمصالح والمفاسد، والتي هي رؤية حجة معتبرة بحديث لا ضرر؟ إنّ القضية تكمن هنا لا في واقع الشريعة، فالإشكال خلطٌ بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.

٣. المصلحة من التوحيد إلى الفرقة، أو وهم توحيدية المصلحة

يسجّل بعض الناقدين هنا ملاحظة يمكنني أن أوافق عليها، وهي تتصل بمحاولة الطوفي جعل مرجعية المصلحة أقوى من مرجعية الإجماع والنصّ، انطلاقاً من الاتفاق عليها، وذلك أنّ تشخيص المصالح وتعيينها هو أمرٌ مختلف فيه كذلك، بل هو عرضة - ربما بشكل أكبر -

(١) انظر: محمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ والإمام مالك: ٤٢١ - ٤٢٢؛ ومحمد سلام مذكور، المدخل للفقهاء الإسلامي: ٢٦٠؛ والبوطي، ضوابط المصلحة: ٢٠٩ - ٢١٠؛ ومصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٨٥، ٨٩ - ٩٠، ٩٦، ١١٧؛ ومحمد زكي البياني، الشريعة الخالدة ومشكلات العصر: ٤٣ - ٤٤؛ ومحمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية: ٥٤٩ - ٥٥٢؛ وقريب من ذلك ما أشكله الريبوني على الطوفي في كتاب نظرية التقريب والتغليب: ٣٣٦ - ٣٣٧.

للأهواء والرغبات، وليس قضية واضحة للجميع حتى تكون مدعاة لاتفاق الأمة بينما النصوص والإجماعات موجبة للفرقة!^(١).

ولا يستطيع الطوفي هنا أن يجيبنا بأن الإجماع مختلف في أصل حجتيته بخلاف المصلحة؛ لأنه استعان في إثبات تفوق المصلحة على الإجماع بأن المصلحة توحد والنصوص؛ لتعارضها، تفرق، مع أن النصوص لا شك في أصل حجيتها، وبهذا نفهم أن الطوفي كان ناظراً لتنزيل حجية الإجماع أو النص على مجال الممارسة التطبيقية، وفي هذه الحال لا يصح منه زعم أن مرجعية المصلحة توحد؛ فإن البشر أشد اختلافاً في تعيين المصالح والمفاسد، سواء على مستوى الكليات والمعايير أم على مستوى التطبيق الميداني.

بل ثمة في مرجعية المصلحة خطورة من ناحية أخرى كان ينبغي أن يلفت إليها الطوفي، وهي خطورة الاستغلال؛ لأن التدرع بالمصالح العليا من أقوى وسائل السلطات الحاكمة للتلاعب بحقوق الناس بل وبقضايا الدين نفسه، ولم يضع لنا الطوفي أي معيار يجنبنا خطورة من هذا النوع، بل هذه المخاطرة عندما تُلصقُ نتائجها بالدين تصبح مقلقةً وحقيقيةً تماماً من الزاوية الدينية، ولذلك كان أمثال القرافي وابن تيمية على حذر من قضية المصلحة عموماً.

بل حتى على مستوى التنظير وليس التطبيق، ليس مبدأ مرجعية المصلحة في الاجتهاد أمراً مجمعاً عليه، فعلى الأقل لبعض الشيعة والخوارج والظاهرية موقف سلبي هنا، وهذا واضح؛ بل لو كان مجمعاً عليه فإن مبدأ مرجعية النص أقوى في هذا الإجماع في الأمة من مبدأ مرجعية المصلحة، وإذا قصد من الإجماع على المصلحة أصل قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ثبوتاً، فهذا لو تم فيه إجماع، لكنّه غير الإجماع على مرجعية المصلحة بوصفها وسيلة اجتهادية، كما هو واضح والمحننا إليه.

بل قد أضاف بعض الباحثين - وهو الدكتور مصطفى زيد - أن التعارض بين النصوص قضية واقعة في العبادات نفسها، والطوفي لا يقبل بإجراء قانون تقديم المصلحة على النص في العبادات، ويرى أن التعارض بين الأحاديث له علاجه هنا، ويقدم فيه صيغاً علاجية،

(١) انظر: محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٦٠؛ وحسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٥٦١-٥٦٦.

والإشكالية هي: إذا كان الطوفي يوافق على وجود مرجعيات علاجية للتعارض القائم بين النصوص ويعمل عليه في العبادات، فلماذا لا تكون هذه المرجعيات العلاجية رافعاً للفرقة التي تقع بسبب تعارض الأخبار حتى في غير العبادات؟! بل إن الطوفي في آخر رسالته يشرح الموقف في حال تعارض المصالح والمفاسد، فالمشكلة هي هي، فكما يوجد مرجعيات علاجية في تعارض المصالح والمفاسد توجد كذلك في تعارض النصوص فما الفرق بين الحالتين؟! ومن ثمّ فزعمه أنّ النصوص متعارضة فتكون مدعاة لفرقة الأمة فيما المصلحة ليست كذلك، لا يكون له وجه على الخطّين معاً^(١).

وإنّني إذ أوافق على هذه الإضافة النقدية، لكن لديّ ملاحظة على تفصيل جزئي فيها، وهي ملاحظة تطال الطوفي والناقد معاً هنا، وذلك أنّ وجود المرجعيات العلاجية لا يرفع الفرقة، لا في تعارض المصالح ولا في تعارض النصوص؛ لأنّ الاختلاف الواسع قائم تارةً في أصل وتعيين المرجعيات العلاجية وأخرى في كيفية تطبيقها على الوقائع والحالات، وهذا أمرٌ نجده في التعارض المصلحي والنصي معاً، وإن كان في النصّي أوضح على بعض الصّعد.

ومن الغريب ما قاله البوطي هنا، من أنّ دعوى تعارض النصوص تعني أنّها ليست من عند الله! فكيف يدّعي الطوفي أنّ النصوص متعارضة والمفروض أنّها من الله؟ وذلك أنّ تعارض النصوص يُقصد منه ما وصلنا من الروايات المنسوبة، لا تعارض الصادر من النصوص، فغريب جداً من البوطي طرح هذه المداخلة النقدية، وإلا فلماذا يبحث الأصوليون والمحدّثون وعلماء الصنعة الحديثية في اختلاف الأخبار وقواعد حلّ التعارض؟!

وعلى أية حال، فأصل هذه الإشكالية كلّها أمرٌ تفصيلي بالنسبة للطوفي؛ ولو أنّه حذفه فلن تتضرّر نظريته؛ لأنّ طريقة تقديم دليل نفي الضرر على سائر الأدلّة الأولية لا حاجة فيها إلى فكرة الوحدة والفرقة؛ علماً أنّ فكرة الوحدة والفرقة لا تمثل دليلاً شرعياً مستقلاً في الاجتهاد حتى نرجح ما يوجب الوحدة على ما يوجب الفرقة، وإلا لزم القول بسقوط حجّية الأخبار كلّها لما تسبّب النصوص الحديثية من اختلاف في الأمة، كما قال بذلك الكثير من القرآنيين المتأخّرين والمعاصرين.

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي: ٩٠ - ٩١، ٩٣.

أضف إلى ذلك أنّ هناك فرقاً بين الخلاف في الأمة والاختلاف، فاختلاف الرأي والاجتهاد ربما لا يسبب مشكلةً في بعض الأحيان، بل يكون باباً للتيسير على المكلفين، بينما الخلاف والصراع والنزاع وضعف آليات الاختلاف هي المشكلة الأكبر في هذه الأمة.

لهذا من الأفضل للطوفي التخلّي عن تقديم المصلحة على النصّ ضمن معيارية الوحدة والفرقة، نحو ممارسة تقديم يقوم على أصول دلالية وهمنوطيقية استناداً إلى علاقة دليل حجّية المصلحة بأدلة الأحكام الأولية، وهو ما سنتحدث عنه في المداخلة الآتية.

ولعلّ ما دفع الطوفي لإقحام فكرة الوحدة والفرقة، هو ما ذكره بعض الباحثين، من أنّ الطوفي كان يريد في عصره وضع حدّ لتنامي الخلافات الفقهيّة^(١)، التي أفضت إلى سدّ باب الاجتهاد عند أهل السنّة على المستوى الرسمي، فكأنّه بإحالة الأمر إلى المصلحة يقلّص من فوضى الخلافات في اجتهادات النصوص التي تعاني بنفسها من تعارض، ويضع مرجعاً شرعياً لتوحيد الرأي، وعلى هذا، فالسبب الذي دفعه لإقحام موضوع الفرقة والوحدة سبب تاريخي، ومن ثم فليس سبباً منطقيّاً ذاتياً يمكن الاقتناع به على طول الخطّ، بل له ملابساته الزمانية والظرفية.

٤ . علاقة النصوص الأولية بحديث نفي الضرر

يبدو - أو فهم - من الطوفي أنّه يريد تخصيص جميع الأدلة الأولية في الشرع بحديث نفي الضرر، باعتبار أنّها عامّة في كلّ مورد من موارد حالة الضرر وغيره، فيكون حديث نفي الضرر أخصّ منها، فيخصّصها.

إنّ علاقة حديث نفي الضرر بأدلة الأحكام الأولية لا تبدو واضحة بسرعة للباحث ويمكن تصوّرها من جهات متعدّدة لمعرفة مدى صوابية تقديم الطوفي لحديث نفي الضرر على سائر الأدلة التفصيلية في الشرع، ويمكننا هنا ذكر بعض التخريجات المتصوّرة لشرح هذه العلاقة، والتفصيل في محلّه، وأهمّها:

(١) انظر: فهمي محمّد علوان، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي: ٤١؛ وحامدي ذويب، جدل الأصول والواقع: ٤١٦-٤١٨.

التخريج الأول: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين - ناقداً نظرية الطوفي - من رفض العلاقة السلطوية بين حديث لا ضرر والأدلة الشرعية، فذكر أن حديث لا ضرر هو العام، والأدلة التفصيلية في المجالات المختلفة هي الخاص، فلفترض أن نقول: إن حديث نفي الضرر يقرّر عدم وجود ضرر في الشريعة، لكنّه يخصّص بالدليل الدالّ على وجوب العقوبات والحدود مثلاً رغم ما فيها من ضرر، وبهذا الجمع نصل إلى نتيجة تقدّم الأدلة التفصيلية على حديث لا ضرر، وليس العكس، خلافاً لما أراه الطوفي^(١).

لكنّ هذه المحاولة لم تلاحظ أنّ النسبة الحقيقية بين كلّ نصّ خاصّ وبين حديث نفي الضرر هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ النصّ الخاصّ يثبت أحكامه بالإطلاق الشامل لمورد الضرر وغيره، كوجوب الوضوء الشامل للوضوء الضروي وغيره؛ وحديث نفي الضرر ينفي الضرر في مورد هذا النصّ (الوضوء) وغيره، فتكون النسبة مما لا يقبل تخصيص أحدهما بالآخر، بل لو صحّت فرضية هذا المناقش هنا لكان تخصيص الدليل الشرعي التفصيلي بحال عدم الضرر وعدم الحرج مستحيلاً، ومن ثمّ فيلزم الإبقاء على ثبوت وجوب الصوم ولو لزم منه الضرر أو الحرج، وهذا غير معقول؛ لأنّه يفضي عملياً إلى تعطيل قانون نفي الضرر ونفي الحرج، إذ أين سيصبح مورد تطبيقها فيما دلّت عليه النصوص بإطلاقها أو عمومها الشاملين لمورد الضرر والحرج؟!

وأما ما ذكره المناقش من مثال العقوبات والحدود، ممّا هو قائمٌ نوعاً على الضرر، فقد سبق أن ألمحنا إلى مقارنة اجتماعية فيه، وثمة تخرجات له في علم أصول الفقه الإسلامي، فراجع حتى لا نطيل.

وكأنّ المناقش هنا تصوّر أنّ المراد هو نفي الشيء الذي يكون منه الضرر نوعاً أو يتعنون بالعنوان الضروي نوعاً، لهذا مثل بالعقوبات، مع أنّ ثبوت الضرر في الشرع أعمّ من هذه الحال.

التخريج الثاني: ادّعاء أنّ تقديم حديث نفي الضرر على سائر الأدلة مبرّره أنّ الحديث وما يحفّ به من مؤيّدات قطعي السند، فيقدّم على الأدلة الظنية؛ لأنّ تلك الأدلة سوف تصبح في

(١) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٨٥، ٩٠.

إطلاقها أو عمومها معارضةً لقطعيّ السنّة، والقاعدة تفرض علينا طرح ما خالف قطعيّ السنّة.

لكنّ هذه المحاولة تفترض في البداية أنّ حديث نفي الضرر وما يحيط به قطعيّ الصدور، وهذه القطعيّة محل خلاف شديد وغير مقنعة، نعم أصل نفي الضرر في الجملة في الشريعة معلوم، أمّا وجود حديث له عموم أو إطلاق فهو أمر غير محرز بشكل يقيني، بل في المقابل لو صحّ هذا التخريج فلن يتمكّن من مواجهة الأدلّة قطعيّة الصدور كالنصوص القرآنيّة والعديد من نصوص السنّة، وسيجعل ذلك قاعدة نفي الضرر ضيقة الدائرة، وهو ما سيلغي في كثير من الأحيان قدرتها على التأثير، وهو ما ربما لن يخدم نظريّة الطوفي أيضاً.

التخريج الثالث: ما أحتمل شخصياً أنّه هو مستند الطوفي، وقد تناوله أيضاً بعض الأصوليين من الإماميّة، وهو أن يُفترض أن العلاقة مع حديث نفي الضرر لا ينبغي أن نجعلها مع كلّ نصّ شرعي على حدة، لتكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه، بل نجعلها بين الحديث وبين مجموع الأدلّة الشرعيّة، وبتغيير شكل أحد طرفي العلاقة سوف تتغيّر النتيجة، وسوف تصبح عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ فكانّ حديث لا ضرر يُخصّص جميع الأدلّة الشاملة لجميع الوقائع دفعةً واحدة وبما هي مجتمعةً معاً وفي قوّة نصّ واحد، وبهذا يكون مبرّر تقدّم حديث نفي الضرر على سائر الأدلّة هو التخصيص، كما يُفهم من الطوفي.

لكنّ هذا التخريج ناقشه السيّد الخوئي بأنّه لا يوجد عندنا دليل اسمه مجموع الأدلّة حتى نوقع التعارض معه، بل ليس بأيدينا إلا كلّ نصّ قائم بذاته، فالعلاقة يجب أن تكون بين حديث نفي الضرر وكلّ نصّ على حدة^(١). وبعبارةٍ أخرى: إنّ اعتبار مجموع الأدلّة دليلاً واحداً، فيه عناية زائدة تحتاج إلى تبرير بعد أن كان كلّ دليل هو في حقيقته دليلاً مستقلاً، ولا نملك تبريراً لهذه العناية الزائدة^(٢).

لكنّ السيد الصدر رفض هذه المناقشة واعتبر أنّ الشريعة لما نزلت بالتدرّج معلنةً ذلك في سياستها التبيينيّة، فكأنّها ترى أنّ الفاصل الزمني بين نصوصها منزّل منزلة العدم، فيكون

(١) انظر: الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٥١٢-٥١٣.

(٢) انظر: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهيّة ١: ١٥٠.

الارتباط بين حديث نفي الضرر وسائر الأدلة بحكم الاتصال، ولولا نصب الشريعة قرينة عامة على سياستها التدريجية في بيان الأحكام لما قام العرف بتقديم الخاص على العام مع الانفصال، فإن هذا لا يفهمه العرف إلا تعارضاً مستقراً ومستحكماً، وعبر هذه الطريقة تصبح العلاقة الاتصالية بين حديث نفي الضرر ومجموع الأدلة قائمة، وهذا يقدم عليها بالأخصية^(١). ولا أريد أن أخوض هنا في مناقشات حول هذه الفكرة، إذ قد يلزم منها - كما أفاد السيد الخائري - هدم الظهور بسبب تحوّل القرائن المنفصلة إلى قرائن متصلة^(٢)، وهذا ما يحدث ما يشبه عندهم الكارثة في الاجتهاد وفقاً لمعايير الأصوليين في خصائص القرينة المتصلة والمنفصلة، لكن ما أودّ التعليق عليه هنا مكتفياً به هو أنّ سياسة التدرّج في بيان الاحكام لا تعني الاتصال أبداً ولا ما في قوّته، ولا يوجب ذلك ربط كلّ نص بمجموع النصوص الشرعية ربطاً اتصالياً بالمعنى الدلالي للكلمة؛ لأنّ سياسة التدرّج لا تعني إلا أنّ الأحكام تأتي بشكل تدريجي، والبديل الذي كان ينبغي أن يُقحمه الصدر هنا هو أنّ النصّ إذا كان في دلالته على صلة بخمسة نصوص من حيث مضمونه، فإنّ الفهم العرفي للنصوص يكون بمقارنته بالمجموع، لا بفصل علاقاته مع كلّ واحد على حدة، فلو جاء دليلٌ منفصل يتحدث عن الضرر على المتوضئ فقال: الوضوء الضرري مرفوع عنكم، فإنّ العرف لا يربط هذا الحديث ربطاً منفصلاً بكلّ نصّ نصّ من نصوص الوضوء وأحكامه، فيُحدث التشظّي والتقطيع بينها، بل يربط النصّ بما يتصل به من حيث المضمون بوصف المتصل نصّاً واحداً، لا بجعل الحديث قرينةً متصلة مع مجموع ما يرتبط به، فكلام السيد الخوئي والسيد الصدر معاً غير مقنع، وفي الوقت عينه يبدو أنّ فكرة نسبة حديث نفي الضرر إلى المجموع معقولة، خاصة مع ورود تعبير (في الإسلام) في بعض روايات حديث الضرر.

لكن مع هذا كلّه يبقى في النفس شيء من إثبات أنّ العرف يعتمد إلى ذلك، فيكون الأمر محتملاً على الوجهين ولا مرجّح في البين، وإن كانت النفس تميل إلى قيام العرف بذلك. التخرّيج الرابع: ما يصبّ أيضاً في مصلحة نظرية الطوفي، وربما يكون هو المستكنّ في ذهنه،

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٥٠٦؛ ومباحث الأصول، ق ٢، ج ٤: ٦١٧.

(٢) انظر: الخائري، مباحث الأصول، ق ٢، ج ٤: ٦١٧، الهامش رقم: ١.

فبدل أن يذهب الطوفي إلى ممارسة التخصيص المباشر؛ لأنّ التخصيص المباشر قد لا يسمح للطوفي بتقديم حديث لا ضرر على الأدلّة الأوليّة؛ إذ النسبة بينه وبينها هي العموم والخصوص من وجه (بصرف النظر عن التخريج الثالث)، وفي هذه الحال لا موجب للتقديم، بل المتعيّن هو التساقط..

بدل أن يذهب نحو ذلك، كان من الأفضل له استخدام نظرية الحكومة التي انتصر لها - في علاقة لا ضرر بأدلّة التشريعات الأوليّة - جمهورُ أصوليّ الإماميّة في القرنين الأخيرين، طبعاً لو قبلنا بفهمهم وتفسيرهم لهذا الحديث ووافقنا على أصل فكرة الحكومة، وكذلك بصرف النظر عن فهم الحكومة هنا وهويّتها حيث يوجد خلاف بين مدرسة النائيين وغيره.. فقد اعتبروا أنّ الحديث ناظر إلى مختلف الأحكام الشرعيّة ويشير إليها ويعلن نفي الضرر فيها، وخصوصيّة الحكومة هذه (والتي يفسّرها بعضهم بالنظر والإشراف) هي التي تجعل حديث لا ضرر مقدّماً وليست خصوصيّة نسبة الأخصيّة؛ لعدم وجودها؛ حيث النسبة هي العموم والخصوص من وجه.

وبهذا نعرف أنّه لو تمّ فهم المشهور لحديث نفي الضرر، فإنّ الصحيح هو ما ذهب إليه الطوفي من تقديم حديث نفي الضرر على سائر الأدلّة الشرعيّة.

٥. الطوفي ومفارقة التمسك بالإجماع ضدّ الإجماع

لاحظ بعضُ الناقدين على الطوفي أنّه اعتمد على الإجماع في إثبات تقدّم المصلحة على الإجماع؛ وذلك حين اعتبر أنّ قوّة المصلحة على الإجماع تكمن في الإجماع على مرجعيّة المصلحة بينما الإجماع نفسه محلّ خلاف في الأئمة وغير ذلك، والاعتماد على الأمر المتفق عليه يوجب الوحدة فيكون أرجح من غيره، وهذا يعني أنّ الطوفي اعتمد على أمر مختلف فيه - وهو الإجماع - لكي يُثبت أنّ المصلحة أرجح من غيرها، وهذا نوع من المفارقة^(١).

لكنّ هذا النوع من الانتقادات لا يصحّ مؤاخذه الطوفي به؛ فالطوفي يبدو عليه الاعتقاد

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٢؛ وحسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي:

بحجّة الإجماع فقد استند إلى ما يعتقد هو أيضاً به، كما أنّه يبدو كونه بصدد مناقشة الرافضين لفكرته في سياق يؤمن بحجّة الإجماع ونفوذ منطقته، لهذا استخدم أدلّتهم في إثبات نظريّته وهذا رائج. لكن لو تمكّن الطوفي من إثبات تقدّم المصلحة على الإجماع بمعطيات متفق عليها لكان ذلك أقوى له أيضاً.

٦. من نقد سعة النص إلى نقد النص نفسه، هل اجتهاد الطوفي في مقابل النص؟!

هناك تهمة رائجة يتهم بها الطوفي، وهي أنّه نظر للاجتهاد في مقابل النصّ، ونريد هنا أن ندرس هذه التهمة ونقومها.

في البداية، ثمّة تساؤل يمكن أن يطرح نفسه هنا وهو أنّ القاعدة التي أصلها الطوفي في تقدّم المصلحة على النصّ هل تقف عند حدود التعامل بين دليلين ثبتت حجّيتها، لكنّها تنافيا في موضع مشترك أو أنّ القضية تذهب أبعد من ذلك؟ وبتعبير آخر: هل تتمكّن المصلحة عند معارضتها للنصّ من تقييد النصّ وتخصيصه فقط أو أنّ لديها القدرة على إبطال النصّ بشكل تامّ وطرحه جانباً أيضاً؟

من الطبيعي أنّ هذا التساؤل سوف يفرض ثلاثة أشكال من العلاقة بين النصّ والمصلحة هي:

الشكل الأوّل: أن تكون حجّية النصّ ثابتة نهائياً وكذلك حجّية المصلحة، لكن يتنافيان في حالة أو ظرف أو موضع معيّن، كما لو دلّ الدليل على حصر حقّ الطلاق بيد الرجل، وفي حالة كون الرجل عدوانياً معتدياً على المرأة باستمرار يصبح هذا الحصر مخالفاً للمصلحة.

هنا تعني هذه المنافاة أنّ إطلاق دليل حصر حقّ الطلاق بالرجل يعارض إطلاق دليل مرجعية المصلحة، ومركز التعارض هي حالة عدوانية الرجل وإضراره بالمرأة. ومن الواضح في تقديري أنّ هذا الشكل مشمول لكلام الطوفي. لكن كيف يعالج الطوفي مشكلة من هذا النوع؟ فنحن لا نعرف، فهل يعتبر أنّ تقدّم المصلحة على النصّ يلزم الرجل بالطلاق أو أنّه يذهب بها أبعد من ذلك، فيثبت للمرأة هنا حقّ الطلاق لنفسها؟ هذا ما يحتاج لتأمّل أكثر لفهم توابع نظريّته.

الشكل الثاني: أن يكون مركز التنافي مستمراً دائماً على طول الخطّ، وليس له حالة دون

حالة، غاية الأمر، أن فترة عصر النصّ لم يكن فيها هذا التنافي قطعاً أو احتمالاً، وفي هذه الحال يتنافى الإطلاق الأزماني للنصّ مع مرجعيّة المصلحة، ويفترض منطقيّاً أن يقول الطوفي هنا بتاريخية النصّ المذكور انسجاماً مع قانون تقدّم المصلحة على النصّ.

وهذا الشكل وإن كان من أشكال الشكل الأوّل، لكننا فصلناه لمزيد أهميته.

الشكل الثالث: أن يفترض أن النصّ بتمام حالاته وأزمته وأوضاعه منافٍ للمصلحة، وفي هذه الحال يفترض أن يقول الطوفي بنفي صدور النصّ، وهذا إنّما يكون عادةً في الطرق الظنيّة لإثبات النصوص مثل أخبار الآحاد وغيرها.

لا يبدو واضحاً من الطوفي أنّه يتحدّث عن هذه الحال، وإن بدا من الشيخ البوطي نسبة ذلك منه إلى الطوفي^(١)، لكنّ توابع نظريّته يفترض أن تطال ذلك منطقيّاً، ومن ثمّ فيكون من شروط ثبوت حجّية الطرق الظنيّة الأخرى عدم منافاتها مع المصلحة.

والسؤال: هل نظريّة الطوفي هنا تجعل العلاقة المتعكسة بين النصّ والمصلحة من نوع علاقة

التعارض أو من نوع علاقة التزاحم؟

هذا السؤال في غاية الأهمية؛ لأننا لو جعلنا نظريّة الطوفي من شؤون باب التعارض بين الأدلّة فهذا يعني أن المصلحة تهدم إطلاقاً أو عموم النصوص في حالتها أو تهدم حجّية النصّ تماماً، بينما لو قلنا بأنّ مرجع نظريّة الطوفي هو التزاحم، فهذا يعني أنّ النصوص سالمة من حيث إطلاقاتها وعموماتها، كلّ ما في الأمر أنّه في حالة تزاحم امثال دليلين شرعيّين، هما: النصّ والمصلحة، ولا يتسنّى الجمع بين الامثالين المذكورين، نأخذ بالأهم، وهو مفاد المصلحة عند الطوفي.

إذا فسّرنا العلاقة بأنّها علاقة تزاحم، فيجب حذف الشكل الثالث المتقدّم من أشكال التنافي بين النصّ والمصلحة؛ لأنّ علاقة التزاحم لا يمكنها أن تكون موجودة في حالة التنافي المطلق، فيما يبقى الشكل الأوّل، وربما - بشيء من التكلّف - الشكل الثاني أيضاً، أمّا لو قلنا بأنّ الحالة هي حالة تعارض فالأشكال الثلاثة متصوّرة.

وإذا جعلناها من نوع التعارض، فما هو المرجح لتقديم المصلحة على النصّ؟ يجيب الطوفي

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٠.

هنا بأقوائيتها وبناء الشريعة عليها.

والراجح بالنظر أن الطوفي فهم الأمر على أنه تعارض، وهذا منسجم مع تحريج الموقف وفقاً لنظرية التخصيص أو الحكومة بما يفهم من كلامه، وبناءً عليه يأتي السؤال: ما هو نوع المرجح لتقديم المصلحة على النص عند التعارض فنهدم إطلاق الدليل أو نسقط أصل حجته؟

ويمكن الجواب - انتصاراً لموقف الطوفي - بأنه مادامت الشريعة الواقعية مقيدة في جميع أحكامها برعاية المصالح، فهذا يعني أنها مقيدة ذاتاً بعدم الثبوت ولا الشمول لأي مورد يكون على خلاف المصلحة، فإذا أدركنا المصلحة بسبيل معتبر شرعاً، فهذا يعني أن هذه الحال التي أدركنا فيها المصلحة يفترض أن تكون خارجة عن الشريعة، وتلقائياً لا يكون من المعقول أن النص يشملها؛ لأن النص لا يشمل ولا يخبر إلا عن الشريعة الواقعية المفروض أنها مقيدة بعدم معارضة المصلحة.

وبناءً عليه، فكل الحجج الصدورية والدلالية لا يشمل دليل حجيتها حالة كونها معارضة للمصلحة، فمجيء دليل حجية المصلحة على عكس مفاد النصوص يوجب تقدمه عليها. بل يمكن القول بأن الظن بعدم المصلحة في حالة ما، يوجب سقوط الظن بصدور الحديث أو إطلاقه وعمومه، وأدلة حجية الظن الصدوري أو الدلالي مقيدة بعدم وجود ظن على خلافها، والمفروض وجوده هنا، فتسقط عن الاعتبار، وهذا ما ينتج تقدم المصلحة على النص عملياً بمعنى زوال حكم النص في حال الظن بعدم المصلحة فضلاً عن القطع. ولكن هذه العملية برمتها تقوم على:

أ - أصل قدرة العقل موضوعياً على كشف المصلحة أو المفسدة، ولو بمستوى الظن.
ب - ثبوت كون الإدراك العقلي الظني للمصلحة أو المفسدة، قد ثبتت له الحجية من الشارع حتى في حال تعارضه مع نصوص ولو ظنية معتبرة.

والخصوصية الأولى أكثر أهمية هنا؛ لأنها لو لم تثبت لم يكن يمكن للمصلحة فعل شيء على الإطلاق، بينما الخصوصية الثانية تعترف بقدرة العقل على تحصيل ظن موضوعي بالمصلحة أو المفسدة، غاية الأمر لم تثبت له الحجية، وهذا وإن لم ينتج عنه حكم شرعي، ومن ثم لا يصلح لمعارضة دليل شرعي، لكنه - كما رأينا - يمكن أن يسقط حجية ظن صدوري أو دلالي، وهناك

فرق بين سبيل يثبت حكماً شرعياً لأنه سبيل حجّة فيعارض حجّة أخرى، وسبيل آخر لا يثبت ذلك لكنه يسلب سبيلاً حجّة عناصر حجّيته.

والآن لننظر: هل سعى الطوفي لإثبات هاتين الخصوصيتين؟

الجواب بالإيجاب، فقد اعتبر أنّ العقل لديه قدرة معرفة المصالح في غير العبادات، وفي المقابل اعتبر أنّ حديث نفي الضرر يمنح شرعيةً لهذا الإدراك العقلي عملياً؛ وبهذا كله نكتشف أنّ الطوفي لم يجتهد في مقابل النصّ كما صوّره بعض خصومه، بل طبّق تماماً ما يطّبقه سائر الفقهاء عند استخدامهم حديث نفي الضرر في مجال الأضرار، لا في مجال المصالح والمفاسد؛ فهم يسمحون للعقل من جهة إدراك الضرر ولو بسبيل لا يبلغ رتبة اليقين القطعي مثل الرجوع لأهل الخبرة؛ حيث يقبلون بقول أهل الخبرة في إثبات ضرورة الصوم مثلاً، ثم يستخدمون حديث نفي الضرر لنفي وجوب الصوم في هذه الحال، والذي فعله الطوفي هو العملية نفسها، فسمح للعقل بإدراك المصلحة والمفسدة إدراكاً بالعلم العادي، ثم منح هذا الإدراك حجّةً وتأثيراً على تقييد سائر الأحكام بحديث نفي الضرر بعد أن فسّره بمعنى المصلحة والمفسدة، كما رأينا عند الحديث عن نظرية المصلحة المرسلّة.

بل بإمكان الطوفي هنا أن يناقش الفضاء الحنبلي والمالكي عامّة، بأنكم عندما اعترفتم بحجّة المصلحة المرسلّة آمنتم بإمكان العبور من إدراك المصلحة إلى إدراك الحكم الشرعي، وعملية وعي المصلحة عقلياً لا فرق فيها بين وجود نصّ وعدمه، فالعملية نفسها التي مارستموها في مورد الإرسال يمكنني أن أمارسها في مورد النصّ، فهل العقل هناك غير العقل هنا؟! وهل ميكانيزما الاكتشاف هناك غيرها هنا؟! أليس من المنطقي في فضاء حنبلي يؤمن بالمصالح المرسلّة وسدّ الذرائع أن تكون المصلحة منكشفة لنا، فلماذا تنكشف لنا حال فقدان النصّ ولا تنكشف حال وجوده؟ وما هو الفارق المعرفي والوجودي هنا؟ نعم، غاية ما في الأمر أنّ النتيجة هنا سوف تعارض نصّاً، وقد رأينا أنّ معارضة نصّ لا تعني سوى معارضة دليلٍ للدليل آخر، فينبغي إجراء قواعد التعارض هنا، وليس سلب الوعي العقلي بالمصلحة أصل وجوده من الأوّل أو حجّيته، إلا بدليل منفصل أو بإثبات قصور دليل حجّيته عن الشمول لغير حالة الإرسال (وهو ما يمكن ادّعاؤه جزئياً في بعض أدلّة حجّة المصلحة).

وبهذا نكتشف أنّ الأخذ على الطوفي كونه اجتهد في مقابل النصّ غير صحيح، خاصّة في

الفضاء السنّي، والغريب أنّ بعض نقّاد الطوفي يأخذ عليه أنّ نظريته ليست سوى تقديم نصّ على آخر، لا تقديم المصلحة على النصّ، كما رأينا سابقاً، فيما بعض آخر يأخذ عليه أنّه يجتهد في مقابل النصّ! وفي ظنيّ فكلا الإشكاليين غير صحيح، ولو أريد مناقشة الطوفي فالأفضل الذهاب نحو مفروضاته وأصوله وأدلّته مباشرةً.

٧. الشيخ أبوزهرة وتهمة تقديم الطوفي المصلحة على الدليل القطعي

ورغم هذا كلّه، يبدو أنّ الشيخ محمّد أبو زهرة يعتبر أنّ مركز الخلاف بين الفقهاء والطوفي هو أنّ الطوفي جعل مركز التعارض قائماً بين النصّ القطعي السند والدلالة وبين المصلحة، لا بين النصوص الظنيّة سنداً أو دلالةً وبين المصلحة، وإلا فمن قبله قبلوا بنوع من التعارض وتقديم المصلحة على النصّ في حالات الظنّ، وهذا معنى موافقة مالك على تخصيص الظنّ بالمصلحة، بل هذا معنى أنّهم يعتبرون الخبر الأحادي شاذّاً المتن عندما يعارض مصلحةً أيضاً فلا يأخذون به^(١).

معنى هذا الكلام أنّ ما يختلف فيه المشهور مع الطوفي هو النصوص القطعية سنداً ودلالةً، وهذا ما سوف يعقّد الموقف أمام الطوفي جداً، ويجعله بالفعل في مقابل النصّ! فهل صحيح أنّ الطوفي يدّعي ذلك؟ ولو ادّعاه فهل يكون كلامه غريباً أيضاً أو يمكن فرض تخريج له لو صحّت أصوله ومبنياته التحتيّة دون التورّط في الاجتهاد في مقابل النصّ؟

وبالذهاب أكثر عمقاً فيما طرحه الطوفي، يمكن أن تثار أسئلة مشروعة وهي: إنّ الطوفي حيث كان هناك إدراك للمصلحة كان لا يتعقل حجّية النصّ؛ لأنّ النصّ مبنيٌّ على عدم معارضة المصالح، لكن السؤال الأكثر جدّيّةً أمام الطوفي هو: كيف تسنّى للعقل أن يدرك المصلحة وهو يرى نصّاً - خاصّاً القطعيّ منه - على خلاف إدراكه؟

إنّ السؤال هنا منقلبٌ على الطوفي، فبدل أن يقول لنا: كيف اقتنعتم بوجود حكم شرعي

(١) انظر: محمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٦ - ٣٥٧؛ والإمام مالك: ٤٢٠ - ٤٢١؛ وعلي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ٨٦، ٨٨؛ وعبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: ٢٠٧.

مع أنّه منافٍ للمصلحة، نقول نحن له: كيف اقتنعت بمنافاة المصلحة في مورد وجود دلالة من نصّ؟

لعلّ ما يرجّح كلام أبو زهرة هو أنّ الطوفي نفسه يصرّح بأنّه يتكلّم عما هو أبعد من نظريّة المصالح المرسلّة، ويبيدي نفسه وكأنّه مختلف عن البقيّة، لكنّ نصوص الطوفي لا تساعد على افتراض الشيخ أبو زهرة دائماً، فالرجل لم يُشر إطلاقاً لفكرة النصّ القطعي، بل بالعكس تعامل مع النصوص على أنّها مبهمّة فيما المصلحة قاطعة، وهذا يرجّح أنّ نظره إلى نصوص تحتمل أو جهأً أخرى وليست قاطعة السند والدلالة معاً.

بل ثمة نصّ في رسالة الطوفي قد يكون شاهداً على عكس تفسير أبو زهرة له، حيث يقول: «وأما النصّ، فهو إمّا متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إمّا صريح في الحكم أو محتمل، فإن كان متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدر في كونه قاطعاً مطلقاً، فإن فُرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعيّة من كلّ جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه، منعنا أنّ مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق، وإن كان آحاداً محتملاً فلا قطع، وكذا إن كان متواتراً محتملاً، أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجه؛ لفوات قطعته من أحد طرفيه إمّا متنه أو سنده»^(١).

فهذا النصّ يبدو مانعاً عن الخروج باستنتاج أبو زهرة لمقصود الطوفي، فالطوفي يرفض أن يكون النصّ القطعي من تمام جهاته مخالفاً للمصلحة، وهو بهذا لا يرى موضوعاً لنظريته في دائرة القطعيّات النصيّة، فكيف يناقشه أبو زهرة بأنّ محلّ نزاعه ليس سوى القطعيّات؟! ولا أقلّ من أنّ تفسيرنا لهذه الفقرة من كلام الطوفي يظلّ محتملاً، بحيث لا يبدو أنّ الطوفي كان واضحاً في أخذه بالمصلحة لمواجهة قطعيّة النصوص سنداً ودلالة.

بل حتى لو سلّمنا أنّ الرجل يتحدّث عن النصوص القطعيّة تماماً، فإنّ كلامه يظلّ يحظى بقدر من المعقوليّة في التصوير؛ وذلك أنّ الطوفي يريد أن يفتح ثغرةً في قطعية النصّ عند

(١) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين: ٢٥٢؛ ورسالة في رعاية المصلحة (ضمن كتاب مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه): ١٢٣.

معارضته للمصلحة؛ لا في حجية النص القطعي بعد المعارضة، فالنص لولا المعارضة كان قطعياً لكن بمجرد أنه عارض مصلحة، فهذا يجعله في دائرة الإبهام، ولهذا عبر عنه الطوفي بالمبهم، ومرجع كلام الطوفي إلى اعتباره النصوص والدلالات ذات خاصرة رخوة، بمعنى أنها قابلة لاهتزاز اليقين بها نتيجة دخول أي عنصر إضافي على الخط، وهذا هو مسلك العديد من الهرمونوطيقيين، بل والأصوليين أيضاً؛ فاليقينية متفرعة على رصد تمام العوامل الداخلية والخارجية في النص، ودخول عنصر معارضة المصلحة يهدم هذه اليقينية، فعندما يعارض النص القطعي - لولا المعارضة - المصلحة، فهو في الحقيقة يعارض نصاً آخر، وهو حديث لا ضرر، كما يعارض عنده الكثير من نصوص التعليقات وبناء الأحكام على المصالح، ويعارض النزعة المقاصدية التي تجعل العبرة بالمقاصد لا بالوسائل، فهذه العناصر المجتمعة تحدث في النص القطعي اهتزازاً في قطعته، وبهذا يمكن التخلي عن إطلاقه بعد ذلك.

لست أريد الانتصار للطوفي بقدر ما أريد محاولة فهمه بطريقة معقولة، وإلا فالحديث عن إمكانات العقل سوف يأتي التعليق عليه، وهل العقل بمعارضة نص قطعي - لولا التعارض - يمكنه أيضاً أن يدعي اليقين أو حتى الظن في قضايا عملية متشابكة ومعقدة أو لا؟

٨. الطوفي والشيعة وفكرة النسخ والتخصيص بعد النبي

يتهم الإمام محمد أبو زهرة الطوفي بأنه أخذ أو التقى بفكرته التي طرحها مع الشيعة، ويشرح هذه القضية من خلال قوله بأن الشيعة يقولون بالنسخ والتخصيص للشريعة المحمدية بعد وفاة النبي ﷺ من قبل الأئمة، اعتماداً على الاجتهاد، فإن تخصيص الطوفي الشريعة بالمصلحة يلتقي مع تخصيص الشيعة لها بالاجتهاد الصادر من أئمة أهل البيت^(١). كما يعتبر الدكتور محمد يوسف موسى أن نظرية الطوفي تفتح باب النسخ بعد وفاة النبي ﷺ، الأمر المرفوض جملة وتفصيلاً^(٢).

(١) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٦١.

(٢) انظر: الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي: ١٣٢ - ١٣٥؛ والبيع منهج وتطبيقه: ١٨ - ٢٠؛ وراجع: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٠.

ولست هنا بصدد الحديث عن مذهب الطوفي، فهذا المحنا له سابقاً، لكن ما يهمني هو شرح فكرة الطوفي، وتصوّر الشيعة لأئمتهم؛ لأكتشف أن أبو زهرة أخطأ في فهم الاثنين معاً:

١ - أما الشيعة، فلا يقولون بتخصيص الشريعة النبوية بالاجتهاد الصادر عن أئمة أهل البيت عبر علوم تلقوها، بل هم منقسمون في هذه القضية:

فبعضهم لا يرى أن أهل البيت يقومون بإضافة أي شيء على الشريعة الواردة في الكتاب والسنة، وإنما يمارسون شرحاً لها، وانطلاقاً من عصمتهم فإن شرحهم لها هو الشرح المضمون الصحة وسط شروحات المسلمين الأخرى، ووفقاً لهذا الفريق لا يوجد تخصيص ولا نسخ للقرآن ولا للسنة النبوية.

أما الفريق الآخر، فرغم كونه يعتقد بأن الأئمة لديهم ولاية تشريعية، وكأنهم يقبلون بأن الشريعة لم تصدر لعموم الناس كلها، لكنهم يعتقدون بأن الجزء المتبقي من الشريعة قد اختص النبي أو الله سبحانه وتعالى به أهل البيت؛ لكي يبينوه للناس بالتدرج، فالمخصّص الصادر من أحد أئمة أهل البيت ليس منطلقاً من الاجتهاد كما تصوّر أبو زهرة، بل هو مأخوذ من النبي أو الإلهام الإلهي، وهو جزء من الشريعة المحمدية من الأصل، غاية الأمر أن البيان له قد تأخر إلى ما بعد وفاة النبي.

وقد بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل، وقلنا بأن أهل البيت ليس لهم ولاية تشريعية، بل هم شراح للكتاب والسنة، نعم لهم ولاية تديرية على مستوى إدارة السياسة الشرعية^(١).

٢ - وأما الطوفي، فالرجل لا يقول بنسخ الشريعة بالمصلحة ولا بتخصيصها بها بعد وفاة النبي، بل كل ما يراه أن حديث نفي الضرر أصل مرجعية معرفية جديدة هي المصلحة، وهذا يعني أنه كلما خالف النص المصلحة انكشف أنه ليس فيه إطلاق شامل لهذه الحال، أو أن إطلاقه غير حجّة، فما الفرق بين طرح الحديث لشذوذ متنه بمخالفته المصلحة والمقاصد الشرعية وبين طرح إطلاق الحديث لشذوذه بمخالفته المصلحة الشرعية؟! فلماذا قبل أبو زهرة من البقية فعل ذلك في الحديث، ولم يقبل من الطوفي؟! وأما قصة النص القطعي السند والدلالة، فقد توقّفنا عندها قبل قليل، فلا نعيد.

(١) راجع: حيدر حب الله، حجبة السنة في الفكر الإسلامي: ٥١٧ - ٥٦٩.

فما ذكره أبو زهرة مؤاخذاً الشيعة والطوفي معاً في غير محلّه.

٩. البوطي وتناقضات الطوفي

يلاحظ الشيخ البوطي على الطوفي وقوعه في التناقضات، ويذكر لذلك مثالين عمدة، يرى أنّه لو لاحظناهما فهما «كافيان لإسبال حجاب الإهمال على مجموع أدلّته وبراهينه التي ساقها إلى دعواه».

وهذان المثالان هما:

أ - صرّح الطوفي في بداية رسالته بأنّ أدلّة الشرع تسعة عشر، وذكر منها المصلحة المرسلّة، ثم قال بأنّ أقوى هذه الأدلّة هو الكتاب والسنة، ثم لما تحدّث عن معارضة المصلحة للكتاب والسنة والإجماع قدّم المصلحة على النصّ والإجماع، فكيف يكون النصّ والإجماع أقوى الأدلّة، ثم تكون المصلحة التي هي من سائر الأدلّة مقدّمةً عليهما في الوقت عينه؟!

ب - إنّهُ يقول في تفسير حديث لا ضرر بأنّ معناه أنّه «لا لحوق ضرر شرعاً إلاّ بموجب خاصّ مخصّص»، ثم بعد ذلك يجعل المصلحة مقدّمة على كلّ الأدلّة، فإذا كان هذا حال المصلحة، فمن هو الذي سوف يقوم بتخصيص دليل نفي الضرر؟!^(١).

كما أخذ الدكتور مصطفى زيد على الطوفي تناقضه حين اعتبر أنّ المصلحة متفقٌ عليها وفي الوقت عينه تحدّث آخر الرسالة عن تعارض المصالح والمفاسد، ليضع لها حلاً، فكيف تكون المصلحة متفقاً عليها، وتكون مثل هذه المعارضات قائمة؟!^(٢).

ولكنني أعتقد بأنّ إشكاليّة المفارقة في كلمات الطوفي غير مقنعة؛ وذلك أنّه:

أولاً: إنّ تهاافت كلامه في موضوع أقوائيّة النصّ والإجماع على المصلحة مع قضية المصلحة المرسلّة لا يصلح تناقضاً؛ لأنّ كلامه متصل واضح أنّه ما يزال بصدد التوضيح، فيوضح بعضه بعضاً، وإلاّ فالإشكال في محلّه خاصّة نتيجة ما قلناه سابقاً من أنّ ميكانيزما الاجتهاد في المصلحة المرسلّة هي بعينها في المصلحة في مورد النصّ، إلاّ إذا قال الطوفي بأنّ أقوائيّة النصّ

(١) البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٠٧-٢٠٩.

(٢) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ١١٦.

والإجماع في مورد التعارض مع سائر الأدلة، والمفروض أن المصلحة المرسلة لا موضوع لتعارضها مع النصوص؛ لأن موضوعها انعدام النص، فيرتفع الإشكال عن الطوفي.

ثانياً: إن المثال الثاني يشكّل نقداً قوياً على الطوفي لو صحّ، وليس مجرد تهافت بياني كما في المثال الأول لو صحّ، لكنّ البوطي في تقديري لم يلتفت إلى مراد الطوفي، وما يوضح مراده هو مراجعة ما توصلت إليه آخر أبحاث علم أصول الفقه عند الإمامية، فالطوفي اعتبر أن حديث نفي الضرر يخصّص جميع الأدلة الأولية، وفي الوقت عينه لاحظ أن هذا الحديث لو تمّ فسوف يواجه أدلة تشريعية الضرر بكلّ صراحة، بل هي ناظرة وخاصة بقضايا الضرر، فأراد أن يفصل التشريعات الضرورية عن التشريعات غير الضرورية بذاتها، فجعل حديث نفي الضرر مخصّصاً لكلّ النصوص التي تقدّم تشريعات غير ضرورية بذاتها كالوضوء والغسل والصلاة، فيما أخضع حديث نفي الضرر فخصّصه بالأدلة الدالة على التشريعات الضرورية بذاتها من نوع العقوبات والحدود، فلا يصح إشكال البوطي عليه.

بل نصّ الطوفي واضح في تمييزه للأمر، حين يقول متحدّثاً عن مقتضيات النصّ والإجماع - والغريب أن البوطي نقل هذا النصّ عنه أيضاً -: «وإن اقتضيا ضرراً فيما أن يكون الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما، فإن اقتضاه دليل خاصّ اتّبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاصّ وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار؛ جمعاً بين الأدلة».

فنحن نلاحظ الطوفي يميّز بين التشريعات الضرورية بذاتها والتي تكون أدلتها متمحضة لما هو ضروريّ، وبين غيرها، فيخصّص أدلة التشريعات بلا ضرر، بينما يخصّص لا ضرر بدليل التشريع الضرري بذاته كالعقوبات.

وهذه هي الفكرة التي تناولها الأصول الشيعي لاحقاً - وسبقهم إليها الطوفي - تحت عنوان تفسير التشريعات الضرورية في ضوء كلفة وحكومة قاعدة لا ضرر على مختلف التشريعات، وسلوكوا في ذلك مسالك متعدّدة، وكانوا بصدد رفع الوهن المتصوّر على حديث لا ضرر من حيث كثرة التخصيصات العارضة عليه.

وبهذا يظهر أنّ الطوفي لم يتورّط في أيّ خطأ، لكن مع ذلك يمكننا أن نأخذ عليه هنا خلطه بين تفسير حديث نفي الضرر بالضرر بالمعنى الخاص وهو النقص في النفس أو البدن أو الأطراف أو المال، وبين الضرر بمعنى المفسدة في مقابل المصلحة، فإنّ محاولته ترتيب العلاقة بين حديث نفي الضرر وسائر الأدلّة بنوعها المتمحّض للضرر وغيره، ينبغي أن يقوم على التفسير الخاص لفكرة الضرر، وهو التفسير الذي لا ينفع الطوفي في أصل نظريته في تقديم المصلحة على النصّ، أمّا لو فهمنا الضرر بمعنى المفسدة في مقابل المصلحة، فإنّه لن يكون هناك تخصيص لحديث نفي الضرر؛ لأنّ التشريعات الضرريّة بعنوانها كالحُدود، ليست مفسدة، بل هي مصلحة حتى لمن يقع عليه الحدّ في كثير من الأحيان، فضلاً عن غيره. إلا إذا قيل بأنّ الطوفي فهم من الضرر في الحديث الأعمّ من معنى النقص والمفسدة!

١٠ . مفارقة التخصيص بالمصلحة مع إباء النصوص عن التخصيص

هذه المداخلة قدّمها الشيخ البوطي، حيث ذهب إلى أنّه لو فرضنا أنّ الطوفي يقصد معارضة المصلحة للنصّ بنحو التخصيص لا بنحو النسخ، فإنّ النصوص التي بين أيدينا آية عن التخصيص الزائد، بمعنى أنّ النصّ القرآني ونصوص السنّة والإجماع وسيرة الصحابة بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم وغير ذلك، قد أنهت مجال التخصيص، فلو كان ثمة تخصيصات للعمومات غير ما وصلنا فكيف سكت النبيّ والصحابة عن التخصيص ولم يشرحوه لنا، ممّا يكشف عن أنّ هذا التخصيص غير وارد على العام، وإلا لزم من ذلك جهل الصحابة بمدلولات النصوص والقدر المراد منها، أو أنّ علينا أن نلتزم بالنسخ، وهو واضح الفساد^(١). وبعبارة أخرى: إنّ كلام الطوفي معناه أنّ التخصيص مستمرّ في النصوص إلى يوم القيامة، ويمكن أن يطرأ عليها بشكل متواصل ودوري.

لكنّ هذه المحاولة النقديّة غير مبرهنة في القاعدة التي تقوم عليها؛ وذلك:

أولاً: من قال بأنّ هذا التخصيص الذي مارسناه نحن بالمصلحة لم يصدر عن النبيّ أو الصحابة بحيث لم يصلنا أو لم نفهمه نحن من النصوص بعد، فهل وصلتنا كلّ تفاصيل الوقائع

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٠ - ٢١١.

والأقوال التي تحققت في القرن الهجري الأول؟! إن هذه دعوى كبيرة في أن نقول بأن المشهد التاريخي في قضايا تتصل بتفاصيل الأحكام والنصوص هو كله تحت سلطاننا ومشهود واضح لنا! بل لو كان الأمر كذلك فما معنى الاجتهاد فيما لا نص فيه وما معنى القياس والمصلحة المرسله وسد الذرائع وغير ذلك؟ فكيف نلجأ إلى كل هذه السبل الاجتهادية مفترضين أن نتائجها لم تصدر في الكتاب والسنة ولم يشرحها لنا الصحابة؟ وإذا كان النبي والصحابة قد وضعوا لنا معايير من نوع القياس والمصلحة المرسله وسد الذرائع والاستحسان وغيرها مكتفين بوضع المعايير في إرشادنا لمعرفة الأحكام الشرعية فإن الطوفي بإمكانه هنا أن يدعي أن الشرع قد منحنا أيضاً - بحديث لا ضرر - معياراً لنقوم بتطبيقه بأنفسنا.

ثانياً: إن بعض أشكال التخصيص والتقييد التي قد يدعيها الطوفي لا موضوع لها في تلك الأزمنة حتى تصدر فيها نصوص، كما في كثير من محاولات تطبيق نظرية المصلحة في العصر الحديث، وتكفي نظرية الطوفي قيمة أنها قادرة على التدخل في الوقائع النازلة والمسائل المستحدثة التي لم يكن لها موضوع في سالف الأزمنة ولكنها تقع لفظاً ضمن عام أو مطلق، وفي هذه الحال فعدم عثورنا على المخصص لا يجعل النبي أو الصحابة مقصرين، ولا يسمح لنا بفرض انتهاء إمكانات التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات. وعليه، فهذه الإشكالية الناقدة للطوفي في غير محلها أيضاً.

١١ . مديات منطقيّة التمييز بين العبادات والمعاملات عند الطوفي

التمييز بين العبادات والمعاملات ظاهرة عرفها الفقهاء المسلمون منذ فجر تاريخ الفقه الإسلامي، وغالباً ما كان ينظر للعبادات على أنها مكان مغلق أسراري غير مفهوم، فيما كانت المعاملات مسرحةً للتحليل العقلاني البشري، وكانت يدهم مبسوطة فيها أكثر، وهذا شيء نجده في أدبيات الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا.

الإشكالية تكمن في أن الطوفي ميّز بين العبادات والمعاملات، باعتبار أن العبادات هي حق الله، فيما المعاملات هي شؤون بشرية. وحق الله لا يعرف إلا منه، وقد لاحظ الباحث مصطفى زيد أن هذا التمييز غير منطقي؛ فإذا كانت العبادات والمعاملات مبنية على المصالح فهي كذلك

في الاثنين معاً، فلا داعي للتمييز^(١).

لكنّ الدكتور زيد لم يأخذ بعين الاعتبار ادّعاء الطوفي أنّ إمكانات العقل في العبادات ضعيفة بخلاف المعاملات، فلم يغيّر الطوفي الموقف تبعاً للتمييز في بناء العبادات والمعاملات على المصالح، بل هو يعترف بأنّها جميعاً مبنية عليها، لكنّه لما أقرّ بعجز العقل عن معرفة المصالح في العبادات كون العبادات حقاً إلهياً لا يُعرف إلا منه، التزم بهذا التمييز، ومن ثم فمداخلة مصطفى زيد غير منطقيّة.

وهذا يعني أيضاً أنّ الطوفي ليست مشكلته في حكومة حديث نفي الضرر على أدلّة العبادات، بل لم أجد رفضاً منه لذلك، كلّ ما في الأمر أنّ هذه الحكومة تحتاج في مقام التنزيل إلى اكتشاف المصلحة والمفسدة في العبادات الأمر غير المتوفّر فيها، فالطوفي ليست مشكلته مع القواعد والتفديدات بل مشكلته ميدانيّة بامتياز هذه المرّة.

لكن بالعودة إلى الطوفي، هل كان منطقيّاً في تمييزه إمكانات العقل بين المعاملات والعبادات أو لا؟

أعتقد أنّ إطلاق دعوى عجز العقل عن الولوج في مجال العبادات غير مفهومة وفقاً لبناءات أمثال الطوفي، خاصّة وأنّ بعض الشواهد التاريخيّة التي ذكرها عن الصحابة لتأسيس فقه المصلحة ترتبط بالعبادات، فبعض قضايا العبادات مما يبدو واضحاً في أسراريتها، وهذا لا نشكّ فيه، لا أقلّ في كونه أسرارياً بالنسبة إلينا إلى اليوم، وفي حدود نموّ وتطوّر عقولنا وعلومنا، لكنّ بعضاً آخر يُفترض بعقليّة مصلحيّة مثل الطوفي أن تقبل بإمكان كشفه، خاصّة وأنّ النصوص التعليليّة العامّة والخاصّة موجودة في العبادات كما هي موجودة في المعاملات، والطبيعة الغامضة في بعض المعاملات تشابه الغموض الذي في بعض العبادات، فلماذا كانت العشرة أيام الإضافيّة على الأربعة أشهر في عدّة المتوقّ عنها زوجها؟! ولماذا كان استبراء الأمة بحيضة واستبراء المطلّقة بالعدّة الكاملة؟! وإذا جعل الطوفي هذه الأشياء من ضمن المقدّرات الشرعية التي يريد إلحاقها بالعبادات، فنحن نسأله: لماذا لم يكن الموضوع مفهوماً في سياق الدعوة إلى الدخول على الصلاة منتظفاً أو لكون وضع الماء على هذه المواضع لمصلحة المزيد من

(١) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ١١٦.

التنبّه عند الإنسان وبعض النشاط فيه؟! ولماذا لا نفهم النهي عن الرفث في الحجّ على أنّه لأجل مصلحة هجران الدنيا في هذه الرحلة الإلهية؟! ولماذا لا نفهم تشريع الصوم على أنّه ترويض النفس على الانقطاع عن شهوة البطن وتذكّر الفقراء، ومن ثم فلماذا لا تكون هذه مصالح مظنونة من وراء هذه العبادة؟!

إنّ تهيبّ الطوفي دخول فضاء العبادات ليس مفهوماً من الزاوية الموضوعية، وإن كان مفهوماً لي من الزاوية النفسية من حيث ارتباط العبادات والطقوس بالهوية الدينية، ولهذا نرى أنّ الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بورقيبة (٢٠٠٠م) تجرّأ في ستينيات القرن العشرين - منطلقاً من فقه المصلحة - على القول بأنّ الصوم اليوم حيث يضعف الاقتصاد ونحن بحاجة للنهوض، وهو مصلحة عالية، لزم تجميده أو تعديله على العمّال، وحاول ثني الحجيج عن الذهاب إلى مكّة باعتبار ما يؤثره ذلك من خروج الأموال والنقود إلى الخارج وإضعاف الاقتصاد. وكون العبادات حقّ الله لا ينفي أن تكون جميع التشريعات حقّ الله في العباد أيضاً. بهذا لا نفهم وجه التمييز على إطلاقه بين العبادات والمعاملات بحجّة العجز عن الفهم تارة والقدرة عليه أخرى، فلم أجد إلى اليوم فقيهاً أو باحثاً قدّم لنا مقارنة تحليلية معمّقة ومقنعة لإثبات كلفة هذا التمييز الراجح بين المسلمين.

١٢ . تحديات العقل، هل يمكن الدفاع عن الطوفي بإعادة إنتاج نظريته مقاصدياً؟

كان أحد أكثر الأشكالات أهمية على نظرية الطوفي هو قياس درجة قدرة العقل الإنساني على اكتشاف المصالح^(١)، بحيث يمكن من خلال طاقته تعطيل النصوص كلاً أو جزءاً، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع في أكثر من مناسبة هنا في هذا الكتاب وغيره، فعن أيّ عقلٍ يحدّثنا الطوفي والفكر الإنساني ما يزال مشغولاً منذ آلاف السنين بمعرفة المصالح من المفسد والخير من الشرّ؟! وها هي مذاهب الفكر الرأسمالي والليبرالي والاشتراكي والشيوعي والوجودي تتعارض وتتصارع في فهم معنى الخير والشرّ والعدالة الاجتماعية وما فيه صلاح الإنسان وفساده، فمتى حسمت الأمور أو كانت بهذا المستوى من الوضوح والصفاء حتى

(١) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٨ - ٣٥٩؛ والإمام مالك: ٤٢٢ - ٤٢٤.

نوكل الأمر إلى العقل في معارضة مفاد النصوص!؟

بل حتى على مستوى تنزيل الكليات العقلية على مصاديقها نحن أمام معضلات كبرى، في قضايا معقدة اليوم على المستوى الأخلاقي، وكل فريق يرى السلوك الأخلاقي على طريقته، وهذا كله يربك مديات وثوقنا بقدرة العقل على تعيين المصالح بمستوى يوقف النصوص نفسها.

إنني أعتقد أن هذه الإشكالية هي من أقوى الإشكاليات، وبالأخص في فضاء بعض النصوص الإمامية عن أهل البيت النبوي والتي تعتبر أن العقل عاجز عن الفهم في مجال الشريعة وملاكاتهما، ومن ثم فنظرية الطوفي تبقى مجرد حالات قد تبلغ بالإنسان مستوى عالٍ من الوثوق بتعيين المصلحة أو المفسدة، لكنّها من الصعب أن تشكّل ظاهرةً فضلاً عن قاعدة، ما لم نعلم بالتعاون مع الطوفي في إجراء تعديل جذري لنظريته أو تفسير مختلف لها.

وعمليّة إعادة إنتاج نظرية الطوفي في العصر الحديث يمكنني أن أفهمها عبر إجراء أربعة توضيحات ضرورية:

أ- أن نفهم المصلحة على أنّها عين الأغراض العليا الشرعية المنصوصة أو شبه المنصوصة في الشرع، أي هي المقاصد أو روح القانون، وهذا ما تساعد عليه - كما رأينا - بعض نصوص الطوفي، وبهذا نميّز بين مفهوم المصلحة المخارجة للشريعة والمصلحة المستنبطة منها عبر نصوص ملفوظة أو غير ملفوظة.

ب- أن نجعل الاستناد لحديث لا ضرر ليس تبريراً لتقديم المصلحة المنفصلة على النصّ، بل هو تبرير لنظرية المقاصد نفسها، في تقديم المقاصد المستنبطة من الشريعة الملفوظة أو المستقرأة، على الأشكال والوسائل.

ج- أن نفهم تقييد المقاصد لكلّ النصوص على أنّه تقييد متصل غير منفصل، فكلّ نصّ يحمل معه تقييداً لبيّاً ضمناً عرفناه من فهم المنظومة المقاصدية، وهذا التقييد هو عدم معارضة مفاد هذا النصّ لمقاصد الشريعة ومصالحها العليا، فالنصوص تولد مقيدةً لا أنّ المصلحة المقصدية مقيدة بالنصّ.

وهذا التقييد هو منح أهمية للسياقات الكلية للشريعة على الكلمات الملفوظة في كلّ نصّ، ففصل كلّ نصّ عن السياقات الكلية للشريعة هو الخطأ الذي يقع فيه الاجتهاد الشرعي،

وذلك عندما يعتبر أنه لا يتعامل في كل موضوع ومسألة فقهية إلا مع نصوصها هي بمعزل عن السياقات الزمكانية وعن السياقات الكلية للشريعة سواء سميناها المقاصد أم غيرها. وبهذا نفهم معنى قول الطوفي بأن تقديم المصلحة على النص هو تقديم وتخصيص بيان، وليس افتتانا على الشريعة والنصوص.

د - أن نعي أن تقديم المقاصد على النصوص أو المصلحة على النصوص ليس سوى تقديم الأهم ملاكاً على الأقل أهمية، أو من نوع تقديم القرينة على ذي القرينة (على صيغتين في التخريج الأصولي للقضية)، فنحن أمام نوع من التزام الملاكي الدائم، والنتيجة من وراء هذا التزام الملاكي هي انتصار الملاكات الأقوى التي هي المقاصد والغايات والمآلات والأغراض على الأضعف التي هي خصوصيات الطرق والوسائل.

عبر هذه التوليفة الرباعية يمكنني أن أدعي بأن الطوفي لم يقم سوى بالبدء بعملية تكوين نظرية المقاصد بصيغتها المتطورة التي تنامت مع الشاطبي، فهو لا يقف نقيضاً للشاطبي بل معيناً له خلافاً لما طرحه بعض الباحثين^(١)، والطوفي بهذه الطريقة يتخلص من أزمة قدرة العقل على تعيين المصالح؛ لأنه يعتبر العقل هنا مجرد أداة اجتهادية تطبيقية معاً، فالمصلحة وهويتها وحدودها ومعاييرها يأخذها العقل من الشريعة، فيعرف المصالح في ضوء الشريعة وما تراه هي من مصالح وما تريده هي منها، ومن ثم لا تأتي هناك مؤاخذه الشيخ البوطي على الشيخ الطوفي بأن المصلحة نعرفها بهدي النصوص لا من العقول^(٢)، أما في مجال التطبيق فلا يقوم سوى بإثبات أن هذه المصلحة الشرعية سوف تتعرض للخطر مع هذا الحكم أو ذاك، وهنا إذا وصل لرتبة اليقين بذلك فالأمر واضح ولو كان يقيناً عادياً، بينما لو وصل لدرجة الظن، فإن هذا الظن بانخرام المقصد لو تمسكنا بإطلاق دليل هنا أو هناك، سوف يؤدي إلى سقوط الظن بالإرادة الجدوية للإطلاق في النصوص، مما يسقطها عن الحجية لو بنينا على أن حجية الظن الدلالي مشروطة بعدم قيام ظن على خلافها؛ لأن التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية وكذلك بينها وبين الدلالة التصورية ليس قاعدة عقلية، بل هو خاضع لسياقات، ومن ثم لا

(١) انظر: بن زغبة عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة: ٢١٥.

يمكن الأخذ بالإطلاق في هذه الحال للشك الحقيقي في انعقاده وعدم حصول وثوق بذلك. وبهذا نعيد تشكيل نظرية الطوفي بلا أي حرج، بناء على ثبوت نظرية المقاصد، غاية الأمر أننا لا نوافق على التمييز بين العبادات والمعاملات بالشكل الذي طرحه كما قلنا، وإلا فتقديم المصالح المخارجه للنص والآية من مجرد العقل المنفصل، دون حصول يقين قاطع أو ظن معتبر بحجية هذا الاستنتاج العقلي، مما لا وجه له، ولا نوافق الطوفي عليه.

وأعتقد بأننا لو فهمنا الطوفي على أنه استمرار وبداية تحوّل لنظرية المقاصد الشرعية، وفترة بدايات التحوّل تكون عادة قاصرة في الكشف عن تمام الخصوصيات في النظرية، فسوف يساعدنا ذلك على فهمه وينهي النزاع بينه وبين المقاصديين على الأقل، وإلا فبصرف النظر عن الطوفي نطرح تفسيراً لنظريته، ولا نجد فيه كل تلك المشاكل التي طرحت عليه.

وبهذا نعرف أن الطوفي توسّع في تقييد إطلاقات النصوص غير القطعية الدلالة والسند، وهذا ما جعله يمتاز عن نظرية المصلحة المرسله المالكية كما قال بنفسه - رغم أنه في كتاب «البلبل» يعترف بأن المصلحة التي تخالف الشرع ملغاة، معللاً بقوله: «إذ هو تغيير للشرع بالرأي»^(١)، بما يكشف عن أنه لا يؤمن بالعقل المنفصل، بل بالعقل الشرعي المتصل، وهو الكليات المقاصدية - وقبول التراث السنّي بتخصيص النصّ بالمصلحة وإن كان موجوداً، غير أن تقعيده بالطريقة الكلية التي فعلها الطوفي يبدو لي غير مألوف، إذا لم يرجع إلى قياس أو دليل آخر، الأمر الذي حاول الطوفي تجنّبه؛ لإعطاء المصلحة قدرة مباشرة على التخصيص.

ولعل ما قاله الطوفي ليس سوى عين ما قاله القرضاوي من بعد، من أن التعارض بين مصلحة حقيقية ونصّ محتمل التأويل، يجعلنا نقدّم المصلحة على النصّ من خلال تأويل النصّ بها، وأن التعارض مع المصالح الموهومة لا يوجب شيئاً، والتعارض بين مصلحة قطعية ونصّ قطعي ممتنع^(٢)، فهذا الكلام من القرضاوي لا أظنه غير ما أراده الطوفي، غاية الأمر أن الطوفي توسّع فيه بجعله قاعدة كلية عامة، استناداً لحكومة حديث نفي الضرر، وكانت بعض عباراته تشي بأن النصوص هي سبب الفرقة، وكأنه بذلك يغمز من قناة مرجعية النصّ، مما استفز

(١) الطوفي، البلبل في أصول الفقه: ١٤٤.

(٢) انظر: القرضاوي، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ٣٥٥-٣٥٧.

معارضيه استفزازاً واضحاً.

بل لو قمنا بمقارنة بين الطوفي وابن عاشور لتوصلنا لشيء مشابه، فابن عاشور بعد تقريره بناء الشريعة على مقاصد تستهدفها، اعتبر أنّ الخطوة التالية هي علاقة الاجتهاد بالمقاصد، لهذا فهو يعتبر أنّ معرفة المقاصد شرطٌ لازم في الاجتهاد وأنّ الفقيه بحاجة إليها، ويقسّم جهود الفقهاء إلى خمسة أدوار:

١ - الاشتغال الدلالي وفهم الألفاظ ومرادات النصوص في بنيتها اللغويّة.

٢ - رصد المعارضات والتأمل فيها ووضع حلول لأشكال التعارض بين الأدلّة.

٣ - القياس عبر معرفة العلة بمسالك التعليل.

٤ - إعطاء حكم لا دليل عليه ولا قياس فيه، ويبدو أنّه يقصد مثل المصالح المرسلة.

٥ - ممارسة الفهم التعبدي للشريعة في أحكامٍ أطلقوا عليها أنّها تعبديات، واعتبروا أنّها مما يقصر الذهن البشري عن معرفة ملاكاته ومقاصده.

وعلى هذه الصعد الخمسة، يرى ابن عاشور ضرورة معرفة المقاصد للفقيه، ففي النوع الرابع تبدو الصلة واضحة بين معرفة المقاصد ومسألة الاستصلاح، فكيف يصدر الفقيه حكمه في ما لا نصّ فيه ولا قياس، دون أن تكون لديه معرفة بالمقاصد التي تمثل مرجعيّات حكمه في هذا المضمار؟!

ورغم إقراره بتراجع الحاجة نسبياً في النوع الأوّل، مع كونه يركّز في موضعٍ آخر على أهميّة السياقات، لكنّه يثيرنا عندما يقول بأنّ النوع الثاني من نشاطات الاجتهاد تحتاج جداً لمعرفة مقاصد الشريعة، وهو بهذا يؤسّس لكون الوعي المقاصدي يمكن أن يمثل معارضاً للأدلّة المتوفّرة، فمثلاً عندما ينظر الفقيه في الأدلّة على حكمٍ ما، ثم يتوصّل إليه عبرها، فإنّه يلزمه النظر في المقاصد؛ لأنّ المقاصد يمكن أن تشكّل في ذهنه معارضاً للأدلّة التي قامت، فهذا الدليل يحكم بكذا وكذا، والفقيه عندما يقرأ المقاصد قد يرى أنّ هذا الحكم منافٍ لمقاصد الشارع في الأمر الفلاني، وبهذا يتشكّل في ذهن الفقيه معارض للدليل القائم، فتشريع جواز نظر الرجل للمرأة شبه عارية لأجل الزواج منها، يمكن - وهذا مثال فرضي من عندي - أن يشكّل في ذهن الفقيه معارضاً آتياً من مقاصد الشريعة في حفظ حرّيات الناس وتكريس الستر والعفاف، الأمر الذي يحول دون بتّ الفقيه بالحكم قبل حلّ هذا التعارض المفترض. بل إنّ

المعارضات للأدلة تقوى وتضعف تبعاً لمدى قربها أو بعدها من المقاصد الشرعية.
أما النوع الثالث من تصرّفات الفقيه، أي القياس، فالأمر فيه واضح؛ لأنّ المقاصد تقع في طرف العلل، والفقيه القياسي يتحرّك على وفق قواعد التعليل ومسارات العلل، فكيف لا يكون بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة.

ويتجاوز ابن عاشور مجال غير التبعديّات ليخوض في التبعديّات، معتبراً أنّ الفقيه كلّما صار ذا خبرة ومراس بالقضايا التعليليّة والذهنيّة المقاصديّة صارت مساحة التبعديّات عنده أقلّ، والعكس صحيح.

وبهذا يثبت ابن عاشور حاجة الفقيه إلى معرفة المقاصد في مختلف أنشطته، ليؤكّد في نهاية كلامه على أنّ تحريك المقاصد شأن الفقيه لا عوام الناس؛ لأنّ معرفتها والاشتغال عليها يحتاج للكثير من الخبرة والدقّة^(١).

والآن إذا قارننا فكرة المقاصد المعارض للدليل الشرعي عند ابن عاشور، فهل تختلف كثيراً عن فكرة الطوفي بملاحظة التخريج الذي طرحناه لنظريّته؟!
وعليه، يمكن اختصار رؤيتنا للطوفي من الزاوية المقاصديّة هذه المرّة عبر النقاط الموجزة الآتية:

- ١ - شيّد الطوفي الوعي المقاصدي على أساس حديث لا ضرر، معتبراً أنّ هذا الحديث يمكنه أن يسمح لنا بتقديم المصلحة التي هي روح مقاصد الشريعة، على النصوص الظنيّة.
- ٢ - لم يهتمّ الطوفي في رسالته حول حديث لا ضرر بتشديد المقاصديّة داخل القياس، بل تحرّر من ذلك تماماً، على خلاف مثل الجويني، وربما متأثراً بالعزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ) الذي حرّر قبله نظريّة المقاصد من القياس وخصوصيّاته، ونحن نعرف أنّ أولى البذور التنظيريّة للمقاصد كانت مع الجويني في مباحث القياس.
- ٣ - اقتنع الطوفي برأي العزّ بن عبد السلام فيما يبدو، من حيث إنّ الأحكام غير التبعديّة وغير المقدّرات الشرعيّة معقولة ويمكن للعقل بالخبرة البشريّة والتجربة المتراكمة أن يفهمها ويعيها.

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة: ١٨٣ - ١٨٨، ٢٠٣ - ٢٠٦.

٤ - فرض الطوفي تفوقاً للوعي المقاصدي على سلطة الإجماع المطلقة التي تهيمن على التفكير الأصولي والاجتهادي عند أهل السنّة، بل غالب المسلمين إن لم يكن جميعهم، فقدّم المصلحة على النصّ الظني كما قدّمها على الإجماع نفسه.

٥ - جعل الطوفي بمرجعية حديث لا ضرر العلاقة بين نظرية المقاصد والنصوص شكلاً من أشكال العلاقة بين النصوص نفسها، وبهذا فرض مرجعية نصية مباشرة للوعي المقاصدي، وليس عملية استقرائية أو تحليلية فقط.

٦ - مجمل الاتهامات التي وجهت للطوفي في شخصه وفي فكره وفي نظريته هنا بالخصوص غير دقيقة، وقد ناقشناها بالتفصيل، وقلنا بأنّ الجانب الذي لم يكن واضحاً في فكر الطوفي هو تحييده العبادات والمقدّرات الشرعية في مقابل ترحيبه المطلق بغيرها، وقد قلنا بأنّ الإطّلاقين في التحديد والترحيب غير دقيقين، وذكرنا أيضاً أنّ الطوفي لا يتحدّث عن النصّ قطعي الدلالة والسند، بل عن النصّ الذي يعاني من جانب ظني في مكان ما، فلا نعيد هنا.

٧ - رغم أهمية الطوفي في تقديري، لكنّ الرجل كان يعاني من ضعف في البيان والتوضيح إلى حدّ أنّ نظريته المصلحة والوعي المقاصدي كانا قد بلغا إلى زمانه مبلغاً معقولاً، غير أنّ الطوفي لم يوظّف التطوّر اللغوي للمقاصدية وصولاً إلى العزّ بن عبد السلام وبعده، لم يوظف ذلك في توضيح فكرته، فجاءت مرتبكة ومبهمة بعض الشيء، غير أنّ التأمّل فيها يساعد على فهمها أو ترجيح تفسير لها على غيره.

ولعلّ إرباك الرجل كان من كون النظرية غير حاضرة بقوة في زمانه في الوسط الحنبلي رغم أنّ ابن تيمية كان قد طرح أفكاراً مهمّة جداً ذات صلة بها، ويبدو تاريخياً أنّ ابن تيمية التقى بنجم الدين الطوفي عام ٧٠٥هـ في دمشق، وهما متعاصران، والمعروف في تاريخ ولادة الطوفي أنّه ولد عام ٦٥٧هـ وتوفي عام ٧١٦هـ، بينما ولادة ابن تيمية كانت عام ٦٦١هـ ووفاته كانت عام ٧٢٨هـ، فليس هناك فارق بينها في السنّ يفرض تقدّم أحدهما على الآخر في الطبقة رغم تأخر وفاة ابن تيمية عنه، ومن ثمّ فيمكن أن يكون الطوفي متأثراً بابن تيمية، والعكس ممكّن كذلك، ويحتاج الأمر للمزيد من التنبّه والتأمّل والمراجعة والرصد والمقارنة بين مؤلّفاتها، ويقال بأنّ لنجم الدين الطوفي شرحاً على تائيّة ابن تيمية المشهورة في القدر.

٨ - إنّ المشكلة الرئيسة هنا هي تشييد بنيان عظيم على خبر آحادي، وهو حديث نفي

الضرر، ولهذا يلزم تجديد النشاط لمحاولة رفع مستوى هذا الحديث ليشكّل فكرة تتوالف عليها مجموعة شواهد مستقرّة بحيث يبلغ درجة القوّة الاحتماليّة الكبيرة التي تسمح له ببناء نظريّة بهذا الحجم عليه، ومن ثمّ فالطوفي بحاجة أكثر لمثل نظريّة الاستقراء لجعل أساس نظريّته محكماً أكثر.

من الطوفي إلى الخميني، تحليل فكرة تقديم المصلحة على النصوص

يحلّل بعض الباحثين المعاصرين - وهو الأستاذ يحيى محمّد - الموقف الإمامي من نظريّة الطوفي، فيعتبر أنّ نقاط الاختلاف تكمن في ثلاثة عناصر:

العنصر الأوّل: في تفسير وفهم حديث لا ضرر، حيث يفهمه الاجتهاد الشيعي الإمامي على أنّ المراد به الضرر، وليس الضرر بموازٍ للمفسدة ولا بمواجه للمصلحة، بل هو متداخل معها، ومن ثمّ فالحديث لا يشيّد مرجعيّة المصلحة، بل مرجعيّة نفي الضرر.

العنصر الثاني: رفض الإماميّة لنظريّة المصلحة المرسلّة، وهذا خلاف في العمق بينهم وبين الطوفي الذي يحتاج لمثل انطلاقة نظريّة المصلحة المرسلّة ومبرراتها، كي يتوصّل إلى ما توصّل إليه في موضوع معارضة النصّ للمصلحة.

العنصر الثالث: رفض الإماميّة تخصيص أو تقييد أو نسخ النصوص بالعقل، وحصّره ذلك بخصوص السمع، ويستشهد لذلك بقول السيد عبد الحسين شرف الدين: «نحن الإماميّة إجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا في تقييد مطلق إلا إذا كان لها في الشريعة نصّ خاص يشهد لها بالاعتبار فإذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها إيجاباً أو سلباً كانت عندنا مما لا أثر له، فوجود المصالح المرسلّة وعدمها عندنا على حدّ سواء»^(١).

وبهذا يخرج الباحث الموقر بنتيجة تقضي بأنّ هناك تقاطعاً حاداً بين الفكر الإمامي وفكر الإمام الطوفي، ولا يمكن أن يلتقيا ويتوافقا؛ لأنّهما يختلفان في الأصول والأسس، خاتماً بالقول: «إنّ الرفض لنظريّة الطوفي لدى الوسط الإمامي الاثني عشري هو على أشده، فهذا

(١) شرف الدين، النصّ والاجتهاد: ٤٧.

الاتجاه يمنع الأخذ بالمصلحة من حيث الأصل، ما لم تكن قطعياً، فكيف إذا ما كانت على حساب النص؟!^(١).

وبصرف النظر عن تحليلنا الخاص لإمكانات نظرية الطوفي، فإن ما أفاده حفظه الله صحيح، بيد أنه يمكننا أن نضيف مسألة مهمة أخرى أيضاً، وهي أن الذهنية الأصولية الشيعية، فضلاً عن الإخباريين منهم، تعتبر الظن - بمفهومه المختلف عن اليقين وعن الاطمئنان - فاقداً للحجية ويحتاج لما يُسعفُه ليكون حجة، وأن القاعدة تقتضي عدم حجية غير اليقين ما لم يكن هناك دليل على حجتيته، وأن الأدلة الشرعية قامت على حجية عدد محدود من الطرق الظنية، مثل أخبار الأحاد والظهورات اللفظية، ومن ثم فليس هناك قاعدة عند مشهور الإمامية اسمها مبدأ حجية الظن في الفروع والتي نلمحها في كلمات الطوفي، ولا نستثني من الإمامية في هذا الأمر عدا مدرسة الانسداد القائلة بحجية مطلق الظن، والتي لم تحظ بحضور قوي على امتداد التاريخ.

وعلى أية حال، فهذا التصوير الذي يقدمه لنا يحيى محمد سرعان ما يتحوّل، حيث يعتبر أنّ تحوّلاً حقيقياً حصل عند الإمامية في القرن العشرين، وذلك مع ظهور الإمام الخميني، باعتبار أنه أثر على تعديل اتجاه السير في الاجتهاد الإمامي نتيجة ضغط الواقع عقب الانطلاق بمشروع الدولة الإسلامية. ونقطة الأوج في هذا التعديل هي موافقة الإمام الخميني على ما طرحه الإمام الطوفي في تقديم المصلحة على النص عند التعارض.

ولم يكتفِ السيد الخميني بطرح الفكرة نظرياً، بل إنّه مارس تطبيقات لها في القرارات والمواقف التي اتخذتها الدولة الإسلامية التي أسسها في إيران. ويستشهد يحيى محمد لهذا التحليل بكلام الشيخ محمد إبراهيم الجناتي أحد الفقهاء المعاصرين، حين يعتبر أنّ الإمام الخميني يعدّ صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد لم يسبق أن اختارها أحد في الوسط الإمامي، خاصة بعد إقراره بتأثير عنصر الزمان والمكان في الاجتهاد الشرعي.

إنّ نقطة امتياز السيّد الخميني أنّه لم يخش من العمل بالمصلحة الراجعة لقضايا الدولة والنظام وتقديمها على مفادات النصوص، فهو يقيّد تقديم المصلحة على النصّ بخصوص

(١) انظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ١٠٩ - ١١٣.

حالات نظام الحكم وحاجات الدولة، ولا يُطلق فكرة التقديم كما فعل الطوفي، ورغم ذهاب بعض علماء الإمامية المتأخرين لفكرة الأحكام الولائية وإطلاق مقولة منطقة الفراغ من مثل السيد محمد باقر الصدر، لكنّ الصدر لم يقيم بالحديث عن نفوذ حكم ولي الأمر في غير حالات منطقة الفراغ، رافضاً أن يدخل مجال نفوذه إلى منطقة الإلزامات والتشريعات كالوجوب والحرمة.

وما يوضح لنا ذهنية السيد الخميني أنّه أطلق اليد للعقل الإنساني في النظر في المصالح بأدواته، بعيداً عن النصوص، فأسس مجمع تشخيص مصلحة النظام، مستنطقاً الواقع بعيداً عن النصّ، كما اعتقد بتقديم الحكومة والدولة على سائر الأحكام الأولية، رافضاً إخضاع نشاط الدولة للعناوين الثانوية، بل السيد الخميني يصرّح بأنّ الدولة بإمكانها عندما ترى ما يرجع لمصلحة النظام في ذلك.. بإمكانها فسخ العقود والمعاهدات مع الآخرين، بل لها تجميد العمل بالشرعية - عبادة كانت أم غير عبادة - كتعطيلها الحجّ عندما يخالف صلاح الدولة الإسلامية (والسيد الخميني قد عطّل الحجّ بالفعل في أعقاب حادثة مكّة عام ١٩٨٧م، كما تمّ تعطيل نظام الجزية والذمام).

ويختّم الباحث يحيى محمّد فكرته بالقول: «بهذا يتبيّن مدى الاتفاق الذي يجمع بين الطوفي والخميني، مع أنّ الأوّل لاقى في حياته الكثير من المتاعب على آرائه وأفكاره، بخلاف الثاني الذي ما زالت آراؤه مورد توسعة واعتماد وتنفيذ، وبالتالي فإنّ سرّ العلاقة (التي جعلتنا نجتمع بين هذين الفقيهين هو ما انفردا به من اجتهاد خاصّ رجّح فيه المصلحة العقلية على النصّ عند تعارضه معها، أي إتمامها أجازا تغيير حكم النصّ بهذه المصلحة، ومعلوم أنّه لم يقل بذلك أحد قبل الطوفي ولا بعده من الفقهاء، سوى روح الله الموسوي الخميني، فتلك هي العلاقة التي تربط بين فقيهين ينتميان إلى مذهبين وزمانين مختلفين: أحدهما معاصر ومؤسس لدولة إسلامية، والآخر عاش منذ سبعة قرون مضت»^(١).

بعد ذلك يضعنا الباحث يحيى محمّد في سياق تحولات التجديد الفقهي عند الشيعة بعد التجربة الإيرانية، فيرى أنّ الفقه بدأ يتأثر بالواقع، وأنّ هذا الأمر كان قد حصل في الوسط

(١) انظر: يحيى محمّد، فهم الدين والواقع: ١١٣ - ١١٦.

السني قبل ذلك، ويعتبر أن مواقف السيد الخميني ومدرسته كانت مهمة لتحقيق انتقال الفقه الشيعي من مرحلة إلى أخرى رغم المحافظة على الفقه الجواهري، وبدأنا نرى أن الدولة في إيران أخذت تسنّ سلسلة من القوانين التي لا وجود لها في الشريعة، مثل: الإلزام بتسجيل عقود الزواج في الدوائر الرسمية، والإلزام بغرامات تأخير تسديد الديون للبنوك، والتخلي شيئاً فشيئاً عن شرط الاجتهاد في القاضي، وكذلك فتح باب محاكم الاستئناف، والمفروض أن الاستئناف يناقض مبدأ قطعية حكم القاضي الأول، وبهذا يكون الباب الذي فتحه الخميني بجرأة مما لم يكن أحد قادراً على طرده.. قد أحدث وما يزال تحوّلاً كبيراً في الاجتهاد الشيعي، وأدّى ذلك لطروحات كثيرة في تعديل مناهج الاجتهاد وتاريخية النصوص والزمان والمكان وغير ذلك، من نوع موضوع دية العاقلة، والشطرنج، وحرمة بيع الدم، وذبح الأضحية خارج منى، وفقه الاحتكار، والعناصر الزكوية، والدعوة لتحديد النسل، وبهذا تحوّلت إيران نحو تشكيل ذوق فقهي جديد لم يكن يعرفه الشيعة من قبل^(١).

هذا، وفي تقديري الشخصي فقد تواصل هذا النوع من التفكير مع شخصية بارزة معاصرة أصّلت لما يُعرف بـ«قاعدة العدل»، وهو الشيخ يوسف الصانعي الذي بحثنا نظريته بالتفصيل في كتابنا حول قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني^(٢). بل يكاد الإنسان يشعر بأن فكرة «مصلحة الإسلام والمسلمين أو المصلحة العليا» التي يوظفها الإسلاميون الشيعة في المجال السياسي والعام كثيراً، تغدو في كثير من ممارساتها شكلاً من أشكال فكرة المصالح المرسلّة بتخريجها المقاصدي أو المبادئي كما شرحنا سابقاً، وأحياناً تخضع لفكرة التزاحم، وهي مفهوم أو عنوان لم يكن متداولاً بهذه الطريقة أو بهذا المستوى سابقاً.

(١) انظر: يحيى محمّد، فهم الدين والواقع: ٦٨ - ٧٤ (الطبعة الثانية).

(٢) يذهب الصانعي إلى إمكان تقييد العمومات والمطلقات ومختلف الأدلّة الظنيّة - دون القطعيّة - بتشخيص العرف العام حسب كلّ زمان ومكان لمفهوم العدل؛ وأعتقد بأنّ الصانعي أقرب جداً لتفكير الطوفي من الخميني، فقارن يتضح لك ذلك، ولمراجعة بعض مواقف موافقه انظر له: الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ١٣٤ - ١٣٥، ١٤٦ - ١٤٩، ٢٢٥ - ٢٢٦، ٣١٠ - ٣١١، ٥٠٠ - ٥٠١؛ وقاعدة عدالت در فقه إماميّة (الحوار مع الصانعي)؛ وقاعده عدالت ونفي ظلم (نصّ الحوار مع الشيخ الصانعي).

بين الطوفي والخميني، قراءة مقارنة في عناصر الالتقاء والتمايز

هذه عصارة ما طرحه هذا الباحث في هذا الموضوع، وقد سبق أن كانت لديّ تعليقات موجزة على هذه القضية، احتملتُ فيها تقارب الرجلين دون أن أجزم بذلك^(١)، لكنني هنا أتصوّر أنّ بينهما اختلافاً في سعة النظريّة من جهة، وتقارباً قوياً من لبّ الفكرة من جهة ثانية، وتنوّعاً في طريقة مقارنة الموضوع من جهة ثالثة:

١ - أمّا مقارنة نفس النظريّتين مع بعضهما من حيث السّعة والنطاق، فنحن نلاحظ أنّ النسبة بين نظريّتي الطوفي والخميني هي العموم والخصوص من وجه، ففيما لا يجد السيّد الخميني حرجاً في تقديم المصلحة على النص ولو في العبادات، كما جاء في رسالته الشهيرة للسيّد علي الخامني عقب خطبة الجمعة للأخير^(٢)، بما يجعل نظريّته أوسع من نظريّة الطوفي، ونصوصه واضحة هنا خاصّة في مثال الحجّ، لكنّه يجري نظريّته هذه في خصوص ما يتصل بمصالح الدولة، وبهذا تكون نظريّته من جهة ثانية أخصّ من نظريّة الطوفي.

وبتعبير آخر: إنّهما يشتركان في تقديم المصلحة على النصّ في دائرة مصالح الدولة والنظام الإسلامي، فيما يمتاز الخميني عن الطوفي في توسعته مجال التقديم للعبادات، وهو ما رأينا أنّ الطوفي لا يوافق عليه، بينما يمتاز الطوفي بتوسعته - حسب ظاهر كلامه - تقديم المصلحة على النصّ لغير قضايا الدولة ومتطلّبات النظام الإسلامي، وبهذا يلتقيان ويفترقان في سعة نظريّتهما.

٢ - أمّا تقاربهما في لبّ الفكرة، فأعتقد بأنّه لا ينبغي التشكيك في ذلك، بصرف النظر عن تخريج كلّ واحدٍ منهما للقضيّة ومدخله في تناول الموضوع، وزاوية رؤيته له، وبصرف النظر عن تفسير كلمة المصلحة ومعناها مما أسلفنا محاولة تفسيره عند الطوفي، فأصل القضية، عنيتُ تقديم المصلحة (بمفهومها المجمل الآن) على النصّ في إطلاقه أو عمومه، هو أمرٌ مشتركٌ بينهما من حيث الناتج، وطبعاً في دائرة القضايا السلطويّة.

٣ - وأمّا تنوّع مقارنة الموضوع، وهو الأمر الأهمّ بالنسبة إلينا هنا، فإنّنا نلاحظ أنّ الطوفي

(١) انظر: حبّ الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٣٨٤-٣٨٨.

(٢) انظر: صحيفه امام ٢٠: ٤٥١-٤٥٢.

ينطلق في مقارنته للموضوع من عنصر نفي الضرر في أصل الشرع، وعنصر تقديم المقاصد على الوسائل، وعنصر أفوائية سبيل المصلحة من سبيل النصوص والإجماعات، وهو بهذه النتيجة يقوم بتخصيص أو تقييد النصوص، وقد يقوم بطرح حجّة خبر آحادي مثلاً.

هذا المشهد الذي رأيناه مع الطوفي لا نرى شبيهه مع الخميني؛ لأنّه لا يقارب الموضوع بهذه الطريقة، بل السيّد الخميني لا يفهم حديث لا ضرر في سياق المصلحة والمفسدة كما هو واضح من بحوثه في قاعدة لا ضرر، ولا يوظّف أصلاً كلمة المقاصد والوسائل في بحوثه ومحاضراته وبياناته وكلماته.. بل يقاربه من زوايا آخر.

ولتوضيح تصوّره يمكننا تسليط الضوء على بعض كلماته؛ لفهمه بشكل أفضل، وذلك:

١ - يلاحظ من بعض نصوص الإمام الخميني أنّه يصرّ على عدم مخالفة الشرع وأحكامه، لكنّه يطالب مجلس صيانة الدستور بأن يلاحظ ضرورات البلاد التي يلزم مراعاتها إما من خلال العناوين الثانويّة أو من خلال ولاية الفقيه^(١)، وفي رسالته التي أدت إلى تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام يؤكّد أنّ قضية مصلحة النظام قد تشكل أهم تحدّي يواجهه التجربة الإسلاميّة في السلطة، ويمكنها تعرية هذه التجربة لو وقعنا في أيّ خطأ^(٢).

هذا الكلام يحضر في تصوّرنّا مقولة الضرورة، لكنّ السيد الخميني يتعامل مع الضرورات السياسيّة والمجتمعيّة عبر سبيلين: العنوان الثانوي وولاية الفقيه، ومعنى ذلك أنّ ولي الأمر حيث له ولاية ممنوحة من الشرع نفسه، فإنّ نفس هذه الولاية أو ربما دليل جعلها الشرعي يقدّم على الأدلّة الأوليّة، فيمكنه التصرف في الأمور بما هو تحت ولايته لتحقيق الأغراض التي جعلت الولاية لها.

وبهذا نلاحظ حضور ثلاثة أفكار في غاية الأهميّة:

إطلاق ولاية الفقيه ومرجعيّة دليل جعل الولاية في ذلك.

ضرورة النظر إلى نتائج التشريعات على المستوى الاجتماعي وقدرتها على تحقيق أهداف الشريعة وغاياتها.

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ٤٢٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢٠: ٤٦٣ - ٤٦٥.

مفهوم الضرورة بمعناه العام لا الجزئي الفردي.

٢ - في موضوع آخر، يصرّح الخميني بقضيةٍ يعتبرها واضحة وبسيطة، وهي أنّ مصالح النظام تقدّم على جميع الأشياء^(١). وهذا الكلام يضعنا مرّةً أخرى في سياق نوع من التزاحم أو الضرورة أو تقديم الأهمّ ملاكاً.

٣ - في نصّ ثالث بالغ الأهميّة، ينتقد الخميني المقاربات الحوزويّة للأمر، ويعتبر أنّها لا توصل إلى حلّ، ويؤكد أنّ مراعاة الشرع مسألة مهمّة وأساسيّة، لكنّ الأمر الذي لا ينبغي الغفلة عنه هو أن لا تصل التجربة الإسلاميّة إلى يوم تُتهم فيه بعجزها عن إدارة العالم والمجتمع، فالمهم ليس الأعلميّة في الفقه بالمعنى الكلاسيكي، بل مستوى الوعي بمصالح المجتمع وأفراده أيضاً^(٢). ومن هنا يكرّر السيد الخميني أنّ مصلحة الإسلام والمسلمين واحدة، وأنّه لا تفكيك بينهما^(٣).

إنّ الخميني هنا واضح جداً في اعتباره نجاح الشريعة في تحقيق أهدافها في الاجتماع السياسي مسألة عليا لا ينبغي أن تقدّم عليها مسائل فرعيّة. والخصوصية التي تعنيها هنا أنّه لا يميّز بين مصالح الإسلام ومصالح المسلمين، فهو يعتبر أنّ مصالح الاثنين واحدة، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون هناك مصالح للإسلام ليست مصالح للمسلمين أو العكس، ومن الطبيعي أن ينظر الخميني هنا إلى مفهوم الإسلام للمصلحة، وقيام التشريعات على المصالح الراجعة على العباد، فلا يمكنك رصد مصالح الإسلام في تطبيق الشريعة دون أن تلاحظ أنّ هذه المصالح ترجع على المسلمين، وهذا دمج في غاية الأهميّة ويحتاج لوسيط يشكّل ميزاناً للتقويم، وهو المفاهيم الكلية العامّة من نوع العدالة الاجتماعيّة ورفع الفقر وعزّة المسلمين وغير ذلك..

وهذا الفهم الذي يقدّمه الخميني يبتعد كثيراً عن الفهم التعبدي في التعامل مع الشريعة والذي قد يطرحه بعضٌ هنا وهناك إلى اليوم، من أنّنا مكلفون بالعمل بالشريعة ولا نعرف هل ستكون لها نتائج إيجابية دنيويّة علينا أو لا؟ فالسيد الخميني لا يفكر بهذه الطريقة إطلاقاً؛ لأنّه

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ٣٣٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢١: ١٧٧-١٧٨، ٢١٧-٢١٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٩: ٤٠٧، و١٥: ١١٥-١١٦.

لا يفكر هنا بمنطق التنجيز والتعذير فحسب، بل بمنطق النتائج والواقع، وهذا معنى دخول الواقع جزءاً مهماً من تفكيره الفقهي في الإدارة المجتمعية، وهو بهذا يضع الفقه في موضع الاختبار، وهذه قضية ليست بسيطة أبداً.

وبهذا نكتشف أن كيفية تناول الرجلين للموضوع مختلفة:

ففيما استند الطوفي للمقاصد، وحديث نفي الضرر، ومبدأ قيام التشريعات على المصالح والمفاسد.

اعتمد الخميني على فهم كلي للشريعة بوصفها منظومة للإدارة المجتمعية، وأن تفاصيل الأحكام ليست سوى حلقات في سلسلة يراد لها تحقيق العدالة الاجتماعية والصلاح الإنساني العام، ومن ثم فكل ما يتصل بالإنسان الكبير (المجتمع - النظام - الأمة) يصبح هدفاً ومقصوداً، وما يتصل بالإنسان الصغير (الفرد) يصبح وسيلة ومحكوماً، فلم يعتمد السيد الخميني على حديث لا ضرر، بل اعتمد على فهم مجموعي لتركيب التشريعات من جهة وعلى دليل ولاية الفقيه ثانياً وعلى مرجعية الحكم الثانوي من جهة ثالثة.

وبهذا ولدت عنده نظرية الولاية المطلقة بهذا الجانب للإطلاق، وهو إطلاق يؤكد بعض الباحثين أنه لم يسبقه إليه أحد^(١).

هذا التصور الذي خرج به الخميني ربما لا يمكن فصله عن رؤيته لدور الزمان والمكان في الاجتهاد؛ لأنه بفكرته هذه يريد تكريس فكرته الأولى، وهي أن الأحكام التي صدرت في عصر معين من الممكن أن يكون موضوعها قد تغير ونحن لا نشعر بذلك، متوهمين أن الموضوع هو عينه، وسبب هذا الشعور هو رؤيتنا للمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم بمنظار سطحي، وغيبوتنا عن الواقع، وبتغير الموضوعات ينبغي تغير الأحكام وفقاً للقاعدة، وهذا يعني أن الأحكام التي تتغير أو تخصص، إنما تولد غير مطلقة، بل بفعل وعي الواقع نكتشف أن خلفها رؤية هي المنظورة، وهذا ما يفهم بوضوح من كلمات السيد الخميني في رسالته إلى الشيخ القديري والتي دونها عام ١٩٨٨ م^(٢).

(١) انظر: سعيد ضيائي فر، الإمام الخميني منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهية: ٢٢٦، ٢٤٣.

(٢) انظر: صحيفه امام ٢١: ١٤٩ - ١٥٢.

إنّ فكرة الزمان والمكان تقرّبنا من فكرة التخصيص لظاهر الحكم بملاكه ومقصده وروحه، والتميز بين الشكل الظاهري للحكم والمقصد الحقيقي المكتشف عبر تجريد الأحكام من فضاءاتها الزمكانية، وبهذا يمكننا تصنيف الخميني بأنّه بات يتّجه أواخر عمره نحو التفكير بطريقة واقعية مقاصدية نوعاً ما، فحاجات ومتطلبات النظام السياسي هي المقصود الذي تنصهر فيه الأحكام الفرعية، والفقيه يجب أن يلاحظ هذه العلاقة بين كلّ حكم فرعي وبين حاجات النظام، ليطلب أو يجمّد الأحكام الفرعية، تبعاً لتحقيقها لحاجات النظام العامة.

من هنا، يعتبر السيد محمد حسين فضل الله أنّ الذهنية الثورية للسيد الخميني هي التي حرّكت إعادة فهمه للنصوص؛ لجعلها ضمن سياقات كلّية من نوع التحرير والمساواة والعدالة ورفع الظلم، دون أن يخرج عن قواعد الاجتهاد الرسمية^(١)، ملاحظاً عنصر النتائج على أرض الواقع وليس فقط عنصر العلاقة بيننا وبين النص؛ لأنّ الغايات تُختبر في النتائج.

وبهذا نكتشف اختلاف زاوية الرؤية بين الرجلين، لكنّ السؤال الأبرز هو: إنّ الطوفي واضح في حديثه عن تخصيص النصّ بالمصلحة، بينما لا نجد تعبير التخصيص أو التقييد هنا في أدبيات الخميني، فهل عملية تجميد الأحكام الفرعية العبادية وغيرها هي - من وجهة نظر الخميني - نوع من التخصيص أو لا؟ وعلى الافتراض الثاني فما هي نوعية هذه العملية التي يقوم بها وليّ الأمر؟

من الممكن أن يقال بأنّ هناك فرقاً بينهما هو السبب في عدم توظيف الخميني لمفردات من نوع التخصيص والتقييد، ويتعرّز هذا الاعتقاد بهذا الفرق بأنّ السيد الخميني لم يستخدم هذه الآلية في التفكير في بحثه الفقهي ولا في فتاويه، وإنّما نلاحظ أنّه يستخدمها في سياسة وليّ الأمر، ما يثير في ذهننا احتمالية أنّ عملية التجميد هذه ليست عملية اجتهادية للتوصل إلى حكم الله في الواقعة من خلال مقارنة النصوص نفسها، وتجديد عمليات فهمها، بل هي عملية ولائية، أي هي نوع من تفويض السلطة الشرعية صلاحية التجميد بعنوان ثانوي أو بعنوان جعل الحاكمية نفسه، دون أن يكون ناتج هذه العملية فتوائياً ولا اجتهادياً في النصوص.

وهذا هو الفارق بين الرجلين بشكل جوهري، وهو ما يجعل الطوفي أكثر عمقاً من الخميني

(١) انظر: فضل الله، الفقيه والأئمة: ٦١ - ٦٢، ٨٣.

هنا من ناحية أنّه ذهب بنظرية المصلحة نحو بنية الاجتهاد وفهم الدين نفسه، لا نحو السلطة وتنظيم عملية إدارة تطبيق الشريعة نفسها على أرض الواقع بما يحقّق مصالحها العليا الكامنة في ضرورات النظام.

هذا الكلام معقول جداً، لكنّ الذي يبدو لي أنّه بالتحليل ليس سوى - أو لا يعقل إلا أن يقوم على - عملية تخصيص للإطلاقات، فكأنّ السيد الخميني قيّد إطلاقات الأدلّة الأوليّة بتدخّل الحاكم، تماماً كما نقول: يجب على الولد الوفاء النذر، لكن بإمكان الأب إبطال هذا النذر بالنهي عنه، فكأنّ كلّ الأحكام الشرعيّة الفرعيّة مقيّدة بمقيّد من هذا النوع: «إلا على تقدير إصدار الحاكم لحكم مخالف»، وفي الوقت عينه يكون هناك تكليف للحاكم الشرعي نفسه في أنّه لا يجوز له ذلك إلا إذا رأى صلاحاً يتصل بقضايا الأمة والنظام، بلا حاجة أن يوازن بين نوعيّة صلاح النظام ونوعيّة المصلحة في الأحكام الأوليّة، وإلا عدنا إلى قاعدة التزاحم والعناوين الثانويّة، والمفروض أنّ الخميني لا يريد ذلك.. فدلّيل وجوب الحجّ مقيّد من الأوّل بدليل جعل الحاكميّة، بمعنى أنّه يقول: الحجّ واجب على المستطيع إذا لم ينه عنه الحاكم الشرعي، وفي المقابل ثمة خطاب شرعي موجه للحاكم بالنهي عن صدّ الناس عن الحجّ والعمل على ذهابهم له، شرط أن يكون ذلك - وفقاً لتشخيص الحاكم - غير مناقض لمصالح النظام العليا، وهذا هو معنى تقدّم مصالح النظام على جميع الأحكام الأوليّة.

فنحن مع السيّد الخميني بتنا مجبورين على افتراض وجود تقييد ما في أدلّة الأحكام الفرعيّة، حتى نصحّ تقدّم حكم الحاكم وفقاً للمصلحة النظاميّة على كلّ الأحكام الأوليّة دون حاجة لقاعدة التزاحم ولا العناوين الثانويّة، ومن ثمّ لا فرق من الناحية العميقة بين الطوفي والخميني في هذه النقطة، حتى لو سمّينا الحكم الذي يصدره الحاكم حكماً ولائياً؛ لأنّ نفس قدرته على تجميد الحكم الأوّلي معناه أنّ الحكم الأوّل مقيّد بعدم إعمال الحاكم لولايته، وإلا كان حكم الحاكم مخالفاً للشرع!

نعم، الفرق الدقيق بينهما، أنّ السيد الخميني لا يقول بأنّ تجميد الحجّ في هذه اللحظة هو حكمٌ مستنبط من النصوص، بل هو تشخيص بشري، إذ لو كان حكماً مستنبطاً من النصوص عبر عمليّات المقاربة والمقارنة بينها للزم تحريم الحجّ فتوائياً ولو من دون إصدار الحاكم حكمه الولائي، وهذا ما لا أعتقد بأنّ السيد الخميني يقول به، بل هو يرى أنّ تجميد إطلاق دليل

وجوب الحجّ متفرّع على تحقّق صغرى الحكم الولائي، ولهذا يربط كلّ هذه العمليّة بمفهوم الحاكميّة، بينما يفهم من الطوفي أنّ الأمر يقع داخل النصوص نفسها، والعقل الإنساني ليس سوى كاشف عن تقيّد النصّ بهذه المصلحة، بينما الخميني لا يرى ذلك، بل يرى أنّ التقيّد كأنّه ليس إلا تقييداً واحداً، وهو تقييد جميع الأدلّة الأوليّة بعدم إعمال الحاكم ولايته على عكسها، فكلاهما مرجع تقييده إلى عمليّة داخلية بين النصوص، لكنّ تطبيق التقييد (لا التقييد نفسه) عند السيد الخميني ليس مأخوذاً من النصوص، بل هو عمليّة بشرية خالصة؛ لأنّ إصدار الحكم الولائي هو عمليّة بشرية خالصة؛ إذ الحكم الولائي هو جهد بشري إنشائي وليس اكتشافياً فحسب، كما حقّقناه في محله^(١).

وبهذا نعرف أنّ النتيجة عند الطوفي ستكون حكماً شرعياً أولياً، بينما النتيجة عند الخميني ستكون حكماً شرعياً ثانوياً، أي أنّ الحكم الأوّلي وهو وجوب الحجّ توقّف الآن، وحلّ مكانه بالنسبة للمكلفين حكمٌ ثانوي، وهو حرمة الحجّ بعد تعنونه بعنوان أنّه صار منهياً عنه من قبل الحاكم؛ لأنّ إصدار الحاكم لحكم مخالف يوجب تجمّد إطلاق الحكم الأوّلي، دون أن يكون مفاد حكم الحاكم حكماً أولياً أو ثانوياً بنفسه بالضرورة؛ لأنّه حكم بشري، ولا حكم شرعياً فيه سوى وجوب طاعته.

وقفة تقويمية لنظرية الإمام الخميني

بعد أن فهمنا نظرية الرجلين وعناصر الالتقاء والاختلاف بينهما، يمكننا أن نعود لنظرية السيّد الخميني من زاوية تقويمها؟ فهل ثمة ما يبرّر هذه العمليّة في الشرع أو لا؟ الذي يبدو لنا أنّ أدلّة جعل الولاية للحاكم لا تفيد، لا بالدلالة المباشرة ولا بالإطلاق ولا بدلالة الاقتضاء ولا بغير ذلك، ضرورة أنّ يُمنح صلاحية ولاية مطلقة من هذا النوع من الإطلاق، وما قاله السيّد الخميني من أنّ حصر عمل الحاكم بالعناوين الثانويّة يوجب تفرّغ حكومته من مضمونها غير صحيح، وكأنّه يريد بذلك جعل خصوصيّة الإطلاق مفادة بدلالة الاقتضاء في النصوص التي تجعل الولاية لوليّ الأمر.

(١) انظر: حبّ الله، شمول الشريعة: ٣١٣-٣٥٨.

وأعتقد بأنّ السيّد الخميني كان بإمكانه تعديل نظريته عبر إجراء تعديلات في فكرة العناوين الثانويّة نفسها، بإجرائها على المجتمع والإنسان الكبير، فالضرر والضرورة والخرج والعسر لم تعد شيئاً فردياً، بل حيث إنّنا نفهم أنّ التشريعات الفرديّة تقع في سياق تشريعات المجتمع، فهذا يعني أنّ العناوين الثانويّة وقواعد التزاحم تجري في العلاقة بين الأحكام الفرديّة والمصالح النوعيّة المجتمعيّة النظاميّة، والمقدّم هو مصالح النظام مثلاً، وعليه فلا حاجة لفرض إطلاق في دليل الولاية - وهو غير واضح دلاليّاً - بل يمكن الوصول إلى نتائج مقارنة عبر إعادة إنتاج مفهوم التزاحم والعناوين الثانويّة من سياقها الفردي إلى سياقها المجتمعي والنظامي، بعد إثبات أنّ كلّ ما يكون في مصلحة النظام ويقع مزاحماً أو منافساً لمصالح الأحكام الأوليّة الفرديّة والاجتماعيّة فإنّ ما فيه مصلحة النظام هو الأقوى ملاكاً والأهم، وهذه العمليّة بنفسها بحاجة إلى إثبات اجتهاديّ أيضاً، وليست مسلّمة أو بديهية، وإلا حدّدتنا التقديم بحالات إحرار الأهم، وقد يكون مصالح النظام تارةً وقد يكون العكس أخرى.

وعليه، فنحن قد نوافق على نظريّة السيد الخميني في تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة من حيث المبدأ بصيغته المهملة على الأقلّ، بلا حاجة لفرض إطلاق في ولاية وليّ الأمر، ويكون مبرّر هذا التقديم هو أهميّة المصالح النوعيّة على المصالح غير النوعيّة، على فرض إثبات كليّة هذه المقولة، ويكون دليل الولاية مفوضاً للحاكم تشخيص هذه الأهميّة، ولولا هذا التفويض ستكون حكومته مفرّغة من مضمونها.

نتيجة البحث في علاقة النصّ بالمصلحة

وعليه، فمقولتا الطوفي والخميني صحيحة في تقديم المصلحة على النصّ، لكن عبر عمليّة إعادة التفسير أو الإنتاج التي قدّمناها لهما، وهي تقع في سياق قواعد الحاكميّة والأهميّة وفقه الأولويّات من جهة، وفي إطار نظريّة المقاصد الشرعيّة من جهة ثانية.

وخلاصة فكرتنا أنّ تعديل المصلحة من مفهومها الخارج للنصّ إلى مفهومها المقاصديّ المداخل للنصّ يوجب رفع الإشكاليّات عن نظريّة الإمام الطوفي، عدا إشكاليّة التمييز بين العبادات والمعاملات، بعد التسليم بكليّة النظرية المقاصديّة بوصفها أصلاً موضوعاً، كما أنّ تعديل فكرة إطلاق ولاية وليّ الأمر نحو فكرة إعادة إنتاج مفهوم العناوين الثانويّة وقواعد

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي..... ٣٨٩

الأولويات في السياق النظامي والسياسي، يوجب أيضاً رفع الإشكاليات عن نظرية الإمام الخميني، بعد التسليم بكلية تقدّم السياسي على غيره في التشريعات بوصفها أصلاً موضوعاً. ولا أريد أن أبدي هنا موافقة أو مخالفة لهذين الأصلين الموضوعين اللذين تقوم عليهما نظرية الطوفي والخميني، بل بحثهما موكول إلى محله.

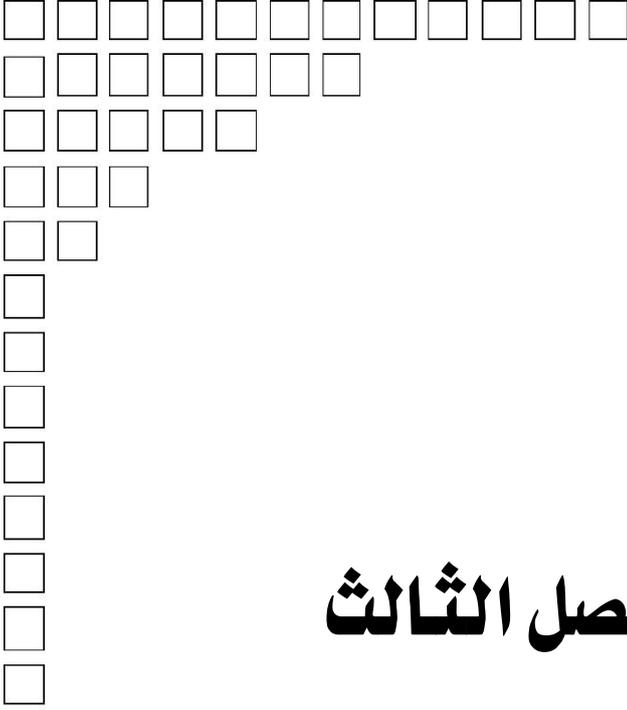
وبهذا نخرج بنتيجة أنّ تقديم المصلحة على النصّ بالمعنى الذي قلناه ليس فيه بأس، وإن كنتُ أقترح هنا تغيير هذا العنوان؛ لأنّ كلمة (تقديم المصلحة على النصّ) هي بنفسها موجبة لتكوين انطباع سلبيّ، ولنذهب نحو اختيار عنوان آخر من نوع: تقديم الأحكام النظامية ومصالحها على الأحكام الفردية ومصالحها، أو تقديم المصالح المقاصدية على المصالح الوسائليّة.

نتائج البحث في الفصل الثاني

حاولنا في هذا الفصل أن ندرس المصلحة بوصفها أداة من أدوات الاجتهاد واكتشاف الحكم الشرعي، وورغم أننا آمنّا - من حيث المبدأ - بالعلاقة الوطيدة بين الشريعة والمصالح، كما تعرّضنا له في الفصل الأول من هذا الكتاب، إلا أنّ عمليّة اكتشاف المصلحة ذات الصلة بالحكم الشرعي لم نشعر بأنّها عمليّة سهلة، لهذا لم نستطع أن نحصل على عمليّة تجسير بين المصلحة والنصّ، لا لأنّ المصلحة لا صلة لها بالنصوص وأحكامها، بل لأنّ عمليّة اكتشاف المصلحة التي بني التشريع عليها تظلّ محتفّة بسلسلة من المخاطر التي تفقدنا الثقة بها وباعتبارها المنطقي.

وبناءً على ذلك، رأينا أنّ المصلحة المخارجه للنصّ وفضائه، وأعني بذلك تلك التي لا تستنبط من داخل النصوص المملوطة أو شبه المملوطة (النصّ وما بين سطور النصّ)، لا يتسنى لها أن تشكّل قاعدة عريضة في الاجتهاد، وإنّما تعبّر عن مجرد حالات يمكن أن يتوصّل فيها الفقيه للأحكام الشرعيّة. بينا المصلحة - وحدودها وتعريفها - المستنبطة من النصوص أو سطورها وخلفيّاتها، ضمن آليات خاصّة اجتهاديّة، وتبلغ مستوى من الإدراك على مستوى اكتشافها الواقعي الخارجي يصل لدرجة اليقين أو الاطمئنان (شبه اليقين)، تمثّل معبراً يمكن الاحتجاج به في الاستنباط الشرعي.

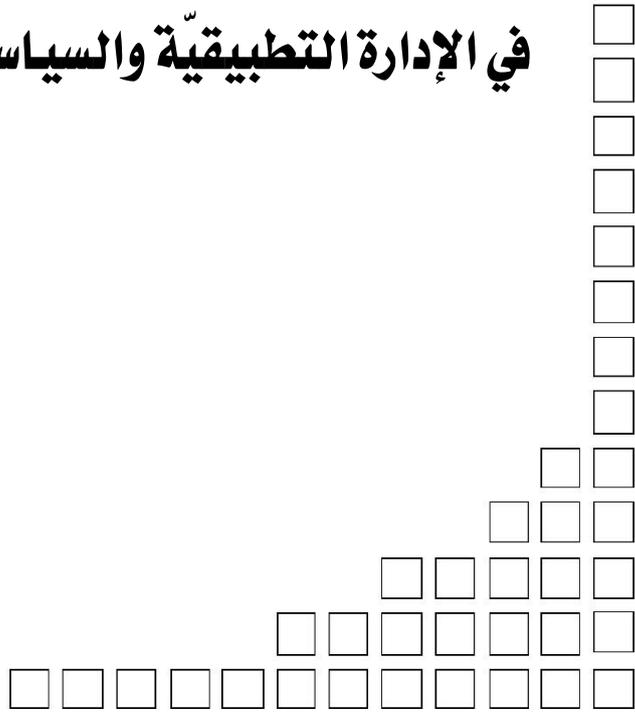
انطلاقاً من ذلك كلّه، لم نوافق على الصورة التي رسمها قطاع واسع في أصول الفقه السنّي في نظريّة المصلحة المرسلّة، ولا في الاجتهاد الذرائعي، كما لم نوافق على تقديم المصلحة على النصّ دون تقديم مدخل داخل - نصّي بالطريقة التي شرحناها.



الفصل الثالث

المصلحة بوصفها قاعدة

في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية



ندرس في هذا الفصل :

- ١ - «فقه الأولويات/ قانون التزاحم»، سياقه وأهميته ومفهومه.
- ٢ - قواعد الترجيح في فقه الأولويات.
- ٣ - وسائل إثبات الأهمية في الفعل والسلوك والموقف.
- ٤ - قواعد: «دفع الأفسد بالفساد» و«درء المفسدة أولى من جلب المصلحة» ..
تفاسيرها، أدلتها والمناقشات حولها.
- ٥ - بين فقه الأولويات، ومنطق «الغاية تبرّر الوسيلة».
- ٦ - المصلحة في «السياسة الشرعية» وقواعد المصلحة في إدارة الاجتماع الإنساني.

تهييد

تحدّثنا حتى الآن عن المصلحة بوصفها أساساً تقوم عليه التشريعات من جهة، ثم سرنا معها بوصفها قاعدة في الاجتهاد الشرعي والاستنباط الفقهي، ووصل بنا الحديث إلى المرحلة الثالثة من فهم موقع المصلحة في الشريعة، وهي مرحلة دراسة المصلحة بوصفها أساساً في إدارة تطبيق الأحكام الشرعيّة وامتثالها، وفي السياسة الشرعيّة.

ونقصد بهذه المرحلة أنّ المصلحة لم تعد أساساً للوصول إلى الحكم الشرعيّ؛ إذ المفترض هنا أنّ الحكم الشرعيّ قد تمّ اكتشافه والتوصّل إليه بالوسائل الاجتهاديّة المعتبرة، غير أنّ عمليّة تنزيل الحكم الشرعي على أرض العمل والتطبيق ليست عمليّة بسيطة دائماً، بل قد تواجه مشاكل وتعقيدات، وفي هذه المرحلة فإنّ من قواعد إدارة عمليّة التطبيق والتنزيل الميداني قاعدة المصلحة، ويجمع هذه القاعدة في هذه المرحلة عنوان أتباع المصلحة في تقديم تطبيق أفضل أو أسلم للأحكام الشرعيّة، وعلى حدّ تعبير بعض الباحثين^(١)، فإنّ لدينا اجتهاداً في النصّ، واجتهاداً آخر في تطبيق النصّ، وهو عملية التنزيل هذه.

وعلى سبيل المثال، حالة عدم إمكان الإتيان بتكليفين معاً نظراً لتزاحمهما في مقام الامتثال، كما لو كان الواجب علينا الصلاة وصار وقتها ضيقاً، وفي الوقت عينه واجهنا حالة غريق يشرف على الموت بالغرق، ففي هذه الحال نحن أمام تزاحم بين واجب الصلاة وواجب إنقاذ الغريق، فما هي المرجعيّة في إدارة عمليّة التعامل مع التطبيق هنا؟

وهكذا لو قلنا بأنّ على السلطة الشرعيّة إدارة الدولة أو المجتمع بالطريقة التي تخدم الأهداف الشرعيّة وتحقّق تطبيق الشريعة، ففي هذه الحال كثيراً ما تواجه السلطة تعقيدات

(١) انظر: ماهر بن محمّد القرشي، الإسلام الممكن: ١٣٣.

ميدانية، ونحن نسأل: هل المصلحة هي العنوان الذي ينطلق منه وليّ الأمر في إدارة السلطة، فيفتش عما فيه المصلحة أو الأصلاح أو نحو ذلك أو أن مرجعه شيء آخر؟ وما هي قواعد هذه المصلحة وحدودها؟ وهكذا.

إذن، نحن هنا أمام عملية إدارية بامتياز، ندير من خلالها تطبيق الأحكام في موقع العمل، وما يتطلبه هذا التقديم من قواعد شرعية ودينية ذات صلة بالمصالح الكامنة خلف التشريعات والمواقف، علينا اكتشافها والتأمل فيها.

وسوف نبحث هنا ضمن عدة محاور:

المحور الأول: فقه الأولويات وقانون التزاحم، وما يتفرع عن ذلك من قواعد صغيرة.

المحور الثاني: المصلحة بوصفها أساساً في السياسة الشرعية.

سائلين المولى تعالى التوفيق والرشاد.

المحور الأول

فقه الأولويات وقانون التزامهم

تمهيد

فكرة فقه الأولويات من الأفكار التي لقيت تداولاً في العصر الحديث في أوساط الباحثين في الشريعة من جهة والعاملين في ميدان العمل الإسلامي والسياسة الشرعية من جهة ثانية، وكان الهدف منها في تقديري تعقيل عملية إدارة تطبيق الشريعة والتعامل مع الوقائع ومتطلباتها بطريقة أكثر عقلانية ومنطقية، بحيث لا تهدر القيم الأكبر لأجل تفاصيل، ولا يغرق العمل الإسلامي في التفاصيل تاركاً الأمور الأهم، ولهذا طالب بعض الفقهاء والمفكرين في العصر الحديث بضرورة أن تحمل المؤسسة الدينية عقلية فقه الأولويات، وتبرمج أهدافها وخطواتها تبعاً لهذه الأولويات؛ لأن أي اختلال في رسم ميزان الأولويات قد يلحق الضرر الفادح بالمسيرة كلها^(١)؛ إذ قد يُشغل الساحة كلها بقضايا مهمة في نفسها، ولكن الاشتغال بها في هذه اللحظة الزمنية يوجب خسارة ما هو أهم بكثير وخلفه مصالح أعظم للشريعة.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك الخطاب الديني والتبليغ الديني، فإن الخطاب الديني من الممكن أن يضحى بالكثير من الأغراض والمقاصد والتشريعات عندما يركّز على قضية أقل أهمية، فتخسر الساحة الكثير نتيجة اشتغاله بالصغائر وتركه الكبائر، ويولد جمهوراً ضعيفاً أحياناً أو هزيل في وعيه الديني في لحظته الزمكانية.

ولا بأس أن أستعير مثلاً من الشيخ مرتضى المطهري الذي يتحدّث عن خلل الأولويات عند بعض الناس حينها يكذب مرّات ومرّات على الحدود بين إيران والعراق مثلاً، لكي يزور

(١) انظر: القرضاوي، في فقه الأولويات: ١٤ - ٢٤.

الإمام الحسين عليه السلام، فالحرام (الكذب) لأجل مستحبّ (الزيارة) عملية تكشف عن عجز العقل الديني عن فهم الأولويات وفقاً لمنظومة التشريع الديني، وهكذا فكم من مستحبّ أضحى أكثر أهمية من الواجب، وكم من مكروه صار التشديد عليه أبلغ من التشديد على الحرام؟! إنها معركة المصالح الاجتماعية كما يسمّيها المطهري نفسه، والتي تجعل الفقيه غير العارف بزمانه، يتجاهل كبريات المهموم والمشاكل واقفاً عند صغرياتها، معظماً لها أحياناً^(١).

ومن النافع كذلك رصد ما قاله الغزالي هنا عن بعض الجماعات المتديّنة: «فمنهم فرقة أهملوا الفرائض، واشتغلوا بالفضائل والنوافل، وربما تعمّقوا في الفضائل حتى خرجوا إلى العدوان والسرف، كالذي تغلب عليه الوسوسة في الوضوء فيبالغ فيه، ولا يرضى الماء المحكوم بطهارته في فتوى الشرع، ويقدر الاحتمالات البعيدة قريبة في النجاسة، وإذا آل الأمر إلى أكل الحلال قدر الاحتمالات القريبة بعيدة، وربما أكل الحرام المحض! ولو انقلب هذا الاحتياط من الماء إلى الطعام، لكان أشبه بسيرة الصحابة، إذ توضعاً عمر رضي الله عنه بهاء في جرة نصرانية، مع ظهور احتمال النجاسة. وكان مع هذا يدع أبواباً من الحلال، مخافة من الوقوع في الحرام. ثم من هؤلاء من يخرج إلى الإسراف في صب الماء، وذلك منهي عنه وقد يطول الأمر حتى يضيع الصلاة ويخرجها عن وقتها وإن لم يخرجها أيضاً عن وقتها فهو مغرور، لما فاته من فضيلة أوّل الوقت. وإن لم يفته فهو مغرور لإسرافه في الماء. وإن لم يسرف فهو مغرور لتضييعه العمر الذي هو أعزّ الأشياء فيما له مندوحة عنه..»^(٢).

ومن هذا أيضاً قاعدة «لا تقام الوسائل وتعطلّ الفرائض» التي عملت بها الإباضية^(٣). فعقلية الأولويات في غاية الأهمية لإدارة الأمور، وهي عقلية لا تأتي فقط من دراسة النصوص، وإنما تأتي أيضاً من فهم مستويات هذه الأحكام المنبثقة عن هذه النصوص،

(١) انظر: المطهري، مجموعه آثار ٢١: ٣٢٩-٣٣٣.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣: ٤٧٥. والنصّ طويل ذكر فيه الغزالي جماعات من الناس وألواناً وطوائف من البشر مختلفة، وهو بالفعل يستحقّ أن يُقرأ، فراجع، وراجع أيضاً كلاماً آخر لابن تيمية في الفتاوى الكبرى ٢: ٣٥٦-٣٥٧.

(٣) انظر: معجم القواعد الفقهية الإباضية ٢: ١٠٤٨-١٠٤٩.

وكذلك من فهم الواقع فهماً عميقاً، وبهذا نجد أنّ الزمان والمكان يفرضان تحولات في الأولويات.

ويقع العقل الديني في خطأ فادح عندما يظنّ أنّ أولويات القرون الهجرية الأولى هي كلّها بالضرورة أولويات لجميع العصور والقرون، فلعلّ بعض الأولويات في زمن النصّ أو بُعده كانت منبثقةً من طبيعة الوضع المكاني والظرفي آنذاك، ولعلّه لهذا وجدنا تركيزاً مضاعفاً - كما وكيفاً - في النصوص عليها، ولما تغيّر هذا الوضع وصرنا أمام أوضاع مختلفة لزم من ذلك تغيّراً في الأولويات تلقائياً، فنحن نتبع في النبيّ أو الإمام أو الصحابيّ أو التابعيّ عقليّة الأولويات عنده ولا نتبع بالضرورة ودائماً مفردات ما كان في عصره من الأولويات وسار هو عليه نتيجة ذلك، وهذه من الأمور الخطيرة جداً والأخطاء الشائعة في فهم النصوص والسيرة.

وتلتقي الذهنية المقاصدية مع فقه الأولويات؛ لأنّها تقرأ المنظومة التشريعية من زاوية رتبة الحكم الشرعي داخل هذا الهرم، فهل هو في رتبة عليا كالمقاصد أو في رتبة أدنى كالوسائل، وداخل المقاصد توجد رتب أيضاً وهكذا، وبهذا يمكننا القول بأنّ الاجتهاد المقاصدي هو في حقيقته رسمٌ اجتهاديّ للشريعة يُنتج مَوْضعة الشريعات في موقعها الصحيح لفهم الأولويات فيما بينها تمهيداً لإدارة تطبيقها على أرض الواقع بشكلٍ صحيح.

ولابدّ لي أن أشير هنا بهذه المناسبة إلى نقطة خطيرة جداً يذهب إليها الكثير من الباحثين في مجال تاريخ الأديان، فالأديان تتعرّض للتحريف ليس عبر حذف بعض مفاهيمها منها أو إقحام مفاهيم غريبة عنها فيها بالضرورة، بل أحياناً أنت لا تقوم بإقحام أيّ مفهوم جديد ولا تُحدث أيّ نقص، بل التحريف - وهو الأخطر في تقديري - يقع عبر تغيير موقع الأحجار الصغيرة التي يتشكّل منها الدين، فلو كان عندي لوحة فنية فسيفسائية رائعة، صُنعت من أحجارها الصغيرة، فإنّ تحريف صورة اللوحة لا يكون بالضرورة عبر إخراج بعض أحجارها الصغيرة والإتيان بأحجار أخرى، بل يكون عبر تغيير موضع بعض الأحجار نفسها.. إنّ الصورة سوف تتعرّض للتهشيم نتيجة ذلك.

عندما تتعرّض الأديان لمثل ذلك، فهذا ما نسمّيه: إعادة مَوْضعة القضايا الدينية، ومن ثمّ إعادة رسم الأولويات وتغيير شكل الهرم، فالمسألة البسيطة في الدين والتي تمثل فرعاً لغصنٍ فيه تتحوّل إلى جذرٍ من جذوره وأصلٍ من أصوله، وبالعكس تماماً تتحوّل أكبر وأهمّ جذوره

إلى قضايا فرعية مهمّشة أو تُساوى غيرها. إنّ هذه العمليّة تصنع ديناً جديداً بمعنى من المعاني أو تكون بنفسها سبباً في ولادة مذاهب متعدّدة داخل الدين الواحد، والأمثلة على هذا الأمر من التاريخ والحاضر كثيرة.

فكرة الأولويات والتزاحم في التراث الفقهي والمنجزات الحالية

قبل أن نشعر بالحدّيث عن موضوع الأولويات والتزاحم، من الضروري أن نميّز بين عناوين: التزاحم، التعارض، الأولويات، في أدبيات العلماء والباحثين المسلمين سابقاً وحالياً. ولا أريد هنا أن أبحث في حقيقة الفرق بين التزاحم والتعارض، بل أريد أن أرصد موضوع بحثنا من زاوية أدبيات استعمال المصطلح فحسب.

المصطلح الأوّل: فقه الأولويات، وتستعمل معها أو مكانها مفردة فقه الموازنات، وقد يعبر أحياناً بترتيب الأولويات (ولعلّه كان يطلق عليه سابقاً: فقه مراتب الأعمال)، هي بالتأكيد مفردة جديدة ظهرت في الأوساط الإسلامية والفقهيّة والحركيّة في القرن العشرين، وهي متداولة في ظنيّ بين أهل السنّة أكثر منها بين الشيعة الإماميّة، ويغلب عند الشيعة استخدام مفردة التزاحم وتقديم الأهمّ على المهم، نعم تعبير (أولى) مستخدم منذ القدم بين السنّة والشيعة، فيقال مثلاً: الفعل الفلاني أولى من كذا، وكذلك تعبير (تقديم) فيقال: يقدم كذا على كذا، لكنّ مفردة أو مصطلح فقه الأولويات أو فقه الموازنات يبدو حديثاً جداً، وقد صنّفت فيه كتب ومقالات مستقلّة، نشير لبعض ما هو من أهمّها:

١ - في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، وقد طُبِعَ هذا الكتاب أواخر القرن العشرين، ويمكن تصنيف الشيخ القرضاوي على أنّه من رواد هذا المصطلح، وهذا المفهوم.

٢ - من فقه الأولويات، للدكتور مجدي الهلالي، وهو أحد الدعاة المعاصرين.

٣ - فقه الأولويات، دراسة في الضوابط، للباحث محمّد الوكيل، وهو من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ويعدّ كتاباً متداولاً ومهتماً به.

٤ - تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعيّة، للدكتور

محمّد همام عبد الرحيم ملحم.

٥ - فقه الأولويات، للدكتور محمد ياسر المسدي.

٦ - فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر بعد الثورة، محمد يسري إبراهيم حسين، وهو دراسة توصيفية تحليلية تقييمية.

٧ - فقه الأولويات في الشريعة الإسلامية، دراسة في القواعد والضوابط والتطبيقات المعاصرة، للدكتور حساني محمد نور محمد، وهو من الكتب الموسعة في أكثر من ستمائة صفحة. إلى غير ذلك من المصنّفات والكتب.

ولكن مصطلح فقه الأولويات لا يقف عند حدود كليات نظرية التزاحم، بل كثيراً وربما غالباً ما يبحث في المصاديق، وكثيراً ما يكتب في هذا المجال للدعاة والمبلغين أيضاً، فيرصد مثلاً ما هو الأهم والأولى من غيره، فالفرائض أولى من النوافل، وإخفاء التطوع أولى من إظهاره، والصدقة حال الصحة أولى من الوصية، والعقيدة أولى من الشريعة، واليسير أولى من التعسير، وهكذا. فهو بحثٌ نظريٌّ من جهة وتطبيقيٌّ من جهة ثانية، بعكس نظرية التزاحم والتعارض عند الإمامية وأهل السنة في أصول الفقه؛ إذ غالباً ما تُبحث نظرياً فقط.

وبعبارة أخرى: فقه الأولويات يبحث - بحسب مصنّفاته ومدوّناته في القرن الأخير - في تفاضل الأعمال أيضاً، معتمداً على الأدلة الشرعية في ذلك، راصداً كل الآيات والروايات التي تعبر بالفضل والأولى والأحبّ والكثير غير ذلك.

فقه الأولويات هو في حقيقته وضع كلّ شيء في مرتبته بنظر الشريعة، وتقديم ما حقّه التقديم وتأخير ما حقّه التأخير، فلا يصبح المقدم مؤخراً ولا العكس.

المصطلح الثاني: التزاحم، وهذا المصطلح هو الأكثر رواجاً في التداول الإمامي، ويتعرّضون له في مواضع مختلفة بالإجمال والتفصيل، مثل أبواب: مسألة الضدّ (نظرية الترتب)، واجتماع الأمر والنهي، وتعارض الأدلة، وإمكان التعبّد بالظنّ، وغير ذلك.

وتُعرف هذه المسألة بالعلاقة بين الأمر بالأهمّ والأمر بالمهم، ولزوم تقديم الأهم على المهم، وغالباً ما لا يقع البحث في أصل القاعدة، بل في تفاصيل من نوع الاختلاف بين باب التعارض وباب التزاحم، وما يتركه ذلك من أثر في التعامل مع النصوص، وكذلك إمكان الأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم بما يُفضي إلى تصحيح العبادة المهمة على تقدير ترك الواجب الأهم الذي كان مزاحماً لها، وهذا ما يُعرف ببحث الترتب أو بالأمر الترتبي، ويوجد فيه كلام مفصّل بينهم.

لكن الرصد التاريخي يؤكد أنّ بحث التزاحم لم يكن يعرفه الاجتهاد الإمامي بشكل حقيقي فاعل في علم أصول الفقه، بل ظهر في الفقه نفسه، ثم التحق شيئاً فشيئاً خلال القرون الأخيرة بعلم الأصول، وصارت له بحوثه الخاصة فيه.

ولعل أكثر من توسّع في بحث نظرية التزاحم هي مدرسة الميرزا النائيني، وكذا السيد محمد باقر الصدر الذي درسها في أواخر مباحث علم أصول الفقه المخصصة لبحث التعارض.

المصطلح الثالث: التعارض، وهو مصطلح له حضورٌ ما في وسط الاجتهاد السنّي المدرسي، وهو ما يستدعي توضيحاً هنا، وذلك أنّ قضية التزاحم قد يتعرّض لها الاجتهاد السنّي مستخدماً تعبير التعارض، رغم أنّ بعض تعريفاتهم لباب التعارض لا تختلف عن فهم الشيعة لهذا الباب. لكن نجد داخل عنوان التعارض عناوين وبحوث من نوع: تعارض الواجبين، وتعارض المفسدين، وتعارض الواجب والمحظور^(١)، وتعارض المصلحة مع المفسدة^(٢)، والأمثلة التي تذكر وطبيعة البحث واضحة في أنّ مقصودهم هنا التزاحم بمعناه الموجود عند الإمامية.

وتحت هذه العناوين وأمثالها يلاحظ أنّ الاجتهاد السنّي يبحث عيّنات كثيرة من نوع: تقديم الضرر العام على الضرر الخاص، وهو ما يعني أنّ المصالح العامة مقدّمة على المصالح الخاصة الفردية.

وكذلك تقديم الضرر الأشدّ على الضرر الأخفّ، أو ما يعبر عنه بإزالة الضرر الأشدّ بالضرر الأخفّ.

وكذلك دفع المفسدة الأعظم بالمفسدة الأقلّ، أو ما يعبر عنه بدفع الأفسد بالفساد. ومن هذا النوع نجد تعابير مثل: اجتماع المصالح، اجتماع المفسد، اجتماع المصالح والمفسد، اجتماع الحلال والحرام، درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وغير ذلك. ولسنا ننفي وجود هذه التعابير في الوسط الإمامي، فهي موجودة حتماً، بل وجدنا بالدرجة عينها إطلاق تعبير التعارض على مواقع هي من التزاحم، مثل كلام المحدث البحراني عن

(١) انظر - على سبيل المثال -: الزركشي، المنشور في القواعد ١: ١٨٤ - ٢١١.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٢٠: ٥٣٨.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٤٠٥

تعارض الواجب العيني من طلب العلم مع الواجب من طلب الرزق، وكذلك تعارض الواجب العيني من العلم مع المستحب من طلب الرزق، وتعارض الواجب من طلب الرزق مع الواجب الكفائي من طلب العلم..^(١)، وكلام الوحيد البهبهاني والمحقق النجفي والمراغي عن تعارض الواجب والحرام^(٢)، وكلام المحقق الكركي وغيره عن تعارض المفسدين^(٣)، وكلام أكثر من واحد عن تعارض الواجبين^(٤)، وهكذا. بل استخدم الشهيد الأول تعبير «تقابلت المصلحة والمفسدة»^(٥).

بهذا نكتشف أن استخدام تعبير التعارض في الإشارة اللغوية لمفهوم التزاحم هو استخدام موجود عند الشيعة والسنة، واللغة تتحمله، وأن الفرق هو أن الدراسات الأصولية الإمامية المتأخرة سعت للتركيز على فصل التعارض عن التزاحم، بهدف تمييز قواعد الاشتغال فيها، وأن التعارض هو نوع من التنافي بين الأدلة نفسها أو بين مدلولاتها، فيما التزاحم هو نوع من المواجهة بين ملاكات الأحكام أو بين الأحكام نفسها في مقام الامتثال، على الخلاف في ذلك بين المحقق العراقي وآخرين^(٦).

ومن هنا، يلاحظ المتابع أن الحديث عن التعارض يرجع فيه لمعايير من نوع التساقت أو الترجيح بالمرجحات السندية أو الجهتية أو المضمونية أو غير ذلك، بينما في باب التزاحم نحن نلاحظ حضور مفهوم الأهمية للحكم نفسه، دون نظر في العادة للدلالات وأمثالها، إلا في استنطاق مفهوم الأهمية ومصادقه لا في استخراج قواعد التزاحم، ولهذا نلاحظ أن المحقق العراقي حاول أن يجعل التزاحم في روجه مواجهة بين الملاكات، لا بين الأحكام؛ لأنّ العنصر

(١) انظر: الحدائق الناضرة ١٨: ١٥.

(٢) انظر: مصابيح الظلام ٧: ٣٧٩؛ وجواهر الكلام ٤: ٣٥٨، و١٢: ٣٢٣؛ والعناوين الفقهية ٢: ٢٩٥.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٢: ١١٨؛ وكاشف الغطاء، تحرير المجلة ١: ٢٧؛ وموسى التبريزي، أوثق الوسائل: ٣٢١.

(٤) انظر: إيضاح الفوائد ٣: ٣٧٤؛ ومسالك الأفهام ٢: ١٨١؛ والحدائق الناضرة ١٠: ١٧٠، و١٣: ٣٠٦؛ ومستند الشيعة ١٠: ٤٥٥؛ وجواهر الكلام ٥: ١١٦؛ والأنصاري، كتاب الصلاة ١: ٢٣٠.

(٥) انظر: القواعد والفوائد ١: ١٤٤.

(٦) انظر: العراقي، نهاية الأفكار ١ - ٢: ٤١٢ - ٤١٣.

الأعمق في التزاحم هو العنصر الرتبي ودرجات الأهميّة، وهو عنصر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالملاك والمصالح والمفاسد الكامنة خلف تشريع هذا الحكم، والتي تعطيه درجته ومكانته بالنسبة لسائر الأحكام.

وقد شرح السيّد الخوئي بعبارة مبسّطة التمييز الذي يعتبر اليوم سائداً، حين قال: «إنّ الميزان في تعارض الدليلين تكاذبهما وتنافيهما في مقام الجعل والتشريع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية والامثال، بأن يستحيل جعلهما وتشريعهما؛ لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين في مورد واحد.. والتعبد بهما أمر غير معقول، فصدق كلّ منهما يدلّ على كذب الآخر ولو بالالتزام، وهذا هو الميزان الكلّي في تعارض الدليلين.. أمّا المتزاحمان فلا مانع من جعل كلّ منهما على نحو القضية الحقيقية.. نعم التنافي بين المتزاحمين إنّما هو في مقام الفعلية والامثال؛ لعجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين في زمان واحد..»^(١).

وطبعاً عندما أقول ذلك، لا أريد أن أدعي التطابق على فصل بحث التعارض عن التزاحم في الدراسات الأصولية، بل ثمة مقاربات أصولية لا تمنع الربط بينهما ولو باعتبارات اصطلاحية، فراجع مقارنة السيّد محمّد باقر الصدر مثلاً^(٢). بل ثمة وجهات نظر تعتبر التزاحم ليس سوى تطبيق لقواعد التعارض؛ لأنّ مرجع تقديم الأهم على المهم في التزاحم ليس سوى تقييد إطلاق دليل وجوب المهمّ في مورد التزاحم، وهذا أمر يرجع في روحه إلى قواعد التعارض^(٣)، وهي فكرة ثمة تحليلات عديدة في مباحث الأمر الترتبي تلتقي أو تختلف معها، من نوع أنّه لو كان الأمر من باب التعارض لسقط إطلاق دليل المهمّ عند مزاحمته للأهم، فلو ترك العبد الأهمّ وعصى، لزم سقوط الأمر بالمهمّ بالنسبة إليه؛ لعدم شمول الإطلاق له في

(١) الخوئي، التنقيح (الطهارة) ٢: ٤٠١ - ٤٠٣؛ وانظر: النائيني، فوائد الأصول ١ - ٢: ٣١٧؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٢٦ - ٢٧؛ ومباحث الأصول ٢، ج ٥: ٥٧٣ - ٥٧٤، وله مقارنة لإخراج التزاحم عن باب التعارض يردّ فيها على دعوى وجود إطلاقات متنافية. فانظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٦١ - ٦٧.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: عليدوست، فقّه ومصلحت: ٤٠٣، الهامش رقم: ١.

مورد التزاحم، مع أنّه في تصوير الأمر الترتبي يصوّر الحكم هنا عندهم، وربما يقال في المقابل بأنّ المهمّ أمره مقيّد بمزاحمة الأهمّ وعدم اشتغال العبد به عملاً، إلى غير ذلك من مناقشات وتفريعات يمكن مراجعتها في مباحث الأمر الترتبي ومباحث التزاحم والتعارض، فليس هدفنا الخوض في جملة من تفصيلات الأصوليين الدقيقة التي أعتقد بأنّ بعضها تدقيق زائد ربما لا تكون له حاجة، بل ستتكلّم عمّا فيه الحاجة لتأصيل فهم صحيح لقضية التزاحم والأولويّات.

هذا، وأشير أخيراً إلى أنّ ثمة من يرى أنّ فقه الأولويّات وقوانين الأهمّ والمهمّ ليس سوى تطبيق من تطبيقات الاجتهاد الذرائعي؛ لأنّك تسدّ الطريق على ترك الأهمّ من خلال إلغاء المهمّ، أو أنّك تفتح الطريق لتحقيق الأهمّ بذلك، فيما لا تعني نظريّة التزاحم إثباتاً كلياً لقاعدة الذرائع، كما أوضح ذلك الدكتور البوطي^(١).

هذا، ويلزمني التوضيح أخيراً، أنّ مباحث التزاحم وباب الترتب في أصول الفقه الإمامي شهد دراسات موسّعة وتفصيليّة، وليس بنائي هنا الخوض في هذه الأبحاث، تارة لعدم كون بعضها مهمّاً بالنظر لموضوع بحثنا الرئيس في فقه المصلحة حتى لا نبذو وكأنّنا نستطرد، وأخرى لكون بعضها الآخر هو في نفسه من البحوث التنظيريّة التي لا أوّمن شخصياً بمنهج الاستدلال والتعامل فيها، ومن ثمّ فلا أريد صرف الوقت عليها، فاقضى التنبيه.

وبعد هذا التوضيح المقدّم، لا بدّ لنا من الدخول في موضوع فقه الأولويّات وقواعده بالنطاق الذي أوّمن به، وذلك ضمن عدّة محاور، ندرسها على الشكل الآتي:

نظريّات في حقيقة التزاحم والموقف فيه، عرض عابر

لا أريد هنا أن أخوض في تحليلات موسّعة لحقيقة التزاحم والموقف فيه، بل أكتفي بعرضها باختصار شديد جداً، لكي يكون القارئ على بينة من المشهد، وأهمّ النظريّات هنا: النظرية الأولى: وهي نظرية المحقق الخراساني، والتي ترى أنّ التزاحم نوعٌ من التعارض بملاحظة الحكم الفعلي، والفرق الوحيد بين التزاحم والتعارض عنده هو أنّ الملاك موجود في

(١) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة: ٢٧٢ - ٢٧٥.

المتزاحمين دون المتعارضين، وبهذا يقع التعارض بين المتزاحمين، وهو ما له نتائج عديدة على كيفية التعامل مع حالات التزاحم.

قال الشيخ الخراساني: «فإنّ المزاحمة على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكته من المصلحة، كما هو مذهب العدليّة، أو غيرها، أيّ شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيّته وخروجه عن قابليّة التقرب به كما حدث، بناء على الاقتضاء»^(١).

النظرية الثانية: ما هو مشهور بين المتأخّرين تقريباً، من أنّ الخطابات في باب التزاحم مقيّدة لبّاً بعدم الاشتغال بالأهمّ بنحو القضية الحقيقيّة، وهذا ما سلكته مدرسة الميرزا النائيني^(٢).

النظرية الثالثة: ما ذهب إليه السيّد الخميني، من أنّه لا تقييد ولا تعارض عقلاً ولا عرفاً ولا عقلاً، كلّ ما في الأمر هو أنّ المكلف معذور على تقدير ترك المهمّ^(٣)، وهذا منسجم مع «نظرية الخطابات القانونيّة» التي آمن بها الخميني.

والصحيح من هذه النظريّات في تقديري هي النظرية الثانية، وسيظهر ذلك من خلال البحوث الآتية؛ فإنّها نظريّة أكثر عرفيّة، وأقرب لتحليل بنية التفكير العقلاني والعقلاني القانوني عند المشرّع.

قاعدة التزاحم وتأصيل فقّه الأولويّات، الأدلّة والشواهد

نقصد بهذا البحث التعرّض لمسألة تصنّف بديهيّة في عُرف الفقهاء وربما العقلاء جميعاً، وهي: ما هو الدليل على لزوم تقديم الأهمّ على المهمّ عند التزاحم أو التخيير بين الأمور المهمّة المتساوية في الأهميّة حال عدم إمكان الجمع بينها مع فرض أنّ المزاحمة وقعت بشكل تصادفي، لا أنّها تقع بشكل دائمي لا يتخلّف، وإلا رجعنا إلى التعارض؟

(١) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٢) انظر: أجود التقريرات ١: ٢٧٠؛ ومحاضرات في أصول الفقّه ٣: ٢٠٧؛ وبحوث في علم الأصول ٧: ٦٤.

(٣) انظر: الخميني، تهذيب الأصول ١: ٢٣٨.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٤٠٩

يكاد هذا الموضوع لا يُهتَمُّ به كثيراً في الدراسات الإسلامية والأصولية، عدا ما تعرّض له الأصوليون المتأخرون من الإمامية وكتاب فقه الأولويات المعاصرين، وتفسيري الشخصي لعدم تأصيله اجتهادياً هو وضوحه العقلاني والمنطقي، وإنما تجد له تخرجات، ولهذا تجد أنّ بعضهم ينتقل من فهم حقيقة التزامهم وتمييزها عن التعارض نحو الحديث عن مرجحات باب التزامهم، دون أن يفرد بحثاً لأصل تقديم الأهم على المهم، لكنّ مطاوي كلماتهم تُفهمنا أنواع المستند الذي دفعهم للذهاب إلى تأصيل قواعد التزامهم.

ولست أقصد هنا التخرّيج العلمي لنظريّة التزامهم بعد افتراضها معقولة وصحيحة، فهذا فيه بحوث عدّة عندهم، وهي بحوث تحليلية لا تعيننا هنا، وإنما نريد أصل أنّ الشريعة في مورد التزام الأهمّ والمهمّ تُلزمننا بالأخذ بالأهمّ وتمنعنا عن الأخذ بالمهمّ، أو تذهب بنا نحو التخيير في مورد التساوي.

وما يمكن طرحه هنا من أدلّة هو الآتي:

الدليل الأوّل: إنّنا نفترض أنّ العقلاء يفهمون من أيّ مشرّع أنّه في مورد التزامهم يقدّم الأهم على المهمّ أو يرى التخيير تبعاً للحالة، وهذا الارتكاز العقلاني القائم في حياة البشر واضحٌ بديهي، وهنا إذا ألقى الشارع خطاباته نحو البشر فمن المتوقع منهم أن يعتبروا هذا الأمر بديهيّاً، كما حصل بالفعل حيث لم نجد أحداً ناقش في هذه القضية، فلو لم يكن هذا مقصوداً له لكان في ترك التنبيه عليه من قبله تعريض لمصالحه التشريعية للخطر، فنكتشف بعقلانية المشرّع سبحانه وعقلانيته أنّه يختار هذا السبيل.

هذا الدليل جيّد لولا أنّه يعاني من عجز في فكرة تعريض مصالح الشارع للخطر؛ فإنّ الشارع لو كان نظره سقوط التكليفين معاً في مورد التزامهم أو كان نظره إمكان تقديم الأهم على المهمّ، لم يكن في تركه تنبيه العقلاء أيّ مضرّة له؛ لأنّ المفروض أنّه لا فرق عنده بين تقديم الأهمّ وتقديم المهمّ، والمفروض أنّهم اختاروا واحداً منهما، وهو أمرٌ لا ينافي مصالحه، نعم غاية ما يُثبت أنّ تقديم الأهمّ جائز ومبرّر شرعاً، لا أنّه لازم ومطلوب شرعاً.

لكن بإمكاننا تعديل الاستدلال عبر ادّعاء أنّ قوّة هذا الارتكاز العقلاني تجعل العقلاء ينسبون للشارع تعيينه تقديم الأهمّ على المهمّ، وهذا التعيين مخالف لأحكامه الشرعية، لا أنّه مسكوتٌ عنه، ومن ثمّ فمقتضى عقلانية المشرّع وحكمته أن يرفع هذا الوهم ويكشف عن أنّ

الأمر ليس بمتعين عليكم، وليس في ديني مثل هذا التعيين الذي ينسب بارتكازكم نسبتُهُ إلى ديني، وبهذا يتم الاستدلال.
هذا والصيغة التي طرحناها للاستدلال هنا تصلح للأعم من القول بشمول الشريعة وعدمه.

الدليل الثاني: إن هذا الارتكاز العقلائي يجعل المتلقي يفهم النصوص على أنها مقيدة لبأ بعدم تزامنها مع الأهم وإلا قدم الأهم؛ لأن التكليف بالاثنتين معاً في مورد التزاحم هو تكليف بغير المقدور وهو محال، فلا يكون هناك إطلاق يشمل حالة الاجتماع التام، وبهذا نحول السيرة العقلانية من مجرد ظاهرة بشرية مستقلة يخشى منها على مصالح الشارع كما في الدليل الأول، إلى ظاهرة فهمية تقوم بتفسير نصوص الشارع، فتدخل ضمن عملية تفسير النص عرفاً، فالعرف يفهم من النصوص أنها غير شاملة لحالة الاشتغال بالأهم، وبهذا نقوم بجعل العرف العقلائي يفهم النصوص مقيدة بهذه الحال.

وهذا الوجه مناسب ومعقول بصرف النظر عن قضية إقحام باب التزاحم بباب التعارض أولاً.

الدليل الثالث: وهو نوع من الاستناد لبرهان عقلي مباشر في الفعل الإلهي، عبر القول بأنه يستحيل على الله أن يقبل بترك الأهم وفعل المهم؛ إذ هذا التصرف نوع من نقض الغرض ولا عقلانية المشرع، وهي قضية بديهية جلية يستحيل نسبتها إلى الله سبحانه، وبهذا نعرف استحالة تقديم المهم على الأهم، فيتعين الطرف الآخر.

نعم، التخيير في مورد التساوي واضح جلي لا يحتاج لبرهان إضافي؛ لأن مرجعه إلى قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، والمفروض أن العجز خاص بالجمع بين التكليفين، ولا مرجح، فيسقط ما به العجز ويبقى الباقي، وهو أحدهما بلا تعيين.

وربما يمكننا إعادة صياغة هذا الدليل بعبارة أخرى، وهي: إن قانون التزاحم متفرع على نفس تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإنه إذا بنى الشارع شريعته على أن أحكامه فيها تابعة للمصالح والمفاسد، فإن معنى ذلك أنه حيث تكون المصلحة يكون الحكم، ومن الواضح أنه في موارد تزامم الأهم مع المهم تكون المصلحة في طرف الأهم فمن المتوقع أن يكون الحكم هناك، وإلا يكون المولى قد ضحى بالمصلحة في هذه الحال، وهو خلاف بنائه الشريعة على

متابعة المصالح حيث كانت.

هذا وربما تصاغ هذه الأدلة على شكل أحكام عقلية يحكم بها العقل علينا بتقديم الأهم، لا أنها تكشف عن منهج الشارع في أحكامه، من حيث التقييد والإطلاق أو غيرهما، فتنبه.

الدليل الرابع: الاستناد إلى النصوص الدينية، وهذه العملية يمكن أن تتخذ شكلين:

الشكل الأول: أن نرجع لمختلف نصوص مفاضلة العاملين أو الأعمال سلباً وإيجاباً^(١) - مؤيدةً بنصوص تبين أن الشريعة قدّمت شيئاً على شيء حذراً من خطر أكبر لولا ذلك، أو أنّ النبي وأهل بيته قدّموا في سلوكهم وتجربتهم العملية شيئاً على آخر للأهمية - وهي كثيرة في الكتاب والسنة، لنثبت أنّه لا معنى لإخبار النصّ الديني لنا عن مفاضلة الأعمال وكون بعضها أهمّ من بعض إذا لم تكن عند التزاحم بموجبة تقديم الأفضل على المفضول، والأولى على الأقلّ أولويةً، فما قيمة أن أعرف ما هو الأهمّ ما دام كلّ شيء واجباً، وما ضرورة ذلك؟ فهل هي الترخيص بترك المهمّ في نفسه والمفروض أنّه واجب، أو هو تنظيم الأولويات على أساس معايير هذه المفاضلات المحكيّة بالنصوص؟ وتنظيم الأولويات لا معنى له إلا تقديم الأهمّ على المهمّ، وأبرز مظاهره على الإطلاق حالة التزاحم، فكأنّ نصوص المفاضلة لها نحو حكاية عن قانون التزاحم.

صحيح أنّ المفاضلة في الأعمال لا تقف عند حدود قاعدة التزاحم، بل لها تأثيرات عديدة، فمثلاً لو أخذنا قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (التوبة: ١٩ - ٢٠)، فسقاية الحجيج أمر مطلوب في الدين، لكنّه لا يرقى لمستوى الإيثار والجهاد والهجرة، ونتيجة ذلك أنّ التعامل مع المجاهد قد يختلف في مستوى الإكرام عن التعامل مع

(١) أعني بالسلب ما يدلّ على حالة النهي، مثل: شرّ الأعمال كذا وكذا، أو هذا الفعل أسوأ من هذا الفعل، وأعني بالإيجاب المفاضلات في طرف الأمر، مثل هذا العمل أفضل من هذا العمل، وأقصد بمفاضلة الأعمال ما تقدّم، أمّا مفاضلة العاملين فمثل تقديم العالم على غيره، والأنتقى على التقى، والمجاهد على القاعد، وغير ذلك ممّا يكشف عن تقدّم العلم على الجهل والجهاد على القعود.

أهل السقاية، لكنّ نفس هذه الآية الكريمة بنفيها المساواة تعتبر أنّك لو قدّمت السقاية على الجهاد فقد ارتكبت خطأ، فأَيّ شخص يقرأ هذه الآية يفهم هذا الأمر حتى لو لم تنطق به، بل هو ممّا يُعلم عرفاً من بين سطور صاحب النصّ.

وخلاصة الكلام: إنّ فكرة مفاضلة الأعمال الموثقة في الكتاب والسنة لها نحو حكاية عن تقديم عملٍ على عملٍ في مورد التزاحم بحسب الفهم العرفي العامّ، وإلا استشعر العرف نوعاً من المفارقة والتهافت، وربما لهذا ظهر عند صحابة النبيّ وأصحاب الأئمة أسئلة تسأل مباشرةً عن أفضل الأعمال ومفاضلتها فيما بينها.

لكن يجب أن نشير إلى أنّ نصوص المفاضلة مهما اختلفت ألسنتها وبياناتها، لا تنفيذ برمتها فكرة التزاحم بالطريقة التي بيّناها؛ لأنّ العديد من نصوص المفاضلة إنّما تكشف عن مستحبات أو عن الصور الأفضل للواجب الواحد، فيإمكانك أن تأتي بالصلاة لكنّ أفضل الصلاة أن تأتي بها بهذه الطريقة مثلاً، أو .. فليس كلّ نصوص تفاضل الأعمال بالتّي تنفع هنا فانتبه.

الشكل الثاني: النصوص الدينيّة التي تدعو للأخذ بما هو أولى وأحسن وأفضل، وتبني

ذهنيّة المسلم على هذه الثقافة وتكرّسها، وهي نصوص مثيرة حقّاً، مثل:

١ - قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكُمُ بِأَخْذِهَا بِحَسَنِهَا سَأَرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٥).

٢ - قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ..﴾ (الأنعام: ١٥٢، وانظر: الإسراء: ٣٤).

٣ - قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا..﴾ (هود: ٧)، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوكُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٧)، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك: ٢).

٤ - قوله عزّ من قائل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..﴾ (النحل: ١٢٥)؛ وقوله: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..﴾

(العنكبوت: ٤٦).

٥ - قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ١٧ - ١٨).

٦ - قوله تبارك اسمه: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ (الإسراء: ٥٣).

٧ - قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩٦)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٣٣ - ٣٤).

٨ - قوله سبحانه: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (الزمر: ٥٥).

ومن هذا النوع جملة من الأحاديث، كالمروي عن علي عليه السلام: «من اعتدل يوماه فهو مغبون..»^(١)، والمروي عن الصادق عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون.. ومن لم يعرف الزيادة في نفسه كان إلى النقصان أقرب، ومن كان إلى النقصان أقرب فالموت خير له من الحياة»^(٢). فهذه النصوص تلقي في الذهن الديني مفهوم الأولوية والأحسنية، ومن ثم يغدو من غير المعقول أن يكون الدين مجيزاً ترك الأولى والأهم في باب تزاحم الفرائض، الأمر الذي يكون من خلال هذه النصوص ارتكازاً عاماً مأخوذاً من هذا الفضاء والمزاج الكلي، وإن كانت بعض هذه النصوص ليست سوى بنحو التأييد.

وقد حاول بعض الباحثين أن يفهم من نصوص عتاب الله للأنبياء فيما فسّر بأنه كان من باب تركهم الأولى، على أنه مؤثر أيضاً إلى مفهوم العمل على الأخذ بالأولى في الثقافة الدينية،

(١) أمالي الصدوق: ٤٧٧ - ٤٧٨؛ ومعاني الأخبار: ١٩٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٢؛ وروضة الواعظين: ٤٤٤.

(٢) أمالي الصدوق: ٧٦٦؛ ونحوه: معاني الأخبار: ٣٤٢.

من حيث إنّ الأنبياء قدوة، ويلزمهم مراعاة الأولى^(١).

فكأنّ هذه النصوص يجمعها تحثّ المؤمن على السير نحو الأولى حيث يمكنه، وعدم الاكتفاء بالحدّ الأدنى في حياته، وهو مفهوم في غاية الأهمية على المستويات الفردية والاجتماعية.

ولعلّ مما يساعد أيضاً على فهم مزاج الشارع ولو بنحو التأييد، قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا قَالَ آتَسْتَبِدُّونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمُسْكِنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (البقرة: ٦١).

وحصيلة هذا الدليل - الذي لا نريده أكثر من مؤيد قوي - هو اكتشاف مزاج الشارع من نصوصه المتفرقة التي تكوّن لدينا قناعة بإرادته تقديم الأهمّ على المهم عند التزاحم، وإذا لم يصلح هذا الدليل ليكون دليلاً قائماً بنفسه، فلا شكّ في أنّه يصلح لتأييد الأدلة السابقة، فتعاضد جميعاً لإثبات الفكرة المركزية هنا، مسندةً كلّها بالإجماع والتسالم الإسلامي على الموضوع.

وبهذا كلّ، نستنتج أنّ قاعدة التزاحم مقبولة من حيث المبدأ في الشريعة الإسلامية، مؤيداً ذلك كلّ بإجماع علماء المسلمين على هذه القاعدة من حيث المبدأ.

هل ثمة مفارقة بين التزاحم وانسداد معرفة المصلحة عند الظاهرية والإمامية؟!

بعد تقرير مبدأ التزاحم وهو مبدأ تمت الموافقة عليه عند جميع المسلمين بمن فيهم الإمامية، يُطرح في المقام تساؤل يمثل إشكاليةً أمام مثل الفقه الإمامي والظاهري، وهو أنّ هذا الفقه أبدى ممانعةً أمام نظريات المصلحة بوصفها وسيلةً من وسائل استنباط الحكم الشرعي، فتمّ رفض نظرية المصلحة المرسلّة وسدّ الذرائع، وأغلقت الإمامية تقريباً باب معرفة الملاكات الواقعية التي تقوم الأحكام عليها، وأنّ العقل لا يقدر على هذه المعرفة، ولهذا يقول السيّد

(١) انظر: محمّد الوكيل، فقّه الأولويات، دراسة في الضوابط: ٥٢ - ٥٣.

الخوئي: «العلم بوجود مصلحة في فعل أو مفسدة تابع لتعلق الأمر أو النهي به، فمع قطع النظر عنه لا يمكن العلم بأن فيه مصلحة أو مفسدة. ومن هنا قلنا: إن الملازمة بين إدراك العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل أو مفسدة كذلك، وحكم الشارع بوجوبه أو حرمة، وإن كانت تامة بحسب الكبرى، بناءً على وجهة مذهب العدلية كما هو الصحيح، إلا أن الصغرى لها غير متحققة في الخارج؛ لعدم وجود طريق للعقل إلى إدراك الملاكات الواقعية، فضلاً عن أنها غير مزاحمة»^(١).

أمام هذا المشهد، كيف يمكن للعقل الإمامي أن يوافق على إجراء قاعدة التزاحم؟! بل ما معنى هذه القاعدة هنا؟ أليس كون حكم هو الأهم فيما الثاني هو المهم، يعني أن المصلحة الكامنة خلف الحكم الأول أكبر منها خلف الثاني؟ وإلا فما معنى الأهمية في هذه الحال؟ بل لقد لاحظنا كيف أن المحقق العراقي جعل التزاحم راجعاً إلى التنافي بين الملاكات، وفي حالة من هذا النوع، كيف يمكن التوفيق بين سد باب المعرفة بالملاكات وإغلاق الطريق أمام العقل وفي الوقت عينه تطبيق قاعدة التزاحم على نطاق واسع في الاجتهاد الإمامي؟! أليست هذه مفارقة تقع فيها مثل هذه المدارس الاجتهادية؟!

حاول الشيخ عليدوست بعد طرحه هذه الإشكالية أن يجيب عنها بالقول بأن ما تمنعه الإمامية هو قدرة العقل على معرفة المصالح والمفاسد قبل ورود الشرع بها، وهذا ما يبرر أن السيد الخوئي في النص الذي نقلناه عنه يمنع استقلال العقل بإدراك المصلحة للعبور منه إلى

(١) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٧٠. وفي موضع آخر يذهب الخوئي أبعد من ذلك حين يقول: «إن التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات.. والأمر في هذا التزاحم بيد المولى، فهو الذي يلاحظ الجهات، ويجعل الحكم طبقاً لما هو الأقوى من الملاكات. وليس للعبد إلا الامتثال بلا ملاحظة المصلحة أو المفسدة، بل لو فرض أن المولى قد اشتبه وجعل الوجوب بزعم كون المصلحة أقوى من المفسدة، وعلم العبد بتساويها أو بكون المفسدة أقوى من المصلحة. يجب عليه الامتثال بحكم العقل؛ فإنه لو تركه معتذراً بكون المأمور به خالياً عن المصلحة، لا يسمع منه الاعتذار، ويكون معاقباً عند العقلاء، كما أن الأمر في القوانين المجعولة من قبل الحكومات كذلك، فإنه لو خالفها أحد من الرعايا، اعتذاراً بوجود المفسدة أو بعدم المصلحة، لا يُسمع منه ويكون معاقباً عند الحكام. وحيث إنه ليس للمكلف دخل في هذا التزاحم..» (مصباح الأصول ٣: ٣٥٣ - ٣٥٤).

معرفة الحكم الشرعي، الأمر الذي يعني أنّ المعرفة هنا كانت قبل انكشاف الحكم الشرعي نفسه، لكنّ الإمامية توافق على إمكانات معرفة المناط بعد صدور الحكم، أي إنّها توافق على إدراك المناط القطعي الذي أصدر الشارع الحكم على أساسه، فالعقل لا يُدرك المصلحة في الحكم غير المنكشف - ولهذا لم تكن المصالح المرسلّة حجّة - بينما هو قادر على ذلك في الحكم المنكشف.

ولكنّ الشيخ عليدوست يعود فيعتبر أنّ هذا الجواب غير مقنع، مؤكّداً من جديد روح الإشكال، ومعتبراً أنّهم لما فتحوا مجال القطع بالأهميّة عبر العقل لزمهم فتح باب القطع بمعرفة الملاك عبر الطريق نفسه، والعبرة بالقطع - دون الظنّ - في الحالين معاً^(١).

إلا أنّ ما طرحه عليدوست من جوابٍ عن الإشكال، وكذلك ما طرحه في الإشكال نفسه، يمكن تسجيل انتقادات عليها معاً، بما يؤكّد أنّ الاجتهادين: الإمامي والظاهري، لم يقعا في مشكلة أو مفارقة هنا؛ وذلك:

أولاً: إنّ الاجتهاد الإمامي لا يقتنع بإمكانات معرفة الملاكات حتى بعد صدور الحكم الشرعي، ولهذا لا يعتبر هذا الاجتهاد نفسه على أنّه اجتهاد عليّ خاصّة بالتعليل العقلي، بل هو يجذّر من هذه الدعوى، وفقهه مبنيٌّ على ذلك، ومباحثهم في نقد القياس واضحة في هذا المجال، خاصّة في تضييقهم مجال معرفة العلة.

وهذا الرأي الإمامي ليس بسبب موقف كبروي كما ربما توحيه كلمات الشيخ عليدوست، فهم من حيث القاعدة يوافقون على حجّة القطع بالمناط، سواء قبل صدور الحكم الشرعي أم بعده، لكنّ مشكلتهم مع الصغرى والتطبيق، فهم يشكّون في إمكانية توصّل العقل للقطع الموضوعي في هذا السياق؛ لوجود احتمالات متعدّدة أمامه، بلا فرقٍ في ذلك بين صدور الحكم ووصوله إلينا وعدمها. بل إنّ خلط عليدوست بين موضوع تنقيح المناط ومعرفة الملاكات الواقعية غير مفهوم؛ فإنّ باب كشف المناط لا يساوق باب معرفة الملاكات كما هو معروف؛ لأنّ المناط قد لا يكون هو الملاك نفسه.

ولعلّ أفضل من شرح لنا هذه الطريقة في التفكير، هو الشيخ محمد رضا المظفر، في نقده

(١) انظر: عليدوست، فقّه ومصلحت: ٤٠٤ - ٤٠٦، ٥٩٢ - ٥٩٣.

إنتاج القياس الفقهي للعلم، فقد ذكر أن القياس نوعٌ من التمثيل بالمصطلح المنطقي، وهو لا يفيد إلا الظنّ، لكن إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع يقوى الظنّ جداً، غير أنه لا يغني من الحقّ شيئاً. نعم لو حصل علمٌ تام فلا بأس، إلا أن الكلام في حصول هذا العلم بأنّ الجامع علةٌ تامّة للحكم الشرعي. ويشرح لنا المظفر السبب في هذا الموقف وأنّ الملاكات مطلقاً لا مجال للعقل فيها، بل ينحصر طريقها بالسمع، بالقول بأنّ الاحتمالات الموجودة في كلّ قياس هي خمسة، ومن ثم فلا ينتج علماً، وهي:

١ - احتمال أن يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله بعلّة أخرى غير ما ظنّه القائل.

٢ - احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما ظنّه القائل علةً بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم.

٣ - احتمال أن يكون القائل قد أضاف شيئاً أجنبيّاً إلى العلة الحقيقية.

٤ - احتمال أن يكون ما ظنّه القائل علةً ليس هو الوصف المجرد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه وهو الأصل؛ لخصوصية فيه.

٥ - احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفّرة بخصوصياتها في المقيس^(١).

وبهذا ندرك أنّ الاجتهاد الإمامي لا يفرّق بين معرفة الملاك قبل الحكم أو بعده، خلافاً لما طرحه الشيخ عليدوست في جوابه عن الإشكال الذي طرحه، وأنّه لو قبل بانكشاف الملاك قبل أو بعد الصدور فهو يقبل ذلك لكن بوصفه حالة نادرة لو تحقّقت.

ثانياً: إنّ أصل الإشكال هنا غير وارد على الفقه الإمامي، وذلك أنّ الذي يراجع بحوث وكلمات الفقهاء والأصوليين من الإمامية يعرف أنّ لديهم معايير للترجيح في باب التزاحم، وهذه المعايير لا تحتاج إلى معرفة الملاك بالضرورة، بل إلى معرفة أنّ الحكم الأوّل أهمّ من الثاني ولو من دون تعيين الملاك، ولا تلازم بين الجهل بالملاك وبين العجز عن معرفة الأهمية، فمثلاً لو قالت الشريعة بأنّ الصلاة أهمّ من صلة الرحم، تمكّن الفقيه من تقديم الصلاة على صلة الرحم عند التزاحم، بلا حاجة لمعرفة لا ملاك وجوب الصلاة ولا ملاك وجوب صلة الرحم،

(١) انظر: المظفر، أصول الفقه ٣: ١٨٨ - ١٩١.

وهكذا عندما نلاحظ أنّ الله لا يغفر الشرك ويغفر غيره، نعرف أنّ حرمة التوحيد عنده أعظم من أيّ حرمة أخرى على الإطلاق، ومن تجويز النصوص الكذب للصلح بين الناس نفهم أنّ الصلح بين الناس مقدّمٌ على الصدق وهكذا.

وهكذا لو استطاع الفقيه، من خلال متابعة مزاج الشارع ونصوصه، أن يكتشف أنّ النفوس والأعراض تحظى بأهميّة عالية على سائر الأمور، أمكنه أن يعتبر أنّ حرمة قتل مسلم وسفك دمه أعظم من حرمة حلق اللحية لو كان الحلق محرّماً، وسوف نتعرّض بالتفصيل لمرجّحات باب التزاحم عمّا قريب، ونعرف أنّها في الجملة لا تحتاج لقواعد فهم الملاك.

وهنا تكمن أهميّة ما قام به فقهاء فقه الأولويّة في العصر الحديث، من متابعة النصوص ومزاج الشريعة لمعرفة الأهمّ والمهم من خلالها.

ومن الممكن أن يختلف فقيهان في تحديد الأولويّة بين شيئين من وجهة نظر الشارع مطلقاً أو في زمان ومكان معيّنين، لكنّ هذا لا ينفي أنّهما يملكان مرجعيّة معرفيّة قابلة للتوظيف في هذا المضمار.

يضاف إلى ذلك أنّه سوف يأتي أنّ للعقل هنا دوراً في تحديد موقف ولو لم يدرك المصلحة والمفسدة؛ وذلك نتيجة عناصر لها صلة بموضوع البحث، على كلام سنشير إليه في ذلك على مستوى صلة دور العقل بالتزاحم هنا، بل إنّ احتمال المصلحة الأقوى في أحد الطرفين يوجب - عند بعضهم - حكماً عقلياً بضرورة رعاية المصالح المحتملة الأقويّة، وسوف يأتي بحث هذا الأمر كلّ بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

وأما كلمات أمثال السيد الخوئي، ممّا نقلنا بعضه قبل قليل، فهي تتحدّث عن تزاحم الملاكات، لا تزاحم الأحكام، والسيد الخوئي نفسه يصرّح بهذا التمييز، ولهذا يتعلّقون بإجراء التزاحم في باب الأحكام دون باب الملاكات.

وهذا كلّ نفهم مغزى كلمات الميرزا النائيني، حين يقول: «.. تصل النوبة إلى الترجيح بالأهميّة، فأبنيّ منها أهمّ يقدّم؛ لأنّ الأمر بالأهم يكون معجزاً مولويّاً عن غيره. ومسألة الأهميّة يختلف باختلاف ما يُستفاد من الأدلّة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الإسلام يقدّم على كل شيء، وما كان من حقوق الناس يقدّم على غيره، كما أنّ ما كان من قبيل الدماء

والفروج يقدّم على غيره، وأمّا فيما عدا ذلك فاستفادة الأهميّة يحتاج إلى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلّة^(١).

وخلاصة الكلام: إن اكتشاف أهميّة شيء على شيء عند شخصٍ معيّن، لا تحتاج بالضرورة إلى معرفة حقائق الشئيين، بل تحتاج لمعرفة كيفية تعاطيه هو معها تارةً، ومعرفة طبيعة الخيارات الموجودة في الشئيين ثانية، كما سنلاحظ قريباً، وهو أمرٌ ممكن. وبهذا نعرف أنّ الإشكاليّة المثارة هنا غير واردة على الاجتهاد الإمامي أو الظاهري، فضلاً عن غيرهما من المدارس الاجتهاديّة عند المسلمين.

أولاً: قواعد الترجيح في فقه الأولويات وحالات التزاحم

عرفنا إلى الآن أنّ إدارة عمليّة تطبيق الأحكام الشرعيّة تخضع في بعض الأحيان لما نسّميه قواعد التزاحم، ومن الطبيعي أنّه حيث يكون جوهر موضوع الأولويات والتزاحم هو عجز المكلف الفرد أو الجماعة عن امتثال التكليفين معاً، لهذا فهو يذهب نحو اختيار أحد فردي التكليف أو أفراده التي يواجهها في اللحظة الزمكانيّة والظرفيّة التي هو فيها، وعمليّة اختيار أحد الأفراد المتزاحمة ليست نزهة، بل تحتاج لتقعيد أيضاً، فلماذا نختار الفرد (أ) على الفرد (ب) وكلاهما واجب؟ وهل الأهميّة هي المعيار الوحيد في التعامل مع التزاحم أو في إدارة فقه الأولويات أو لا؟

هذا ما يُعرف بمرجّحات باب التزاحم أو قواعد علاج التزاحم، ويُطلق عليه أيضاً قواعد فقه الأولويات، وكذلك تعادل وتراجيح المتزاحمين.

والذي يبدو من بعض العلماء أنّ الترجيح بالأهميّة هو آخر الخيارات المتاحة في حالات التزاحم، وأنّه قبل هذا الترجيح توجد سلسلة من المرجّحات التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، فمثلاً لو كان هناك واجبان تزاحما وأحدهما مضيقّ والآخر موسّع، كما لو كان وقت الصلاة ما يزال موسّعاً، فيما واجهنا حالة إشراف إنسان على الغرق والموت، وقلنا بوجوب حفظ النفس (نفس الآخر) من التلف، وليس فقط حرمة إتلافنا لنفسه بالقتل مثلاً، ففي هذه الحال يترجّح

(١) النائيني، فوائد الأصول ١ - ٢ - ٣٣٥؛ وانظر أيضاً: المظفر، أصول الفقه ٣: ٢١٩ - ٢٢٠.

اختيار المضيّق - وهو إنقاذ الغريق - على الموسّع وهو الصلاة، وبهذا نستنتج إحدى قواعد الترجيح وهي تقديم المضيّق على الموسّع. ونحن لو تأملنا هذه الحال مثلاً، لرأينا أنه من الممكن تقديم الأقل أهمية على الأكثر أهمية، كما لو تزامت الصلاة الموسّعة مع واجب آخر أقل أهمية، لكنّه مضيّق، قدّم المضيّق الأقل أهمية على الموسّع، وهذا يعني أنّ هذه القاعدة لا علاقة لها بالأهمية، بل تجري على عكس قانون الأهمية نفسه.

لكنّ الميرزا النائيني - وهو محلّل تقديم المضيّق على الموسّع - كأنّه اعتبر أنّه حصل خلط هنا بين قواعد التزاحم وقواعد التقديم، فالمضيّق يقدّم على الموسّع لكن لا تزاحم هنا في الحقيقة، ولهذا قال: «ترجيح ما لا بدل له، على ما له البدل عرضاً، كما لو زاحم واجب موسّع له أفراد تخيريّة عقليّة لمضيّق لا بدل له.. فإنّه لا إشكال في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل، بل هذا في الحقيقة خارج عن باب التزاحم، وإنّما يكون التزاحم فيه بالنظر البدوي؛ لأنّ ما لا اقتضاء له لا يمكن أن يزاحم ما فيه الاقتضاء؛ فإنّ الواجب المضيّق يقتضي صرف القدرة له في زمانه، والواجب الموسّع لا يقتضي صرف القدرة في ذلك الزمان؛ لأنّ المفروض أنّه موسّع، فلا معنى لمزاحمته للمضيّق، وذلك واضح»^(١).

وهذا الأمر الواضح في ذهن الميرزا النائيني، هو أصل تقدّم المضيّق على الموسّع، أمّا أنّه من باب التزاحم أو لا، فهي مسألة محلّ نقاش، وفي تقديري فالجدل في هذا الموضوع لا يحظى بكثير أهمية على مستوى الواقع العملي بعد وضوح أنّ المضيّق يقدّم على الموسّع لأكثر من تخريج بالاتفاق بينهم، وقد حاول السيد الصدر وغيره تخريج هذا التقدّم حتى على قانون الأهمية^(٢)، ولما كانت هذه التطويلات التخريجيّة في علم أصول الفقّه مما لا نفتنح بضرورة صرف الوقت فيه، لهذا نرجع للبّ الموضوع، وهو أنّه ما هو المعيار في التزاحم؟

فإذا كان المعيار هو تنافي الحكمين امتثالاً بحيث يفرض لابدّيّة سقوط امتثال أحدهما من رأس، فموارد مثل الموسّع والمضيّق خارجةٌ تخصّصاً عن ذلك؛ لوضوح أنّ الموسّع لا يسقط

(١) النائيني، فوائده الأصول ١ - ٢: ٣٢٢؛ وانظر: أجود التقريرات ١: ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٨١ - ٨٧.

امثاله ولا يصاب العبد بالعجز عن امثاله نتيجة المزاحمة.

وأما إذا كان المعيار هو العجز عن امثاله في وقت واحد مع إمكان الامتثال ولو لا في وقت واحد، فمن الواضح أن المورد هنا من باب التزاحم بلا ريب؛ لأن المفروض أن المكلف عاجز عن الإتيان بهما معاً في وقت واحد.

ولنا أن نصور القضية من زاوية ثانية، وهي أن التزاحم قائم على أن مركز المطلوبية في الطرفين متواجه، بينما في المضيّق والموسّع لا مواجهة؛ لأن المطلوب في المضيّق هو الإتيان بالفعل الآن، أمّا في الموسّع فالمطلوب هو الجامع بين الآن وغيره، فلم يتحد المطلوب فيهما إطلاقاً، ولهذا عبّر الصدر بأن الجامع لا يزاحم الواجب الآخر هنا^(١).

ولا تهمنا هنا التسميات والعناوين بل يهمنّا عنصر التقديم عند مواجهة التكاليف لبعضها بشكل من الأشكال في الواقع الخارجي الميداني، فهذا هو المهم في فقه الأولويات لا بعض الإطلاقات الأصولية التحليلية التي تحاول أن تلتمس أحياناً تخريباً لأمر بديهي واضح مفهوم من الارتكاز والنصوص.

وعلى أية حال، فأبرز عناصر التقديم التي تمثل تجليات أو ظهورات متنوّعة لمفهوم وروح قاعدة التزاحم وفقه الأولويات، يمكن صياغته على الشكل الآتي:

١. تقديم ما لا بدّل له على ما له البدل (قاعدة البدائل)

هذه واحدة من قواعد التقديم، أو فقل - على رأيي - من قواعد علاج التزاحم، وفكرة التقديم هنا تبدو للعقل الإنساني بديهية واضحة؛ فوجود بدائل لأحد الأمرين فيما يفتقد الآخر لها، يفرض عقلاً - للمحافظة عليها معاً - السعي لاختيار ما لا بدائل له في اللحظة الحاضرة، حتى لا يفوت، ومن ثمّ تحقيق الواجب الآخر عبر بدائله المتاحة.

لكنّ هذه الفكرة الأولية البسيطة لا تُعفينا من ملاحظة أنّ موضوع البدائل ليس على شكل واحد، ولهذا فصل بعض الأصوليين هنا - مثل الميرزا النائيني - بين مرجّحين يرجعان في

(١) انظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥؛ والصدر، بحوث في علم الأصول

تقديرى لعنوان واحد، وإن اختلفت تخرجاتها، ولهذا سوف نصلها للتوضيح:

١.١. البدائل العرّضية، أو البدائل داخل التكليف الواحد

أعني بهذا العنوان أنّه ليس لدينا سوى تكليف واحد، وأنّ هذا التكليف من طبيعته أنّه يقدّم للمكلّف سلسلة من الخيارات في سياق امثاله، ولا يفرض عليه خياراً واحداً، وهذا ما يمكن تصوّره في حالتين:

الحالة الأولى: التكليف ذو البدائل الشرعيّة، كما في الواجبات التخييريّة، ففي خصال الكفارة التخييرية ثمة بدائل للجامع المكلّف به، وهذه البدائل تمّ تحديدها على لسان الشرع، فلو زاحمت واحدة من هذه الخصال/ البدائل تكليفاً آخر ليس تختيارياً، ففي هذه الحال مقتضى قاعدة تقديم فاقد البدل على ما له البدل، هو تقديم الواجب غير التخييري على التخييري، بعد فرض أنّ سائر البدائل ما تزال ممكنة وليست منتفية أيضاً.

الحالة الثانية: التكليف ذو البدائل العقلية أو الذاتية، كما في ما يُعرف بالتخيير العقلي، فلو توجه تكليفٌ بصلاة الظهر، فإنّ لهذه الصلاة بدائل زمانية بحجم امتداد الوقت من الزوال إلى الغروب، فلو عارض أحد أفراد صلاة الظهر - وهو الفرد الذي سيقع بعد أذان الظهر مباشرةً مثلاً - واجباً آخر ليس من هذا النوع، قدّم التكليف الآخر؛ لأنّ المفروض أنّ صلاة الظهر يمكن الإتيان بها مع توفر بدائل زمانية لها. وهنا يندرج المضيق والموسع وأمثالهما.

وفي الحالتين المشار إليهما أعلاه، يمكن فرض أنّ المزاخمة قد وقعت بين تكليفين لها بدائل معاً، كما في التزاحم بين صلاة الآيات الموسّعة الزمان وصلاة الظهر كذلك، والأمر هنا أوضح.

هذه الحالة يبدو لي حكمها واضحاً؛ ولهذا أخرجها النائي عن التزاحم، ووضوح الحكم فيها ينطلق من أنّ المكلّف مطالب بتكليفين، والمفروض قدرته على الإتيان بهما، والذهن العقلائي لا يرى أيّ مبرر لترك المضيق أو غير التخييري لمواجهة للموسع أو التخييري مع إمكان الإتيان بهما معاً، لهذا لا يفهم الذهن العرفي هنا تقييد إطلاقات الأدلة بحيث يسقط أحد التكليفين من رأس، وغاية ما يفهمه أنّ هذا التقييد منحصرٌ بدائرة الاشتغال بالطرف الآخر، وهو المضيق، وأمّا خارجها فالتكليف على حاله؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها. وهذا واضح.

إعادة إنتاج مفهوم البدائل في تطبيقات الحياة المعاصرة

روح هذه الفكرة إذا أردنا تسييلها في التجربة الحياتية، من الواضح أنّها تعني أنّ ما يمكن تأجيله لا يقدّم على ما لا يمكن تأجيله، وهذا يعني أنّ الخطاب الديني والتجربة الدينية عليهما ملاحظة إمكانات التوفيق بين الأغراض من حيث السعة الزمانية والأفق الزماني، فثمة قضايا في عصرنا الحاضر تحظى بأولوية، لا لشيء إلا من ناحية أنّ تأجيلها غير ممكن، بل يلحق الضرر، فيما غيرها يتحمّل التأجيل دون أضرار.

وهذا ما يضع الفكر الديني على مختلف الصعد أمام سؤال الطوارئ، فهناك قضايا تمثل حالة طوارئ، وقضايا لا تمثلها، وطوارئ كلّ عصر هي مستعجلاته، وغيرها مما له بدل ليست هناك من عجلة فيه، وهذا معنى العمل كي لا يفوتنا القطار.

الفكرة بعينها يمكننا استحضارها في عشرات الأمثلة الحية اليوم من نوع أولوية بناء مستشفى في مدينة مليئة بالمساجد، وأولوية بناء مسجد في مدينة مليئة بالمشافي، وأولوية التعليم العصري في بلاد مليئة بالتعليم الديني والعكس، وهذا معنى أنّه حيث تتوفر لنا بدائل لشيء دون شيء، وحيث يكون شيءٌ مستعجلاً والآخر غير مستعجل، فإنّ المنطق العقلاني لإدارة الأمور يفرض علينا التفكير بالمستعجل، كما يفرض علينا التفكير بما ليس له بدائل متوفرة.

١. ٢. البدائل الطولية، أو البدائل بين تكاليف متعددة

لعلّ من أوائل الذين تحدّثوا عن هذه القاعدة هو العزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، حيث أفرد قاعدةً أطلق عليها اسم: «قاعدة في الجمع بين إحدى المصلحتين وبدل المصلحة الأخرى»^(١)، ذاكراً أمثلة تمّ استخدام ما يشبهها لاحقاً في أصول الفقه الشيعي، ولكنّ العزّ لم يقدّم بذكر البرهان على هذه القاعدة.

ولاحقاً تحدّث الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ) عن هذه الحالة من البدائلية، وهي ما إذا كان لأحد المتزاحمين بديل له لكن في طوله، لا في عرضه، ومثال ذلك التزاحم بين وجوب الوضوء ووجوب تطهير البدن للصلاة، فإنّ الوضوء له بدلٌ يقوم مقامه في الشريعة، وهو التيمّم، بينما

(١) انظر: القواعد الصغرى: ١٨٨ - ١٩٠.

تطهير البدن للصلاة ليست له حالة بدليّة، وفي هذه الحال لا يمكن مزاحمة أمر الوضوء مع أمر التطهير، بل يقدّم رفع الخبث، ويؤتى على الطرف الثاني بالطهارة الترابية^(١).

والمستند في هذا التقديم عند النائيني هو أنّ كلّ مورد جعلت الشريعة له بدلاً، فهذا معناه أنّ وجوده مقيد بحالة القدرة والتمكّن؛ فإنّه لا يوجد معنى لأن تجعل الشريعة شيئاً بدلاً طولياً لشيء آخر إلا أنّ هذا البدل مقيد بحالة العجز عن ذلك الشيء، وهذا يتضمّن تقييد نفس ذلك الشيء بحال القدرة والمكّنة، سواء صرّحت بذلك النصوص كما في آية التيمّم أم لا، وبهذا نستنتج قاعدةً وهي أنّ كلّ ما قرّرت الشريعة له بدلاً فهو مشروط بالقدرة الشرعيّة، والقاعدة تقتضي تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعيّة عند التزام^(٢). أو بعبارة أخرى: ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما فيه الاقتضاء^(٣).

ويقصد الميرزا هنا أنّ الواجب إذا لم يكن مشروطاً سوى بالقدرة العقلية، فإنّ مزاحمته لواجب آخر لا توجب سلب القدرة العقلية عنه، إذ ما زال يمكنه الإتيان به تكويناً وترك الآخر، بينما لو صار مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، بحيث جعل شرط القدرة ضمن الخطاب مثلاً، فإنّ مزاحمة واجبٍ آخر له توجب عدم انعقاد شرط الوجوب؛ لأنّ الشارع بجعله تكليفاً مزاحماً له لا يعقل أن يتصوّر أنّه الآن قادر على فعل الواجب المزاحم، فلا يجرز تحقّق شرط الوجوب فيه وهو القدرة، فلا يزاحم الواجب الآخر غير المشروط بالقدرة الشرعيّة، بل فقط بالقدرة العقلية.

إلا أنّ السيد الصدر لم يرتضِ هذه المحاولة على إطلاقها، فسجّل عليها ملاحظةً لو أُريد منها جعلها معياراً مستقلاً، وحاصل ملاحظته أنّ أقصى ما يمكن لنا أن نتصوّره لتصحيح نظرية الميرزا النائيني هنا هو أن ندّعي أنّ «الاشتغال بالضدّ الواجب الذي لا يقلّ أهميّة وإن أخذ

(١) يجب أن نشير إلى أنّ السيد الخوئي ناقش كثيراً في كون هذا المثال وغيره مثلاً حقيقياً للمسألة المطروحة هنا أو لا، ولم يقبل به بوصفه مثلاً لقضيتنا، فراجع له: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٣٥ - ٢٤٧.

(٢) انظر: أجود التقريرات ١: ٢٧٢؛ وفوائد الأصول ١ - ٢: ٣٢٧ - ٣٢٨.

(٣) انظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٣٥.

عدمه قيلاً عاماً في كل خطاب، ولكن المأخوذ عدمه كذلك إنما هو الاشتغال بصدّ واجب ليس له بدل ولا يمكن استيفاء ملاكه في فرض ترك الاشتغال به، وأمّا الضدّ الواجب الذي يمكن استيفاء ملاكه حتى مع ترك الاشتغال به عن طريق الإتيان ببدله، فلا ملزم عقلاً بأخذ عدمه قيلاً في الخطاب ولو كان أهمّ ملاكاً، بل يعقل إطلاق الخطاب بالنسبة إليه بحيث يقتضي بنفسه صرف المكلف عن ذلك الضدّ الواجب وتوجيهه إلى ما ليس له بدل. وهذا معناه أنّ خطاب الواجب الذي ليس له بدل يكون رافعاً بامتناله لموضوع الخطاب الذي له بدل دون العكس، وهو معنى الورود، وبه يتمّ الترجيح».

وبناءً على هذا الكلام يصبح ما طرحه الميرزا النائيني متوقفاً على «إثبات أنّ البدل في فرض العجز عن المبدل يكون وافياً بتام ملاك المبدل أو بجلّه، وأمّا إذا لم يثبت ذلك وفرض أنّ مقداراً مهماً من ملاك المبدل لا يُستوفى بالبدل، فقد يكون هذا المقدار مساوياً في الأهمية لملاك ما ليس له بدل أو أهمّ منه، وفي مثل ذلك لا بد وأن يكون وجوب ما ليس له بدل مقيداً بعدم الاشتغال باستيفاء ذلك المقدار، وينحصر وجه الترجيح حينئذ بالرجوع إلى الأهمية ولا يبقى لعنوان ما ليس له بدل أثر. وإثبات وفاء البدل بتام ملاك المبدل يحتاج إلى قرينة خاصّة، ولا يفى به نفس دليل البدلية بلسانه العام»^(١).

إلا أنّ الذي يبدو لي أنّ السيّد الصدر لم يلاحظ تحريج الميرزا النائيني للموقف وفقاً لما جاء في تقارير الفوائد، بل لاحظ تقريره لرأيه وفقاً لما جاء فقط في أجود التقارير، وهناك لم يكشف لنا النائيني عن السبب في ذهابه لتقديم ما ليس له بدل طولي على ما له بدل طولي، فحاول أن يقتنص الصدر له تحريجاً، ثم سجّل الإشكال على التحريج المقتنص من قبل الصدر نفسه، وإشكاله في محله.

لكن لعلّ الأولى في المناقشة، حتى نجيب عن مقارنة النائيني في الفوائد وتحريج الصدر نفسه له معاً، أن يقال - بعيداً عن خصوصيات مثال الموضوع والتيمّم -: إنّ دليل البدلية الطولية، لا يُجرز فيه - من دون قرينة - أنّ القدرة المأخوذة هي القدرة الأعمّ من القدرة التكوينية (المنظورة في القدرة العقلية)؛ لأنّ الطولية في البدلية متساوية النسبة إلى العجز الشرعي والعجز

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٨٢-٨٣.

التكويني، وهذا يعني أنه ما لم يكن هناك عجز تكويني حقيقي لا يصبح دليل البدلية فاعلاً، بل يبقى التزاحم قائماً، الأمر الذي يفرض الرجوع إلى معيار الأهمية هنا؛ لأننا لو فسّرنا القدرة الشرعية بالقدرة التكوينية المأخوذة في لسان الدليل أو في ملاك الحكم فلا موجب - كما أفاد المصدر نفسه في موضع آخر^(١) - لتقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية؛ لأن الشرط فيها معاً متحققٌ وفعلي.

ولعلّ المصدر أراد أن يصل إلى هذه النتيجة عينها عبر قوله لاحقاً بأن قيد العجز في دليل التيمم، ليس لأجل جعل القدرة في الموضوع شرعيةً، بل لأجل تحديد موضوع التيمم نفسه بحال العجز عن الموضوع، أي تحديد البديل دون المبدل^(٢)، فكأنه أراد أن يقول بأن تحديد بديل لا يعني دائماً أن القدرة في المبدل باتت شرعيةً، بل قد تبقى عقلية.

بل حتى لو فرضنا أن البدلية الطولية تستبطن القدرة الشرعية، بمعنى عدم العجز الآتي من الأعم من التكوين والتشريع عبر المانع المولوي، فهنا لا بدّ من إثبات أن الدليل المزاحم يمثل مانعاً شرعياً عن دليل ما له بديل طولي، وحتى يثبت ذلك لا بدّ من فرض تقدّم الواجب الذي لا بديل له على الذي له بديل؛ ليكون هذا محققاً لموضوع البدلية الطولية، وليس العكس، فالانتقال إلى البديل الطولي فرع حلّ التزاحم بين المتزاحمين، وليس العكس.

وبعبارة ثانية: إن الانتقال إلى البديل الطولي متفرّع على إثبات أن الواجب الذي له بديل مقيدٌ إطلاقاً بعدم مزاحمة الواجب الذي ليس له بديل طولي، كما هو مقتضى القدرة الشرعية، وإذا لم نثبت هذا التقيّد لم يكن يمكننا الانتقال إلى البديل. وإثبات هذا التقيّد لا يكون عبر فرضية البدلية في أحد الطرفين، بل عبر فرضية التقيّد في واحد منهما دون الآخر، والعرف لا يرى تقييداً قهرياً لما له بديل طولي دون ما ليس له بديل، حتى لو فرض أهمية المبدل (ما له بديل) على ما ليس له بديل بحيث يزول - بالانتقال إلى البديل - مقدارٌ من المصلحة يفوق المصلحة القائمة فيها لا بديل له، فكيف نحرز إطلاق دليل ما ليس له بديل لحال المزاحمة مع واجبٍ أهمّ من هذا النوع

(١) المصدر نفسه ٧: ٦٨ - ٦٩.

(٢) المصدر نفسه ٧: ٨٦ - ٨٧.

حتى يتحقق وجود المانع المولوي المحقق لانعدام القدرة الشرعية؟! وهذا كافٍ في نفي إطلاقية كلام الميرزا النائيني، وكذلك إطلاقية تخريج الصدر الذي انتبه لعجز تخريجه عن الصدق مطلقاً.

قد نقول: إن دليل ما لا بدل له مطلق غير مشروط بالقدرة الشرعية وبالمانع المولوي، بينما دليل ما له بدل مشروط بها، وهذا يعني أننا في مورد التزاحم لو كان المقيد هو دليل ما لا بدل له تم شرط القدرة في ما له بدل، بينما لو كان ما لا بدل له غير مقيد في حال التزاحم، لم يتم شرط القدرة الشرعية فيما له بدل، وهذا يعني أننا نشك في أنه في حال التزاحم هل تحققت القدرة الشرعية فيما له بدل أو لا؟ وهذا شك في شرط الوجوب، ومن ثم لا تثبت فعلية وجوب ما له بدل في ظرف التزاحم، بينما يكون إطلاق ما ليس له بدل محرزاً، وهذا هو سرّ التقديم.

لكن يجب باستصحاب عدم المانع الشرعي لما له بدل، ولو بنحو استصحاب العدم الأزلي، وهذا كافٍ في تحقيق القدرة الشرعية تعبدًا، وهو استصحاب متحقق في الكثير من الموارد، بل الإشكال عينه يجري - وفق ما قلناه - في ما لا بدل له؛ فإنه لو اشتغل المكلف بما له البدل فنحن نشك في أهميته بحيث يكون ما لا بدل له مقيداً بعدم الاشتغال بضده، وفي هذه الحال يكون الشك من الجانبين لو صحّ هذا الإشكال.

محاولة لتخريج البدائل الطولية وفقاً لقانون الأهمية

هذه المحاولة طرحها السيد الصدر، وهي ترجع لنظريته في حساب الاحتمالات، وهي ترى أن عدم البدل وإن لم يكن بنفسه موجباً للترجيح إلا أنه ملازمٌ مع مرجح آخر، بمعنى أن هناك ضابطاً عاماً يحرز به وجود ذلك الترجيح في موارد عدم البدل دائماً، وهو الترجيح بقوة احتمال الأهمية؛ فإن ما ليس له بدل يكون احتمال أهميته ملاكاً أقوى دائماً مما له بدل، فيما إذا لم يفرض دليل من الخارج يقتضي في مورد خاص خلاف ذلك.

إن قيمة احتمال الأهمية في ملاك ما ليس له بدل، أكبر من قيمة احتمال الأهمية في ملاك ما له بدل؛ إذ يوجد بالنسبة إلى كل منهما احتمال الأهمية في نفسه، ويوجد احتمال التساوي بينهما في الملاك، وهذا الاحتمال بصالح ترجيح ما ليس له بدل، إذ على تقدير التساوي تكون بدلية البدل

عما له بدل ثابتة باعتبار حصول العجز الشرعي في صورة الاشتغال بما ليس له بدل الذي لا يقل عنه أهميّة، وهذا يعني أنّ التزاحم بحسب الحقيقة إنّما يقع بين تمام الملاك فيما ليس له بدل، ومقدار منه فيما له بدل، وهو المقدار الفائت بتركه إلى البديل، إذا كان يفوت منه شيء، فيكون ما ليس له بدل أهمّ ملاكاً في هذا التقدير، وهذا يعني أنّه يوجد احتمال لامتياز كميّة الملاك في الواجب الذي ليس له بدل لا يوجد بالنسبة إلى ملاك ما له بدل، وهو احتمال التساوي، فيمقتضى قانون الاحتمالات غير المتقابلة تزداد القيمة الاحتمالية لملاك ما ليس له بدل، فيترجّح على ما له بدل في مقام التزاحم^(١).

ولكي نوضح فكرة السيد الصدر يمكننا صياغتها بشكل آخر عن طريق توضيحها بالأسلوب الربحي:

إننا أمام عدّة احتمالات:

١ - احتمال تساوي ما له بدل وما ليس له بدل في الأهميّة، وهذا الاحتمال لصالح ما ليس له بدل؛ لأنّ خسارة ما لا بدل له لا تعويض فيها، بينما خسارة ما له بدل ثمّة تعويض فيها، فيكون التضحية بما له بدل أقلّ خسارة من التضحية بما ليس له بدل.

٢ - احتمال أهميّة ملاك ما ليس له بدل على ما له بدل، وهذا أيضاً لصالح ما ليس له بدل.

٣ - احتمال أهميّة تمام ملاك ما ليس له بدل على ما فات من ملاك ما له بدل نتيجة الانتقال إلى البديل، وهذا أيضاً لصالح ما ليس له بدل.

٤ - احتمال أهميّة المقدار الذي فات من ملاك ما له بدل على تمام ملاك ما ليس له بدل، وهذه هي الصورة التي تقف لصالح ما له بدل.

وبهذا نجد أنفسنا أمام سلسلة من الاحتمالات، كلّها لصالح ما ليس له بدل إلا واحدة، فيكون احتمال أهميّة ملاك ما ليس له بدل أقوى من احتمال أفوائيّة ملاك ما له بدل، فيتّم الترجيح بخاصية قوّة احتمال الأهميّة، بعد القول بأنّ ما كان أقوى احتمالاً في الأهميّة يقدّم على غيره، والأمر هنا كذلك؛ لأنّ جميع الاحتمالات تصبّ لصالح الذي ليس له بدل إلا واحد، فاحتمال أهميّة ما له بدل تساوي واحد من أربعة، والباقي لصالح العكس.

(١) المصدر نفسه ٧: ٨٤ - ٨٥.

وبهذا ادعى الصدر أنه في كل حالات تزامن ما له بدل وما ليس له بدل يكون التقديم بمعيار الأهمية لصالح ما ليس له بدل.

وقد تقول: كل هذه المحاولة، وذهنية بحث البدائل الطولية تقوم على فكرة البدل، وهي الفكرة التي يجب أن نتأملها قليلاً، فهل التيمم بدل عن الوضوء بالمعنى المطروح هنا أو هو حالة ثانية لها موضوعها، ولا علاقة لها بفكرة البدلية، وإنما استخُدمت نصوص التيمم فكرة التيمم بعد العجز عن الوضوء؛ لأن العجز عن الماء هو الحالة النادرة، فشرعت بالحديث عن الحالة العامة، ثم ثنت بالحالة النادرة، وإلا أمكن أن يقال: تيمموا للصلاة فإن وجدتم الماء فعليكم بالوضوء! وإلا ففي الأصل لا يوجد أي بدلية، وإنما البدلية محض انتزاع ذهني بشري من حكم الشريعة بشيء على تقدير عدم وجود موضوع حكم آخر، وهو الماء في المثال، وإذا كان الأمر كذلك يكون ملاك الوضوء قد زال تماماً، ولا معنى للحديث عن بقاء مقدار منه بالتيمم، فنحن أمام صور ثلاث: تساوي الملاكات - أهمية ما ليس له بدل - أهمية ما له بدل، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح. بل قد يقال بأن الصلاة بالنجاسة الخبيثة هي صلاة بدلية اضطرارية عن الصلاة بالطهارة الخبيثة.

ولعل سبب الخلط هو قياس فكرة البدلية الطولية على البدلية العرضية، وتصوّر أنّ هذا الفرد ليس سوى ممثل للجامع ومحقق للمطلوب كالفرد الآخر، وربما لا يكون الأمر من هذا القبيل أصلاً، فتصوير مثل الشيخ المظفر القضية بأنه يمكن الجمع بين التكليفين بالأخذ بما ليس له بدل مع البدل الاضطراري فيما له بدل^(١)، تصوير غير دقيق، فليس هنا جمع بين تكليفين، بل سقوط تكليف في أحد الطرفين وحلول تكليف آخر لموضوع آخر في البين. هذا إذا لم يدع شخص أنّ ذكر البدل للوضوء مثلاً دليل - عرفاً - على أهميته الفائقة، بينما عدم ذكر البدل للطهارة الخبيثة دليل أنّها غير مهمة بهذا المستوى، وإلا فلو ادّعينا ذلك، صارت البدلية كاشفاً عرفياً نوعياً عن أهمية المبدل جداً على ما لا بدل له.

لكن يجب عن هذا كله، بأن السيد الصدر لا يهّم مفهوم البدلية هنا، بل يهّمه الحاصل الناتج بعد عملية الكسر والانكسار على طريقة الربح التجاري، والناتج لما كان في حال

(١) انظر: أصول الفقه ٣: ٢١٧.

التساوي لمصلحة التضحية بما له بدل، كما أوضحنا، كان الحقّ مع السيّد الصدر في ذلك.

٢. تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية

لابدّ لنا في البداية من شرح معنى القدرتين المشار إليهما في العنوان، ومن ثمّ شرح مبررات التقديم وفق ما طرحوه.

يمكن فرض تفسيرين أوليين للقدرة الشرعية، وهما:

١ - ما يؤخذ في لسان الدليل الشرعي، وهذا هو تعريف الميرزا النائيني للقدرة الشرعية في كتابه: فوائد الأصول، عند حديثه في مباحث مقدّمة الواجب وغيرها^(١).

٢ - ما يؤخذ في ملاك الحكم الشرعي، وهذا هو تعريف الميرزا النائيني في موضع آخر من بحوثه، حيث قال بأنّ القدرة العقلية غير مأخوذة في الملاك بخلاف الشرعية^(٢).

والفرق الذي يبدو للوهلة الأولى بين التعريفين أنّ التعريف الأوّل يكتفي بورود شرط القدرة في لسان الدليل لكي تتحوّل القدرة من عقلية إلى شرعية، فالقدرة العقلية هي تعبير آخر عن استحالة التكليف بغير المقدور، والتي هي شرط في استيفاء الملاك، بينما ورود تعبير القدرة وشرطها في لسان الدليل يجعلها قدرة شرعية؛ لأنّ الوجوب يكون مشروطاً بها، بينما التعريف الثاني يبدو عليه أنّه يأخذ القدرة في الملاك، أي شرطاً في الاتصاف بالملاك، فيصبح الفرق في أنّ عدم القدرة التكوينية لا يرفع ملاك الحكم ومصلحته، بل يبقى فيه المصلحة غاية الأمر أنّ المكلف عاجز عن تحصيلها، والمولى لا يؤاخذته نتيجة عجزه، بينما في القدرة الشرعية تكون القدرة جزءاً من ملاك الحكم، فإذا انتفت القدرة على العمل لم يعد في الفعل مصلحة، وزال الملاك من رأس بشكل تلقائي.

والظاهر أنّ الميرزا يقصد من التعريف الأوّل عين ما قصده من الثاني على ما يظهر من موضع ثالث في بحوثه الأصولية^(٣)؛ لكنّ مجرد ورود شرط القدرة في لسان الدليل لا يدلّ

(١) انظر: فوائد الأصول ١ - ٢: ١٩٧، ٣٢٢؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ٢١٨.

(٢) انظر: أجود التقريرات ٢: ٥٠٣؛ وفوائد الأصول ١ - ٢: ٣٦٧.

(٣) انظر: فوائد الأصول ١ - ٢: ٣١٥.

بالضرورة - كما قلنا سابقاً - على أن القدرة صارت شرط ملاك، خلافاً لما ذهب إليه مثل السيد الخوئي^(١)؛ لأنَّ المشرِّع يمكن أن يستخدم شرط القدرة في بياناته القانونية غير قاصدٍ سوى الإشارة إلى أنَّ العبد غير مؤاخذ عملياً بغير حال قدرته، لا أنه يريد أن يشير بالضرورة إلى أنه لا ملاك في غير حال القدرة، وهذا أمرٌ واقع كثيراً في الخطابات العقلانية، فأنت تقول لولدك: تعلِّم الأحكام الشرعية ما استطعت، ولا تعتبر أنَّ عجزه عن تعلِّمها يُسقط المصلحة في ذلك، بل تبقى المصلحة، وإنَّما أشرت للقدرة كي تُلمح له إلى أنه غير مؤاخذ لو لم يتمكن، وأنك لا تريد تكليفه بما لا يُطاق، فلا ينعقد ظهور في القدرة الشرعية من مجرد أخذ القدرة في لسان الدليل، وإلا فربما ينبه لبطان ذلك أنَّ القدرة مأخوذة في لسان كلِّ الأدلة عبر القرينة المنفصلة، في مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ (البقرة: ٢٨٦).

وعليه، فكأنَّ النائبي وغيره يقصدون من أخذ القدرة في لسان الدليل استظهار دور القدرة في تكوين الملاك، لا استظهار دورها في تكوين فعليَّة التكليف.

إذا أخذنا التعريف الأوَّل للقدرة، وهو ما يربطها بالخطاب، فإننا لا نرى معنى لتقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، لمجرد كون القدرة قد أخذت في لسان الدليل من دون أيِّ خصوصية دلالية فهمية إضافية؛ لأنَّ الأخذ في لسان الدليل لا يدلُّ في نفسه سوى على تكريس المشرِّع مبدأ القدرة العقلية وإفصاحه عنه، فليس في الحقيقة بين المشروط بالقدرة العقلية والمشروط بالقدرة الشرعية أيِّ خصوصية إضافية حتى يتقدَّم أحدهما على الآخر بهذا الملاك.

وأما إذا أخذنا التعريف الثاني للقدرة، وهو ما يربطها بالملاك، فهذا المقدار لا يكفي أيضاً لتقديم العقلي على الشرعي من القدرة، وذلك أنَّ أخذ القدرة في الملاك يمكن فرض أكثر من معنى له:

أ - أن يكون المأخوذ في الملاك هو القدرة التكوينية على ذات الفعل، وعلى هذا التقدير يأتي

(١) انظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٤١؛ والتنقيح ٩: ٤٥٨، و ١٠: ٣٤٦؛ والمعتمد ١: ١٥٠، وإن كان لا يأخذ بهذا الرأي وفقاً لما يلوح من عبارات أخرى له، مثل: مصباح الأصول ٣: ٣٦٠.

إشكال السيد الصدر، وهو أنّ القدرة التكوينية متحقّقة هنا في الطرفين معاً، فلا موجب لتقديم واحد منهما على الآخر بصرف النظر عن قضيّة الأهميّة^(١). ومعنى تحقّقها في الطرفين أنّ كلّ طرف يمكن تكويناً الإتيان به عبر ترك الآخر، والذي لا يمكن الإتيان به ليس سوى الجمع بينهما، لا الإتيان بكلّ واحد منهما في حدّ نفسه، والمفروض أنّ القدرة هنا ذات دور في تمكّنك من الإتيان بالفعل في حدّ نفسه.

ب - أن يكون المأخوذ في الملاك هو القدرة مقابل العجز الشامل للعجز الآتي من اختيار المكلف الاشتغال بضدّ آخر.

والفرق بين هذا التفسير وسابقه أنّ اشتغال المكلف بضدّ آخر واجب، يجعله - في ظرف الاشتغال - عاجزاً عن الإتيان بالواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة؛ إذ لا يمكنه وهو منشغل بذلك الواجب أن يأتي بهذا الواجب، والمفروض أنّ وجوب هذا الواجب مشروط بأن يكون قادراً على الإتيان به وغير عاجز عن ذلك سواء بسبب العجز التكويني الذاتي عن ذات الفعل أو بسبب العجز التكويني الآتي من انشغاله بواجب آخر، بينما الواجب الآخر وجوبه مطلق من هذه الناحية ولا تقييد فيه.

بناء عليه، وافق السيّد الصدر هنا على تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعيّة، وعلل ذلك بأنّ المشروط العقلي خطابه مطلقٌ ولو في حال مزاحمته بواجب لا يساويه أو يزيده أهميّةً، بينما المشروط الشرعي خطابه مقيّد بأن لا يزاحمه واجب آخر، فإنّ زاحمه واجب آخر أعدم موضوعه ولم يعد له ملاك؛ لأنّ المفروض أنّ ملاكه مشروط بأن لا يزاحمه واجب آخر يُعجزه الإقدام عليه (على الواجب الآخر) عن الإتيان به (الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة)، وعليه فلو اشتغل العبد بالمشروط العقلي انعدم موضوع المشروط الشرعي، لا أنّه تمّ التضحية بملاكه مع فرض بقائه، فلم يعد هناك ملاك أصلاً، وإن اشتغل بالمشروط الشرعي لم ينعدم موضوع المشروط العقلي^(٢).

ولا نريد أن ندخل في تفاصيل البحوث الأصوليّة هنا، لكنّ لا بأس بالإشارة إلى أمرٍ ينبغي

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٦٨ - ٦٩.

(٢) المصدر نفسه ٧: ٦٩ - ٧٠.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٤٣٣

التأمل فيه، وهو أننا لو قلنا بوجود المقدمات المفوتة، وفرضنا المشروط بالقدرة الشرعية أهم من المشروط بالقدرة العقلية ملاكاً، كان حكمه نافذاً قبل الاشتغال بالمشروط بالقدرة العقلية؛ لأن المفروض أن الرافع لموضوعه هو الاشتغال عينه، وقد يقال هنا بوجود تحصيل ملاك الأهم، فالإقدام على الاشتغال بالمشروط بالقدرة العقلية تفويت للواجب الأهم، وهو مرفوض على بعض المباني الأصولية.

ج- أن يكون المأخوذ في الملاك هو القدرة المقابلة للمانع التكويني والمانع المولوي معاً. والفرق بين هذه الحال والحال السابقة أننا في الحال السابقة كنا نفترض أن الاشتغال بالضد قد أخذ عدمه قيداً في ملاك الضد الآخر، وهذا هو معنى القدرة الشرعية، بينما هنا لا نلاحظ تقيّد الملاك بالاشتغال، بل تقيده بانعدام وجود مانع شرعي حتى ولو لم يشتغل العبد بامتنال ذلك التكليف الشرعي الآخر المسمى بالمانع، فيكفي أن يكون مأموراً من قبل المولى بالضد الآخر حتى يكون ذلك مسقطاً لشرط القدرة الشرعية فيه، فيسقط الملاك تماماً.

وقد اختار الصدر هنا القبول بقاعدة تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية؛ لأن مجرد مجيء الحكم الآخر يمثل مانعاً مولوياً عن الحكم الأول، وحيث إن الحكم الأول مقيد ملاكاً بعدم المانع المولوي، فبمجرد مجيء الحكم الآخر ينتفي الملاك تماماً، الأمر غير المتوفر في المشروط بالقدرة العقلية^(١).

إلا أن هذه المقاربة على صحتها تفرض أن الواجب المشروط بالقدرة العقلية غير مقيد بعدم مجيء الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، لكننا لو فرضنا أن الواجب المشروط بالقدرة الشرعية كان أكثر أهمية من الواجب المشروط بالقدرة العقلية، فإنه من غير المعقول أن يكون له إطلاق لحال التزاحم، إذ المولى لا بد أنه يراعى مصالحه وحركة تحققها في الخارج، خاصة على مثل ذهنية التزاحم الحفظي، التي يؤمن بها السيد الصدر، ومن ثم ففي مورد المزاحمة لا يوجد مانع مولوي، وبهذا يكون معيار الأهمية حاكماً على معيار نوعية القدرة المأخوذة شرطاً في التكليف.

وما قاله الصدر في موضع آخر من أن مفروض مسألة التزاحم بين المشروط بالقدرة

(١) المصدر نفسه ٧: ٧٠؛ وانظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٤٩.

الشرعية وغيره، هو أن الشروط بالقدرة الشرعية أخذ عدم المواجهة مع واجب آخر مهما كان من حيث الأهمية، شرطاً فيه، وإن كان ينتج تقديم الشروط بالقدرة العقلية على الشروط بالقدرة الشرعية لكن أصل الفرض هو محل تنازعنا هنا، فكيف يعقل فرض أن المولى يشرط تكليفاً هو الأهم بعدم وجود تكليف آخر أو بعدم الاشتغال بتكليف آخر أقل منه أهمية حتى لو كانت عملية الشرط هذه ترجع لنفي موضوع المصلحة في هذا التكليف؟!

وبهذا نكتشف أنه لا ينبغي صرف البحث إلى قواعد العلاقة بين الأحكام من حيث الشرط وعدمه ومن حيث الوجود وعدمه، بل ينبغي النظر في مرحلة أسبق إلى عالم المولى نفسه وهو يقوم بجعل التشريعات بهدف إيصال العباد لمصالحهم، فكيف يُعقل منه جعل الواجب الأكثر أهمية والأوفر مصلحةً مشروطاً بعدم الاشتغال أو بعدم ورود واجب آخر أقل منه مصلحةً وأهميةً، بحيث يكون المولى في تشريعه هذا مدفوتاً لمصالح الواجب الأهم، وواضعاً المكلف في عملية تفويت وسلب لهذه المصالح عن نفسه ولو عبر إلغاء الموضوع؟!

لكن هذا الكلام إنما يجري على تقدير أن باب التزاحم مربوط بالتشريعات نفسها وحركة سعتهما وضيقهما طبقاً للنسبة الأكبر من المصالح التي ترجع على العبد، وليس مربوطاً بالاشتغال العملي بأحد الضدين، كما هي معطيات نظرية الأمر الترتبي، فتأمل جيداً.

وبهذا تصبح معيارية القدرة العقلية أساساً في التقديم، ليست سوى مؤشر على كون الشروط بالقدرة الشرعية أقل أهمية من الشروط بالقدرة العقلية، وليست معياراً مستقلاً، فهناك فرق بين كون تقديم الشروط بالقدرة العقلية على الشروط بالقدرة الشرعية معياراً في علاج التزاحم في عرض معيار الأهمية كما طرحوه، وبين كونه مجرد وسيلة لإثبات أهمية طرف على طرف واستكشاف هذه الأهمية، فلا يكون معياراً، وهذا ما نريد إثباته، فلاحظ جيداً.

ولعل ما قلناه هو مراد ما اطلعنا عليه بعد تسجيل هذه الملاحظة، مما أفاده السيد الخوئي في تعليقه على أجود التقريرات في بحث آخر، وهو تزاحم المشروطين بالقدرة الشرعية، حيث قال: «لا مناص فيه (باب التزاحم) من تقديم ما يكون الملاك فيه أهم من ملاك الآخر، ولو كانت القدرة معتبرة في كل منهما شرطاً شرعاً؛ وذلك لأن شرط فعلية ملاك الواجب المفروض كونه أهم من غيره، وهي القدرة عليه، متحقق وجداناً؛ إذ المفروض كونه مقدوراً عقلاً، وعدم المنع من صرف القدرة فيه شرعاً، فلا وجه لتفويت المولى الملاك الأهم بعدم الأمر به، وهذا

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٤٣٥

بخلاف الواجب الآخر؛ فإنه وإن كان مقدوراً عقلاً، إلا أن إلزام المولى بصرف القدرة في غيره، يوجب عجز المكلف عن إيجاده وسالباً لملاكه»^(١).

هذا، وكلّ هذه الأبحاث نظريّة تحليليّة فرضيّة، ومع الأسف لم يأتوا على هذه التشقيقات ولو بمثال واقعي واحد، ومركز التحدي هو في كفيّة فهم طبيعة القدرة الشرعيّة المأخوذة في الدليل، وهو أمر تابع للاستظهارات العرفيّة التفسيريّة، ونحن ندعي بأن فهم ما هو أزيد من تكريس شرط القدرة العقلية يحتاج لدليل وقرينة إضافية، كما وهناك بحوث فيما مقتضى الأصل عند الشكّ في كون القدرة المأخوذة هي الشرعيّة أو غيرها، لا ترتبط ببحثنا هنا، بل يقوم بحثنا عليها، فلا نطيل.

وبهذا ندرك أن الحديث عن معايير أخرى لتقديم المتزاحمين بعد فرض تحقّق التزاحم حقيقةً غير معيار الأهميّة، غير صحيح؛ فعنصر الأهميّة هو المعيار الأصل، ولم يخرج عن ذلك سوى البدائل العرضيّة، والتي هي في الحقيقة لا ترجع إلى تزاحم عميق، فتأمل جيّداً.

٣. الترجيح بمعيار الأهميّة والأولويّة

هذا هو المحور الأهمّ في مسألة فقه الأولويات وعلاج التزاحم، بل قد تبين أنّه هو المحور الأصل وغيره تابع له، ودراسة هذه المسألة تكون عبر خمسة خطوط:

٣. ١. الموقف في حال العلم بالأهميّة

قد سبق أن ذكرنا البراهين على أصل قانون التقديم بملاك الأهميّة، واعتمدنا بالدرجة الأولى القول بأن الارتكاز العقلاني في هذا الموضوع يوجب تلقّي العرف والعقلاء للنصوص على أنّها مقيدة بعدم حال المزاحمة مع الأهمّ، وبهذا نخرج بهذه النتيجة المطلوبة هنا. لكنّ كلاً من الميرزا النائيني - ومعه السيد الخوئي - والسيد الصدر، حاولا تخرّيج هذه القضية بطريقة أخرى، وهي:

١ - أمّا مدرسة الميرزا النائيني، فقاربت الموضوع بالقول: «إنّ الأهمّ بما هو كذلك يصلح أن يكون مُعجِزاً مولوياً للمكلف عن الطرف الآخر، دون العكس، فيكون نسبة الأهم إلى غيره

(١) أجدود التقريرات ١: ٢٧٦، الهامش رقم: ١.

كنسبة الواجب إلى المستحبّ أو المباح، فكما لا يمكن أن يكون المباح أو المستحبّ مزاحماً للواجب، كذلك لا يمكن أن يكون المهمّ مزاحماً للأهمّ^(١).

٢ - وأما السيّد الصدر، فقد ذكر - مضافاً إلى مسألة القيد اللبّي - أن العقل يحكم بلزوم تقديم معلوم الأهميّة على غيره، بصرف النظر عن تقييد المطلقات لبّاً وعدمه؛ لأنّه يرى أن ترك الأهمّ والعمل بالمهمّ هو تفويت لملاك مولوي منجز من دون عذر؛ إذ الاشتغال بالمهمّ لا يمثل عذراً لتفويت ملاك الأهمّ.

ثمّ لاحظ الصدر على كلمات مدرسة الميرزا النائيني أنّه:

أ - إن قصد أن نفس الأمر بالأهمّ وخطابه معجز عن المهمّ، بحيث يتقيّد الأمر بالمهمّ بعدم الأمر بالأهمّ، فهذا خلف نظريّة الترتّب وخروج عن باب التزاحم، إذ يلزم منه سقوط الأمر بالمهمّ سواء اشتغل العبد بالأهمّ أم لا.

ب - وإن قصد أن الاشتغال بالأهمّ هو المعجز لا نفس الأمر بالأهمّ، فماذا يُقصد من ذلك؟ هل يقصد أن دليل المهمّ يصبح مقيداً بعدم الاشتغال بالأهمّ؟ فهذا هو نفس الدليل اللبّي المشار إليه، وليس بدليل جديد، أم يُقصد أن العقل يحكم بذلك، فهذا تقريب العقل في القضية وقد أشرنا إليه^(٢).

ولنا تعليقان:

التعليق الأوّل: مهما أرادت مدرسة الميرزا النائيني على التقدير الثاني فهو صحيح عند الصدر، وليس هذا بإشكال عليهم بل يصلح أن يكون توضيحاً لفكرتهم، ونقطة ضعف مدرسة الميرزا أنّها لم تشرح بالدقّة معنى المعجزيّة، وتخرّجها، بل قرّبت الموضوع بمثال الواجب والمستحبّ، ولو مشينا مع هذا التقريب فمن الواضح أن دليل الاستحباب لا يشمل حالة المزاحمة لواجب، سواء اشتغل العبد بالواجب أم لا؛ إذ الذي يفهمه العرف من أدلّة المستحبّات أنّها منصرفة عن حال وجود وجوب في موردها، لا أنّها منصرفة عن حال وجود عمل بالوجوب في موردها، وهو المسمّى بالاشتغال، وعلى هذا التقدير يكون إشكال الصدر وارداً

(١) أجدود التقريرات ١: ٢٧٧؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٦٧، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٧: ٨٧ - ٩٠.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٤٣٧

وهو أنّه يلزم بطلان الترتّب، مع أنّ مدرسة الميرزا النائيني تؤمن به، فلا بدّ لمدرسة النائيني أن تقول بأنّه في موارد مزاحمة الواجب والمستحبّ يجري الترتّب أيضاً بحيث يظلّ استحباب الفعل ثابتاً في حال عدم اشتغال العبد بالواجب خارجاً. ولعلّها تقبل بذلك.

التعليق الثاني: إنّ مرجعيّة العقل هنا - كما فعل الصدر - لا تصلح لوحدها في حلّ المشكلة؛ وذلك أنّه لو لم نتمكّن من الاستعانة بهذا الدليل العقلي لكي يقوم بنفسه بتقييد الإطلاق في دليل المهمّ - وهو أمر لا نفهمه إن لم يتحوّل هذا الدليل العقلي إلى ارتكاز عقلائي حاكم على فهم الأوامر والنواهي المولويّة تفسيريّاً - فلا قيمة لمعطيات العقل لوحدها؛ لأنّ المفروض أنّ النصوص تسمح لي عمليّاً بإطلاقها بالأخذ بأيّ من الطرفين، ليوجب ذلك تقييداً فيها معاً في الطرف المقابل، وهذا ترخيص من الشارع بالتخلّي عن الملاك الأهمّ لو اخترت الملاك المهمّ، فكيف يحكم العقل بالقبح هنا مع انعدام موضوع (بلا عذر)؟! وإذا لم يكن المولى مهتماً بملاكاته عبر وجود الإطلاقات في الطرفين معاً، فكيف يكون ترك الأهمّ نوعاً من خرق مولويّة المولى؟ ألا يكون هذا في حدّ نفسه عذراً؟ إلا إذا قيل بأنّ ترك المصلحة في الأهمّ هو بنفسه قبيح، لا من حيث انتساب ذلك إلى التضحية بملاك المولى سبحانه، وإثبات القبح الذاتي في مطلق الملاكات غير مفهوم.

وعلى أيّة حال، فقد سبق أن برهنّا على أنّ الأهمّ يقدّم على المهمّ في ظرف التزاحم، ونفضّل استخدام التخريج الأكثر عقلائية وعرفيّة في تناول الأدلّة، وهو أنّ قوّة الارتكاز العقلائي والعقلي في موضوع المتزاحمين توجب تقييد الذهن العرفي (ويكفيينا الشكّ في انعقاد الإطلاق) لدليل المهمّ بعدم مجيء دليل الأهمّ أو بعدم الاشتغال بالأهمّ، على الخلاف في مسألة الترتّب بين الأصوليين، ونجده أقرب الوجوه إلى المقاربة العقلائيّة للموضوع.

٢.٣. الموقف في حال محتمل الأهمية

المقصود بهذه الحال أن يكون أحد الطرفين محتمل أن يكون هو الأهمّ، فيما الطرف الآخر غاية أمره أن يكون مساوياً للطرف الأوّل ولا نحتمل أهمّيّته بالنسبة إليه، وقد ذكروا أنّه لا بدّ من تقديم محتمل الأهمّيّة على غيره، رغم أنّنا لا نحرز أنّه الأهمّ تحقيّقاً وبالدفّة. يقول العزّ بن عبد السلام: «أكثر المصالح والمفاسد لا وقوف على مقاديرها وتحديدها، وإنّما

تعرف تقريباً؛ لعزّة الوقوف على تحديدها»^(١).

ومهمّ الأدلّة التي ذكرت هنا هو:

الدليل الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني، وأوضحه السيّد الخوئي، من الاستناد لأصالة الاشتغال عبر إرجاع القضية لروح مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير؛ وذلك عبر القول بأنّ ما نحتمل أنّه الأهم لو أتينا به، فنحن نقطع بفراغ الذمّة؛ لأنّه لو كان هو الأهمّ واقعاً فهو الواجب لا غير، وإن كان مساوياً فهو مصداق للواجب بلا إشكال، أمّا لو أتينا بغير محتمل الأهميّة، فنحن لا نحزر فراغ الذمّة؛ إذ لو كان مساوياً لفرغت ذمّتنا، بينما لو لم يكن مساوياً بل كان أقلّ أهميّة، لم تفرغ ذمّتنا عن التكليف الشرعيّ المتعيّن علينا في مورد التزاحم، وهو الأهمّ^(٢).

وقد أورد الصدر هنا - محقّقاً - بأنّ هذا المورد ليس من موارد قاعدة الاشتغال؛ لأنّ هذه القاعدة موردها العلم بثبوت التكليف والشكّ في فراغ الذمّة، بينما نحن هنا نشكّ من الأوّل في دائرة التكليف، فهل محتمل الأهميّة في هذه الحال يخاطبني به مطلقاً، أو أنّه مقيد بعدم الاشتغال بالطرف الثاني غير محتمل الأهميّة؟ وهذا شكّ في تكليف زائد، فيكون مجرى البراءة^(٣).

الدليل الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي، وهو أنّه إذا علمنا بأهميّة أحد الطرفين دون الآخر، نكون قد تأكّدنا من سقوط الإطلاق عن الآخر، وثبوتها في معلوم الأهميّة، أمّا في حال احتمال الأهميّة، فلا نحزر سقوط الإطلاق في محتمل الأهميّة، فيتعيّن الأخذ به ما لم نحزر سقوطه^(٤).

وقد ناقشه الصدر بأنّ هذا من التمسكّ بالعام في الشبهة المصداقية لمخصّصه اللبّي المتصل؛ إذ المفروض أنّ كلّ خطاب مقيد لبّاً بعدم الاشتغال بضدّ أهمّ أو مساوٍ، وما دمنا نحتمل المساواة هنا، فنحن نحتمل وجود هذا التقييد، وهذه شبهة مصداقيّة للمخصّص اللبّي المتصل، فلا يؤخذ بالعام هنا^(٥).

(١) انظر: القواعد الصغرى: ١٧٢.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٩١.

(٤) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٨٤.

(٥) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٩٠ - ٩١.

ومن الواضح أنّ السيّد الصدر هنا يريد التشكيك في وجود إطلاق، خلافاً لما زعمه الخوئي؛ فكأنّ الخوئي تمسك بأصالة الإطلاق مفترضاً أنّ التقييد بحاجة لدليل، وهو مفقود هنا، بينما الصدر اعتبر أنّ انعقاد الإطلاق يحتاج إلى التثام عناصره، ومنها عدم وجود شبهة مصداقية للمخصّص اللبّي المتصل، وإلا أجهل الخطاب من هذه الناحية.

لكنّ السيّد الصدر عاد في نهاية البحث ليختار هذا التقريب للقضية، محاولاً تفادي إشكالية التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص المتصل؛ وذلك عبر القول بأنّ القيد العام قد ثبت بالبرهان العقلي القائل بأنّ إطلاق الخطاب لصورة الاشتغال بالمساوي أو الأهمّ غير معقول؛ لأنّه إما يستلزم طلب الضدّين أو صرف المكلف من الأهمّ أو المساوي إلى غيره، والأوّل مستحيل، والثاني خلاف غرض المولى، وهذا البرهان لا يقتضي التقييد بأكثر من صورة العلم بالأهميّة أو المساواة، وأمّا في حال عدم العلم فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق الخطاب لحال الاشتغال به بعد أن كانت الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية بلحاظ حالات حصول العلم بالأهميّة أو احتمالها لدى المكلفين، إذ يكفي أن يكون الغرض من ورائه صرف المكلف عما يحتمل مفضوليته إلى ما يحتمل أهميته احتياطاً، ولا يجوز رفع اليد عن الإطلاق إلا بمقدار ما تمّ البرهان عليه، وهذا يعني أنّ القيد العام هو عدم الاشتغال بصدّ واجب معلوم المساواة أو معلوم الأهميّة أو محتملها، وبذلك يكون الاشتغال بمحتمل الأهميّة رافعاً أيضاً لموضوع الخطاب الآخر، ووارداً عليه دون العكس^(١).

ويبدو لي أنّ الصدر تصوّر أنّ الإطلاق منعقد، وأنّ تقييده يكون بمقدار دليل التقييد، وأنّ دليل التقييد يفرض خصوص حالة كون الطرف الآخر معلوم الأهميّة أو معلوم المساواة، وعندما نحتمل أهميّة هذا الطرف دون الطرف الآخر، فإنّ الطرف الآخر لا يكون معلوم الأهميّة، بل ولا معلوم المساواة، فيكون الإطلاق على حاله بلا منازع.

ونقطة الارتكاز عند الصدر تكمن في مرجعيّة العقل في التقييد، بينما نحن نرى أنّ المرجعيّة هنا للفهم العقلاني للقضية، لا للبرهان العقلي القائم على الاستحالات واللوازم الباطلة، ومن ثمّ:

(١) انظر: المصدر نفسه ٧: ٩٢.

أ - فإذا أحرزنا أنّ العقلاء يقيّدون الدليل بحال عدم مزاحمته لواجب محتمل الأهميّة دون العكس، ففي هذه الحال لا ينعقد الإطلاق ويتمّ ترجيح محتمل الأهميّة؛ لأنّ الذهن العرفي المبني على هذا الارتكاز العقلائي سوف يقوم بعملية التقييد هذه في الطرف الآخر دون طرف محتمل الأهميّة.

ب - وأمّا إذا أحرزنا أنّ العقلاء يعتبرون محتمل الأهميّة كغيره، أو يقولون بشيء من التفصيل في مستوى الأهميّة المحتملة قياساً بالطرف الآخر بين الشدّة والضعف، فمن غير الواضح هنا حصول تقييد من طرف واحد، وتكون النتيجة مثل حالة التساوي المشتملة على تقييدين متقابلين.

د - أمّا لو شككنا في موقف العقلاء من هذه القضية، فهذا يرجع للشكّ في وجود القرينة المتصلة اللبّيّة، لأنّني أشكّ في أنّ العقلاء يقيّدون محتمل الأهميّة كما يقيّدون غيره، أم أنّهم لا يقيّدونه، بل يقيّدون الطرف الآخر فقط، وهذا يوجب الإجمال، فلا ينعقد إطلاق في أحد الطرفين؛ لاحتمال أنّهم يختارون التقييد؛ فيكون القدر المتيقّن بعد الإجمال هو تقييد وجوب كلّ منهما بغير حالة الاشتغال بالآخر، وهذا ما ينتج عدم تقديم محتمل الأهميّة. والذي يظهر أنّ العقلاء يرجّحون محتمل الأهميّة في الجملة، وذلك على تقدير كون مستوى الأهميّة معتدّاً به لا مطلقاً، وبهذا ترتّب النتائج على هذا الأساس.

٣. ٣. الموقف في حال قوّة احتمال الأهميّة

هذه الحال تختلف عن الحال السابقة، ففي الحالة السابقة كنّا نعتبر أنّ احتمال الأهميّة في (أ) موجود إلى جانب احتمال كونه مساوياً لـ (ب)، بينما في (ب) لا نجد إلا احتمال مساواتها في الأهميّة لـ (أ) أو احتمال كونها أقلّ أهميّة منه.

أمّا هنا، فنحن نحتمل أن تكون (أ) أهمّ من ب، وفي الوقت عينه نحتمل أن تكون (ب) أهمّ من (أ)، لكنّ حجم احتمال أهميّة (أ) على (ب) أكبر من حجم احتمال أهميّة (ب) على (أ)، فنحن نحتمل بنسبة (٥٠) في المائة أن تكون (أ) أهمّ من (ب)، ونحتمل بنسبة (١٠) في المائة أن تكون (ب) أهمّ من (أ)، ونحتمل بنسبة (٤٠) في المائة أن يكونا متساويين في الأهميّة.

والسؤال: ما هو الموقف هنا؟

ذهب السيد الصدر إلى أن الموقف هو تقديم الأقوى احتمالاً في الأهمية على غيره، وقرب الاستدلال بذلك بأن القيد اللبّي المأخوذ في تمام الأدلة هو عدم الاشتغال بما يُعلم أنه ليس بأقل (وهو المساوي أو الأهم) أو يتحمل فيه أنه أهم احتمالاً مساوياً أو أقوى، وهذا يعني أن الخطاب مطلق لحال الاشتغال بصدّ يتحمل فيه الأهمية احتمالاً أضعف، فكلّ واجب يتحمل أنه أهم من غيره باحتمال أقوى من احتمال أهمية غيره عليه، لا يكون خطابه مقيداً بعدم الاشتغال بذلك الغير، بينما يكون الغير مقيداً بعدم الاشتغال بهذا الواجب؛ والسبب في ذلك أنه لا موجب للتقييد في الأقوى احتمالاً؛ إذ بقاء الإطلاق فيه غاية ما يستدعيه تحريك المكلف نحوه، وتحريك المكلف نحو ما هو في احتمال أهميته أقوى، لا ينقض غرض المولى، بل هو متناسب مع الاحتياط^(١)، تماماً كما قال الصدر في التقريب الخاصّ به في ترجيح محتمل الأهمية.

٤.٣. الموقف في حال قوّة الأهمية المحتملة

تحرّكت ذهنية التقسيم السائد في علم أصول الفقه حول موضوع بحثنا ضمن سياق العلم بالأهمية واحتمالها وقوّة احتمالها، ومن ثم كان معيار التقسيم هو حجم انكشاف الأهمية لنا، فماذا لو عدّلنا زاوية الرؤية نحو النظر في حجم الأهمية نفسها سواء كانت محتملة أو معلومة؟ إن هذا ما لم يطرحه في بحوثهم لكننا نضيفه هنا.

والمراد من هذا السؤال الذي نظرحه هنا هو أنني - على سبيل المثال - قد أحتمل أن (أ) أهم من (ب)، والعكس صحيح أيضاً، لكنني أجد أنه لو كان (أ) أهم من (ب) فإن مستوى أهميته وفارق القوّة في الأهمية بين الطرفين أكبر بكثير من فارق قوّة الأهمية لو كان (ب) هو الأهم، فالقوّة الاحتمالية متساوية، ولا تهّمنا هنا، بل يهّمنا قوّة المحتمل.

وتقع هذه الحال فيما لو لم نعرف معياراً معيناً وحجم اهتمام المولى به، لكننا نعتقد بأنه لو كان يعتبره مهماً فستكون أهميته عنده أكبر بكثير من أهمية الطرف الآخر، فأنا لا أعرف أن زيدا هل تقديم الهدايا له في عيد ميلاده أهم عنده من معايدته لفظياً أو العكس؟ لكنني أقول: لو كانت شخصيته من النوع الفلاني فإن أهمية الهدايا عنده كبيرة للغاية، بينما لو كانت شخصيته من

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٩٣.

النوع الآخر فإنّ المعايده اللفظية عنده هي الأهم، لكنّ مستوى أهميتها عنده أقلّ بكثير في هذه الحال من مستوى أهمية الهدايا عنده لو كانت شخصيته من النوع الأوّل. والمفترض في معالجة هذا الموضوع هنا أن يكون أوضح من حالة قوّة احتمال الأهمية؛ لأنّ خاصية قوّة المحتمل مع تساوي احتمال الأهمية تظلّ أقرب إلى غايات الشارع من خاصية قوّة الاحتمال فقط، فيكون الإطلاق منعقدًا في طرف ما هو الأقوى في قوّة محتمله، دون العكس. وتتعدّد القضية في حال تعارض قوّة الاحتمال مع قوّة المحتمل، كما لو احتملنا بنسبة خمسة في المائة أنّه يرى أهمية (أ)، وكان (أ) على تقدير أنّه عنده أهمّ من (ب) أشدّ في المطلوبية من (ب) على تقدير كونه أهمّ عنده من (أ)، بينما احتمال أهمية (ب) هو عشرة في المائة، فقوّة الاحتمال لصالح (ب)، بينما قوّة المحتمل تقع لصالح (أ)، وربما يصعب في هذه الحال تعيين البناءات العقلانية التي على أساسها نقيّد الإطلاقات، ومن ثمّ فلا نحرز الإطلاق ولا التقييد في المقام، فنأخذ بالقدر المتيقّن من الأدلّة بعد وقوع الإجمال النسبي.

٣. ٥. الموقف في حال تساوي الاحتمالات (عدم الترجيح)

لو تساوت الاحتمالات بين المتزاحمين، فاحتملنا تساويهما في الأهمية، وأهمية كلّ واحد منهما بنفس المستوى لاحتمال أهمية الآخر، فمن الواضح هنا أنّ الموقف هو التخيير^(١)؛ لأنّ العقلاء يعتبرون أنّ الخطابات مقيدة بعدم مزاحم مساوٍ، فتكون النتيجة تقييداً في الطرفين معاً، وهو ما ينتج التخيير.

وهذا المقدار واضح جدّاً؛ لكنّ الأصوليين خاضوا هنا في مناقشات مطوّلة حول هويّة هذا التخيير، وأنّه عقليّ أو شرعيّ، معتبرين أنّ الثمرة الأهمّ هنا تقع في تعدّد العقاب وعدم تعدّده، فلو ترك المكلف الطرفين معاً تعدّد العقاب في حقّه على التخيير الشرعيّ، انطلاقاً من عصيانه تكليفين شرعيّين، بينما على التخيير العقلي لا يكون في حقّه سوى عقاب واحد. وهذا البحث تفصيليٌّ تفريعيّ مرتبط بالعقاب والثواب، ولا نخوض فيه هنا؛ لأنّه لا يهمننا

(١) ولا معنى للقرعة، حيث حقّقنا في محلّه أنّها خاصّة بموارد التنازع وباب القضاء، وليس من دليل مقنع على التعميم فيها، فراجع: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٧٢-٧٨.

على مستوى روح فقه الأولويات وقواعد التزاحم.

التزاحم في التكاليف غير الإلزامية

هل يمكن تصوّر أن يقع التزاحم في التكاليف غير الإلزامية مثل الاستحباب والكرهية، كما لو زاحم الإتيان بصلاة الليل تحصيل التعلّم مثلاً، أو تزاحم الإتيان بالصلاة في وقت الفضيلة مع إعانة شخص كبير في السنّ لقطع الطريق وهكذا، أو تزاحم إحياء الشعائر المستحبة مع طلب العلم المستحب (العطل التعليمية وغيرها لأجل المناسبات الدينية) فما هو الحكم؟ إنّ هذه القضية في تقديري واسعة الابتلاء، ويمكن تصوّر حالات كثيرة جداً لها في واقعنا العملي. وعلى سبيل المثال حالة الذهاب الى الحجّ المستحبّ أو العمرة المستحبة أو الزيارة المستحبة بشكل كثير بحيث يقدّم على إنفاق هذا المال على بعض فقراء المسلمين أو بعض ذوي القربى.. أو إنفاق مبالغ على الإطعام لغير المحتاجين - وهو مستحبّ - على إطعام المحتاجين للطعام (لو لم نقل بأنّه واجب) فتوضع الولايم الكبيرة لمطلق الإطعام.. فأيه الأهمّ؟ وما العمل؟

يظهر من بعض العلماء الحديث عن واقعية تزاحم المستحبات والرجوع للتخيير، مثل الشيخ محمد تقي الأملي (١٣٩١هـ)^(١)، أو تطبيق قواعد التزاحم بلا فرق بين المستحبّ والواجب مثل السيد محمد الروحاني^(٢).

لكنّ السيّد الصدر نسب إلى أستاذه السيّد الخوئي في خارج بحثه، بل يبدو من الخوئي في بعض بحوثه^(٣) أنّه يعتبر أنّه لا معنى للتزاحم في غير الإلزاميات، وينطلق في ذلك من أنّ الأخذ

(١) انظر: محمد تقي الأملي، مصباح الهدى ٧: ٧٣.

(٢) انظر: منتقى الأصول ٣: ١١٨ - ١١٩.

(٣) الظاهر أنّ هذه النسبة - حسب التعبير الوارد للسيد الصدر - هي نقل شفوي، وإلا فالسيد الخوئي يُجري قوانين التزاحم كلّها فيما بين المستحبات، كما تُلمح إليه بعض كلماته في كتابه: محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٠٩ - ٣١٠. نعم في بحوثه الفقهية (مصباح الفقاهة ٣: ٧٩٥ - ٧٩٧) يصرّح بأنّه لا يتعيّن المستحبّ الأهمّ، ولا تجري قواعد التزاحم، نعم يترجّح الأهم بين المستحبين، وبتركه يحصل ترك الأولى، لا أنّه يتعيّن. كما قال في (كتاب الإجارة: ٦٣)، ما نصّه: «..لا محذور في الجمع بين الإباحيتين، وإنّما الممتنع الجمع بين الوجوبين. وهكذا الحال في الاستحباب، فإنّ زيارة الحسين عليه السلام

بالإطلاق في الأوامر الاستحبابية المتراخمة لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، والذي هو سبب المشكلة في باب التزاحم؛ وذلك أنّ بالإمكان ترك أحد المستحبين، بل ترك كليهما دون محذور، فلماذا نفترض ضرورة وجود تقييد لبي في أدلة المستحبات؟

ويعلق الصدر بأنّ الموقف في هذه القضية يتبع الموقف في سبب المنع عن شمول الأمر للضدين في عرض واحد، وذلك أنّه توجد عدّة تخريجات أهمّها:

١ - تسبّب ذلك في إيقاع المكلف في العصيان قهراً؛ لأنّ المفروض أنّه غير قادر على الجمع بينهما، فسوف يقع في معصية واحدٍ منهما بالضرورة. وعلى هذا التخريج يكون الحقّ مع الخوئي؛ لأنّ هذا المحذور لا معنى له في باب المستحبات.

٢ - إنّ ذلك بسبب أنّه يتضمّن طلب الضدين معاً أو طلب الجمع بين الضدين، كما هو رأي المنكرين للترتب.

٣ - إنّ الخطابات ظاهرة في الباعثية والمحركية فلا يُعقل أن تشمل حالات عدم إمكان الانبعاث.

والتبرير الثاني والثالث لا فرق فيهما بين الواجبات والمستحبات؛ إذ لا شكّ في صدق عنوان طلب الجمع بين الضدين في باب المستحبات عند التزاحم، كما أنّ خطاب الاستحباب يشتمل على تحريك، فكيف يُعقل ثبوته مطلقاً في ظرف التزاحم؟! وعليه، فتكون النتيجة عنده إمكان جريان قواعد التزاحم في غير الإلزاميات؛ لاعتقاده بالتخريج الثالث^(١).

أعتقد بأنّ تخريج الصدر في محله لكن يمكن أن نضيف شيئاً آخر يؤيّده ويبدو لي في غاية الأهمية لفهم الموضوع، وهو أنّنا دائماً ننظر لحالة المكلف نفسه وكيفية تعامله مع الواقعة

وزيارة مسلم عليه السلام، وإن لم يمكن الجمع بينهما في زمان واحد، إلا أنّ هذه المضادة لا تستوجب سقوط الاستحباب عن كلّ واحد، لينتهي الأمر إلى استحباب واحد منهما على البديل، بل كلّ منهما مستحبّ في عرض استحباب الآخر، فلا مانع من الجمع بين الاستحبابين، وإن امتنع الجمع بين المستحبين. فالتضادّ الخارجي لا يكاد يسري إلى الحكم الشرعي بوجه. نعم لا مناص من الإذعان بالسراية في الأحكام الإلزامية..».

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ١٥٩ - ١٦٠.

المتزاحمة فيها الأطراف، فيما المهم جداً لنا أن ننظر من زاوية المشرع نفسه، فهذا المشرع عندما يضع قوانينه وتوجيهاته فهو يملك مقياساً لمستوى أهميتها واعتبارها عنده، ومقياساً أيضاً لما يراه الأولى في تحقّقه على أرض الواقع من سلسلة تشريعاته، فكما أنه يصنّف تشريعاته إلى رتب من نوع الإلزام وغير الإلزام، كذلك الحال في الإلزامات نفسها ينظر إليها بدرجات متعددة من الأهمية عنده، فيصنّفها - مثلاً - إلى كبائر وصغائر؛ لأنّ كلّ بناء تنظيمي قانوني يقوم على فلسفة عند المقتن، وعلى رؤية كونية ورؤية إنسانية، تجعل بعض مفردات القانون أقرب إلى الغايات من غيرها، وهذا أمر طبيعي جداً.

وبناءً عليه، يمكن تصوّر هذا الأمر في المستحبات أيضاً، بل واقع النصوص الدينية الكاشفة عن المستحبات والمكروهات يدلّ على ذلك جداً، ولهذا تجد تعابير الفقهاء متنوّعة بين المستحب المؤكّد وغيره على سبيل المثال، وبين المكروه شديداً وغيره من سائر المكروهات، فصلاة الليل عند المولى سبحانه تختلف عن مجرد تفريق الأصابع عند وضع اليدين على الركبتين في الركوع، ومن ثمّ فمن المنطقي للمشرع أن تكون له خارطة هرمية للمستحبات والمكروهات أيضاً، تماماً كالخارطة الهرمية في الإلزاميات.

ولو تأملنا طرق إثبات الأهمية والأولوية التي سيأتي الحديث عنها، فلن نجد فرقاً في أكثرها بين الإلزاميات وغيرها، بل تصلح لأن تجري فيهما معاً، وعليه فمن المنطقي أن نستكشف من بنية النصوص الدينية غير الإلزامية، وكذلك من طبائع الأشياء، أنّ الشارع يفضل فعلاً على آخر عند تزامهما، دون أن يلزم هذه المرّة بشيء؛ لأنّ روح المجال التداولي هي روح غير إلزامية أيضاً، وهذا التفضيل الذي نستخرجه من فحوى نصوصه وتنوّعها في باب غير الإلزاميات ليس له معنى سوى دفع المكلف للترجيح، وهو دفع يحدّد له بوصلة السير باتجاه ما يفضّله المولى، فالمولى سبحانه لم يأت في منظومته السلوكية لكي يحدّد واجباتٍ فقط، بل ذكر سلسلة من غيرها لكي يُحدث التكامل في الإنسان، ولهذا قلنا غير مرّة بأنّه من الخطأ النظر للمولى سبحانه على أنّه مجرد فقيه قانوني، بل هو مرشدٌ وهادٍ ورؤوفٌ ومُعِينٌ لبلوغ الإنسان لكمالته المنشودة له.

ضمن هذا السياق لا يعود لدينا قناعة واطمئنان بانعقاد إطلاقات في طرف غير الأهمّ أو محتمل الأهمية في باب غير الإلزاميات، دون ما هو الأهمّ، كما صار واضحاً، وإلا فهو خلف

كونه أهمّ عنده؛ لأنّ عدم تقييده إطلاق المهمّ في ظرف الاشتغال بالأهمّ مناقض عقلائي وعرفي لكونه الأهمّ عنده، نعم في مورد التساوي نرجع للدليل السيد الصدر الذي وافقنا عليه. وهذا الذي نقوله مغاير للفكرة التي سمعناها عن بعض فضلاء العصر، والتي تقول بأنّ نصوص المستحبات بلغت من الكثرة بحيث لا يمكن من الأوّل الجمع بينها لأحد على الإطلاق، فهي تبلغ حدّ التعارض تقريباً؛ لكونها متنافية بشكل دائمٍ وليس اتفاقياً، فالشريعة قدّمت المستحبات بطريقة عدم إمكان الجمع، وما ذلك إلا لكونها تهدف لدفع الإنسان لهذا المستحبّ لا لصرفه عن الآخر، فلا ينعقد نظام المواجهة بين المستحبات؛ لعدم وجود أدلة متنافية في مقام الدلالة الالتزامية، وإذا كان ثمة تراحم فهو حكم العقل بحسن فعل الأهم. وذلك أنّنا لا نوافق على أنّ المولى أراد تقديم كمّ هائل من المستحبات التي لا يمكن الجمع بينها، ليس إلا بهدف حثّ الأفراد على كلّ مستحب على حدة، لو كان هذا هو مقصود هذا الفاضل، بل المولى لديه في نظام المستحبات رؤية متناسقة وأولوية كما قلنا، ومن ثمّ فمن الطبيعي عندما يقدم لي صلاة الليل بهذا المستوى من الاستحباب أن أستنتج أنّه يريد أن يدفعني لها أكثر من دفعي لمستحبّ عادي، وهذا الأمر يُنتج تلقائياً وعقلائياً تقييد إطلاق ذلك المستحبّ بحال الاشتغال بالمستحبّ الأولى؛ إذ لا يعقل أن يكون خطاب المستحبّ الثاني موجّهاً لي في هذه الحال.

ثانياً: وسائل إثبات الأهمية والأولوية

يعدّ هذا البحث من البحوث المهمّة جداً في باب التزاحم وفقه الأولويات، ومع الأسف قلّمنا وجدنا الأصوليين يُفردون له بحثاً، بل يبدو أنّهم يتركونه لمجال التطبيق الفقهيّ وغيره. ومفهوم الأكثر مصلحة أو الأهمّ ملاكاً غالباً ما ينصرف إلى الذهن منه الجانب النفعي، أي الحاصل والنتيجة من وراء الفعل أو الترك، في حين يبدو العنصر الأخلاقي غير بعيد أبداً عن هذه العمليّة؛ وهو ما يدخلنا في قواعد الغاية تبرّر الوسيلة أو لا، كما سنتحدّث عنه قريباً بإذن الله. ومعنى ذلك أنّ أهميّة سلوكٍ قياساً بسلوكٍ آخر لا تخضع فقط للنتائج النفعية، بل قد تخضع لمستويات خلقية الفعل، وهذا أمر يتبع نوعيّة المدرسة الفلسفيّة الأخلاقيّة، فالأهميّة هنا هي المبرّر الأخلاقي للفعل، وليس فقط المبرّر المصلحي، وقد يتطابق المبرّران فيما لو كان سلوكٌ أخلاقي ما تكمن أخلاقيته في عنصر المصلحة (النتيجة العينية الخارجيّة) الذي فيه، وقد تكون

أخلاقية فعل ليست قائمة على المصلحة بالمعنى النفعي، بل بمعنى روعي أخلاقي، وهذا ما يبحث عادةً في مجال التعارضات والمعضلات الأخلاقية (Moral Dilemma/Moral conflict)، مما يعني أننا أمام ضرورة لفهم رؤية الإسلام للقيمة الأخلاقية للسلوك ومستوياتها.

والعنصر المهم هنا هو أنّ هذه الوسائل ربما لا تكون بالضرورة ودائماً عناصرَ برهان لإثبات الأهمية، بل تصلح في الغالب عناصر تمثل قرائن وشواهد على الأهمية، ومن ثمّ فإذا لم تنفع في الإثبات اليقيني، فهي تنفع في جعل الفعل محتمل الأهمية جداً، وهذا ما يفرض تطبيق قواعد محتمل الأهمية عليه، وهي تصبّ في النتيجة - غالباً إن لم نقل دائماً - في نفس حالة معلوم الأهمية.

وميزة نظام القرائن هنا، أننا قد لا نحتاج دائماً إلى نصوص صحيحة السند أو موثوقة الصدور على المستوى الحديثي، وكذلك قد لا نحتاج إلى دلالات واضحة حاسمة من نصوص الكتاب والسنة، بل قد نكتفي بنصوص ضعيفة الصدور أو الدلالة أو هما معاً، لكنّها تصلح لرفع احتمال الأهمية في أحد الطرفين، فما لم نعلم بكونها موضوعة أو نجعل وضعها محتملاً احتمالاً قوياً أو ننفي دلالاتها، أو يكون لها معارض موازٍ لصالح الطرف الآخر، ففي هذه الحال يمكن لنا توظيفها بشكل جيّد هنا للدخول في فضاء محتمل الأهمية.

ويمكنني تصنيف طرق تحديد الأهمية من ناحيتين هما العمدة:

١.١. المعيار النصي (الداخل - ديني) في تعيين الأهمية علماً أو احتمالاً

أعني بهذا المعيار أننا ندخل إلى فضاء النصوص الدينية نفسها، لنحاول من خلال ملامستها وتحليلها بعينها، الخروج باستنتاجات تعيّن لنا الأهمية أو ترفع احتماليتها بشكل معتدّ به، فنحن هنا لا نستخدم معطيات مخارجه للنصّ، بل نطلّ مع النصوص لفهمها بعيون الأولويات. ولعلّه يمكن الحديث عن طرق لتحديد الأهمية، نجتمعها في عنصرين:

١.١. العنصر الكيفي النوعي

ونعني به سمات في النصّ الذي لصالح حكم أحد المتزاحمين، تعود لأمر كيفي أو نوعي فيه، وأهمّ هذه العناصر الكيفية هو الآتي:

أ. إطلاقات النصوص وألية فهم الأهمية

ربما يُستند إلى إطلاق الخطاب لحال مزاحمة واجبٍ آخر، بحيث يدعى بأنّ هذا الأمر كاشف كشفاً إتيّاً عن كون الخطاب المطلق يحكي عن تكليف أكثر أهمية، وإلا لم يكن الخطاب مطلقاً لحال المزاحمة.

وهذه الوسيلة تعاني من مشكلة إطلاق الخطاب في الطرف الآخر، لهذا تُفرض في خصوص موارد وجود قصور بياني في الطرف الآخر عن إطلاق خطابه، كما لو كان دليلاً لبيّاً لا إطلاق فيه، فيما دليل الأول لفظياً يحظى بإطلاق.

وقد ناقش الصدر هذه الوسيلة بأنّها من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية لمخصّصه اللبّي^(١)، وكأنّه يريد أن يقول بأننا لا نعلم بوجود إطلاق هنا قبل أن نُحرز الأهمية، فنحن نحتمل المخصّص كما لو فرض كون الطرف الآخر هو الأهمّ واقعاً، ومع احتمال المخصّص المتصل لا يُعلم الإطلاق والعموم هنا، فالأهمية صارت فرع الإطلاق، فيما الإطلاق متفرّع على الأهمية!

وكلام الصدر صحيح وفق الصنعة الأصولية، ولمزيد تجلية له وتعميق يمكن القول بأنّه تسبقه مناقشة مهمّة جداً، وهي أنّ كون الدليل لبيّاً أو لفظياً من شؤون وصول البيان إلينا لا من شؤون صدور، وإلا فقد يكون ما كان دليلاً الواصل إلينا لبيّاً قد صدر فيه إطلاق لفظي واقعاً، ولكنه لم يصلنا، وهذا يعني أنّ ما يشكّل طبيعة الأدلة في شكلها الذي يتجلّى لنا، ليس هو عنصر صدورها وكيفية هذا الصدور فقط حتى نجعل من شكل الأدلة كاشفاً عن مستويات الحكم عند الشارع نفسه، بل هناك عناصر تاريخية هي المؤثرة في كيفية وصول الخطاب إلينا، ونحن هنا لا نبحث عن أمر تعبدي حكمي محض، بل نكتشف أمراً خبرياً واقعياً، وهو عبارة عن مستويات أهمية حكم ما عند الشارع، وهو أمر لا بدّ أن يعلم من قبله، لا من قبل عناصر تاريخية يمكن أن تكون أثرت في كيفية الوصول.

وعليه، فهذه الطريقة لا تنفع في إثبات الأهمية، حتى لو نفعت في باب العلاقات بين أشكال البيان في الأدلة، وقدمت نتائج متشابهة.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٩٧.

ب. بيانات تحديد الأهمية الهرمية في النصوص الدينية

نقصد بهذه الوسيلة أن تقوم النصوص نفسها بشرح الموقع الهرمي لهذا التكليف الشرعي أو ذلك من منظومة التشريعات الأخرى كلها أو بعضها مما يقع الطرف المزاحم ضمنه، وهذا من أفضل الطرق التي تبين لنا موقع فريضة دينية من سائر الفرائض.

ومن أمثلة ذلك نصوص دعائم الإسلام، مثل حديث بناء الإسلام على خمس، فإن هذه الخمس سوف تفهم على كونها مقدّمة في الأهمية على غيرها؛ لأنّ هذا من مستتبعات كون غيرها مبنياً عليها، وهكذا نصوص أنّ الصلاة عمود الدين وأنها إن قُبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها. ومن أمثلة ذلك أيضاً النصوص التي تعيّن كباثر الذنوب، فإنّها تكشف عن كونها في الخطورة أكثر من سائر المعاصي التي لم تذكر في الكبائر.

ومن هذا النوع وقوع الواجبات في رتبة أهمّ من المستحبّات، ووقوع المحرّمات كذلك قياساً بالمكروهات، كما هو مقتضى معاني هذه المفردات وحقائقها. كما ومنه تقديم الأصول على الفروع واعتبار العقيدة أهمّ من الفروع في كثير من المواضع، وكذلك من هذا النوع بعض أشكال الفهم المقاصدي للدين، وكذلك الفهم الذرائعي.

وهذه الوسيلة صحيحة ولا غبار عليها، غير أنّها يجب أن تدرس بطريقة أكثر عمقاً من مجرد وجود حديث يكشف عن الأهمية الهرمية كما سمّيناها تمييزاً لها عن نوع ثانٍ من بيانات الأهمية، والمشكلة هنا غالباً ما تكون في النصوص الحديثية؛ إذ نجد أنّها تكشف عن شيء أنّه من الأركان الأولى للإسلام، ثم تكشف في مناسبة أخرى عن شيء آخر أنّه كذلك! الأمر الذي يفتح على فهم مستويات الأشياء بدقّة، وأنّه هل يراد منها معناها حقيقةً أو أنّها ضربٌ من المبالغة في التأكيد على الشيء.

وعلى أية حال، ومهما يكن، فهذه النصوص نافعة جداً في بيان مستوى الفريضة أو الحكم ومديات اهتمام الدين به.

ج. نصوص المآلات والعواقب والعقوبات

هذه النصوص تنفع هنا، وهي ترشدنا إلى أنّ هذا الفعل ورد عليه عقاب شديد جداً، يفوق بكثير ما ورد من عقاب على فعلٍ آخر، من نوع الخلود في العذاب وعدمه، أو من حيث حجم

العذاب أو حجم الثواب المعطى، ككون من يفعل الفعل الفلاني فهو في درجة النبي في الجنة، أو هو مع الشهداء، أو في عليين، فإن نصوص العقاب والثواب تشرح لنا جداً موقع هذا التشريع في منظومة التشريعات الأخرى، ولا أقل من اعتبار ذلك بمثابة القرينة، كما قلنا. وهذه الوسيلة الإثباتية تحتاج لدراسات معمّقة في فهم نصوص الثواب والعقاب مسبقاً، فهل هي نصوص واقعية أو هي تعابير لردع الطرف الآخر عن هذا الفعل أو ذاك؟ ومن ثم فقد لا تكون هناك دقة في طريقة توصيفاتها بمقدار ما الهدف هو الردع.

ومن هذا النوع مستويات العقوبة الدنيوية، فإنها تصلح كاشفاً عرفياً عن مستويات الأهمية والخطورة، ما لم يتم معطى معاكس، فما ثبت فيه العقوبة المنصوصة غير ما لم يثبت كما في التعزيرات، وما ثبت فيه عقوبة الجلد غير ما ثبت فيه القتل، وهكذا، فإن هذا يفهم منه عرفاً أن ما كان عقابه أخفّ يكون أقل خطورة، والعكس صحيح، ومن ثم يمكن فهم مستويات الجرائم شرعاً تبعاً لنوعية العقاب الثابت فيها، ما لم تقم شواهد معارضة هنا أو هناك.

د. نصوص التنزيل والتشبيه؛ للبحث أو التهويل

ونقصد بهذا النوع من النصوص ما دلّ على تنزيل فعل شيء أو تركه منزلة شيء عظيم جداً، مثل ما ورد من أن ترك الحج بمثابة الكفر أو أنه يموت يهودياً أو نصرانياً، أو أن النظر زنا، أو غير ذلك من طرق التهويل، أما من طرف التنزيل الترغيبى، فمثل جعل من قارب زوجته كالمجاهد في سبيل الله، أو من فعل كذا أو ترك كذا فهو كالشهداء أو يموت شهيداً أو غير ذلك.

إنّ هذه النصوص التي تحمل لساناً تنزلياً أو تشبيهاً تريد بيان مستوى أهمية هذا الفعل أو الترك، ومن ثم يمكن من خلالها استكشاف درجة التكليف المرتبط بهذا الفعل أو الترك بشكل من أشكال الاستكشاف. والخصوصية التي قلناها سابقاً حول نصوص الثواب والعقاب لا بدّ من الانتباه إليها هنا.

هـ. نصوص التفضيل والمفاضلة المعينة

وهذه النصوص تختلف عن نصوص البيان الهرمي، بل نقصد منها أنّها تتحدّث عن فعلين

بعينها أو مجموعة أفعال معيّنة، وتشير إلى أنّ هذا الفعل أهمّ من ذلك الفعل ولو في ظرفٍ معيّن، من نوع الأدلّة الدالّة مثلاً على أنّ تسيّحات السيّدة الزهراء عليها السلام عقيب الصلوات أفضل التعقيبات، فهذه تُجري مقارنةً بين هذا التعقيب وغيره، ثم تُثبت الأفضليّة.

ونصوص المفاضلات تقع على نوعين:

١ - نصوص لا يعلم وجه التفاضل فيها، مثل بعض أشكال تفضيل ذكر على ذكر، أو دعاء على دعاء، أو مسجد على مسجد، أو زمان على زمان.

٢ - نصوص يُعلم وجه التفاضل فيها أو يحتمل احتمالاً قوياً، وكثيراً ما يقع هذا مجال العلاقات بين البشر وقضايا المعاملات^(١).

لكن ينبغي أن ندرس هنا أنّ نصوص المفاضلات ربما لا تكون كاشفةً عن أمرٍ واقعي، بل عن اعتبار أدبي أحياناً، كما هو مسلك مثل السيّد السيستاني في نظرية الاعتبار الأدبي، فتعبير: إنّ الغيبة تساوي الزنا بالأثم في الكعبة، ربما لا يكون كاشفاً عن أمر واقعي، بقدر ما هو كاشف عن رغبة في التهويل لا أكثر، ومن ثمّ فلا نستطيع اعتبار الزنا بذات المحرم أقلّ خطورة عند الشارع من الغيبة، بل لو قلنا بالاعتبار الأدبي لربما كشف الأمر عن العكس؛ لأنّ إيجاد حالة النفرة يكون بالشيء الأعظم عادةً.

و. نصوص الأدلّة الثانويّة

وهو ما طرحه السيّد الصدر، ويراد منه «استفادة الأهمية من الأدلّة الثانويّة المتكفّلة لأحكام ذلك الواجب وخصائصه، نظير ما ورد في حقّ الصلاة مما يستفاد منها أنها لا تترك بحال من الأحوال، فإنّه يستفاد منه أنّ الصلاة الأعمّ من الاختياريّة والاضطراريّة أهمّ من غيرها الذي لم يرد فيه ذلك، وأتمّ لم تكن تترك بحال؛ لأنّ المولى يهتمّ بملاكاتهما، فيستظهر منه الأهميّة قطعاً أو احتمالاً»^(٢).

وهذه الوسيلة جيّدة في الجملة، خاصّة في مجال إثارة الاحتمال؛ لكن بصرف النظر عن مثال

(١) انظر: الوكيل، فقه الأولويات: ١١١ - ١١٤.

(٢) بحوث في علم الأصول ٧: ٩٨.

الصلاة التي نعلم بحالها وموقعها المسبق من الدين، يمكن التشكيك في إمكانية استفادة العلم بالأهمية هنا مطلقاً؛ وذلك أنّ عدم سقوط تكليف معيّن في حالات متعدّدة قد لا يفيد سوى كونه بحيث يمكن تحصيل ملاكّه في هذه الحالات رغم سقوط العديد من شروطه وأجزائه، في مقابل تكليف آخر خاصيّته أنّه لا يبقى ملاكّه في كلّ الظروف، فإنّ الإلزام بالصلاة في مختلف الأحوال لا يكشف عن أهمّيّتها بالضرورة، بل يكشف عن كون ملاكها اللزومي سنخ ملاك لا يزول بالعوارض المذكورة ولو لم يكن هو الأهمّ، وليس هناك من تلازم بين الأمرين.

وعليه، فهذه الوسيلة في حدّ نفسها لا تكشف عن الأهمّيّة في ذاتها، لكنّ طبيعة النصوص ولغتها ربما تساعد أكثر هنا، وهو ما نفهمه من نصوص الصلاة على سبيل المثال.

ولعلّه كان الأنسب بالسيّد الصدر أن يشير هنا إلى حالة أخرى - ربما تكون هي المقصود له هنا - هي التي تندرج في سياق الأدلّة الثانويّة، وهي حالة بقاء التكليف في موارد يرتفع فيها التكليف عادةً تخفيفاً عن العباد وامتناناً، فهذه الموارد يكشف بقاء التكليف فيها عن أهمّيّته النوعيّة أو يثير احتمالاً قوياً جداً، وذلك من نوع التكاليف التي تبقى لازمةً، ولو في موارد الضرر أو الحرج، كالجهاد، فهذا ما يكشف عن أهمّيّتها العالية إلى درجة أنّها لم تخضع لقوانين التخفيف العامّة، وهو ما يكشف عن مستوى ضرورتها والاهتمام بها.

لا يقال بأنّ غيرها يزول ملاكّه في مورد الضرر والحرج، بينما هي يبقى ملاكها. لأننا نجيب بأنّ ظاهر أدلّة التخفيف أنّ الملاك موجود، وأنّ الله يمكنه أن يطلب، لكنّه يرفع تخفيفاً وامتناناً، وإلا لم يكن معنى لفكرة التخفيف والامتنان والتيسير.

ز. مناسبات الحكم والموضوع في الوعي العرفي والعقلاني

هذه الوسيلة الإثباتية طرحها السيّد الصدر، وهي «مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي التي تخلع على دليل الخطاب الشرعي ظهوراً عرفياً لتحديد الملاك وتشخيص الأهمّ منها والمهم، وهذا إنّما يكون في الأدلّة المتكفّلة لأحكام مركوزة بنفسها وبملاكاتها عند العقلاء، نظير خطاب حرمة الغضب ووجوب حفظ النفس المحترمة فيما إذا وقع التزاحم بينهما؛ فإنّه لا إشكال في لزوم حفظ النفس المحترمة ولو أدّى ذلك إلى إتلاف شيء من ماله أو التصرّف فيه من دون إذنه باعتباره أهمّ ملاكاً، إذ لا إشكال عرفاً وعقلاً في أنّ ملاك حفظ المال وعدم التصرّف فيه من دون إذن صاحبه يعتبر من شؤون احترام الغير ومن تبعاته، فلا

يعقل أن يكون مزاحماً مع حفظ أصل وجود الغير وفي قبالة، وهذا الارتكاز العرفي المحمول عليه دليلي الحكمين المتزاحمين يعطي للدليل وجوب حفظ النفس المحترمة ظهوراً في أهمية ملاكه، وبالتالي انحفاظ إطلاقه لحال الاشتغال بالغضب أيضاً، المقتضي للورود وترجيح خطاب وجوب الحفظ على خطاب حرمة الغضب»^(١).

لكن هذه الآلية وقع فيها خلط بين أمرين:

١ - تعيين الأهمّ تعييناً مسبقاً بهدف تقديمه على المهم، وهو ما نريده من عنوان وسائل إثبات الأهمية.

٢ - تقديم طرف على طرف لسبب ما، ثم استكشاف الأهمية من هذا التقديم.

إنّ ما قام به السيّد الصدر صحيحٌ تماماً، لكنّه لا يكشف لنا عن معيار مسبق في اكتشاف الأهمية وفق ما نحتاجه هنا؛ وذلك أنّ ما نريده من اكتشاف الأهمية هو عنصر نستطيع من خلاله اكتشاف الإطلاق في طرف الأهمّ والتقييد في طرف المهمّ، بينما الذي فعله الصدر - وسبقه في الإشارة إلى أصله الميرزا النائيني كما ألمحنا سابقاً - هو أنّه استخدم مفهوم الأهمية العقلانيّة لكي يقيّد النصوص بها، وهذا لا ينفع؛ لأنّ تقييد النصوص ولو بالأهمية العقلانيّة، غايته أنّ المولى قبل بتقييد العقلاء وبنى نصوصه آخذاً بعين الاعتبار أنّهم سوف يقومون بعملية التقييد هذه نتيجة ارتكازاتهم، فبعد التقييد علمنا بالأهمية لا أنّنا قيّدنا لأننا علمنا بالأهمّ عند المولى، والأهمية عند العقلاء كانت وسيلة تقييد بيانيّة بالنسبة إلينا، لا وسيلة اكتشاف الأهمية عند الشارع نفسه لنقوم بالتقييد على أساسها، وإلا كان ينبغي أن نضع ضمن وسائل إثبات الأهمية نفس إطلاق الخطاب وتقييد مقابله! فتأمل جيّداً.

أمّا إذا قصد الصدر - كما هو ظاهر موضع من عبارته - أنّ هذه العملية توجب حدوث ظهور في دليل الأهمّ في أهمّيته فهذا غير واضح؛ إذ أين يقع هذا الظهور في دليل وخطاب يتعلّق بموضوع نفسه ولا يحكي إلا عن حكمه دون أيّ إشارة أخرى؟! وكون العقلاء هكذا يفهمون لا يوجب أن يوافقهم الشارع على ذلك، بل يوجب أن يكون ناتج فهمهم - وهو تقييد الإطلاق في طرف واحد - مقبولاً عنده، فهذا ما يرتبط به، وأمّا أخطأهم في بناءاتهم الذاتية

(١) المصدر نفسه.

فهذا لا يكون إطلاقاً. نعم فرض تدخل المولى لإصلاح بناءاتهم لو لم يكن يؤمن بها على تقدير كونها مضرّةً به أمرٌ آخر..

هذا كلّ، ما لم يرجع كلام الصدر إلى دعوى كشف العقلاء للملاك مباشرةً، وأنّ الشارع بأحكامه هذه يشير إلى منظومة أحكامهم ويُرشد إليها.

ح. المنهج الأولوي الداخلي. ديني، عينات ونماذج

نقصد بهذا العنصر استفادة الرتبة بين الأحكام ومستويات أهميتها من مفهوم الأولوية، وهذا ما يتجلى في أكثر من شكل:

١ - استخدام قياس الأولوية، سواء فهمناه على أنّه يرجع لنوع من الدلالة اللغوية أم فهمناه على أنّه يرجع لنوع من الاستنتاج الذهني العرفي المعتبر. ومثال ذلك أن نفهم من النهي عن قول كلمة (أف) للوالدين، على أنّها تريد بالأولوية النهي عن الضرب وسائر أنواع الأذى المشابهة، فهذا نفهم أنّ حرمة الضرب أكبر من حرمة قول (أف)^(١)، فلو دلّ دليلٌ على مساواة فعلٍ ما لقول (أف)، كان الضرب أكثر أهميةً في الحكم منه.

ولكنّ الاستعانة بقياس الأولوية لا ينفع هنا - بصرف النظر عن أيّ معيار آخر - إلا مع قرينة، وذلك أنّ غاية ما يُثبت هذا القياس، مهما قمنا بتخريجه اجتهادياً، أنّه يريد الوصول إلى وضوح تحريم (أ) على تقدير تحريم (ب)، لكنّ هذا الوضوح الأولوي، لا يعني أنّ (أ) بنفسها أشدّ تحريماً من (ب)، وإنّما يعني وضوح تحريم (أ) على تقدير تحريم (ب)، لشدة وجود نكته التحريم فيه، لا أهمية وقوة التحريم فيه قياساً بذلك.

٢ - استخدام معادلة القليل والكثير، فلو حرّمت الشريعة شيئاً قليلاً، كشراب مقدار بسيط من الخمر ولو كان غير مسكر، وساوت النصوص بينه وبين شيءٍ آخر، فإنّ الكثير من شرب الخمر مع إسكار، سيكون أولى بالتحريم جداً، ويكون مقدّماً على الشيء الآخر المساوي لشرب مقدار قليل من الخمر في الأهمية، وهكذا المفاضلة فيما بين الفقاع والخمر.

(١) انظر: الوكيل، فقّه الأولويات: ١٢٥ - ١٢٧.

٣ - استخدام معادلة الشدّة والضعف، كما في المحرّمات أو الواجبات التي يمكن تصوّر الشدّة والضعف فيها، كالسلوك الشركي، وأذية الآخرين، وصدور المعصية من عالم، أو صدورها جهراً، وغير ذلك، فنجري ما أجريناه في معادلة القلّة والكثرة.

وهذه المعادلة صحيحة؛ مع الالتفات إلى أنّها ترجع لنوع من التفاوت في المستويات بين مصاديق الحكم الواحد، فأذية الآخرين محرّمة، ومصاديقها متنوّعة، وبعضها أشدّ في الأذية من بعض. وإن كانت بعض الموارد ترجع لتعدّد المعصية الواقعة، لا لشدّة وضعف المعصية أو الواجب الواحد الواقع.

٤ - استخدام منهج الفهم الذرائعي بين الأحكام الأصليّة والطريقيّة، وذلك أنّ الفقيه الذرائعي وفق الخرائط التي يضعها لمنظومات التشريع، والتي شرحناها من قبل، يجعل الحكم الأصليّ أولى وأهمّ من الطرق والوسائل؛ لأنّ المفروض أنّها ترشّحت منه، فبالأولوية يفهم أنّه أكثر أهميّة منها. وهكذا العلاقة بين الواجبات والمحرّمات من جهة وبين مقدّماتها المحرّمة والواجبة من جهة ثانية، فإنّ مستوى تحريم المقدّمة يظلّ أقلّ من مستوى تحريم ذي المقدّمة، وكذا الحال في الوجوب.

٥ - استخدام منهج الاجتهاد المقاصدي بين المقاصد والوسائل، فبالذهنية نفسها التي سار عليها الذرائعي يمكن أن يسير الاجتهاد المقاصدي، فإنّ المقاصد مقدّمة على الوسائل، فتكون أهمّ منها، ولهذا يضحّي المقاصدي - عند التزاحم - بالوسائل لمصلحة المقاصد، ويضحّي الذرائعي بالوسائل لمصلحة الحكم الأصليّ المزاحم لها. والمنهج الذرائعي والمقاصدي يمكن وضعهما - كما ألمحنا سابقاً - في الخارطة الهرميّة للدين، ويمكن توظيفهما هنا، لهذا ألمحنا لهما في الموضوعين، فتأمّل.

ط. التمييز بين القطعي والظني من الأحكام

قد يُطرح هنا أنّ الأحكام التي تثبت باليقين تقدّم أو هي أهمّ من الأحكام التي تثبت بالظنّ، انطلاقاً من أنّ فسحة الظنّ تجعل من غير المعقول تقديم الظنّ على اليقيني عند التزاحم^(١).

(١) انظر: القرضاوي، في فقه الأولويات: ٢٨، ٣٦؛ ومحمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية

وهذا المعيار يجعل وسيلة ثبوت الحكم لنا أساساً في منح الحكم مستواه ورتبته، ومن الواضح أنّ هذا لا علاقة له بالأهميّات في واقع التشريعات الإلهيّة، بل في مستوى وصولها إلينا، لكن هل يعقل أنّ المولى يقرّر لنا عند تراحم الظنّي المعتبر مع اليقيني الحجّة بذاته أن نقدّم اليقيني على الظنّي؛ لأنّ اليقيني أهمّيته عنده من حيث هو يقيني - لا بذاته - أكبر من أهميّة الظنّي عنده من حيث هو ظنّي، وطبعاً بعد فرض أنّ المظنون والمتيقّن لا مفاضلة بينهما في ذاتهما، بصرف النظر عن ثبوت أحدهما بالظنّ أو باليقين؟

لا يوافق الاتجاه السائد في علم أصول الفقه على هذا التمييز؛ لأنّه ينظر إلى قواعد الحجّيّة، ويرى أنّه لا فرق فيها بين ما هو ظنّ ويقين ما دام الإثبات حجّة، وهما سواء في هذه الحجّيّة، ولهذا لا يمانعون التعامل بينهما في حالات التعارض غير المستقرّ على أنّها بمرتبة واحدة، بل يمكن القول بأنّه لا يوجد دليل شرعي يُثبت أنّ المولى سبحانه يعتبر اليقيني بما هو يقيني أولى من الظني بما هو ظنّي، مع كونها في نفسيهما حجّة.

وقد يقال في المقابل بأنّ العقلاء يقومون بتقديم القطعي على الظنّي، ويحاولون الحفاظ على ملاك القطعي أكثر من المحافظة على ملاك الظنّي، وهذا البناء منهم قائم، كما أنّه يمكن فرض أنّ الإطلاق في الدليل القطعي منعقد، دون الظنّي؛ إمّا لأننا ندعي أنّ دليل حجّيّة الدليل الظنّي غير شامل لحالة المزاحمة والاشتغال بما هو قطعي، أو أنّ الدليل الظنّي بنفسه لا إطلاق له لحال المزاحمة، فينعقد إطلاق دليل الحكم القطعي لحال المزاحمة فيتقدّم عليه، وهذا وإن لم يثبت الأهميّة لكنّه يثبت التقدّم والأولويّة.

هذا كلّه في حالة القطعي من تمام الجهات مع الظنّي ولو من بعضها، عنيتُ جهات الصدور والدلالة، أمّا القطعية من حيث الصدور فقط، دون الدلالة فقد يقال بأنّه في المحصّلة النهائية تراحمٌ بين ظنّيّين فلا داعي للتقديم بملاك الظنيّة والقطعيّة. هذا والمسألة بحاجة لمزيد تأمل.

ي. تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، والأكثريّة على الأقلية

تعتبر هذه القضية من الواضحات عندهم، بل اعتبر أصلاً شرعيّاً عامّاً قطعياً أخذ من

طريق الاستقراء^(١)، وهو أنه لو تزامنت مصلحة فرد مع مصالح أفراد قدّمت مصالح الأفراد على مصالح الفرد لأهميتها، وهذا معنى تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أو المصلحة العامة على المصالح الفردية.

والمنطلق في هذا الترجيح ما يُعلم من مزاج الشريعة، ومن الارتكازات العقلانية والمشرعية. قال العزّ بن عبد السلام: «وإذا اُتحد نوع الإساءة والإحسان كان عامهما أعظم من خاصهما»^(٢).

لكنّ الصحيح ضرورة التفصيل في هذه القضية، وذلك أنه قد تكون مصلحة الفرد أهمّ شرعاً من المصلحة العامة، فأن يكون هناك طريق أوسع ليمرّ الناس به مصلحة عامة، لكن لو لم يكن ذلك إلا بموت أو قتل إنسان محترم الدم، فإنّ حرمة دم الفرد أكبر من المصلحة العامة. وهذا هو الخطأ الشائع في إطلاق مقولة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة؛ لأنّ المصالح العامة متفاوتة في طبيعتها ومستوياتها تماماً كالمصالح الخاصة، فلا يمكن إطلاق القول بتقديم العام على الخاص، بل لا بدّ من رصد الأهمية في الطرفين، فقد يتمّ تقديم الخاص على العام وقد يقع العكس، لكن لو تساوت المصالح من جميع الجهات فلا شكّ بأنّ العمومية تصلح عنصر أهمية ومرجحاً.

ومرجع كلامنا هذا إلى أنّه في كثير من الأحيان يقع خلط ناتج عن حصول تعارض بين معايير الترجيح نفسها، فقد تكون مصلحة عامة حاجية - كتوسعة طريق يقع الناس في حرج شديد دون توسعته - في مقابل مصلحة فردية ضرورية، كحفظ نفس إنسان فرد، وهنا قوّة رتبة الحكم ونوعيته تقدّم على قوّة السعة في نتائج الحكم، من حيث عودها على عدد أكبر من الأفراد، وهذه نقطة مهمّة تمنع بعض هذه المعايير عن أن تكون مطلقة وعامة، ولا تكاد توجد لدينا ضوابط دقيقة كليّة هنا، بل الفقيه أو السلطة المجتمعية عليهم النظر في طبيعة المتزاحمين

(١) انظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٧٤؛ ومحمد أحمد بوركاب، المصالح المرسلّة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: ٤٥.

(٢) انظر: القواعد الصغرى: ١٧١؛ وراجع: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٨١؛ والسنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: ٤٤٨ - ٤٤٩.

من حيث جميع العناصر المؤثرة في الترجيح، ثم إيجاد حالة كسر وانكسار بينها للوصول إلى نتيجة.

وهذا الذي نقوله يجري بين مصالح الأكثرية ومصالح الأقلية، فإنه لا توجد قاعدة عامة بتقديم مصالح الأكثرية، بل الأمر يتبع استقرار تمام المعايير، فقد تكون مصلحة الأكثرية في أمر يلحق ضرراً بالغاً جداً بالأقلية. وخسارة الأكثرية لمصلحتها لا تبلغ حد الضرر الذي يصل للأقلية بسبب مصالح الأكثرية، وهذا أمر شديد الأهمية.

هذا، وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين التأصيل لقاعدة كلية في تقدّم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة بالنصوص والسيرة والعقل وغير ذلك^(١)، ولا حاجة للإطالة بعض وجود ملاحظات عديدة تظهر مما أسلفناه.

ك. أولوية النفوس والأعراض على غيرها

هذه الأولوية تبدو مركوزة أيضاً في الوعي الفقهي^(٢)، والظاهر أن منطلقها أيضاً هو مزاج الشارع في مختلف الأبواب الفقهية، فمثلاً عندما تشرّع الشريعة التقيّة إلى أن يبلغ الدم، فهذا معناه أهمية الدم في المنظومة القانونية الإسلامية، وهكذا.

لكنّ هذه الأولوية ليست على إطلاقها أيضاً، ولا يقصد بها أصحابها الأخذ بالإطلاق؛ لأنّ الدماء والأعراض يمكن أن يقدّم عليها مصالح أهمّ من نوع حفظ وجود الإسلام كلّه، لكنّ الظاهر ممّن ذكر هذه الأولويات الإشارة إلى الأهمية النوعية لها في مقابل كثير من الأمور الأخرى.

ل. الأولوية بمعيّار موافقة المقاصد الشرعية العليا (والترجيح بالمآل)

هذا النوع من الأولوية مهمّ للغاية في العصر الحديث، وهو يندرج أيضاً ضمن قواعد الترجيح بالمقاصد، مما سنبحثه في حلقات قادمة بعد هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، وقد أشار

(١) انظر: يد الله محمودي، مبنا وقلمرو قاعدة تقدّم مصلحت عمومي بر مصلحت خصوصي از منظر فقّه: ١١١-١٧٦.

(٢) النائيني، فوائد الأصول ١-٢: ٢٣٥؛ والمظفر، أصول الفقّه ٣: ٢٢٠.

بعض الباحثين المعاصرين - من أمثال الدكتور جاسر عودة - إلى أنّ معيار الترجيح بين المعطيات في السياسة الشرعيّة، ليس مستويات حجّية الأدلّة كالخبر والإجماع والقياس وغيرها، بل مديات كون النتائج متوافقة مع المقاصد^(١).

وأريد شخصياً أن أستفيد هنا من هذا التقعيد الذي طُرح؛ لكي أوظفه في موضوع فقه الأولويات وباب التزام عموماً، فلو تزام حكمان شرعيان فهل يمكن القول بأنّ أقربيه أحدهما للمقاصد تجعله أولى من الآخر، أو نسبه لنوع عالٍ من المقاصد تجعله أولى من المنسوب لنوع داني منها؟ فمثلاً لو كان أحد الحكمين قريباً ومنتسباً للضروريات، فيما الآخر قريب من التحسينيات، فهل يتقدّم الأوّل في مقام التزام على الثاني؟

أعتقد بأنّ هذا شكّل من المرجّحات النوعيّة، بمعنى أنّه قرينة ترجيح لأهميّة أحد الطرفين على الآخر عقلاً وعقلائيّاً وعرفاً أيضاً، ومن ثمّ يمكن ترتيب النتائج عليها إذا لم نجد قرائن عكسيّة تقف لصالح كشف أهميّة المزاحم الآخر ولو لخصوصيّة أو حالة استثنائيّة، وفي الحقيقة فإنّ الذهن العرفي والعقلائي يعتبر أنّ انتساب حكم شرعي لدائرة هي في نفسها أهمّ بملاحظة التصوّر المنظومي للشرعية، يعطيه ترجيحاً نوعياً، وهذا أمر يمكن ادّعاء أنّه مرتكز في الذهن العقلائي أيضاً لاكتشاف مستويات أهميّة الشيء عند المقتن والمشرّع.

لكن المطلوب هنا أمور ثلاثة:

أ- تعيين دوائر المقاصد، وتحديد ما هو المقصد من غيره بطريقة علميّة دقيقة.
ب - إثبات مستويات المقاصد إثباتاً علمياً دقيقاً، وسوف يأتي لاحقاً في هذه السلسلة الحديث المفصّل عن مديات وجود أدلّة واقعية لصالح التقسيم الثلاثي الشهير للمقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وتقسيم الأوّل إلى خمسة أو ستة، على الخلاف بينهم في إضافة مقصد حفظ العرض.

ج - التأكّد من أنّ المزاحم الآخر لم يقف في مورده أيّ معطى أو قرينة ترجّح كونه أهمّ، وإلا وقعنا في نوع من تعارض شواهد الأهميّة نفسها.

(١) انظر، جاسر عودة، الدولة المدنيّة نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة: ١٤٨؛ وراجع: الريسوني، نظرية التقريب والتغليب: ٣٢٩ وما بعد.

فإذا تمّت هذه الخطوات الثلاث، فإنّ الشيء العقلائي والقعلاني هو تقديم ما ينتمي لدوائر الأهمّ، بحيث يكون هذا الانتماء في الوعي العرفي شاهد أهمّيّة أيضاً، فلو تزاحم حكمٌ يتصل بحفظ المال مع آخر يتصل بحفظ النفس مثلاً، وقلنا في باب ترتيب الضروريات بأنّ حفظ النفس مقدّم على حفظ المال، فإنّ مقتضى تنزيل هذه القاعدة المقاصديّة هو اعتبار هذا الحكم المنتمي لحفظ المال أقلّ أهمّيّة من الآخر، فيقدّم الآخر عليه عند التزاحم ما لم يكن في المورد خاصية تقف لصالح الآخر.

ولعلّه يمكن القول بأنّ بعض كواشف الأهمّيّة التي تقدّمت ترجع إلى ارتكاز هذا الكاشف هنا، فمثلاً تقديم النفوس على غيرها، يرجح لذهنيّة مقاصدية ولو لم يلتفت أصحابها إليها، بل أحسّوها بوجودهم التجريبي مع الشريعة ونصوصها، وتقديم المصلحة العامة على الخاصّة يمكن إرجاعه لذلك وهكذا.

وخلاصة القول: إنّ قيمة الفعل لا تعرف فقط من خلال ذات الفعل، بل من خلال اتساق الفعل مع دائرته المنظوميّة في الشريعة والنتائج المتوخّاة منه ضمن هذا الاتساق؛ لأنّ كلّ فعل مرتبط في هويّته بالنتائج التي جعل الحكم لأجلها وبالمآلات التي تتصل بغايات المشرّع - نوعاً أو شخصاً - من وضعه إلى جانب تشريعات أخرى منضّمة.

وبهذا يمكن أن نفتح على نقطة ثانية، وهي أنّ الفقيه عندما يريد ملاحظة الترجيح في باب التزاحم لا ينظر فقط لذات الفعلين هنا وهناك، بل ينظر أيضاً لنتائجهما في لحظتهما الزمانيّة، وهذا معنى أنّ الترجيح في التزاحم تؤخذ فيه النتائج والمآلات، وهو من تطبيقات قاعدة اعتبار المآل، ومعنى ذلك أنّ ذات الفعل في بعض الأحيان من حيث هي ذات الفعل أقلّ أهمية من الفعل الآخر، لكن لو كان هذا الفعل يفضي إلى نتائج بحسب لحظته الزمكانيّة والظرفيّة، وكانت النتائج تحظى بأهمّيّة، ففي هذه الحال لا بدّ لنا في حساب الأهمّيّة من ملاحظة النتائج ولو المستقبلية المعلومة بالعلم العقلائي، وسوف نتكلّم قريباً بعض الشيء عن موضوع فقّه المستقبلات في ضوء قواعد الأولويات، فانظر.

ولعلّه يمكن تسمية هذا الترجيح بالأهمّيّة عبر المآلات، بأنّه الترجيح بمعيّار الواقع؛ لأنّ النتائج منظورة لنا في الواقع، لا في النصّ نفسه، وذلك في مقابل الترجيح بمعيّار النصّ الخالص.

٢.١. العنصر الكمي العددي

إن كثرة تنصيب الشريعة على حكم يدل على مزيد اهتمام الشارع به وبملاكه، وهو كاشف عن درجة أهميته، فلو كانت النصوص الواردة في الحكم (أ) مائة مثلاً فيما النصوص الواردة في الحكم (ب) هي عشرة، كان هذا المعيار مرجحاً لأهمية (أ) على (ب).

لكن السيد الصدر الذي طرح هذا المعيار تحدّث عن تفصيل هنا، وهو أن أكثرية النصوص في أحد الحكمين قد تنشأ من أهمية ذلك الحكم، وقد تنشأ من غير ذلك، ككونه محلاً للابتلاء بدرجة أكبر، أو كون بيانه والحديث عنه خالياً من المحذور باعتبار اتفاهه مع رأي جمهور المسلمين، أو كونه مما يغفل عنه عادة فاحتيج للتنبيه عليه، أو كونه مورداً لسؤال الرواة كثيراً، إلى غير ذلك من المناشئ المحتملة، وعليه، فإذا تأكّدنا بعدم وجود أي منشأ للأكثرية غير الأهمية ثبتت فرضية الأكثرية، وإلا ثبت احتمالها على الأقل، وكلما زادت المناشئ المحتملة تقلص احتمال الأهمية، والعكس صحيح، وكلما قوي احتمال آخر غير الأهمية تضاعل أيضاً احتمال الأهمية، وما دامت جميع هذه الاحتمالات في المناشئ متساوية النسبة إلى (أ) و (ب)، فإن احتمال أهمية (أ) يظلّ يحظى بفرصة زائدة تتفرّد فيها (أ) عن (ب).

لكن الصدر استثنى هنا حالة التأكد من وجود مانع عن تكثير النصوص على الحكم الثاني ولو كان هو الأهم، ففي هذه الحال لا تنفع كثرة نصوص (أ) في تقوية احتمال الأهمية فيه، وأما إذا لم يحرز ذلك فحساب الاحتمالات يظلّ يجعل الأهمية في (أ) هي المحتملة بدرجة أقوى.

هذه العملية كلّها تجري في النصوص الصادرة عن المعصوم، أما النصوص الواصلة، أي الكثرة في النصوص في مرحلة الوصول، فلا بدّ من إجراء حساب الاحتمالات مرّة أخرى في النقل والرواية، لنفي احتمال أن تكون قلة الرواية للحكم الثاني ناشئة عن خصوصية فيها من قبيل توافر الدواعي لنقل الحكم الأوّل دون الثاني، أو وجود موانع تقتضي عدم نقل الحكم الثاني، بنفس الطريقة المتقدّمة^(١).

وما أفاده السيد الصدر في غاية الإتقان والأهمية، وهو يشي بوعي تاريخي لظاهرة المراكبات الكمية للنصوص، وهو في نفسه - وبصرف النظر عن قضية التزاحم - في غاية الضرورة، إذ

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٩٨ - ١٠١.

غالباً ما تصوّر أنّ الكثرة الكميّة حول موضوعٍ ما كاشفة عن أهميّة الموضوع على غيره، في حين للكثرة الكميّة أسباب كثيرة، وغالبها تاريخي، قد لا تكون لها علاقة بفكرة الأهميّة لا من قريب ولا من بعيد.

ومن المناسب أن أشير هنا إلى أنّ المندوب المؤكّد والمكروه الشديد، لو أردنا فهم التأكيد فيها والتشديد من خلال كميّة النصوص، كما لعلّه يظهر من بعضهم أحياناً، فلا بدّ أن يخضع لهذه المعايير والاحتمالات هنا.

هذا، وما أشار إليه الصدر أخيراً، من أنّ عنصر الكثرة في مرحلة الوصول لا يدلّ على الأهميّة بالضرورة، هو الأكثر أهميّة بالنسبة لي هنا؛ لأنّ عناصر ظهور نصوص واختفاء أخرى ترجع لخصوصيّات زمنيّة ودراسة من هو المتحكّم تاريخياً في هذه الحقبة الزمنيّة أو تلك في أمر نقل الحديث؟ وأيّ مدرسة هي التي تولّت ذلك؟ إذ من المتوقع - دون طعن أخلاقيّ بأحد - أن تكون هذه المدرسة قد عوّمت مجموعة من النصوص وأغفلت أخرى، مقلّلة من ضرورة نقلها برمتها؛ لأنّها تختلف معها مضموناً، وهذا شيء طبيعي جداً، ومن ثمّ فما وصلنا لا يعكس بالضرورة طبيعة الصادر، بل يعكس أيضاً طبيعة فترة الانتقال وتوجّهاتها، والمدرسة المتحكّمة، ولكي يعكس طبيعة الصادر نحتاج لبذل المزيد من الجهد وحشد الشواهد.

وأبرز ثلاثة أمثلة يمكنني أن أذكرها هنا، هي:

أ - مثال مدرسة قم (في حقبة معيّنة) ونقل مرويات الغلو، فمن الممكن أن تكون هذه المدرسة قد ساهمت في تقليص نقل الرواية الإماميّة ذات الطابع الولائي لأهل البيت وخصوصيّاتهم، انطلاقاً من موقفها في الغلو، لكن ما يهوّن الخطب هنا هو وجود مدارس معارضة في انتمائها لمدرسة قم كانت مهتمّة بهذه المرويات، مثل مدرسة الكوفة.

ب - المثال الذي يمكن استقاؤه مما ذكره النجاشي في ترجمة ابن الجنيد الإسكافي، حيث يقول في سرده لكتبه: «كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد»^(١)، فإنّ هذا العنوان يشي بأنّ ابن الجنيد يتهم المعارضين للاجتهاد بأنهم ستروا روايات شرعيّته، ومن ثمّ ولهذا السبب لم نعد نجد هذه الروايات في كتب الشيعة اليوم من

(١) النجاشي، الفهرست: ٣٨٧ - ٣٨٨.

وجهة نظر ابن الجنيد، كيف وابن الجنيد نفسه اخفت كتبه حتى قال الطوسي عنه بأنه كان جيد التصنيف حسنه، إلا أنه كان يرى القول بالقياس، فتركت لذلك كتبه ولم يعول عليها^(١).

ج - انطلاق الشيخ الصدوق من منطلق إيماني في عدم نقل بعض المرويّات، حيث يقول في مباحث رؤية الله من كتاب التوحيد ما نصّه: «والأخبار التي رويت في هذا المعنى وأخرجها مشايخنا رضي الله عنهم في مصنّفاتهم عندي صحيحة، وإنما تركت إيرادها في هذا الباب، خشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذب بها، فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم. والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، والتي أوردها محمد بن أحمد بن يحيى في جامعته في معنى الرؤية صحيحة لا يردّها إلا مكذب بالحقّ أو جاهل به وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكلّ خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمة صلوات الله عليهم أن لا نكلّم الناس إلا على قدر عقولهم»^(٢).

ومن هذا النوع ما ذكره السيّد الخوئي معلّقاً على رواية الكشي عن زرارة، والتي اختارها الطوسي أيضاً^(٣)، حيث قال: «لا يكاد ينقضي تعجّبي، كيف يذكر الكشي والشيخ هذه الروايات التافهة الساقطة غير المناسبة لمقام زرارة وجلالته والمقطوع فسادها، ولا سيما أنّ رواة الرواية بأجمعهم مجاهيل»^(٤). فإنّ الخوئي لو كان في ذلك الزمان لما نقل لنا هذه الرواية.

ومن هذا الباب أيضاً العامل الجغرافي وأمثاله، فقد تكون هناك نصوص كثيرة في مدرسة سمرقند أو ما وراء النهر أو اليمن أو مصر، لكنّها لم تصل؛ لعدم وجود تواصل حقيقي قويّ

(١) الطوسي، الفهرست: ٢٠٩.

(٢) الصدوق، التوحيد: ١١٩ - ١٢٠.

(٣) وهي خبر زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التشهد؟ فقال: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله»، قلت: التحيات والصلوات؟ قال: «التحيات والصلوات»، فلما خرجت، قلت: إن لقيته لأسأله غداً، فسألته من الغد عن التشهد، فقال كمثل ذلك، قلت: التحيات والصلوات؟ قال: «التحيات والصلوات»، قلت: ألقاه بعد يوم لأسأله غداً، فسألته عن التشهد، فقال كمثلته، قلت: التحيات والصلوات؟ قال: «التحيات والصلوات»، فلما خرجت ضرطت في لحيته، وقلت: لا يُفْلح أبداً (اختيار معرفة الرجال ١: ٣٧٩).

(٤) الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ٢٤٥.

بين المدارس أو لأنّ مرويات المدارس البعيدة تظلّ لا تحظى بتسليط الضوء عليها على عكس المدارس القريبة، والجغرافيا هنا تلعب دورها كذلك في القرب والبعد من العواصم العلميّة والسياسيّة.

بل لعلّه يمكن الذهاب أبعد من ذلك بتطبيق الفكرة عينها على النصّ القرآني في الجملة، فإنّه بناء على العلاقة التفاعليّة بين النصّ القرآني والتاريخ، وهي علاقة لا تلغي عموميّته الزمكانيّة، بل هي كتفسير ظاهرة النسخ، يمكن أن نفهم إمكانيّة مراكمة النصوص حول موضوع لسببٍ تاريخي، لا لسبب متعالٍ عن التاريخ يكشف عن الأهميّة بالضرورة، فهذا الاحتمال يظلّ حاضراً ما لم نحشد المعطيات لنفيه.

هذا، ونكتفي بهذا القدر، وسيأتي بعض ما يتصل بهذا أيضاً ضمن القواعد الملحقة بباب التزاحم. وقد كانت هذه عبارة عن مجموعة العناصر الداخل - نصيّة التي يمكن من خلالها اكتشاف الأهميّة أو مطلق الأولويّة، وشروط إجراء هذه العناصر والاستفادة منها، وهي تنفع في باب التزاحم وخارجه معاً كما صار واضحاً.

ولأريد أن أدخل في تفاصيل أولويات كثيرة متفرّقة في البحوث الفقهيّة والفكريّة أثارها بعض أو يمكن لنا أن نثيرها ولو من باب الاحتمال، من نوع تقديم المباح الاقتضائي على المباح غير الاقتضائي، وتقديم الواجب العيني على الواجب الكفائي (وقد ذكره بعضهم^(١))، وفيه نظر)، وتقديم حقّ العباد على حقّ الله (وإطلاقته فيها نظر).

٢. المعيار الاجتهادي (الخارج - نصي/ الاجتهاد الأولوي) في تعيين الأهميّة

يقصد بهذا النوع من وسائل إثبات الأهميّة، أنّنا لا نريد معرفة ما هو الأهمّ شرعاً وعند الشريعة نفسها، بل نريد تنزيل هذه الذهنيّة إلى مرحلة اختيار الوسائل التطبيقية في تنفيذ حكم شرعي إلهي، والصفة الجامعة لهذا المعيار هو اختيار أفضل السبل لتحقيق غاية مطلوبة شرعاً، ويمكن لنا ذكر بعض الأمثلة:

١ - اختيار السبل الأكثر ضماناً للوصول إلى الغاية المنشودة.

(١) انظر: محمّد ياسر المسدي، فقه الأولويات: ٣٧ - ٣٨.

٢ - اختيار ما يحقق الغايات من طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن المطلوب هو تحقيق الانتهاء والائتمار، فالطريقة التي تعطي نتائج أفضل تكون هي الأولى، وهذه القصة لا نأخذها من النص في تفاصيلها، بل نأخذها من واقع التجربة هذه المرة.

٣ - اختيار السبيل الأكثر نفعاً في مقابل ما نفعه أقل.

٤ - اختيار سبيل المراحل على الانتقال الدفعي تارة، والعكس تارة أخرى بحسب الظروف الواقعية.

٥ - تقديم القضية على ناسها في ظرف، والناس على القضية في ظرف آخر.

٦ - ترجيح ما هو مؤثر ومنتج أكثر على غيره على المستوى الشخصي، فيختار الإنسان الدعاء الذي يؤثر عليه في رويته على الدعاء الذي لا تأثير له، وهكذا يعمل في اختياره الأمكنة والأزمات والعلاقات الاجتماعية بما يرجع عليه بالخيارات الأفضل في صلاحه وسلامه وروحه ويرجح في علاقاته بين الناس علاقةً على أخرى تبعاً لما تحقّقه من مصالح روحية وأخلاقية وغيرها عليه.

٧ - اختيار أسلوب في التعامل مع الأمور من بين الأساليب تبعاً لطبيعة ظرف والحال ومن يتعامل معه، فالداعية يختار نوعية الموضوعات تبعاً لمخاطبيه وضرورات التأثير عليهم، فتختلف الأمور من بلد إلى بلد مثلاً وهكذا.

٨ - ترجيح ما تكون الحاجة إليه أكثر من الاختصاصات العلمية.

٩ - اختيار الموقف الذي تتطلبه المرحلة أكثر سواء على الصعيد السياسي أم العلمي أم غيره. فقد يتطلب الموقف بدء العمل بالصعيد السياسي، ثم التثنية بالصعد الأخرى، وقد يتطلب الموقف وضعاً معاكساً.

١٠ - اختيار الخيارات التي تكون فيها النتائج الإيجابية أكبر من النتائج السلبية، أو إيجابيات فعل أكثر من إيجابيات آخر، وربما يلتقي مع ما سمّاه الريسوني «مقدار المصلحة»^(١)، وربما هو ما قصده العزّ بن عبد السلام بتعبير «القلة والكثرة»^(٢)، وهذا يحتاج لدراسة معمّقة للواقع، فنرى

(١) انظر: نظرية التقريب والتغليب: ٣٦٢-٣٦٥.

(٢) انظر: القواعد الصغرى: ١٤٣.

أيّ من الخيارات التي تكون نتائجها أكثر إيجابيةً أو أقلّ سلبيةً من غيره، إذ ما من فعل إلا وله تأثيرات سلبية في مكانٍ ما، فنلاحظ جهات التأثير السلبية والإيجابية ونرجح الأكثر إيجابيةً أو الأقلّ سلبيةً، فتعليم علوم مقارنة الأديان مثلاً يحظى بمصالح كبيرة على الصعيد الفكري العام، فيقدّم على بعض المفاصد المحدودة التي قد تنشأ من وراء فتح هذا الاختصاص.

١١ - تقديم المصالح أو المفاصد المتيقّنة على المصالح أو المفاصد المظنونة، فلا نذهب خلف المظنون والمحتمل فنضحّي بالمتيقّن.

١٢ - تقديم المصالح المستقبلية العريضة الاستراتيجية على المصالح الآنية المحدودة.

وغير ذلك كثير لا يشكّل قواعد عامّة حاسمة بل قواعد منتشرة التأثير من نوع تقديم العمل المتعدّي في نفعه للآخرين على المقتصر في نفعه على الذات، وأولوية العمل الدائم على العمل المتقطّع، والأطول بقاءً على غيره، وغير ذلك.

إلى غيرها من الأمثلة والنماذج التي يجمعها أنّ المطلوب شرعاً أو عقلاً محدّد بشكل واضح، غاية الأمر أننا نرجح سبيلاً أو أسلوباً أو نمطاً على آخر؛ لأنّه يحظى بأولوية عقلانية عملانية في إيصاله إلى الغاية بأقلّ خسائر ممكنة وأفضل نهايات محتملة.

وأشير أخيراً هنا إلى أنّ موضوع ترتيب الأولويات وفقاً للتفكير المقاصدي، أي تقدّم الضروريات على الحاجيات، وتقدّم مصلحة المقصد على مصلحة الوسيلة، ونحو ذلك، سوف نتركه لكتاب لاحق في هذه السلسلة، وهو المخصّص لدراسة نظرية المقاصد وفروعها إن شاء الله تعالى.

كما أُشير إلى أنّ بعض المعايير التي تقال هنا وهناك، لا أساس لها رغم صدقها في بعض الأمثلة لسبب موردي، مثل تقديم مصلحة أصل العمل على مصلحة زمانه ومكانه، فهذا ليس صحيحاً؛ لأنّه لا يصحّ تقديم أصل أفعال الحجّ على زمانه ومكانه، وغير ذلك، فلا نطيل.

ثالثاً: قواعد في فضاء فقّه الأولويات وقانون التزاحم

لكي نستكمل الحديث عن قواعد الأولويات، من الضروري لنا أن نتوقّف - ولو باختصار - عند بعض القواعد والقضايا المهمة التي تتصل بذلك، وبعضها عبارة عن قواعد لها صلة وثيقة، بل قد تعدّ من فروع كلية قانون التزاحم، وسأكتفي بذكر بعضها على الشكل الآتي.

١. قاعدة دفع الأفسد بالفساد

يبدو مضمون هذه القاعدة واضحاً، وأنها من فروع قوانين التزاحم ومن معايير فقه الأولويات؛ لأنّ فقه الأولويات وقانون التزاحم لا يجريان في خصوص التزاحم بين الواجبات، بل قد يجريان في باب المحرّمات كذلك، وهذه القاعدة تلاحظ جريانه في باب المحرّمات أو في باب الضرر كذلك.

وقد وصف السيّد الخوانساري هذه القاعدة بأنّها مشهورة^(١)، وذكر الشيخ ابن تيمية أنّ الشريعة جاءت بخير الخيرين وترك شرّ الشرّين، وهذا هو الورع^(٢)، وقد ذكر السيد الخميني في باب الإكراه أنّه لو أكره شخص على الطبيعة المحرّمة لزمه الإتيان بها هو أخفّ مراتبها؛ لأنّ العقل لا يعذر المتمكّن من ترك الأفسد بالفساد، ومع ذلك ارتكب الأفسد، ودليل الإكراه لا يشمل مثل ذلك^(٣).

ووافقت الإباضيّة على قاعدة «يُختار أهون الشرّين»، وهي تنتمي لهذه القاعدة هنا^(٤). ويشرح الشيخ ناصر مكارم الشيرازي والفريق المشارك معه، وقائع قصّة موسى والعبد الصالح مقدّمًا تخرّيجاً فقهياً لها، ومن ضمن هذا التخرّيج أنّ حفظ مجموع السفينة أهمّ حتماً من الضرر الجزئي الذي يلحقها بالخرق، فيكون العبد الصالح هنا قد قام بدفع الأفسد بالفساد، لكنّ الشيرازي يعود ويرفض هذا التخرّيج بأنّه هل يعقل أن يجوز لنا إتلاف جزءٍ من أموال أو بيت شخص معيّن بدون علمه؛ لإنقاذها من خطرٍ ما؟!^(٥).

وهكذا يتحدّث الميرزا موسى التبريزي عن ترك العمل بالقياس رغم إصابته الواقع أحياناً، على أساس أنّ حسارة الواقع المنكشف به أو المطابق له تقع من باب دفع الأفسد بالفساد^(٦). ومن الواضح أنّ قاعدة دفع الأفسد بالفساد ليست إلا من تجلّيات قانون التزاحم؛ لأنّ

(١) انظر: الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٦٠.

(٢) انظر: مجموعة الفتاوى ٢٠: ٤٨، و٢٣: ١٨٢، ٣٤٣، و٣٠: ١٣٦، ١٩٣، ٢٣٤.

(٣) انظر: الخميني، كتاب البيع (تقرير القديري): ٣٩٦.

(٤) انظر: معجم القواعد الفقهية الإباضيّة ٢: ١٥١٥ - ١٥١٧.

(٥) انظر: الشيرازي، الأمثل ٩: ٣٣٢ - ٣٣٣؛ والصفار، فقه المصالح والفساد: ٨٨.

(٦) انظر: التبريزي، أوثق الوسائل: ١٩٠.

عنصر الأهميّة كما يكون في باب الواجبات والمطلوبات فنقدّم عملاً ما هو الأهم والأشدّ طلباً على غيره، كذلك في مجال المحرّمات نأخذ بطرف ما هو أقلّ حرمةً أو ضرراً أو فساداً، والمفترض منطقيّاً عدم المناقشة في هذا الأمر نظريّاً، ولهذا يقول العزّ بن عبد السلام: «مَنْ وَفَّقَهُ اللهُ لمعرفة رتب المفاصد فإنّه يدرأ أعظمها بأخفّها عند تزاحمها»^(١).

وقد استخدمت تعابير متنوّعة في التراث الفقهي الإسلامي لهذه القاعدة من نوع: «الضرر الأشدّ يُزال (أو يُدفع) بالضرر الأخفّ»، و «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفّها»، و «تحتّم أخفّ المفسدتين لدفع أعظمهما»، و «يُدفع أعظم الضررين بارتكاب أخفّها»، و «يختار أهون الشرّين» وغير ذلك من التعابير، وإن كان بين هذه التعابير تفاوت يصلح لجعلها متميّزة من بعض الجهات والصور والحالات.

ولابدّ أن نشير إلى أنّ هذه المسألة تختلف عن مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في المحرّمات، والتي يدرسها الأصوليون في مباحث الأقلّ والأكثر، فإنّ محلّ الكلام هناك في مورد ما إذا لم نعلم التكليف بشكل كامل، بل علمنا بحرمة شيء، لكنّ تردّد ذلك الشيء المحرّم بين الأقلّ والأكثر، فلم نعرف هل المحرّم هو الأقلّ أو الأكثر، كما لو علمنا بحرمة تصوير ذوات الأرواح، لكن شككنا في كون المحرّم هو تصوير كامل الجسد الحيواني أو حرمة تصوير رأسه مثلاً، بينما هنا نحن نعلم الحكم ونعلم حدوده، ولا نُجري البراءة والاحتياط كما هي الحال هناك، بل يدور الأمر في حال التزاحم بين تقديم حرمة أشدّ وأقوى على أخرى معلومة في ذاتها، فالمورد مختلف تماماً.

وأشير أخيراً إلى أنّ الاجتهاد الإمامي نادراً ما اهتمّ ببحث هذه القاعدة بشكل مستقلّ، بل تناثرت الكلمات حولها في ثنايا الكتب المختلفة، وربما يكون السبب في ذلك هو الاكتفاء بكليّات قواعد التزاحم وعدم الحاجة لفتح باب خاصّ لهذه القاعدة على حدة.

ناقِدو «الغاية تبرّر الوسيلة»، والتحفّظ على قاعدة دفع الأفسد

لكنّ الشيخ محمّد السند كانت له وقفة تحفّظ، فبعد أن فصل قاعدة التزاحم عن هذه

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ٥٤.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٤٦٩

القاعدة^(١)، اعتبر أن قاعدة دفع الأفسد بالفساد لا تؤمن بها الإمامية، مفسراً المعنى الفاسد لها بجواز ارتكاب الفاسد - ولو من الكبائر - لدفع الأفسد الأكبر، وقد استند الشيخ في فكرته هذه إلى نصوص من نوع أن التقية في كل شي حتى تبلغ الدماء، فإذا بلغت الدماء فلا تقية، معتبراً أن هذه النصوص ليست خاصة بالتقية، بل تشمل مختلف العناوين الثانوية، فلكي نطبق هذه القاعدة لابد من الترخيص الشرعي^(٢).

إنه يقول: «إن العناوين الثانوية لأجل البلوغ إلى درجة معينة فرضاً الاضطرار للكذب أو للتصرف في مال الغير وغير ذلك، ولكن إذا وصلت إلى الدماء أو إلى ملاكات كبيرة فحينئذ لا يسوغ مثلاً أن عنصراً مخبراً يتركب الزنا واللواط والفحشاء والقتل وغير ذلك لأجل أن يسترق معلومات خطيرة مثلاً عن الكيان الصهيوني، فهذا لا يسوغ والغاية لا تبرر الوسيلة. كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: والله إنني أعلم ما يصلحكم ولكن هيهات أن أفسد نفسي بصلاحكم. فلو فتحنا باب العمل بقاعدة دفع الأفسد بالفساد، لكان فتحاً للفساد على مصراعيه تحت احتمالات الأفسد، وبالتالي يصبح الفاسد هو الأفسد؛ لذلك ترى المشهور يقولون: لو أكرهت على أن تقتل زيداً، أو يقتلك الظالم، لا يجوز لك أن تقتل زيداً، وقد شدّد السيّد الخوئي قدس سره بين علماء الإمامية أنه مخير.. فالأصل الأوّل في الحدود الإلهية أن يتقيّد بها، وارتكاب المحذور يجب أن يكون بمسوّغ دقيق مضبوط مقولب، وهذه قواعد صعبة التطبيق، وجملة من العلماء لديهم نقد وإبرام حادّ لأجل صعوبة التطبيق فيها ولا سيما مع جهالة غير المعصوم و عدم إلمامه بالدقّة بدرجات الكبائر.. فالقانون الإلهي لا يكفي فيه العصمة في التنظير، بل يجب أن يكون هناك عصمة في التطبيق أيضاً كي لا يطبّق القانون بشكلٍ مناقض لأهدافه»^(٣).

(١) طبعاً في موضع آخر من كتابه اعتبرهما قاعدة واحدة، فانظر: أسس النظام السياسي عند الإمامية: ٢٨٧.

(٢) السند، أسس النظام السياسي عند الإمامية: ٢٦٦، ٢٨٧ - ٢٨٨؛ والحادثة العولمة الإرهاب في ميزان النهضة الحسينية: ٣٠٩ - ٣١٠.

(٣) السند، أسس النظام السياسي عند الإمامية: ٢٦٦ - ٢٦٧.

وبهذا يعتبر السند أنّ الوصول إلى الغايات لا بدّ أن يكون عبر طرق مشروعة، ولهذا ورد النهي عن التداوي بالخمر^(١)، بل يذهب أبعد من ذلك في تحليل الموقف حيث يقول: «إنّ العقل لما يحكم بمؤدّي هذه القاعدة لا بمعنى ارتكاب الفاسد وإيجاد العقل المختار لذلك الفساد بيده، فإنّ قبح الفساد لا يزول بذريعة المزاحمة، وإنّما بمعنى أنّه إذا اضطرّ المختار إلى أحد الخيارين بحيث يكون ما فيهما من الفساد هو من قبل الغير، إلا أنّ أحد الطريقتين أكثر من الآخر؛ فالعقل يحكم بأنّ تحمّل أحد الضررين أهون من تحمّل الضرر الآخر، فمورد القاعدة ما إذا كان الفساد حاصلًا من قبل الغير، واضطرّ المختار إلى سلوك أحد الطريقتين أو الموردتين اللذين فيهما ذلك الفساد»^(٢).

وبهذا يخلص السند إلى أنّ قاعدة دفع الأفسد بالفاقد قد ألغاه أهل البيت من منهجهم، وأنها قاعدة عملت بها سائر المذاهب، ومذهب أهل البيت لا يوافق عليها؛ لأنّ الأفسد قد فعله غيرك وهو مسؤول عنه، وهذا لا يسقط عنك الحساب على فعل الفاسد، ولا يبرّر لك أن تفعل الفاسد وإن كان من أجل دفع الأفسد^(٣).

ويبدو لي - كما سوف نتحدّث عنه في مسألة العلاقة بين فقّه الأولويات وقاعدة الغاية تبرّر الوسيلة - أنّ الشيخ المطهري والسيد رضا الصدر والشيخ عبد الله جوادي آملّي يذهبون لهذا الرأي أيضاً^(٤)؛ لكن ليس بهذه الصراحة المباشرة لمسألة دفع الأفسد بالفاقد، بل كلامهم ينطبق بالتأكيد على قضيتنا هنا.

قاعدة دفع الأفسد بالفاقد، مفهومان وتفسيران وموقفان

إنّ لقاعدة دفع الأفسد بالفاقد مفهومين أو تفسيرين، هما:

(١) المصدر نفسه: ٢٨٧-٢٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٨-٢٨٩.

(٣) السند، الحداثة العولمة الإرهاب في ميزان النهضة الحسينية: ٣٠٩؛ وبحوث معاصرة في الساحة الدولية: ١٥٣، ١٥٨.

(٤) انظر: المطهري، سيرى در سيره نبوي: ١٢٤؛ وحماسه حسيني ١: ١١٣؛ وجوادي آملّي، تفسير تسنيم ١٧: ٤٣؛ ورضا الصدر، محمّد في القرآن: ٢١٥.

التفسير الأول: أن يقع التزاحم بين أمرين محرّمين، بحيث لا مفرّ لنا من الوقوع في واحدٍ منهما، ولا يمكننا الجمع بين امتثالهما معاً بتركهما معاً، وكان أحدهما أشدّ في الفساد من الآخر وأقوى تحريماً، كما لو كان واحدٌ منهما من الكبائر والثاني من الصغائر، فإنّ القاعدة هذه تقول بأنّ عليك دفع الوقوع في الكبيرة واختيار الوقوع في الصغيرة ما دام لا يمكن الفرار منهما معاً، وقد اعتبرت هذه القاعدة قطعياً شرعية مأخوذة من الاستقراء^(١).

ولعلّ من أمثلة ذلك حالة الإكراه، كما لو أكره شخصٌ آخر على الزنا أو المصافحة (على تقدير حرمة المصافحة)، وإلا قُتل هو وأسرته معاً، فإنّ قاعدة دفع الأفسد (الزنا) بالفساد (المصافحة) تعني اختيار المصافحة وترك الزنا.

يقول ابن تيمية: «إذا ازدحم واجبان لا يُمكن جَمْعُهُمَا فُقَدِمَ أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجباً، ولم يكن تاركُهُ لأجل فعل الأوكد تاركٌ واجبٌ في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرّمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرّماً في الحقيقة. وإن سُمّي تركٌ واجبٌ وسُمّي هذا فعلٌ محرّم باعتبار الإطلاق لم يضرّ»^(٢).

التفسير الثاني: أن يقع في الخارج فعلٌ فاسد شديد الفساد من الآخرين، ولا علاقة لي به، ولكن أريد أن أرفع هذا الفعل، أو يكون هذا الفعل شديد الفساد والحرمة على وشك الوقوع، وأريد أن أدفع وقوعه وأمنعه، ففي مثل هذه الحال يكون معنى قاعدة دفع الأفسد بالفساد أنّه لو لم يتسنّ لي القيام بعملية الدفع أو الرفع هذه إلا عبر طريقٍ محرّم، لكنّه أقلّ فساداً من المحرّم الذي يوقعه الطرف الآخر، جاز لي القيام بالفساد لمنع تحقّق الأفسد الصادر من الآخرين.

والفرق بين الصورتين والتفسيرين أنّ الفاسد والأفسد في التفسير الأول، مما لا مفرّ للمكلّف الواحد عن الوقوع في واحدٍ منهما، فيتعيّن عليه اختيار الأقلّ فساداً أو الأقلّ تحريماً، بينما في التفسير الثاني يكون الأفسد من الأفعال الواقعة من الآخرين، ويراد رفع تحقّقه الخارجي من صفحة الوجود عبر القيام بما هو فاسد في نفسه حيث ينحصر الطريق بذلك، فقاعدة دفع الأفسد بالفساد تحقّق هذا المطلوب وتدفعني لذلك.

(١) انظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٨٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠: ٥٧.

وهذا يعني أنّه في المعنى الثاني لا يصدر الأفسد منّي، بل يصدر من الآخر، ولستُ بحيث إمّا أن أفعل بنفسي ما هو الأفسد أو أفعل بنفسي ما هو الفاسد، حتى أُجري قواعد التزاحم والأولويّات بينهما، بل أنا أمام فعل وترك، فإمّا أن أفعل الفاسد لأزيل «أفسد» الآخرين، أو أن أترك فعل الفاسد والتزم الصمت، فيقع في الخارج «أفسد» الآخرين. وبهذا لا يصحّ أن أقول هنا بأنّ تركي للفاسد هو المحقّق للأفسد، فيكون الأفسد كامناً في الترك، حتى يكون الأمر دائراً بين الفاسد والأفسد فيما يصدر منّي، بل تركي للفاسد بنفسه غير محقّق للأفسد، وإنّما المحقّق له هو الآخرون، نعم تركي للفاسد يرفع مانعاً مفترضاً أمام «أفسد» الآخرين.

والظاهر من الشيخ السند أنّه فسّر قاعدة دفع الأفسد بالفاسد بالتفسير الثاني، وإن كانت بعض كلماته قد لا تساعد على ذلك.

وعلى أيّة حال، فعليّنا التأمّل في كلا التفسيرين للنظر في الموقف منهما، وذلك:

١ - الموقف من التفسير الأوّل

من الواضح أنّ الإنسان لو لم يكن له خيار الفرار من الفاسد والأفسد معاً، سواء أوقعه فيهما الآخرون أو وقع فيهما قهراً بشكل تلقائي، ففي هذه الحال لا شكّ في أنّه لو جوّزت له الشريعة القيام بأحدهما فإنّ عليه أن يختار الفاسد دون الأفسد، فتعريض نفسه للقتل محرّم كبير جداً، والزنا والمصافحة من المحرّمات كذلك، فيدفع ما هو الأفسد بالفاسد، ثم يدفع الأفسد بالفاسد مرّة أخرى عبر اختيار المصافحة.

ودليل ذلك هو عين الأدلّة التي تحدّثنا عنها بالتفصيل فيما مضى في قواعد فقّه الأولويّات، فإنّ دليل حرمة المصافحة مقيد بغير حال المزاحمة مع ما هو أفسد، فإذا اشتغل بترك ما هو أفسد جازت له المصافحة، ولكنّ دليل حرمة الزنا مطلق في حال المزاحمة، فيكون حراماً ولو اشتغل بترك المصافحة، فلا نعيد.

٢ - الموقف من التفسير الثاني

إنّ وقوع الأفسد في الخارج أو كونه على شُرْف الوقوع من قبل الآخرين، يوجب على المكلف المقاومة؛ لأنّه مأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومأمور بمواجهة الظلم وغير ذلك، ولكن لو لم يتمكّن من القيام بذلك إلا عبر ما هو محرّم في نفسه، فهل يمكنه أن يجري ما يشبه ذهنيّة التزاحم بطريقة جديدة هذه المرّة، وهي المقارنة بين تحقّق الأفسد في الخارج وتحقّق

الفاسد أو لا؟

قد يقال بعدم جواز ذلك إلا بدليل خاص، ويستند لذلك إلى عدة وجوه:

الوجه الأول: ما تقدّم ذكره من الشيخ السند، من الاعتماد على نصوص التقيّة وأنه إذا بلغ الدم فلا تقيّة، مؤيداً بها هو المشهور بين فقهاء الإماميّة - عدا السيد الخوئي - من عدم جريان تشريع القتل لو هدد الإنسان بالقتل بناء على قواعد التراحم. وبتعميم مفاد نصوص التقيّة لكلّ الحالات الثانويّة نخرج بقاعدة دفع الأفسد بالفاسد.

لكن يمكن أن نجيب هنا بأنّ نصوص التقيّة لا تمنع عن دفع الأفسد بالفاسد، بل تعتبر أنّ نفوس المؤمنين واحدة لا تفاضل بينها، وأنه لا يصحّ هدر نفسٍ لأجل حفظ نفسٍ أخرى، وأنّ نفساً واحدة تساوي عند الله نفوساً، وأنّ من قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، وهذا كاشف عن أنّ قتل نفسٍ إمّا يمنع عن إجراء قواعد التراحم وذهنيّتها أو أنّه يكشف عن كونه أهمّ من سائر التشريعات، والتي منها حفظ نفسه، خاصّة على ضوء الرأي الفقهي الذي يقول بأنّ حفظ نفوس الآخرين ليس بواجب، بينما قتلهم حرام.

بل إنّ نصوص التقيّة تدلّ ولو بإطلاقها على دفع الأفسد بالفاسد، فإنّها تجوز الكذب حتى في بيان الدين وفي كلّ شيء منعا لوقوع الأفسد من قبل الآخرين، وهو إبادتهم الجماعة المؤمنة أو قتلهم نفساً مؤمنة أو التضييق على الحالة المؤمنة، وهذا نوعٌ من دفع وقوع الأفسد من الآخرين بفاسدٍ من قبلنا نحن، وتسرية خصوصيّة القتل لسائر الكبائر لا وجه لها ولا تُفهم من نصوص التقيّة.

وبهذا يظهر أنّ أدلّة التقيّة لو كانت تُبطل قاعدة دفع الأفسد بالفاسد بمعناها الثاني وصحّ الاستدلال بها، للزمها بنفس الطريقة الاستدلاليّة إبطال القاعدة بمعناها الأول؛ لأنّ حالات التقيّة لا تكون في علاقة فرد بفرد آخر وتريد أنت أن تمنع وقوع الأفسد الصادر من الأول ضدّ الثاني، بل قد تكون في علاقتك بين أفعالك، وهو تعريض نفسك للهلاك في مقابل قيامك بالكذب في أمرٍ ما، فهذا سلوك بين فعلين لك.

الوجه الثاني: الاستناد إلى بعض النصوص الخاصّة التي توحى بموضوع بحثنا، ونختار

منها:

أ - ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «.. وإني لعالمٌ بما يُصلحكم ويقيم أودكم، ولكنّي لا أرى

إصلاحكم بإفساد نفسي»^(١).

ولكنّ هذه الرواية بصرف النظر عن إثبات صدورها - وهي مرسلّة في النهج، وضعيفة بأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد في كتب الشيخ المفيد - تُشعر بأنّه ينفي إصلاح الآخرين بإفساد نفسه، وهذا خروج عن محلّ البحث؛ لأنّنا نبحت في دفع الأفسد بالفساد، بحيث يكون فعل الفاسد جائزاً، ومن ثم لا يكون إفساداً للنفس، لا دفع الأفسد بإفساد الإنسان نفسه.

ولهذا يترجّح في تفسير هذه الجملة أن يقصد استعمال ما يجعله إنساناً فاسداً بالظلم والجور والعسف واستحلال الدماء، كما يفعل سائر الحكّام الظلمة، وكأنّه يريد أن يقول بأنّي لو فسدت لصلحتهم، فهل تريدونني أن أكون حاكماً ظالماً فاسداً لكي تصلحوا وتنضبوا؟

ب - المرسل عن أبي مخنف الأزدي، قال: أتى أمير المؤمنين صلوات الله عليه رهطاً من الشيعة، فقالوا: يا أمير المؤمنين، لو أخرجت هذه الأموال ففرقتها في هؤلاء الرؤساء والأشراف وفضلتهم علينا، حتى إذا استوسقت الأمور، عدت إلى أفضل ما عودك الله من القسم بالسوية والعدل في الرعيّة؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أتأمروني ويحكم أن أطلب النصر بالظلم والجور فيمن وليت عليه من أهل الإسلام، لا والله لا يكون ذلك ما سمر السمير، وما رأيت في السماء نجماً، والله لو كانت أموالهم مالي، لساويت بينهم، فكيف وإنما هي أموالهم..»^(٢).

وهذه الرواية واضحة في أنّ أمير المؤمنين رفض تشييد حكمه على التلاعب بالأحكام الشرعيّة في مرحلة التطبيق، وهي نافعة هنا، لكنّ غاية ذلك أنّ هذا الحكم خاصّ بإقامة السلطة والدولة، وأنّ ممارسة السلطة لا يمكن أن يقوم على إجراء الظلم والجور بحجّة المصالح الوقتيّة، وهذا لا يبطل كليّة قاعدة دفع الأفسد بالفساد، فلعلّ الإمام يرى أنّ تطبيق هذه القاعدة في باب السلطة ممنوع، أو أنّ نهايته ومآلاته إلى وقوع الأفسد دون الفاسد، وإن بدا في مراحل الأولى أنّه دفعٌ للأفسد بالفساد، فالغاية من السلطة إقامة العدل، وليس تحقّق

(١) نهج البلاغة: ٩٩؛ وانظر: المفيد، الإرشاد: ١: ٢٧٢ - ٢٧٣؛ وأما المفيد: ٢٠٧. والأوّد هو الإعوجاج.

(٢) الكافي: ٤: ٣١.

السلطة نفسها بوصفه هي الغاية، خلافاً مع الأسف الشديد للكثير من الثقافة التي باتت رائجةً في أوساطنا في العقود الأخيرة.

إلا إذا قيل بأن رفضه تطبيق قاعدة دفع الأفسد بالفسد في هذا المورد الخطير للغاية، والذي لو طبقه استقرّ حكمه ولتغير معه وجه التاريخ، يدلّ بوضوح على بطلان هذه القاعدة في مواردها الأضعف أيضاً.

وحصيلة الكلام أنّ هذه النصوص قليلة جداً، ضعيفة إسناداً، لا يحصل منها وثوق بالصدور، بل حتى خبر صحيح السند، وبعضها ليس بقويّ دلالةً، ولو تمّ فعلها خاصةً بمورد ممارسة السلطة لا مطلق قاعدة دفع الأفسد بالفسد، ما لم يقل إنساناً بأنّ ضمّ هذه النصوص إلى السيرة العلوية نفسها في فهم مبررات عدم قيام الإمام علي عليه السلام بمثل هذه الخطوات، يوجب الاطمئنان بأنّ المنطلق الوحيد المعقول له كان هو ذلك.

يقول ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ) وهو يجري مقارنة بين عليّ وسائر الخلفاء: «وأما الرأي والتدبير، فكان من أسدّ الناس رأياً، وأصحهم تدبيراً، وهو الذي أشار على عمر بن الخطاب لما عزم على أن يتوجّه بنفسه إلى حرب الروم والفرس بما أشار. وهو الذي أشار على عثمان بأمر كان صلاحه فيها، ولو قبلها لم يحدث عليه ما حدث. وإنّما قال أعداؤه: لا رأي له؛ لأنّه كان متقيداً بالشرعية لا يرى خلافها، ولا يعمل بما يقتضي الدين تحريمه. وقد قال عليه السلام: لو لا الدين والثقى لكنت أدهى العرب. وغيره من الخلفاء كان يعمل بمقتضى ما يستصلحه ويستوقفه، سواء أكان مطابقاً للشرع أم لم يكن. ولا ريب أنّ من يعمل بما يؤدّي إليه اجتهاده، ولا يقف مع ضوابط وقيود يمتنع لأجلها مما يرى الصلاح فيه، تكون أحواله الدنيوية إلى الانتظام أقرب، ومن كان بخلاف ذلك تكون أحواله الدنيوية إلى الانتثار أقرب»^(١).

الوجه الثالث: ما تقدّم من الشيخ السند من الاستناد إلى ما ورد في النهي عن التداوي بالخمّر، وذلك أنّه يعطي إبطالاً لقاعدة دفع الأفسد - وهو البقاء على المرض أو الموت - بالفاسد الذي هو شرب الخمر.

ولا أريد الخوض في تحليل نصوص التداوي بالخمّر (وقد بحثناها بالتفصيل في فقه

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٨.

الأطعمة والأشربة) والتي غالبها ضعيف الإسناد، وفيها كلام كثير بين المتأخرين، حيث ذهب الأكثر منهم إلى التحليل عند الاضطرار والانعصار، خلافاً لمشهور المتقدمين المنسوب إليهم التحريم. واختلف كثيراً في معنى النهي عن التداوي بالخمير، فهل هو محمول على صورة عدم الانحصار، أو أنّ المراد به التداوي للعافية لا لخوف التلف، بل بعض النصوص وربما يكون ظاهر عمدتها هنا أنّها تخبر عن عدم وقوع الشفاء بالخمير، بل في بعضها التعليل بأنّها تقتله، بل بعضها - مثل صحيح الحلبي - يجعله بمثابة لحم الخنزير وينهى عن التداوي به، مع أنّ القرآن الكريم صرح بجواز محرّمات الأطعمة في حال الاضطرار غير باغ ولا عاد، مما يكشف عن أنّ التحريم لا يراد منه ما بلغ مستوى الاضطرار، بل قد يقال بأنّ بعض نصوص التداوي ظاهرة في الأعمّ من حال الاضطرار وغيره، فيقيّد النهي بغير حال الاضطرار عبر أدلّة الاضطرار نفسها^(١).

وربما يؤيد ذلك بمثل خبر علي بن أسباط عن أبيه^(٢)، حيث جعل الإمام دواءً بديلاً وهو المريس لمرض أرواح البواسير، وكذلك خبر هارون بن حمزة الغزنوي عن الصادق عليه السلام في رجل اشتكى عينه، فبعث له كحلّ يُعجن بالخمير، فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطراً فليكتحل به»^(٣).

ولعلّ الأحوط في المسألة أن يقال بعدم جواز التداوي إلا في حال الانحصار وبلغ حدّ الاضطرار الشديد أو الخوف من التلف، أمّا التداوي لمجرد العافية أو لمرضٍ خفيف مع ألمٍ عادي محتمل أو مع عدم الانحصار، فيترك.

وبصرف النظر عن هذا كلّه، فهذا الدليل الذي يذكره الشيخ السند هنا هو أنموذج من الخلط بين معنيي القاعدة، فلا يوجد هنا موقع للتفسير الثاني للقاعدة، بل هذا الدليل لو تمّ يُبطل التفسير الأوّل لها؛ لأنّ الصلّة تقع بين فعلين للمكّلف، وهما ترك نفسه يمرض حتى

(١) راجع روايات النهي عن التداوي بالخمير وكلّ مسكر عند: الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٣-٣٤٨.

(٢) انظر: الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ١١٤.

يتلف أو يستمرّ مرضه أو يشتدّ، وبين تداويه بالخمر والمسكر، وهذا ليس سوى مورد قاعدة التزاحم بين حرمة المسكر ووجوب حفظ النفس ومراعاة حال الإنسان لصحته من التلف وغير ذلك، فهل يريد الشيخ السند إبطال أصل قاعدة التزاحم مع أنّه يقبل بها قطعاً؟! ولماذا لم يستشهد عكسياً بما دلّ على سقوط بعض الواجبات والمحرمات نتيجة خوف الضرر أو التلف؟! التالف!

الوجه الرابع: ما حقّقناه في محلّه من مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أنّ جميع الواجبات خطاياها مقيّد من الأوّل بعدم تحقيقها بما هو حرام، فهي منصرفة عن تحقيق متعلقاتها بطرق محرّمة في ذاتها، فإذا أمر المولى بالنهي عن المنكر دلّ ذلك بمقتضى هذا الخطاب على وجوب النهي بالطرق التي لم تكن في نفسها محرّمة؛ لانصراف أدلّة الواجبات والمستحبات للشمول لتحقيقها بالمحرّمات، فمن الأوّل لا دليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة العدل والدولة الإسلامية وغير ذلك وجوباً شاملاً لاستخدام الطرق المحرّمة في امتثال هذا الوجوب عينه، وما دام لا وجوب من الأوّل فلا تزاحم؛ لأنّ التكليف في مورد الانحصار بالطريق المحرّم يكون ساقطاً بنفسه، لا أنّه مقيّد بعدم الاشتغال بالتزاحم.

ولهذا قلنا بأنّ الواجب الذي يراد تحقيقه عبر حرام، لا بدّ فيه من دليل إضافي يُثبت أنّه يمكن تحقيقه بوسيلة محرّمة، مثل العنف والضرب للمؤمن لأجل نهي عن المنكر، فإنّ العمومات لا تشمل هذه الحال، فلزم الرجوع إلى دليلٍ خاصّ، وهو مفقود هناك كما حقّقناه.

ومن أمثلة الدليل الخاصّ هنا، ما ورد في بهتان المبتدع وسبّه وغير ذلك، فإنّ خبر داود بن سرحان^(١) يفيد الترخيص بل الأمر بمواجهة الانحراف الابتداعي بوسائل محرّمة في نفسها، فهي تخصّص أو تكشف عن الخروج التخصّصي للمبتدع عن حرمة السبّ والبهتان، فمن يثبت عنده حجّية هذا الحديث صدوراً ودلالةً يمكنه الاستناد إليه، أمّا مثلنا ممّن لم يثبت عنده ذلك، فالأصل ومقتضى القاعدة هو التحريم، لو كان دليل تحريم هذه الأشياء (السبّ - البهتان) شاملاً في نفسه لمثل المبتدع.

وهكذا في أدلّة ولاية القاضي أو الحاكم في بعض الموارد، حيث يثبت فيه له - بدلالة

(١) انظر: الكافي ٢: ٣٧٥.

الاقتضاء أو بمناسبة الحكم والموضوع أو بالنص الخاص - صلاحية التصرف في أموال الآخرين بدون رضاهم بما يراه في حكمه القضائي أو غيره، بهدف إرجاع الحقوق لأصحابها أو غير ذلك.

وبناءً عليه، استثنينا حالة الأمور التي يُعلم من الشريعة قطعاً وبقيناً بأنها مما لا يرضى الشارع بتحقيقه في الخارج مطلقاً وفي نفسه، فوجودها العيني الخارجي غير مرضي للمولى ولو لم تصدر منك، مثل قتل النفس المحترمة على قول، فإنّ هذا التحقّق الخارجي في نفسه لا يرضى به الشارع، فأنت هنا يجب عليك رفع هذا التحقّق؛ ولو لم تكن أنت الذي تفعله، فيكون وجوب الرفع أقوى من أدلة التحريم في ذاته فينفتح إطلاقه لغير الطرق المشروعة في ذاتها؛ لأنّ المفروض أنّ هذا الشيء لا يرضى المولى بوجوده الخارجي على أيّ حال، فيكون أقوى من غيره، لكنّ تعيين ما هو الشيء الذي لا يرضى المولى بوجوده في الخارج على أيّ حال ليس أمراً بسيطاً ولا عفويّاً ولا انطباعيّاً، بل يحتاج لدليل خاصّ قويّ.

هذا الوجه ينفع هنا؛ لأنّ عمدة ما يريده الناقدون للتفسير الثاني لقاعدة دفع الأفسد بالفساد، يرجع في روحه لباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومواجهة الانحراف والظلم والفساد، والمفروض أنّها واجبات شرعية منصرفة أدلتها عن الأساليب غير المشروعة في نفسها، بصرف النظر عن التزامهم، فيكون ما أفادوه صحيحاً من حيث القاعدة، ويبقى البحث في التطبيقات، فلعلّه يوجد هنا أو هناك دليل خاصّ يخرجنا عن مقتضى هذه القاعدة.

وربما لهذا كلّ، وجدنا أمير المؤمنين عليه السلام يرفض استخدام الأساليب المحرّمة في نفسها بهدف تكريس خلافته وإمامته الزمنية الفعلية، ويعتبر أنّ الطريقة التي لا بدّ من قيام الخلافة فيها يلزم أن تكون مشروعة في نفسها، وأنّها غير شاملة لما هو محرّم في نفسه، فلا التزام بين تكريس خلافته وبين فعل الحرام؛ لأنّ دليل وجوب تكريس خلافة الإمام الحقّ لا يشمل بنفسه ومن الأوّل الوسائل المحرّمة، ففي مورد الانحصار بها لا دليل على لزوم تقوية الخلافة، حتى يزاحم دليل حرمة تلك الأمور فنفع تلك الأمور الفاسدة في نفسها لدرء ما هو أفسد، وهو سقوط خلافة الخليفة الحقّ، قال تعالى: ﴿.. وَأَتُوا بُيُوتَ مَنْ أَبْوَابَهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (البقرة: ١٨٩)، وورد عن عليّ عليه السلام: «والله ما معاوية بأدهى مني ولكنّه يغرّد ويفجر، ولو لا كراهية الغدر لكنّ من أدهى الناس، ولكنّ كلّ غدره فجرة وكلّ فجرة كفر، وكلّ غادر لواء يُعرف

بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَاللَّهُ مَا أُسْتَعْفَلُ بِالْمُكِيدَةِ وَلَا أُسْتَعْمَزُ بِالشَّدِيدَةِ»^(١).

والنتيجة: إن قاعدة دفع الأفسد بالفاقد التي تنتمي لباب التزام (التفسير الأول) لا شك في صحتها، شرط تحقق موضوعها خارجاً، أما دفع الأفسد من الآخرين بالفاقد من أنفسنا، فيحتاج لدليل خاص في المورد يسمح بذلك، وعهدته على البحوث الفقهية التفصيلية.

لكن في المقابل، قد يستدل لصالح هذه القاعدة بعدة أدلة، أهمها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ١٩١).

وتقريب الاستدلال أن الله رخص في القتال في الأشهر الحرم رغم ما فيه من الفساد، لأجل دفع فاسد آخر وهو الفتنة، وهذا دليل صحة هذه القاعدة.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ حِلَّهُ وَلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّوهُمْ فَتُصَيِّبُكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ٢٥).

فقد دفع القرآن الكريم ما هو أفسد - وهو قتل بعض المؤمنين والمؤمنات في مكة - بما هو فاسد، وهو القبول بالصلح.

ولكن هذا الكلام غير دقيق؛ لأن القبول بالصلح لا يعلم أنه فاسد أصلاً، بل لعله صالح، ولكنّ الجهاد كان أصح منه، فتمّ التخلي عما هو أصحّ تجنباً لما هو أفسد.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾ (هود: ٧٨ - ٧٩).

وذلك أن لوطاً دفع ما هو أفسد، وهو اللواط، بما هو فاسد وهو الزنا ببنته، فتكون القاعدة صحيحة.

(١) نهج البلاغة: ٣١٨؛ والإسكافي، المعيار والموازنة: ١٦٦.

إلا أنّ هذا الاستدلال ضعيف؛ إذ لا يعلم أنّ لوطاً عرض على رجال قومه الزنا ببناته في مقابل دفعهم عن اللواط بالضيوف القادمين، بل تعبير (هنّ أطهر لكم)، لا يتناسب مع عرض البنات للزنا، ولو تنزّلنا فغاية ما يبدو لنا من وقائع القصة أنّه عرض عليهم بناته دون أن نعلم أنّ هذا العرض قد تضمّن عقد النكاح أو لا، فلا يكون هناك دفع أفسد بفساد، بل لو فرض أنّ تزويجه لبناته من هؤلاء فيه ضرر اجتماعي عليه أو هو مضطرّ لفعل ذلك، مع ذلك لا يقال بأنّه دفع الأفسد بالفساد؛ فإنّ التزويج ليس حراماً على أية حال هنا.

الدليل الرابع: وقائع قصة موسى والعبد الصالح، فهذا العبد قام بخرق السفينة تجنّباً لما هو الأفسد، وقام بقتل الغلام تجنّباً لما هو الأفسد من الضلال، فتكون وقائع هذه القصة مكرّسة لمنطق دفع الأفسد بالفساد.

غير أنّ هذا الاستدلال غير مقنع هو الآخر، تارةً لأجل أنّ وقائع هذه القصة يبدو عليها الغموض والاستثنائية، ولهذا لا يجوز لنا قتل شخص حتى لو كنّا نعلم بأنّه سوف يضلّ والديه، ولا يقول بذلك فقيه قطّ؛ وأخرى لأنّ بعض وقائع هذه القصة لا تفيد دفع الأفسد بالفساد؛ لأنّ خرق السفينة لا يعلم أنّه كان غير مقبول من قبل ملاكها، فقد تصوّر موسى أنّ خرق هذه السفينة سوف يوجب غرق أهلها، بينما أخبره العبد الصالح أنّ خرقها لنجاتها من الغصب، وهذا يعني أنّ إشكالية الغرق غير واردة، الأمر الذي يفتح احتمالاً في أنّ أهلها سوف يدركون القضية، وأنّهم راضون بما فعل العبد الصالح بسفيتتهم، فكيف عرفنا عدم رضاهم؟! وإلا لو بقينا مع ظاهر التفسير سيكون العبد الصالح قد فضّل عدم غصب السفينة في مقابل وقوع الناس في الغرق، فيكون قد دفع الفاسد بالأفسد!

إلى غير ذلك من الأدلّة مما هو واضح الضعف، مثل الحديث الذي لا يُعلم نسبته للنبيّ أصلاً، والذي يقول: «إذا اجتمعت حرمتان، طُرحت الصغرى للكبرى»^(١)، بل لسانه يبعد نسبته له، أو ما دلّ على جواز الكذب للإصلاح أو دفع شرّ الظلمة، ونحو ذلك. والذي يمكن أن يكون جواباً هو أنّ ثبوت مثل هذه الحالات الخاصّة لا يثبت القاعدة؛

(١) ابن قتيبة الدينوري، غريب الحديث: ٢: ٣٤٤؛ وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣٧٤؛ وابن منظور، لسان العرب ١٢: ١٢٩.

ونحن نستهدف هنا إثبات قاعدة كليّة، لا إثبات هذه القاعدة في موردٍ أو موردٍين، مثل مسألة المسجد الحرام والكذب ونحوهما.

٢. الأولوية بين التحريم والوجوب (مراعاة الواجب أولى من الحرام أو العكس)

هذه القاعدة وقعت موقع البحث عند أهل السنّة، فهل الواجبات أهمّ في الشريعة من المحرّمات أو العكس؟ وهذا الاختلاف يحتمل رجوعه لمفهومين:
المفهوم الأوّل: وهو المفهوم الشمولي الاستيعابي، والذي يقول بأنّ كلّ واجب مهما كان فهو أهمّ من كلّ محرّم مهما كان، أو العكس: كلّ محرّم مهما كان فهو أهمّ من كلّ واجب مهما كان. وهذا المفهوم للقاعدة يبدو لي غريباً؛ إذ من الصعب الاقتناع بأنّ هناك من يقول بأنّ الواجبات تقدّم على المحرّمات، ومن ثمّ فوجوب دفع زكاة الفطرة يقدم على حرمة قتل النفس المحترمة عند التزاحم.

المفهوم الثاني: وهو المفهوم النوعي، بمعنى أنّ خصوصيّة الوجوب تمثل إحدى عناصر الأولويّة أو خصوصيّة التحريم تمثل إحدى عناصر الأولويّة، ومن ثمّ فإذا تساوى الواجب والحرام في كلّ الخصوصيّات الأخرى أو لم نعلم بالأهمّ منهما، قدّم الحرام على الواجب أو العكس.

وهذا المفهوم للقاعدة هو المراد لهم في ترجيحي، ويشهد لذلك مثل تعبير الشيخ ابن تيمية حيث يقول: «إنّ جنس ترك الواجبات أعظم من جنس فعل المحرّمات»^(١). فتعبير بالجنس واضح في أنّه يرصد نوع الوجوب والحرمة، ولعلّ منه تعبير الفخر الرازي في قوله: «مدار التكليف على أمرين: أحدهما فعل ما ينبغي فعله، والثاني ترك ما ينبغي تركه، والأوّل هو المقصود بالذات؛ لأنّ المقصود بالذات لو كان هو الترك لوجب أن لا يخلق أحد، لأنّ الترك كان حاصلاً في الأزل..»^(٢).

وبالتأمّل نجد أنّ هذه القاعدة يُحتمل أن تكون تطبيقاً لقاعدة درء المفسدة أولى من جلب

(١) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١١: ٦٧١، وانظر: المصدر نفسه ٢٠: ٨٤.

(٢) الرازي، التفسير الكبير ٢٩: ٢٤٠.

المصلحة، والتي سوف نبثها لاحقاً، انطلاقاً من أنّ التحريم يكشف عن مفسدة خلف الفعل الحرام وعن أنّ الوجوب يكشف عن مصلحة خلف الفعل الواجب، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة.

ولكنّ الظاهر من طبيعة البحوث التي يتناولونها في القاعدتين أنّهم ينظرون إليهما بضرب من التمييز أحياناً، وبتداخل واضح أحياناً أخرى، وأنّهم غالباً ما يلاحظون قاعدة نفي الضرر في التعامل مع قاعدة درء المفسدة، بينما ينطلقون هنا من أدلّة أخرى، ولهذا قد تجد من يقول بتقديم الواجب على الحرام، وفي الوقت عينه يقبل بقاعدة درء المفسدة.

ولا يمنع ذلك نظرياً من الاستناد لتلك القاعدة - لو صحّت - لإثبات هذه القاعدة هنا؛ لكنّ الاستدلال سيكون غير صحيح؛ لأنّ صورة الواجب والحرام لا تعني بالضرورة أنّ خلف الوجوب مصلحة وخلف الحرام مفسدة؛ بل من الممكن أن يكون التحريم والوجوب آتيين من طبيعة الخطاب الذي أبرز الحكم، فإذا استخدم الخطاب صيغة النهي فهذا يعني استنباط الحرمة، وإذا استخدم صيغة الأمر فهذا يعني استنباط الوجوب.

غير أنّ صيغ الأمر والنهي لا تعكس بنفسها وجود مصلحة أو مفسدة، ما لم تكشف نصوص مستقلة عن أنّ خلف هذا المحرّم مفسد، دفعت لتحريمه، أو مصالح دفعت للوجوب في الواجب؛ لأنّ مجرد الأمر بشيء يمكن أن يكون لما في فعله من تجنّب مفسدة ستقع لولا الفعل، فأنت تقول: يجب التداوي من الأمراض الخطيرة، وهذا الوجوب كما يمكن صياغة الموقف فيه على أنّه مصلحة تقف خلف الوجوب وهي مصلحة السلامة، كذا يمكن أن تكون صياغة الموقف على أنّ خلف هذا الوجوب دفع مفسدة التلف والهلاك والضرر اللاحق على البدن. وهكذا الحال في بعض المحرّمات فإنّ حرمة شيء قد تكون لأنّ وجود الحرام مانع عن ترتّب مصلحة لاحقة للعبد ينال بها الخير؛ فالحرمة لم تأت من مفسدة في متعلّق الحرمة، بل من كون المتعلّق مانعاً عن المصلحة الآتية للعبد لولا فعل الحرام، فلو ترك الحرام جاءت المصلحة، وهكذا.

فلا يغدو واضحاً تصوير القضية على أنّ الوجوب تقف خلفه مصالح والحرمة تقف خلفها مفسدات دائماً، بل قد تكون القضية متشابكة، بل ربما نقع ضحايا لعبة لفظيّة فنصوّر ترك الواجب على أنّه يرجع بمفسدة على العبد؛ لأنّ الكثير من تفويث المصالح قد نسميها مفسدة

وهكذا.

وعلى أية حال، فقد انقسم الموقف من الموازنة بين الواجبات والمحرمات إلى فريقين، نبينهما ونعرض أهم الأدلة؛ لأنهم ذكروا الكثير من الأدلة التي تكاد لا تسمن ولا تغني من جوع، ولا ينبغي إطالة الوقت بالحديث عنها، فلترجع في محلها.

الفريق الأول: تقديم الواجبات على المحرمات

ذهب إلى هذا الرأي جماعة من العلماء، من أبرزهم الشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، ومما استدلل له:

١ - إن أعظم الواجبات هو الإيمان، وأعظم المحرمات هو الكفر، ومن الواضح أنّ الكفر ليس سوى ترك الواجب الذي هو الإيمان، سواء كان معه تكذيب أم لا، وسواء كان معه مقارن آخر أم لا، وعليه يكون أعظم المحرمات ليس سوى ترك أعظم الواجبات، فيكون الوجوب أهم من الحرمة نوعاً.

٢ - إن أول ذنب تحققت معه المعصية هو ترك الواجب، والذي هو السجود لآدم، كما فعله إبليس، بينما معصية آدم كانت فعل المنهي عنه، والنتيجة أنّ الله تاب على آدم بعد تلقيه الكلمات منه، دون إبليس.

٣ - إنه لا يكفر أحدٌ من أهل القبلة بأيّ ذنب أو معصية، بل يكفر بترك الإيمان، أي بترك واجب.

٤ - إن فعل المنهيات لا يوجب زوال الحسنات الثابتة من قبل، بينما فعل الحسنات يوجب زوال السيئات وتبديلها.

٥ - إن ترك المأمور به يوجب القضاء أو نحوه مع التوبة، بينما فعل المنهي عنه لا يوجب غير التوبة.

٦ - إن ضلال بني آدم مرجعه إلى عدم تصديق الحق، لا إلى التصديق بالباطل.

٧ - إن الله خلق الخلق لعبادته، وهي واجبة.

٨ - إن فعل الحسنات يوجب ترك السيئات بينما ترك السيئات لا يوجب فعل الحسنات، بل فعل الحسنة موجب لحسنة أخرى بينما ترك السيئة لا يوجب ترك سيئة أخرى.

إلى غير ذلك من الأدلة التي أطال بها ابن تيمية حتى بلغ بها العشرين، وكذلك تلميذه في

كتاب الفوائد، فراجع^(١).

نعم، للشيخ ابن تيمية في موضع آخر من كتبه كلام ريبا يوضح أكثر فكرته هنا ويؤكد ما قلناه آنفاً، يقول فيه: «إذا ثبت أنّ الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة كان في تركها مضاراً، والسيئات فيها مضار، وفي المكروه بعض حسنات، فالتعارض إمّا بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدّم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإمّا بين سيّتين لا يمكن الخلوّ منهما فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإمّا بين حسنة وسيّئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيّئة، وترك السيّئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرحم من منفعة الحسنة ومضرة السيّئة»^(٢).

الفريق الثاني: تقديم المحرّمات على الواجبات

يُنسب هذا الرأي للإمام أحمد بن حنبل^(٣)، ويظهر من كلمات الإمام الشاطبي^(٤)، ولعلّه يظهر من مزاج بعض التيارات الروحية التي تدعو في البداية للتخلية ثم للتولية، ومن جملة الاستدلالات هنا الاعتماد على حديث نبوي مشهور وهو: «.. فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(٥)، وفي صيغة أخرى: «.. فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(٦).

والمنطلق في التعامل مع هذا الحديث أنّ الواجبات قيّدت بالاستطاعة، بينما لم يتم تقييد المحرّمات بها، وهذا يدلّ على مزيد الاهتمام والتحفّظ في المحرّمات نسبةً للواجبات.

قراءة نقدية في الاتجاهين المختلفين (اتجاه الشاطبي وابن تيمية)

لكنّ مجمل هذه الأدلة التي أتى عليها الفريقان هنا، لا تصلح في تقديري لشيء، بل من

(١) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٢٠: ٨٥-١٣٦.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٢٠: ٥٠-٥١.

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري ١٣: ٢٢٢؛ والوكيلي، فقه الأولويات: ١٦٤.

(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات ٥: ٣٠٠-٣٠١.

(٥) صحيح البخاري ٨: ١٤٢.

(٦) صحيح مسلم ٤: ١٠٢.

الخطأ إطلاق الأمور بهذه الطريقة، وأكتفي هنا ببعض التعليقات السريعة، وأهمّها:
التعليقة الأولى: لقد راهن ابن تيمية على أهمّ الواجبات وأهمّ المحرّمات، وبنى في أكثر من دليل صورة القضية عليهما، عنيّت الإيمان والكفر، كما لاحظنا في الدليل الأوّل والثالث المتقدّمين، لكنّ مجرد كون وجوب الإيمان أولى من حرمة الكفر، لا يعني استخراج قاعدة باسم تقدّم الواجب كلّ على الحرام ولو نوعاً، فهذا انتقال من قضية محدّدة جزئية إلى قضية واسعة كلية، من دون تبرير منطقي، وإلا فيإمكان الطرف الآخر التركيز على قضايا أخرى يجد فيها امتيازاً محرّم على واجب، ثم يخرج منها بقاعدة، من مثل: إنّ العقوبات (الحدود والقصاص) التي نزلت في القرآن الكريم كلّها تتعلّق بمحرّمات، لا بواجبات، من نوع الزنا والسرقة والقتل والمحاربة والقتل العمدي، بل إنّ العذاب الذي أنزله الله على الأمم الأخرى كلّه راجع لفعل محرّمات من نوع التكذيب واللواط وقتل الناقة وعبادة الأوثان وغير ذلك.

التعليقة الثانية: إنّ الدليل الرابع المتقدّم من أدلّة الشيخ ابن تيمية غير مقنع؛ فإنّ القرآن الكريم نصّ على أنّ جميع الأعمال يمكن أن تحبط بالشرك، وهو حيثيّة وجودية انصبّ عليها التحريم، فكيف يقول بأنّ الحسنات تذهب السيئات، لكنّ السيئات لا تذهب بالحسنات، فهذه سيئة تذهب بكلّ شيء، بينما هذه الحسنات أو تلك قد تذهب ببعض السيئات هنا وهناك لا بكلّ السيئات.

وبالمقابل، فإنّ ترك بعض السيئات يوجب غفران سيئاتٍ أخرى، قال تعالى: ﴿إِنْ تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١).

التعليقة الثالثة: إنّ استدلال ابن تيمية بما صدر عن إبليس وآدم هو الآخر غير مقنع؛ لأنّ إبليس لم يطلب المغفرة من الله، بل طلب الإرجاء لكي يضلّ بني آدم، بينما آدم وزوجه طلبا المغفرة ولذلك حصلت التوبة، ورغم ذلك نزل إلى الأرض، فالتمييز في الموقف كان بسبب التوبة لا بسبب نوعيّة الجرم. قال تعالى: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (الأعراف: ٢٣ - ٢٤).

ثم لنفرض التمييز بين إبليس وآدم، فكيف عرفنا أنّ خصوصيّة مخالفة أحدهما لوجوب والثاني لتحريم هي المؤثرة في الموقف منهما، فلعلّ الأمر كان اتفاقياً وبنحو المصادفة؟!!

التعليقة الرابعة: إنّ الدليل الخامس المتقدّم لابن تيمية غير دقيق؛ فبعض المحرّمات أيضاً يطالب الإنسان فيها بما هو أزيد من التوبة، مثل الكفّارات ككفارة الظهار وكفارة قتل المؤمن عمداً، وليس كلّ الواجبات فيها قضاء. بل لنفرض أنّ هذا التمييز موجود فما قيمته؟! إنّ المطالبة بالقضاء ليس سوى لأنّ المأمور به لم يتحقّق بعد، فيلزم تحقيقه بالمقدار الممكن بعد زوال الوقت، خاصّة بناء على تعدّد المطلوب (أصل الواجب، وكونه في الوقت)، أمّا في الحرام فلو ارتكبه فقد وقع وانتهى، فلكي يحقّق سائر المطلوب يكفيه أن يترك المحرّم في قادم الأوقات، فأبيّ خصوصيّة لهذا الموضوع في محلّ بحثنا ما دامت القضية تكوينا كذلك؟!

التعليقة الخامسة: إنّ الدليل السابع الذي ذكره ابن تيمية هو الآخر غير دقيق؛ فإنّ عبادة الله لا تقف عند حدود الواجبات العباديّة الطقوسيّة، بل هي مجمل الطاعة في المأمور به والمنهي عنه، وإذا أصّرنا على أنّ العبادة هي الجانب الطقوسي الخضوعي الخاصّ، فهذا لا يثبت أنّ نوع الواجبات - ولو غير العباديّات - صار أهمّ من نوع المحرّمات، بل يثبت أنّ الواجبات العباديّة خاصّة أهمّ من كلّ المحرّمات والواجبات الأخرى في الشريعة.

التعليقة السادسة: إنّ الدليل الثامن المتقدّم الذي طرحه ابن تيمية ليس صحيحاً؛ لأنّ ترك بعض السيئات يوجب ترك غيرها في كثير من الأحيان، كترك الحضور في مجالس الفسق، وترك الجلوس على موائد الخمر، وترك الاختلاط بناء على حرمة، وغير ذلك. بل المعروف أنّ الوقوع في حرام يوجب سهولة الوقوع فيه ثانية، وتركه يوجب صعوبة الوقوع فيه لتهيّبه وغير ذلك، وقد يفعل الإنسان الفعل الواجب فلا يتحرّك نحو فعله ثانية، فمن أين ثبت لابن تيمية قانون - ولو غالبي - من هذا النوع؟!

التعليقة السابعة: إنّ ما استند إليه الفريق الثاني من حديث أبي هريرة المشهور، لا يفيد شيئاً هنا؛ لأنّ المحرّمات مشروطة أيضاً بالاستطاعة، حتى لو لم ترد في هذا الحديث، فترك الحرام وفعل الواجب معاً نجد فيها شرط القدرة، إلا إذا أريد من الاستناد لهذا الحديث اعتبار أنّ الواجبات مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية معاً، بينما المحرّمات مشروطة بالقدرة العقلية فقط، وقد تقدّم في قواعد الترجيح في مجال التزاحم تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، سواء اعتبرناه ترجيحاً مستقلاً عن قواعد الأهميّة أم مندرجاً فيها، كما كانت محاولة السيد باقر الصدر، وتكلّمنا عنها فيما مضى.

إلا أنني أعتقد أنّ الحديث لا يريد أن يؤسّس لمفهوم إضافي هنا، بل هو يسوق الأمور بطريقة عرفية؛ فإنّ المحرّمات عادةً ما لا تحتاج إلى جهدٍ إضافي، إذ هي عملية ترك، بينما الواجبات تحتاج إلى عمل ونشاط وفعالية، ولهذا كان الغالب في الواجبات أن تكون مشروطة بالقدرة؛ لأنّها تقوم على فعل، بينما المحرّمات ليست سوى مجرد ترك، فلا تحتاج لقدرة إضافية بالمفهوم العرفي، وهذه الحالة النوعية الغالبة في الواجبات والمحرّمات، ولا نقول الدائمة، هي التي تبرّر عرفاً عدم ذكر قيد القدرة في المحرّمات في الحديث، لا خصوصية أخذ القدرة الشرعية أو العقلية، ولا أقلّ من عدم الظهور.

ولعلّ هذا هو ما لاحظناه لاحقاً عند ابن حجر في قوله: «إنّ التقييد في الأمر بالاستطاعة لا يدلّ على المدعى من الاعتناء به، بل هو من جهة الكفّ؛ إذ كلّ أحد قادر على الكفّ لولا داعية الشهوة مثلاً، فلا يتصوّر عدم الاستطاعة عن الكفّ، بل كلّ مكلف قادر على الترك، بخلاف الفعل؛ فإنّ العجز عن تعاطيه محسوس، فمن ثمّ قيّد في الأمر بحسب الاستطاعة دون النهي»^(١).

بل لي أن أذهب في تحليل هذا الحديث أبعد من ذلك، وهو أنّه يريد الحثّ على تكرار فعل الأمور المطلوبة، وحيث إنّ المحرّمات ليس فيها تكرار، بل هي تركٌ واحد كليّ يمثل استجابةً للنهي، جعل القدرة شرطاً في الوجوب؛ فكأنّه يقول: تصدّق بهالك ما استطعت، أي كرّر التصدّق في كلّ موضع يمكنك فيه التصدّق، وصلّ لربّك ما استطعت، أي إنّ المطلوبات تراد ولو بالتكرار كالذكر والصلاة والصوم وغير ذلك، وإن كان هذا الاحتمال محلّ نظر، ولا يساعد عليه سياق الحديث في بعض المصادر.

ومثلاً الاستدلال بهذا الحديث أدلّة أخرى طُرحت هنا، وفي قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، من نوع أنّ نصوص البيعة النبوية للنساء كانت تتركز على المنهيات دون الواجبات، وهذا يدلّ على الأولوية، مع أنّ هذا لا يدلّ على ذلك بنحو مطلق، فلعلّ المرجح كان لخصوصية تلك المرحلة، علماً أنّ الكثير من الواجبات لم تكن معروفة في ذلك الزمان ولم تنزل بعد، وبعضها لا معنى للحديث عنه مثل الحجّ.

(١) ابن حجر، فتح الباري ١٣: ٢٢٢؛ وانظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين: ١١١ - ١١٢.

وقد يستدلّ هنا بالمرسل عن الإمام علي عليه السلام، حيث يقول: «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»^(١).

ولكنّه ضعيف السند جداً بل فاقد له، وهو لو دلّ فيدلّ على التفضيل لا على التعيين، والمفروض أنّنا في مورد التخيير لا نمانع هذا التفضيل غير اللزومي.

والنتيجة: إنّ الحديث عن وجود معيار نوعي في تقديم الواجبات بما هي واجبات على المحرّمات من حيث إمّا محرّمات أو العكس غير صحيح؛ فليس هناك أيّ معيار من هذا النوع، بل القضية تختلف وتتخلّف باختلاف الموارد والحالات، ونوعيّة الواجب والحرام ومستواهما، وعلى تقدير التساوي في كلّ الخصوصيّات نرجع للتخيير، وليس لتقديم عنوان الواجب على الحرام أو العكس، فهذه القاعدة بشكليها غير صحيحة.

لكن لو أخذنا حالة من حالات هذه القاعدة، وهي كون الفعل بنفسه مصداقاً للواجب، وفي الوقت عينه هو مصداق لحرام، فالفعل الواحد انطبق عليه العنوانان، كأن يجذب الآخرين للدين بنفس الترخيص لهم ببعض المحرّمات، لا أن تكون الحالة من نوع إنقاذ غريف (واجب) والدخول في الأرض المغصوبة (حرام)، فإنّ الدخول بعينه ليس هو الإنقاذ، بل هو وسيلة له ومقدّمة مثلاً، فيكون من مواجهة وجوب الغاية مع حرمة الوسيلة، بينما هنا المواجهة بين وجوب الأمر بالمعروف في الفعل، وحرمة الترخيص في المحرّمات في الفعل نفسه، ومثله ما لو قلنا بوجوب تحصيل المال على الرجل لكي ينفق على عياله، فإنّ هذا التحصيل الواجب لو كان بسبيل حرام، ولم يكن له مجال لغير هذا السبيل، كالاتجار بالمسكر، فهنا يكون الاتجار بعينه مصداقاً للحرام، وفي الوقت نفسه مصداقاً لواجب تحصيل المال، بصرف النظر عن القول بأنّ المال بنفسه حرام أو لا، أي آخذين هنا بعين الاعتبار حرمة الفعل لا حرمة المال.

في صورة حرمة الوسيلة ووجوب الغاية نذهب لإجراء قاعدة الأهمّ والمهمّ، بينما في الحالة الثانية، وهي تطابق الفعل نفسه في التحريم والوجوب، فنُدعي كما قلنا في بحث دفع الأفسد بالفساد، أنّ دليل الوجوب منصرف من الأوّل عن المصداق الحرام للعنوان الواجب، لولا عروض الوجوب، فلستُ مخاطباً به سواء كانت الحالة من حالات المندوحة أم من حالات

(١) اللبّي الواسطي، عيون المواعظ والحكم: ١٢٥.

عدم المندوحة (وهي حالات التزام القهري)، ما لم يكن في أدلة هذا الواجب ما يفيد أنه مطلوب كيفما كان، كما بيّنا ذلك سابقاً.

وهذا بخلاف المحرّم؛ فإنّ تحريمه لا يفهم منه العرف أنه غير شامل لما هو واجب من أفراده في الأصل، وإنّما يعتبر أنه محرّم ما لم يكن ملاك الواجب أهمّ منه، فيرفع تحريمه في حال التزام، بينما في دليل الواجب لا يفهم العرف وجود إطلاق فيه لحالة الفرد الحرام، ما لم تكن هناك إضافة بيانية.

وبهذا يمكن الحديث عن أولوية الحرام على الواجب دون العكس، في هذه الصورة لا مطلقاً.

٣. قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، تحليل وتأملات

تعتبر هذه القاعدة من القواعد الشهيرة في أصول الفقه الإسلامي، خاصّة في الوسط السنّي، وقد اعتمدها المجلّة العدليّة في المادّة الثلاثين^(١)، وعادة ما تُبحث عندهم في سياق دراسة القواعد الفقهيّة ومباحث الأشباه والنظائر، لاسيّما بمناسبة الحديث عن قاعدة أخرى يُطلق عليها قاعدة: (الضرر يُزال)، إذ تعدّ من توابعها ولواحقها، ولو من جهة اعتبارهم أنّ دفع المفسدة نوعٌ من إزالة الضرر، وبهذا تكون هذه القاعدة ذات صلة تفرّعيّة وثيقة أيضاً بقاعدة نفي الضرر (لا ضرر). كما يبدو أنّها مقبولة عند الإباضيّة^(٢).

وتستخدم لبيان أو عنوانة هذه القاعدة صيغ كثيرة يجمعها: درء (دفع/ رعاية درء/ عناية الشرع بدرء) المفاصد (الضرر/ المفسدة/ الشرّ/ المضرّة) مقدّم (أولى/ أهمّ/ أكد) على جلب (تحصيل/ إيصال) المصالح (المصلحة/ المسارّ/ الخير/ النفع/ المنافع)، وقد يعبر عنها بقاعدة «الاجتناب مقدّم على الاجتلاب»، كما تتصل أيضاً بقاعدة «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام».

(١) انظر: كاشف الغطاء، تحرير المجلّة ١: ٢٧؛ وراجع: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها:

(٢) انظر: معجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة ١: ٣٦٦-٣٦٧، ٦٨١-٦٨٣.

وهذه القاعدة يمكن أن تدرس على مستويين: العلم والاحتمال، بمعنى أننا تارة نتكلّم عن أنّ دفع المفسدة المعلومة مقدّم على جلب المصلحة المعلومة، وأخرى نتكلّم عن أنّ دفع المفسدة المحتملة أولى من جلب المصلحة المحتملة، وسيكون تركيزنا على الجانب الأوّل بدايةً، ومنه يظهر الكلام في الجانب الثاني من القاعدة.

ولا تطلق هذه القاعدة على كليّتها كما يتصوّر بعض، بل لها بعض الشروط والقيود، التي تجعلها - كما سوف نرى - تقع، في مركز الخلاف فيها، في مقابل قاعدة التخيير، لا غير.

وروح القاعدة واضحة، ويحتاج الأمر أن نمّر مروراً سريعاً على أبرز أدلّتها، ثم نقوم بذكر شروطها والتحفّظات التي أبداها بعضهم عليها.

ونشير إلى أنّ الكثير من نصوص الإمامية يبدو عليه التحفّظ على هذه القاعدة، التي يمكن العثور على مرور سريع عليها عندهم في مثل مباحث اجتماع الأمر والنهي ومباحث الاحتياط، ويمكن مراجعة كلماتهم في التحفّظ عليها، حيث لا يقيمونها لها وزناً بنفسها، كما يفهمون منها الإطلاق؛ ولذلك يوردون عليها بأنّه يلزم منها تقديم المفسدة الضعيفة على المصلحة الأعظم^(١)، وإن لاحظنا إطلاق الأخذ بالقاعدة أحياناً في تعابيرهم بما يوحي بالقبول^(٢).

ولا تقتصر هذه القاعدة على شكل العلاقة بين تطبيقات الأحكام في مقام امتثالها، بل ثمة حديث عن كونها في روحها القانونيّة قد تكون أساساً في حلّ التعارض بين النصوص، فلو عارض نصّ ينهى عن مفسدة آخر يأمر بمصلحة، قدّم الأوّل على الثاني، والأمر عينه يمكن طرحه في البحث المتقدّم حول تقديم الواجب على الحرام أو العكس، وهذا ما يعتبر من فروع مباحث الترجيح بين الأدلّة بالمقاصد والمصالح، وليس هو بحثنا هنا الساعة، حيث سنتعرّض

(١) انظر - على سبيل المثال -: كاشف الغطاء، تحرير المجلّة ١: ٢٧؛ وهاشم الأملي، المعالم الماثورة ٣: ١١٥ - ١١٦، و٤: ٧٨؛ والميرزا القمي، القوانين المحكمة: ١٥٣؛ والأنصاري، فرائد الأصول ٢: ١٨٨؛ والفرويني، التعليقة على معالم الأصول ٤: ٦٢٤، و٧: ٦٩٠؛ والخراساني، كفاية الأصول: ١٧٧، ٣٥٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٤٥١؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٢: ١٦٠، و٣: ٣٢٨؛ والحكيم، الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٥٤٤.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: المراغي، العناوين الفقهيّة ٢: ٣٩٤؛ والأنصاري، الحاشية على استصحاب القوانين: ١١٨.

له في نظرية المقاصد وتأثيراتها في مختلف البحوث الشرعية، وذلك في كتابنا القادم، إن شاء الله تعالى.

٣. ١. أدلة القاعدة ومرجعيتها الدينية والعقلانية

ينطلق الآخذون بهذه القاعدة المشهورة من عدة مرجعيات، يعتبرونها مهمة في هذا السياق، وأبرزها:

المرجعية الأولى: وهي المرجعية القرآنية

وأهم معطيات هذه المرجعية هو الآتي:

الدليل الأول: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٨٠ - ١٨٢).

وتوضيح الاستدلال بهذه الآيات أنها أمرت باتّباع الوصية ونهت عن التبديل والتحريف فيها، لكنّها عادت واستثنت حالة واحدة تعدّ خلاف الأصل، وهي ما لو كانت الوصية تتضمن حيفاً أو ظلماً، فإنّه يجوز تبديلها، وهذا الحكم الوارد في الآية الكريمة لا معنى له إلا إذا كانت الشريعة تقدّم دفع المفسد على جلب المنافع؛ لأنّ المفسدة التي تقع هنا هي الجنف والإثم بحسب تعبير الآية الكريمة، وتجويز فعلٍ هو على خلاف الأصل الذي فيه المصلحة، لا معنى له عندما يكون لأجل المنع من الجنف والإثم، إلا أنّ الشارع يعطي أولوية لدفع المفسدة على جلب مصلحة العمل بالوصية كما هي والمحافظة عليها^(١).

لكنّ الاستدلال بهذه الآية غير دقيق، ولو بنحو كونها قرينة على تبني الشارع لهذه القاعدة بوصفها قاعدة كلية؛ وذلك:

أولاً: إنّ الآية الكريمة تميز تبديل الوصية بالمصالحة، وهذه المصالحة لو وقعت بين الموصي

(١) انظر: حسن بن إبراهيم الهنداوي، قاعدة درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة، دراسة أصولية فقهية، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ١٧: ١٠٣ - ١٠٥، فبراير عام ٢٠١١م.

وغيره أو بين الورثة أنفسهم، فهي في نهاية المطاف محاولة للخروج عن مقتضى الأولي للمصلحة بالتصالح، وحيث إنها وصفت فعل الموصي بالظلم والميل عن الحق، فهي تعتبر أن فعله غير شرعي من الأول، فلا استثناء في الآية ليس من تغيير الوصية، بل في توصيفها؛ فالوصية العادلة لا يجوز تبديلها مطلقاً، فيما الوصية الظالمة يجوز فيها التدخّل لإيجاد تغييرات فيها قبل موت الموصي أو بعده بالتصالح، وهذا ليس من أولوية دفع المفسدة على جلب المصلحة؛ لأنّه لا توجد مصلحة لزومية في الوفاء بوصية ظالمة، وإنّها عبرت الآية عمّن فعل ذلك بأنّه لا إثم عليه، لرفع توهم الإثم عنه، بإعادة تصحيح الأمور؛ فالموصي ولو كان صاحب المال لكنّه ليست له سلطة مطلقة في التصرف بهاله بعد موته بطريقة ظالمة للورثة والمستحقين.

وبهذا نعرف أن الآية أجنبية عن موضوعنا؛ لأنّها لا تدفع مفسدةً وتتخلّى عن مصلحة، بل هي تُلغي وجود مصلحة نتيجة تغيير توصيف وحالة الوصية، وتعتبر أن محلّها هو المفسدة في هذا النوع من الوصايا، فلا موضوع للقاعدة هنا؛ لأنّ موضوع القاعدة هو تلك الحالة التي فيها مصلحة ومفسدة معاً، والعمل بوصية ظالمة لا مصلحة فيه إطلاقاً في الشرع.

نعم، لو عبرت الآية بالخوف من الموصي بغير عنوان الظلم والميل، لكان الأمر معقولاً. وهذا الإشكال يمكن أن يُعقل بناء على القول بعدم نفوذ الوصية الظالمة، أمّا لو قلنا بنفوذها وصحتها شرعاً، ومن ثمّ لزوم الوفاء بها، لم يرد هذا الإشكال بهذه الطريقة، فتأمل جيداً.

ثانياً: إنّ قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة لا معنى لها إلا في صورة تساوي المصالح والمفاسد في الحالة، كما سوف يأتي بيانه، وعليه فلكي نعرف أن الآية الكريمة لها علاقة بالقاعدة يجب أن نتأكد مسبقاً أنّ حجم المفسدة في العمل بوصية ظالمة مساوٍ لحجم المصلحة في عدم تبديل الوصية، وهذا أمرٌ لا نتمكّن من إثباته من خلال الآيات نفسها، بل ولا حتى بالمتوفّر بين أيدينا من خارجها. وجهلنا بالتفاوت وإن كانت نتيجة العملية هي حكم التساوي، لكنّ هذا لا يسمح لنا بجعل الآية دالّة على حكم التساوي؛ لعدم معرفتنا بالواقع.

ثالثاً: لو قلنا - ولو تنزّلاً - أن كلّ حرام فخلفه مفسدة وكلّ واجب أو مستحبّ فخلفه مصلحة، كما يظهر من بعض الذين فكّروا بقضية المصلحة والمفسدة هنا، فإنّ موضوع الآيات هنا سيغدو على عكس ما يريده المستدلّ؛ وذلك أنّ التبديل حرام كما نصّت على ذلك الآية

الثانية، والإصلاح واجب أو مستحب كما دلت عليه الآية الثالثة، فيكون الموقف من تقديم المصلحة على المفسدة وليس العكس، فكيف استنتجوا من هذه الآيات أن درء المفسدة أولى من جلب المصلحة؟! بل لو قلنا بأن المحافظة على الوصية هو الواجب وليس التبديل هو الحرام، كان المورد من موارد تراحم المطلوب مع المطلوب، لا المصلحة مع المفسدة. وكأثم فهموا المصلحة والمفسدة خارج إطار نوعية الحكم في الحالتين، فلم يقعوا في هذا الإشكال.

وعليه فالاستدلال بهذه الآية الكريمة هنا غير صحيح.

الدليل الثاني: ما اعتبره بعض أقوى الأدلة القرآنية هنا، وهو قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهُدْيِ مَعَكُمْ أَنْ يُبَلِّغَ مَحَلَّهُ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْصِيكُم مِّنْهُمْ مَّعْرَةٌ بَعِيرٌ يَعْرِى عِلْمٌ لِّدُخُلِ اللَّهِ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ٢٤ - ٢٥).

فهذه الآيات توقع معارضة بين مصلحة دخول مكة ولو بالقوة، ومفسدة تعرض بعض المسلمين في مكة للأذى حيث لن يميزهم المسلمون لو دخلوها بالحرب فقد يقتلونهم، فقدّم جانب المفسدة على جانب المصلحة^(١)، فالآية تقول بأنه لولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات أنتم لا تعرفونهم لو دخلتم مكة بالقوة فقد تطؤوهم وتصيبونهم بأذى، فيلحقكم بسبب ذلك معرّة ومكروه من حيث لا تعلمون، لأمرتكم بدخول مكة عنوةً، ولهذا ختمت الآية بأنهم لو تزَيَّلوا، بأن امتاز المؤمنون منهم عن غيرهم؛ لعذب الله الكافرين بأن سمح لكم بالحرب.

ولكن هذا الاستدلال هنا متفرّع على إثبات أن مفسدة قتل المؤمنين والمؤمنات، ولو لأجل دخول مكة آنذاك، مساوية لمصلحة دخول مكة عنوةً، فقد تكون عند الله أعظم بكثير، فالآية من النصوص التي تُعطي قيمةً عالية لحفظ نفوس المؤمنين والمؤمنات، وتُلزم في التعامل مع العدو بمراعاة هذه النفوس حتى أعلى المستويات، وأن من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً، فكيف نريد إثبات

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٠٨ - ١١٠.

قاعدة كليّة بحالةٍ محدودة لا نعرف مستويات المصالح والمفاسد فيها عند الله؟! فلعلّه لم تكن مصلحة دخول مكة في ذلك الوقت أكبر من مفسدة قتل بعض المؤمنين، كيف وقد أثبت التاريخ أن مصالح صلح الحديبية على الدعوة الإسلامية كانت كبيرة للغاية.

هذا وقد استدلل بعضهم بأدلة لم يكن من الصحيح الاستدلال بها أصلاً، من نوع قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩)، وقوله سبحانه: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (التوبة: ١٩ - ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وأمثال هذه الآيات الكريمة^(١).

وذلك أن كل هذه الآيات لا علاقة لها بهذه القاعدة؛ لأنها ترصد العلاقة بين أمرين متفاوتين في حجم المصلحة والمفسدة، وهذه القاعدة هنا، لو كانت معقولة، فهي معقولة في حالة التساوي أو كون المفسدة أعظم، وفي حال كونها أعظم فإن تقديم المفسدة واضح ولا يحتاج لدليل إضافي غير قواعد التزاحم الأوليّة، فلا يبقى إلا حال التساوي، والمفروض أن هذه الآيات واضحة في حال عدم التساوي، بل هي تريد التأكيد على عدم التساوي، فكيف تُجعل دليلاً هنا؟!

من هنا نستنتج أنه لا توجد مرجعية قرآنية مصححة لقاعدة مستقلة من هذا النوع.

المرجعية الثانية: وهي مرجعية قاعدة تقديم المحرمات على الواجبات

هذه المرجعية هي البحث المتقدم الذي عاجلنا فيه الخلاف بين أمثال ابن تيمية والشاطبي وما نُسب إلى ابن حنبل، حيث تمّ تصوّر أنّ تقديم الحرام على الواجب معناه أنّ درء المفسدة

(١) انظر: حسن بن إبراهيم الهنداوي، قاعدة درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة، دراسة أصوليّة فقهية، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ١٧: ١٠٥ - ١٠٨.

أولى من جلب المصلحة، ولهذا نجد هنا أيضاً بعض أدلة تقديم المحرمات على الواجبات، مثل النبوي المشهور الذي يميّز بين النهي فلا يقيده بشيء، وبين الأمر فيقيده بالاستطاعة، وغير ذلك ممّا أشرنا له من قبل.

وقد سبق أن أجبنا عن مجمل أدلة تقديم الواجب على الحرام وبالعكس، بل ناقشنا في الارتباط القهري بين الباحثين، فراجع حتى لا نطيل، وقد أثبتنا أنّه لا ترادف بينها وبين قاعدة تقدّم الحرام على الواجب.

وأما قول بعض الباحثين بأنّ قاعدة تقدّم الواجب على الحرام لا تعدّ نقضاً أو معارضاً لهذه القاعدة هنا، انطلاقاً من أنّ الواجب يكون دائماً أهمّ من الحرام، والمفروض أنّ قاعدة الدرء هنا لا تشمل حالة أهميّة المصلحة على المفسدة..^(١)، هذا الكلام غير صحيح، فليس لدينا دليل على كون ملاكات الواجبات كلّها دائماً أهمّ من ملاكات المحرمات، ولا أنّ جنس الواجبات أهمّ، كما بحثنا ذلك فيما تقدّم آنفاً، فلا نعيد.

المرجعية الثالثة: مرجعية الفهم والارتكاز العقلاني والمشرعي

نعني بهذه المرجعية بعض المقاربات العقلانية و.. لهذا الموضوع من نوع:

١ - إنّ هذا منسجم مع ذهنية الاحتياط في الشبهات التحريمية؛ لأنّ هذه الذهنية منسجمة مع ذهنية عدم الوقوع في مفسدة، في مقابل ذهنية البراءة عن الشبهات الوجوبية، والتي تحمل معها فكرة جلب المصلحة نوعاً، وهذا يعني أنّ جميع الأدلة الدالة على الاحتياط في الشبهات التحريمية دون الوجوبية يمكنها أن تشكّل قرينة على هذه القاعدة هنا، ومن ثمّ فالإخباريين الشيعة يمكن أن ينسجموا مع هذه القاعدة هنا أكثر من غيرهم.

لكنّ هذا الكلام - بصرف النظر عن مستوى الاتحاد بين الموضوعين، وقد ناقشناه سابقاً، خاصّة لو أريد، كما هو المفهوم من القاعدة، إجراؤها في مجال الموضوعات الخارجية والسياسة الشرعية، وليس فقط في مجال علاقة الأحكام الشرعية ببعضها - لا دليل عليه؛ إذ لا يوجد مستند مقبول يُثبت الاحتياط في الشبهات التحريمية دون الوجوبية، بل إنّ الاحتياط ثابت في الجميع، أو المرجع هو البراءة في الجميع كما هو الراجح المعتمد.

(١) انظر: محمد بن عبد العزيز المبارك، قاعدة درء المفسد مقدّم على جلب المصالح: ١٧.

٢ - إنّ ترجيح دفع المفسدة على جلب المصلحة هو ترجيحٌ لجانب التسهيل على جانب التعسير، والشريعة تميل لمبدأ التيسير ورفع المشقّات؛ لأنّ الترك أسهل من الفعل، فالفعل يحتاج لجهدٍ إضافي، بينما الترك يكفي فيه العدم، وبهذا تكون قواعد التيسير والمزاج العقلاني والشرعي والمشرّعي العام في التيسير مساعدين على تكوين قاعدة الدرء هنا.

ولكنّ هذه المقاربة غير صحيحة أيضاً؛ وقد وقعت في خلطٍ عجيب؛ فنحن لا نبحت في أنّ ما فيه المفسدة يستدعي الترك أو ما فيه المصلحة يستدعي الفعل؛ لأنّ القضية لا تُقاس بهذه الطريقة دائماً، فقد يكون ما فيه المفسدة مما يحتاج إلى القيام بفعل، وما فيه المصلحة على العكس تماماً، فالتسهيل مصلحة، وهو قاعدة كبرى في الشريعة، ومع ذلك هو قائم على الترك والعدم، والعمل الطيّب واجبٌ كفائي، ويقف خلفه دفع أو رفع مفسد، وفعل العبادات واجب عيني، وهو يحول دون ارتكاب جرائم، فيدراً مفسد ومصائب. ولا نريد هنا أن نقع - كما نردّد مراراً - ضحايا لعبة لفظية في كيفية توصيف الأمور بالمفسدة والمصلحة، فأصل القياس غير صحيح في هذا الاستدلال.

بل إنّ ترجيح جانب درء المفسدة يتطلّب من الدولة والسلطة في كثير من الأحيان القيام بخطوات شاقّة لمواجهة ما تأتي منه المفسدة؛ تحقيقاً لدرئها أو دفعها أو رفعها، بالمنع من معاملات أو أعمال، وهذا جهد شاق لا يتناسب مع جعل المستند هو قاعدة التيسير، وكأنّ جعل المستند هو هذه القاعدة نوعٌ من القراءة الفردية الخالصة للموضوع!

٣ - ما يؤخذ من كلام الزركشي، حيث يقول: «الفرق بين الأمر والنهي أنّ النهي لدفع المفسد، والأمر لتحصيل المصالح، أو (و)اعتناء الشارع بدفع المفسد أكثر من اعتناؤه بتحصيل المصالح؛ لأنّ المفسد في الوجود أكثر؛ ولأنّ النهي عن الشيء موافقٌ للأصل الدالّ على عدم الفعل بخلاف الأمر»^(١).

وتقريب ذلك أنّ تقديم المفسدة على المصلحة إنّما هو لأنّ الشريعة تهتمّ بذلك، انطلاقاً من أكثرية وجود المفسد، وأنّ النهي عنها موافقٌ للأصل في عدم الفعل.

ولكنّ هذا الاستدلال ضعيف أيضاً؛ لأنّ أكثرية وجود المفسد - لو سلّمنا بهذه الأكثرية -

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٢: ١١٦؛ وانظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٦: ١٨٢.

وإن استدعى تلقائياً اهتماماً أكبر من الشريعة وتصدياً أكثر لها لكنّ هذا لا علاقة له بحالة التزاحم بين المصلحة والمفسدة المتساوية، فلنفرض أنّ الشريعة لكثرة وقوع المفسد ركّزت على هذا الموضوع بشكل متناسب مع الكثرة، فهل هذا يعني أنّها في تزاحم المتساويين تقدّم المفسدة على المصلحة؟! وما الربط بين الأمرين؟! ولماذا لا نعتبر ذلك دليلاً على لزوم تقديم المفسدة الأقلّ خطورةً على المصلحة الأعظم أهميةً أيضاً؟!

والأبعد من ذلك كون النهي موافقاً للأصل في عدم الفعل بخلاف الأمر، فإن قصد بهذا مصلحة التسهيل فقد تقدّم جوابها، وإن قصد شيئاً آخر فلم نفهمه، فما علاقة كون النهي متوافقاً مع عدم بكون المفسدة تقدّم على المصلحة ولو في حال التساوي؟!!

٤ - إنّ عدم دفع المفسدة فوراً يوجب الوقوع فيها في الحال، بينما ترك المصلحة يمكن أن يفسح المجال لتحقيقها لاحقاً، وبهذا يكون التزاحم بين المفسدة والمصلحة راجعاً للتزاحم بين المضيّق والموسّع، أو بين ما لا يدل له وما له بدل، وأمثال ذلك^(١).

ولكنّ هذا الوجه لم يلتقط - في ظني - أصل صورة القضية ومفروضها هنا، فالكلام في موضوع تعارض المصالح والمفاسد يؤخذ فيه تساويهما في تمام الظروف والحالات، بمعنى أنّ المصلحة التي فاتت بترجيح جانب المفسدة، يكون ما فات منها غير قابل للاستبدال أو لو استبدل فإنّ الخسارة القائمة بين الأصل والبدل تكون بحجم المفسدة المقابلة في الأهمية، ولو لم يكن الأمر كذلك فلا معنى لفرض التساوي بين المصلحة والمفسدة هنا، بل في بعض الصور لا معنى لفرض التزاحم الحقيقي الجادّ، كما شرحنا ذلك فيما تقدّم عند الحديث عن بعض أشكال قاعدة البدائل من قواعد التزاحم.

٥ - إنّ الأصل في الأمور أنّها صالحة عادةً، فلهذا يقدر الدرء على الجلب، فكأنّ الأمور كالنهر الذي يسير، فإننا لسنا بحاجة لزيادة مائه بقدر ما نحتاج لرفع الأحجار من طريقه. وهذا الكلام يقوم على رؤية حول الإنسان لا ترى فيه سلبيةً مطلقة، بل تعتبر أنّ الإنسان بنفسه يسير بطريق صالح في الأعمّ الأغلب، وأنّ الطوارئ التي تعترض طريقه هي التي تجرفه.

(١) انظر: حسن بن إبراهيم الهنداوي، قاعدة درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة، دراسة أصولية فقهية، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ١٧: ١١٩ - ١٢٠.

ولعلّ هذا ما قصده الفخر الرازي، حين قال - مستدلاً للقاعدة في مباحثه التفسيرية -: «إذا لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشرّ، وذلك يوجب حصول الألم والحزن، وهو في غاية المشقة، وأما إذا لم يحصل أيضاً إيصال الخير بقي الإنسان لا في الخير ولا في الشرّ، بل على السلامة الأصليّة، وتحمل هذه الحالة سهل»^(١).

لكنّ هذا الدليل لا يبدو لي منطقيّاً هنا، وإن كان جذر فكرته وجيهاً؛ فإنّه لو فرضنا أنّ الأمور في حالتها العادية قائمة على الصلاح، فهل هذا يعني أنّ درء المفسدة أولى من جلب المصلحة؟! فلو كان الأمر كذلك فلا نحتاج لجلب المصلحة في حال عدم التزاحم مع المفسدة؛ لأنّ المفروض أنّ الأمور تسير على معيار الصلاح وأصل السلامة! ولو فرض أنّ هذا الاستدلال يراد منه أنّ المصلحة ما تلبث أن تتحقّق لاحقاً على مقتضى العادة، فهذا عودٌ إلى الدليل الرابع من هذه المقاربات العقلانيّة، وقد ناقشناه، فلا نعيد.

٦ - اعتماد استقراء موقف الشريعة في حالات الاشتباه بما يجعلها تقدّم جانب الحرمة على جانب الأمر، فتطالب بالترك.

وهذه الدعوى ممنوعة، وفاقاً للشيخ الأنصاري^(٢)؛ إذ أيّ استقراء يفيد الغلبة هنا والموارد قليلة ومعدودة؟!

المرجعية الرابعة: نصوص السنة والحديث الشريف

ثمّة بعض النصوص القليلة من الحديث الشريف، والتي استند بعضهم إليها هنا؛ لإثبات قاعدة الدرء والدفع هذه، ونكتفي بأهمّ العينات، إذ بها يظهر الموقف من الباقي، ومنها: الحديث الأوّل: خبر أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «إياكم والجلوس على الطرقات»، فقالوا: ما لنا بدّ إنّما هي مجالسنا نتحدّث فيها، قال: «فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقّها». قالوا: وما حقّ الطريق؟ قال: «غصّ البصر، وكفّ الأذى، وردّ السلام، وأمرٌ بالمعروف ونهيٌ عن المنكر»^(٣).

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٦: ١٨٣.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ١٨٦ - ١٨٧.

(٣) صحيح البخاري ٣: ١٠٣؛ ومسند ابن حنبل ٣: ٤٧.

وقد علّق ابن حجر على هذا الحديث بالقول: «ويؤخذ منه أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة؛ لندبه أولاً إلى ترك الجلوس مع ما فيه من الأجر لمن عمل بحق الطريق؛ وذلك أنّ الاحتياط لطلب السلامة أكد من الطمع في الزيادة..»^(١).

لكنّ هذا الاستدلال ضعيف، رغم أنّ منهجيته قائمة على منهج قراءة ما بين الأسطر وتحليل منطلقات التفكير عند المتكلم، وهو منهج رائع ومهمّ وقليلاً ما نجده في بعض الفضاءات الاجتهادية المتحفظة والنصوصية جداً؛ وسبب ضعف هذا الاستدلال هنا أنّ النهي النبويّ الأوّل لا يعلم أنّه كان لدرء المفسدة المساوية للمصلحة؛ بل لعلّ المفسدة الآتية من مجموع مجالسهم في الطرقات ستكون أكبر بكثير من المصلحة الآتية من الأفعال التي أشار إليها النبيّ لاحقاً، مما سيحقّق في الجملة أثناء بعض تلك المجالس، فيكون النهي الأوّل لمكان غلبة المفسدة، لكنّ لما أشاروا عليه باللابدية، فكأنّه لمقام الترخيص عليهم والتسهيل، وما في ذلك من مصلحة في حدّ نفسه، حيث لا يمكنهم ترك هذه المجالس بتاتاً إلا بضرب من الحرج والضيق، أشار عليهم بالمصالح التي يمكنهم لو فعلوها أن يتلافوا المفسد، فيكون الأمر في ذمتهم في هذه الحال.

وعليه فالحكم الأوّل هو الحرمة؛ لكنّ لما انكشف أنّ الأمر فيه نوعٌ من الحرج العرفي، ارتفعت مستويات المصلحة، وتغيّرت صورة المسألة، وإن كان في هذا الحديث الأحادي إشعارٌ - للإنصاف - بالدلالة.

الحديث الثاني: خبر أمّ المؤمنين عائشة، أنّ النبيّ ﷺ قال لها: «يا عائشة، لولا أنّ قومك حديث عهد بجاهليّة لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه (وألزقته) بالأرض، وجعلت له بابين: باباً شرقياً وباباً غربياً، فبلغت به أساس إبراهيم»^(٢).

وقد ذكر ابن حجر هنا، فقال: «وفيه اجتناب وليّ الأمر ما يتسرّع الناس إلى إنكاره، وما يخشى منه تولّد الضرر عليهم في دينٍ أو دنيا، وتألّف قلوبهم بما لا يترك فيه أمر واجب، وفيه تقديم الأهمّ فالأهمّ من دفع المفسدة وجلب المصلحة، وأتمّها إذا تعارضاً بدئاً بدفع المفسدة،

(١) فتح الباري ٥: ٨٢.

(٢) صحيح البخاري ٢: ١٥٦؛ وانظر: صحيح مسلم ٤: ٩٨.

وأنّ المفسدة إذا أمن وقوعها عاد استحباب عمل المصلحة..^(١).
ويمكننا مناقشة هذا الاستدلال أيضاً بالطريقة نفسها؛ وذلك أنّه لعلّ ما دفع النبيّ للتحفّظ هو أنّ مفسدة إعراضهم عن الدين أكبر ممّا يهّمه بعض مظاهر الدين الماديّة، كنوع بناء الكعبة لو تراحمها، والنصّ القرآنيّ في المفاضلة بين عمارة الكعبة وبين الإيمان والجهاد يساعد على ذلك بنحو التأييد، فليس في الأمر أنّ كلّ مفسدة تقدّم على كلّ مصلحة ولو في حال التساوي، بل يفيد ذلك تقديم المفسدة على المصلحة في الجملة، وهذا متفقٌ على صحّته لا نزاع فيه، تماماً كالاتفاق على تقديم المصلحة الأعظم على المفسدة القليلة لو تراحمها، ولا يعني أنّ الأصل في العلاقة هو درء المفسد وليس جلب المصالح.

بل إنّ هذا الحديث لوحده لا يفهم منه أنّ إعادة بناء الكعبة على أسس إبراهيم الخليل عليه السلام واجب أصلاً، فلعلّه مطلوب مستحبّ.

ومثل هذا الحديث مجمل النصوص التي سبق أن تحدّثنا عن بعضها في مبحث الاجتهاد الذرائعي، حيث أوردنا بعضها ومنه كان حديث عائشة هذا، فراجع فالجواب هو الجواب.
ونكتفي بهذا القدر من الأدلّة التي هي العمدة هنا، وغيرها - مثل الإجماع - يتبيّن حاله منها، وبذلك نستنتج أنّ المصالح والمفاسد لو تراحمت، قدّم الأهمّ منها وفقاً لقواعد الأهميّة، وإلا رجعنا إلى قواعد التخيير، وليس لدينا أصلٌ مرجعي هنا يعتمد عليه باسم درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، بل القضية متفاوتة.

٣. ٢. هل فرض التساوي بين المصلحة والمفسدة فرض واقعيّ؟!

وبهذا نصل إلى نقطة مهمّة هنا، وهي الحديث عن أصل معقوليّة فرض التساوي أو واقعيّة هذا الفرض، فقد وقع خلاف في الاجتهاد السنّي في هذه القضية، ففيها مال بعضهم - كالعزّ بن عبد السلام والطوفي وغيرهما^(٢) - لواقعيّة ومعقوليّة هذا الفرض، وإن كان الغالب عكسه،

(١) فتح الباري ٣: ٣٥٧.

(٢) انظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام ١: ١١ - ٢٥، ٩٨، ١٢٣، والقواعد الصغرى: ١٢٣،

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٥٠١

اعتبر آخرون - كابن قيم الجوزية والقرافي والشاطبي - أنه غير واقعي^(١)، وإن كان معقولاً في فرض العقل، وأن الأشياء إما أن يغلب خيرها على شرّها أو العكس، ولو لم نلاحظ نحن ذلك، بل تمّ إنكار وجود فعل يحمل مصلحة خالصة أو مفسدة كذلك. وهذا ما ذهب إليه الدكتور الزرقا والدكتور الريسوني في موضع من نظريته المعروفة في التغليب والتقريب^(٢)، وهي نظرية طبّقها في مواضع متعدّدة من الاجتهاد الشرعي منها باب المصالح والمفاسد. وقد انتصر الشيخ محمد أبو زهرة لفكرة ابن قيم الجوزية هنا، مستنداً إلى ثلاثة أمور تضمّن كلام ابن قيم نفسه بعضّها:

أ- إنّ الاستقراء يعطينا عدم وجود حالة تساوي.

ب- إنّ الطرف الآخر - وهو الطوفي - لم يقدّم لنا أيّ مثال لهذه الحال من الواقع أو الشريعة.
ج - إنّه في فرض التزاحم لا يعقل التساوي؛ لأنّه إذا أعطيا تأثيرهما معاً فهو محال لكونه موجباً لنقض فرض كونها متصادمين في المحلّ، وإذا امتنع تأثيرهما معاً فهو محال؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح، فلزم أن يحصل من تصادمهما تفاوت في حجم المصلحة والمفسدة^(٣).

وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنّ كلّ هذه الاستخدامات لقاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة عبر التاريخ، إمّا تختلف مع فرضية إنكار التساوي أو تُصبح مجرد كلام فارغ من المحتوى الواقعي، أو يكون المراد من القاعدة خصوص حالة أهميّة المفسدة على المصلحة، أو يكون المراد منها حالتي: أهميّة المفسدة وأهميّة المصلحة!

ولا أدري هل استقرأ الشيخ أبو زهرة كلّ الحالات أو أغلبها، بحيث قارن جميع أو أكثر

١٢٤، ١٢٨، ١٤٢؛ والطوفي، رسالة في رعاية المصلحة (ضمن كتاب مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، لعبد الوهاب خلاف): ١٤٢. وقد ذهب الطوفي لمعقوليّة وواقعيّة التساوي حسب ظاهر فروضه التي طرحها، واختار في حال التساوي التخيير أو القرعة إن اتجهت التهمة؛ وانظر أيضاً: السبكي، الأشباه والنظائر ١: ١٠٥؛ وابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١: ٢٦٥.

(١) انظر - على سبيل المثال - الشاطبي، الموافقات ٢: ٤٤ - ٥٣.

(٢) انظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام ١: ١٠٤ - ١٠٥؛ والريسوني، نظرية التقريب والتغليب: ٣١١ -

٣١٧، لكنّه في موضع آخر آمن بواقعيّة التساوي، فانظر: المصدر نفسه: ٣٧٠ - ٣٧٤.

(٣) أبو زهرة، مالك: ٤٠٦ - ٤٠٩.

الأحكام الشرعية والوقائع الخارجيّة مع بعضها بعضاً؟! حتى يبيّن بأن الاستقراء لا يُعطي التساوي؟ ولنفرض أنّ الطرف الآخر لم يقدّم أيّ مثال واقعي للقضيّة، فهذا لا ينفى وقوع حالة التساوي، فضلاً عن معقوليّتها.

وأما الحديث عن الاستحالات فغريب؛ لأنّه حتى لو أخذنا خصوص حالة التزاحم فإنّه مع تحقّق الفعل يحصل مفسدة الشيء ومصلحته معاً، فتكون له تأثيرات سلبية وإيجابيّة معاً، فأين الاستحالة في تساويهما وتحققهما؟! وما معنى تصادمهما في المحلّ؟! وإن قصد أنّه في حال التزاحم لا يمكن الإتيان بالفعالين معاً ليتحقّق التساوي فهذا صحيح، ولكنّه ليس موضوعنا؛ لأنّ المفروض أنّنا نلاحظ الفعلين الواجب والحرام في حال التزاحم فنقول بأنّ حجم المصلحة الآتية من الواجب على تقدير وقوعه مساوية لحجم المفسدة الآتية من الحرام على تقدير ارتكابه، وأيّ استحالة في ذلك؟!!

نعم، يأتي هنا سؤال العمليّة والجدوائيّة (الثمرة العمليّة) في هذه القاعدة على تقدير صعوبة الوصول لحالة التساوي، ومن هنا يمكن اللجوء إلى خيار آخر يقف لصالح هذه القاعدة في تنشيطها الميداني، وهو عدم الترجيح بدل حال التساوي، فلا نحتاج لإثبات فاعليّة قاعدة الدرء إلى إحراز وقوع حالات التساوي، بل يكفي عدم الوصول إلى قناعة بترجيح طرف المصلحة على طرف المفسدة، فيكون مقتضى أدلّة هذه القاعدة - لو راجعناها - هو ثبوت ترجيح طرف المفسدة على المصلحة في هذه الحال، وهذا كافٍ لأنصار هذه القاعدة كي يفعلوها في هذا المضمار، ولا تصبح مفرّغةً من مضمونها العملائي.

٣.٣. قاعدة الدرء وثقافة التعطيل، إشكاليّات معاصرة

يذهب بعض الكتّاب والمحاضرين هنا وهناك في إثاراتهم في الصحف والمجلات والمحاضرات إلى أنّ قاعدة درء المفسدة تسببت وما تزال بحالة من الإحباط والتكاسل والخوف عن الدخول في مخاطرات مستقبلية ومشاريع كبرى تحتاج إلى هذا النوع من المخاطرات، ومن ثمّ أبدت الفكر الديني في مقام العمل والفاعليّة ضعيفاً قلقاً محتطاً في الإقدام على مشاريع مستقبلية. بل يذهب بعضهم في إثارات هنا وهناك إلى أنّ ثقافة هذه القاعدة تناسب مصالح الزعماء والحكّام وأنّهم يقومون بتغذيتها بهدف إحباط أيّ مشاريع عمل تغييرية في الأمة، وأنّ فقهاء السلاطين دائماً ما يستدعون هذه القاعدة لمنع القيام على

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٥٠٣

الأنظمة لتغيير الواقع، بحجة أنّ هذا فيه مفسد وفوضى قتل واضطراب، وترك المفسد أولى من جلب المصالح، وقد كانت للدكتور محمد المسعري المعاصر كلمات منشورة بالصوت والصورة تتصل بهذا الموضوع عموماً، وتشير لهذه القضية بالخصوص.

وهذا ما يعني أنّ ذهنيّة هذه القاعدة تُعطي أولويّةً للتحريم، وهو عمليّة تعطيل عن القيام بالفعل، كما أنّها تقدّم ثقافة خائفة من أشكال المخاطرة التي تحتاجها القفزات النهضويّة في مختلف مجالات الحياة، خاصّةً السياسيّة والاجتماعيّة منها.

ولكي نوضح أكثر هذه الإشكاليّة نلاحظ أنّ «الإنسان المتدين حريص على الدين، ولنعم الخصلة فيه هذه، لهذا فهو ينطلق دوماً في أيّ مشروع من موقع الحرص هذا، وعندما يريد أن يقوم بخطوة، خصوصاً الخطوة الإصلاحية داخل الدين، سوف تمثل أمامه إيجابيات الأمور وسلبياتها، فقد يرى بعض الإيجابيات، لكنه سيرى أيضاً بعض السلبيات، من هنا تجده في لا وعيه أكثر اهتماماً بأمر السلبيات التي ستقع منه بأمر الإيجابيات - وطبعاً نفترض هنا أنه رأى إيجابيات ونفترض أنها متساوية أو الإيجابيات أكثر بحيث لا تلحق السلبيات بحدّ العدم - فقد يعطل المشروع خوفاً من تلك السلبيات ما دام عاجز عن ضمان عدم وقوعها؛ إيماناً منه بالدين وخوفاً منه عليه، ولا ينظر أحياناً إلى أن تعطيله هذا هو بنفسه سلبية على الوضع الديني ستراكم إلى جانب بعضها بمرور الأيام ما دام كلّ واحد يفكر بهذه الطريقة؛ لأنه يعتبر أن السلبية الناشئة من عدم الفعل أخفّ على النفس، وربما عقلياً، من تلك الناشئة عن الفعل، فالإنسان عندما يترك أمراً يترتب على تركه خللٌ ما قد لا يرى شدّة، لو راجع وجدانه، فيما فعله أمام أن يُقدم على أمر تحصل سلبيات من إقدامه عليه، فإن نسبة الفعل وآثاره إلى الفاعل قد تكون أشدّ وأوضح من نسبة الآثار إلى الترك في الشؤون الاجتماعية، لهذا يترأى المثل الفارسي أمامنا والذي يقول: إن من لا يتكلّم لا يخطأ ليس لأنه بارع بل لأنه لم يتكلّم، حُساباً من المثل المذكور أنّ عدم الكلام لا يمثل خطأً أحياناً. هذا المفهوم، من وجهة نظري القاصرة، أساسي ورئيس؛ لأنه كلّما ازداد حضور مقول دفع المفسدة كلّما حصل انكفاء عن القيام بمشروع، لاسيما المشاريع ذات الطابع الجذري، لا الطابع المرحلي الجزئي الموردي المحدود. وفي هذا السياق، يحصل التباس أمام العامل في المجال الديني، وهو أنه عندما يحسب السلبيات ينظر إلى أنّ الأصل عدمها، وأن هذا المشروع سوف يأتي بها، وهذا صحيح من الناحية

الوجودية الأنطولوجية، فالمشروع هو الذي حمل السلبيات، والمشروع هو الذي احتوى الأخطار المفترضة، لكنّ هنا سؤالاً يُفترض أن نجيب عنه سوياً: كيف نحسب قيمة مشروعٍ ما؟ هل يوجد مشروع لا سلبيات له؟

وحيث لكلّ مشروع عادةً سلبيات، فيجب أن نقيسها على حجم المشروع، فمثلاً لو كان مشروعياً أن أهدي شخصاً إلى الدين وكانت المردودات السلبية أن يحصل ضلال شخص فهذا المردود السلبي ذو حجم كبير نسبةً إلى حجم المشروع ومنجزاته، أمّا لو كان المشروع هداية مليون شخص وكان ذلك يؤدي إلى ضلال عشرة من الناس فإنّ الأمور ستختلف^(١)، فإذا سرّت مع قاعدة دفع المفسدة هذه دون حساب دقيق للأمر، فسوف أوقف الكثير من المشاريع خوفاً من المخاطر.

هذا كلّهُ ينتج شللاً في الخطوات الكبيرة في العمل الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهيمنة لمنطق الخوف على منطق الأمل والشجاعة، فكيف يمكن لقاعدة الدرء أن تكون أصلاً مرجعياً ولها مثل هذه التأثيرات؟!

هذه المشكلة لا تصيب فقط القائلين نظرياً بقاعدة درء المفسد، بل تصيب غيرهم أيضاً، وهي قبل أن تكون مشكلةً فكريّة قد تمثل أحياناً مشكلةً نفسيّة، كما يمكن أن يلتقي على هذا الخطّ الكثير من الذرائعيين والاحتياطيّين والقائلين بهذه القاعدة هنا، وأمثالهم.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو أنّ هذه القاعدة هل تمثل بالفعل مشكلة بهذا الحجم أو لا؟ في تقديري فإنّ القاعدة بنفسها في إطارها النظري قد تمثل مشكلةً؛ خاصّة في الفضاء الذي تولّده، وذلك لسببين:

السبب الأوّل: إنّها تلزم العاملين وأصحاب المشاريع الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة وغيرها بعدم الإقدام على أيّ عمل ما لم يكونوا جازمين بكون مصالحه أكبر من مفسده، وبأنّ هذه المصالح سوف تتحقّق حتماً أو بدرجة احتماليّة عالية، لتبرير توريط أنفسنا في المفسد التي سوف تقع نتيجة خوض المشروع.

(١) حيدر حبّ الله، العمل الثقافي بين تنوّع الرؤى وتعدّد الاتجاهات، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، العدد ٦: ٨-٩.

السبب الثاني: إنّ هذه القاعدة عندما نحركها في فضاء الاحتمالات، حيث المشاريع المستقبلية، فإنّها تصبح أشدّ صعوبة؛ كما سوف نشير قريباً. ولكنّ هذه الإشكاليّات الميدانيّة التي تواجه القاعدة ومحيطها الذهني، لا تعني أنّ القاعدة باطلة؛ فلو ثبتت بدليل شرعي فإنّه يجب العمل بها، وربما تكون الشريعة قد بنت خطوات المؤمنين على هذا النوع دون غيره؛ لمصالح لا يعلمها إلا الله، لكن لما ثبت لدينا أنّ هذه القاعدة لم ينهض لصالحها دليل حاسم لا من الكتاب ولا من السنّة ولا من العقل، فإنّ المشكلة تكمن في هذه الحال في بقاء رواسب هذه القاعدة في الذهن المتشرّعي وفي حياة المؤمنين ورجال الدين والعاملين في الميدان الإسلامي.

٣. ٤. فقه المستقبليات، هل تقدّم المفسدة المحتملة على المصلحة المحتملة؟

كان ما تقدّم حول قاعدة دفع المفسدة يدور في العادة ضمن سياق العلم واليقين، بمعنى أنّه يحصل لديّ علمٌ بأنّ هذا الفعل يجلب مصلحةً وفي الوقت عينه تكون فيه مفسدة، فلو فعل فإنّ المفسدة سوف تتحقّق، وسوف تأتي المصلحة من فعله.

لكنّ القضية لا تقف عند هذا الحدّ، فهناك صور لهذه القاعدة ربما لم يعالجها العلماء بالشكل الوافي، وهي ترتبط بإدارة المستقبليات التي تفتح على الاحتمالات، وعصارة الفكرة تدور حول أن نقوم بسلسلة أعمال أو بعمل يلزم منه في الحال مفسدة ولكنه يأتي منه في المآل وفي قادم الأيام مصلحة، والعكس صحيح، بأن يكون فعل أو سلسلة أعمال أو مشروع ما نحصد منه في العاجل مصالح لكنه في المآل سوف يجرّ علينا مفسدة، فما هو الموقف في هذه الحال؟

إنّ هذا الموضوع لا يقف عند حدود الاتجاه القائل بقاعدة درء المفسدة، بل يطال مختلف القائلين بقواعد التزاحم وفقه الأولويات، كما أنّه بمجرد أن نتكلّم عن مستقبلات فهذا يعني أنّنا منفتحون على عالم الاحتمالات؛ لأنّ المستقبل ليس بيدنا، فكُلّ شيء ممكن، ومن ثم فالعمل الذي فيه مفسدة حالية، لكنني أعتقد بأنّ فيه مصلحة مستقبلية، من الصعب لي أن أجزم بهذه المصلحة؛ إذ قد تتغيّر الظروف، ولهذا فإنّني أجد نفسي منطقيّاً أمام ترجيحات فقط، فكيف لي أن أدير الأمور في ظلّ عدم وجود ضمانات؟

وهنا قد يظهر منطق القائلين بقاعدة الدرء، حيث يمكن أن يقولوا بأنّكم تورّطوننا الآن في مفاسد على أمل تحصيل مصالح لاحقة في الزمان، ولا أحد يعلم ما يأتي به المستقبل، ومن ثمّ

فدرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وحيث إن أكثر المشاريع تتضمن تضحيات في منطلقتها، فربما تحسب هذه الأمور على أنّها مفسد عاجلة لا يمكن القبول بها لأجل مصالح آجلة غير مضمونة؛ فإنّ هذا التفكير غير عقلائي.

ولكي نجيب عن هذه القضية - إيماناً بقاعدة الدرء أو مع إنكارها - لا بدّ لنا من الأخذ بعين الاعتبار سلسلة عناصر:

أ- القوّة الاحتماليّة في الأمر الحالي والمستقبلي.

ب- القوّة المحتمليّة في الأمر الحالي والمستقبلي.

ج- تنوّع الأمر المستقبلي بين كونه هو المفسدة أو المصلحة.

وطبقاً لهذه العناصر الثلاثة، يمكن شرح الحالات ضمن الشكل الآتي:

الحالة الأولى: أن يلزم من العمل مفسدة عاجلة متيقّنة، وفي مقابلها مصلحة عاجلة تعتبر مطمئناً بها بالحساب العادي العقلائي، مع كون سائر الأمور متساوية، وهنا يفترض الأخذ بقاعدة الدرء لو قيل بها، بينما يفترض الأخذ بقانون التخيير لو قيل به.

والسبب في ذلك أنّ الشريعة والبناء العرفي والعقلائي قائمان على اعتبار الأوضاع الطبيعيّة بمثابة حالة متيقّنة، فإنّ الإنسان محكوم لحالة من الأمل العقلائي في الاستمرار في الحياة بالوضع الطبيعي، ولهذا تجده يبني أموره على المستقبلات رغم احتمال نظرياً عروض كوارث طبيعيّة أو عروض الموت عليه، فيتاجر بمتاجرات بعيدة المدّة ويستقرض وغير ذلك، وهذا يعني أنّ الوثوق النوعي بالبقاء في الأمور على ما هي عليه قائم، إلا في حالات خاصّة، والظاهر من العقلاء والمشرّعة وبناء الشريعة في تعاملاتها على الموافقة على الاعتماد على هذا الوثوق النوعي، ولهذا قلنا في بحث فوريّة وجوب الحجّ بأنّ الاستناد لحكم العقل لصالح الفوريّة على أساس حكمه بلزوم تفرّغ الذمّة وعدم كونه معذوراً في التأخير بعد ثبوت التكليف في ذمّته.. قلنا هناك بأنّ بناء الإنسان على عكس ذلك في الحياة الطبيعيّة، كما في الصلاة حيث يؤخّر الوقت ولا تتعامل معه الشريعة بمنطق الفوريّة، انطلاقاً من الاحتمالات المستقبلية^(١).

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقّه الإسلامي المعاصر ٢: ٢٠٠-٢٠٨.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٥٠٧

الحالة الثانية: أن يلزم من العمل مفسدة عاجلة متيقّنة، مع مصلحة راجحة الاحتمال في العاجل، ويكون هناك تفاوت في حجم قوّة المحتمل في الطرفين، فهنا إذا كانت المفسدة أكبر من المصلحة، فمن الواضح أنّه على جميع الاتجاهات يلزم درء المفسدة، وأمّا لو كانت المصلحة أكبر من المفسدة في قوّة المحتمل، ففي هذه الحال قد يقال بضرورة تقديم جانب المفسدة على المصلحة، نظراً لخصوصيّة القوّة الاحتماليّة من حيث كون العلم الحالي في المفسدة منجزاً بينما الاحتمال المستقبلي في المصلحة غير حجّة، ولو كانت المصلحة قويّة في نفسها.

إلا إذا دلّ دليل على أنّ الشريعة تطلب تلك المصلحة جدّاً، ورأينا أنّ حجم اهتمامها بها يبلغ حدّاً تنجزها ولو بالاحتمال الراجح.

الحالة الثالثة: وهي بعكس الحالة الثانية تماماً، وحكمها هو حكمها.

الحالة الرابعة: أن تكون المفسدة العاجلة راجحة الاحتمال، فيما المصلحة الآجلة مطمئناً بها عقلاً، ففي هذه الحال يلزم الأخذ بترجيح جانب المصلحة على جميع التقادير، أي سواء كانت المصلحة أقوى أو مساوية أو حتى أقلّ، ما لم يعلم باهتمام الشريعة بهذه المفسدة ولو بمستواها الاحتمالي.

لكنّه ليس من البعيد أنّ القائلين بقاعدة الدرء هنا يتحفّظون عن الإقدام في حال التساوي أو المصلحة الأقلّ؛ لأنّ ذهنية قاعدة الدرء تعطي ذلك عادةً، وهذا من نقاط الاختلاف الطبيعيّة بينهم وبين ناقدتهم في الميدان الاجتماعي والسياسي.

الحالة الخامسة: وهي عكس الحالة الرابعة تماماً، وحكمها هو حكمها.

الحالة السادسة: أن تكون العاجلة والآجلة محتملة، وهنا يقدّم ما هو الأقوى في الأهميّة والمحمّل، بلا فرق بين كونه المفسدة أو المصلحة، ومع التساوي فالتخير، لكن يتوقّع هنا من فضاء قاعدة الدرء أن تمنع عن الإقدام في مختلف صور هذه الحالة السادسة، إلا على تقدير قوّة احتمال المصلحة الأكبر الآنيّة العاجلة.

وهذا يتبيّن أنّ فضاء قاعدة دفع المفسدة يقيّد من الحركة في بعض الحالات.

٥.٣. القاعدة بين مفهومي المصلحة والمنفعة، مشكلة الالتباس الداخلي

يثير الشيخ عليدوست إشكاليّة حول هذه القاعدة تنطلق من ضربٍ من الإبهام فيها،

وذلك أن الجملة التي تعبر عن هذه القاعدة هل هي: دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة أو دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؟

انطلاقاً من تمييزه بين المنفعة والمصلحة، وأن المنفعة تقابل المفسدة، ومن ثمّ فالتعبير بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة يعني أنّ جلب المصلحة أولى من جلب المصلحة؛ لأنّ دفع المفسدة من أشكال جلب المصلحة، وبناء عليه، فإذا فسّرنا القاعدة بأنّها تريد أن تقول: دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة فتصبح قاعدة غير مفهومة، وأمّا إذا فسّرناها بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، فتكون خارجة عن مجال الفقه والأصول^(١).

ولكنني أعتقد بأنّ الناقد الموقر قد بالغ في التعامل مع المفردات هنا ولم يتابع الموضوع بنظرة عرفية ليفهم مراد القائلين بهذه القاعدة مهما عبّروا في كلماتهم، وليلتمس لهم تعبيراً لو كان تعبيرهم غير صحيح. ولا أريد هنا أن أذهب بعيداً خلف نوعية التعابير الأفضل، وهل أنّ فهم الشيخ عليدوست لمفردات المنفعة والمفسدة والمصلحة والخير والضرر وغيرها كان صحيحاً أو لا؟ بل أريد أن أشرح أصل الفكرة التي تبدو لي واضحة من كلماتهم، سواء منهم الموافقون على القاعدة أم المخالفون.

إنّ الفكرة لا تمنع أن ترك المفسد هو في نهاية المطاف صلاح للإنسان، فهذا أمرٌ بديهي؛ لكنّها تقول بأنّ الصلاح يمكن أن يكون له تجليان: إيجابي وسلبي، فالتجلي الإيجابي هو القيام بأعمال وخطوات والإقدام على شيء ولو كان هو الكفّ مع النية مثل الصوم، وهو المسمّى بجلب المصلحة، فأنت تجلب المصلحة بخطوة إيجابية، وأمّا التجلي السلبي فهو عدم إدخال شيء ما على الخطّ يمكن أن يفسد عليك ما هو صالح لولاه، والتجلي الإيجابي هو المصالح بتعبيرهم، فيما التجلي السلبي هو المفسد.

وهذا يعني أنّ فكرة التقابل بهذا المعنى بين المصلحة والمفسدة - بعيداً عن اللغة والمصطلح وأمثالهما - ليس شيئاً غريباً أو غير مفهوم أو يحوي مفارقة ما، بل هو صحيح ومنطقي، نعم الإشكال الأفضل الذي كان ينبغي أن يسجّله عليدوست هو ما أسلفناه سابقاً من أنّه ليس خلف كلّ فعل مصلحة، وخلف كلّ ترك دفع مفسدة، بل قد تفعل شيئاً لمنع وقوع مفسدة،

(١) انظر: عليدوست، فقه ومصطلح: ٨٢-٩٨، ٥٢٠-٥٢٥.

وقد ترك شيئاً لتسهيل وصول مصلحة كانت آتيةً لولاها.

٤. فقه الأولويات ومنطق الغاية تبرر الوسيلة

يواجه فقه الأولويات سؤالاً أخلاقياً كبيراً، وهو أنه لا فرق بينه وبين مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»، والذي يستعمله جميع الطغاة والظلمة والمتعسفين والمحتركين في العالم وعبر التاريخ؛ فهم يضعون غايات نبيلة ثم يرتكبون أفعال الجنايات وأشكال العدوان على الإنسانية باسم تحقيق هذه الغايات النبيلة، فإذا كان الإسلام يشرع مبدأ الأولويات وقانون التزاحم فهو يمارس شكلاً من أشكال مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، فكيف يمكن الحديث عن أخلاقية فقه الأولويات هنا؟!!

إذا كانت الدولة الإسلامية تعتبر أن حفظ النظام الإسلامي هو واجب الواجبات، فهذا يعني أن منطق الأولويات عندها سوف يبرر لها مختلف أشكال العدوان على حقوق الأفراد والجماعات، وكل أشكال الرذيلة الأخلاقية في هذه الحال؛ حفظاً للنظام الإسلامي أو لإمام المسلمين أو نحو ذلك، وهذه هي الميكانيكية بعينها، فهل أصبحنا ميكانيكيين بنذ الأمرء الخياليين؛ لأنهم يتعلقون بالأخلاقيات، كما كان يقول الفيلسوف السياسي الإيطالي الشهير نيقولا ميكيافيلي (١٥٢٧م) في كتابه (الأمير)؟! وهل علينا أن نتبع ميكيافيلي في دعوته السلطان لأن يكون ثعلباً وليس مجرد أسد؟! فهل يقبل الفكر الإسلامي بهذا المنطق معتبراً أن استخدام الآخرين له ليس خطأ وإنما الخطأ في الغايات نفسها التي وضعوها، لا في الأسلوب المعبر عنه بقاعدة «الغاية تبرر الوسيلة» أو لا؟ هل يمكن أن نبني جيلاً من المؤمنين والدعاة ورجال العمل الإسلامي يمتنون الكذب والحيل ومختلف أشكال الفساد بحجة حفظ الحركة الإسلامية والدولة الإسلامية والمؤسسة الدينية ويهدرون حقوق الآخرين للسبب عينه؟!!

إن الحركات الإسلامية السياسية في القرن العشرين تعرضت للكثير من الانتقادات من قبل خصومها المؤمنين التقليديين من جهة والعلمانيين الليبراليين من جهة ثانية على خلفية استخدامها المنهج الميكيافيلي هذا، إلى أن ظهر تيارٌ قوي حتى داخل هذه الحركات منادياً برفض هذا المبدأ تماماً.

بل نجد هذه القاعدة في بعض أشكال حركة الكذب على النبي باسم تحقيق مصالح

الإسلام؟!!

بل هذه المشكلة تطال بقدر أكبر النزعة المقاصدية؛ لأنّها تهدر قيمة الوسائل لمصلحة المقاصد، وهذا فتحٌ لباب تبرير الغايات للوسائل ودخولٌ في منعطفٍ خطير جداً. فهل هناك فرق بين فقه الأولويات وقاعدة الغاية تبرّر الوسيلة؟ وهل هناك فرق بينه وبين قاعدة الضرورات؟

ويرتدّ هذا النزاع إلى خلاف عميق جداً في فلسفة الأخلاق، ما بين الأخلاق الوظيفية والأخلاق الغائية، إنّ أخلاق الغاية هي أخلاق ربحية تنظر لمآلات الفعل الأخلاقي وتحكم عليه من خلال مآلاته، بينما الأخلاق الوظيفية تنظر لحُلقيّة الفعل نفسه ولا يهتمّ المآلات التي يوصل إليها، لهذا يجد الوظيفيون أنفسهم رافضين جملةً وتفصيلاً لمنطق الغاية تبرّر الوسيلة وأمثاله من منطق الأهمّ والمهمّ؛ لأنّ قانون الأهمّ والمهمّ من وجهة نظرهم لا يغيّر من سوء الفعل أو حسنه شيئاً.

بدورنا لن نبحت هنا في دراسة مبدأ الغاية تبرّر الوسيلة أو مبدأ الأهمّ والمهمّ من زاوية فلسفة الأخلاق أو علم السياسة، وهل أنّ السياسة تابعة للأخلاق أو العكس أو أنّها منفصلان تماماً؟ فهذا بحثٌ طويل مستقلّ وتوجد فيه أكثر من نظرية، بل سننظر في أنّ هذين المنطقيين هل يتميّزان في مقارنة الفقه الإسلامي لهما أو لا؟ ومن ثمّ فبحثنا هنا توصيفي تحليلي لرصد المقارنة بين المنطقيين في ضوء ما توصلنا إليه من بحوث فقه الأولويات وقوانين التزاحم، وفي ضوء الموروث الإسلامي.

يمكنني تصنيف المواقف الدينية في الوسط الإسلامي من هذه القضية، بشكلٍ أوّلي وظاهري، إلى ثلاثة:

الموقف الأوّل: إنّ الغايات لا تبرّر الوسائل مطلقاً، ويبدو هذا الرأي من بعض كلمات الشيخ المطهري والشيخ عبد الله جوادي آملي، بل قد ذهب الأخير إلى أنّ بين الهدف والوسيلة ارتباطاً تكوينياً^(١)، بل يقول السيد رضا الصدر (١٤١٥هـ): «لا تكون الدعوة بالحقّ إلّا

(١) انظر: المطهري، سيرى در سيره نبوي: ١٢٤؛ وحماسه حسيني ١: ١١٣؛ وجوادي آملي، تفسير تسنيم ٤٣: ١٧.

بالحقّ. وإنّ نشر دعوة محمّد صلّى الله عليه وآله لم يكن إلّا في إطار الحكمة والموعظة الحسنة، وإنّ البارئ عزّ اسمه لم يسمح لرسوله بطريق ثالث لدعوته العالميّة، فإنّ قداسة الهدف لا تبرّر الوسيلة عند القرآن، فقد فرض القرآن على الداعية أن تكون دعوته في إطار الحقّ، فإنّ الدعوة إلى الحقّ لا تكون إلّا بالحقّ، وإنّ الباطل لا يصلح لأن يصير طريقاً إلى الحقّ. إنّه اعوجاج عن الطريق إلى الهدف، فكيف يتحقّق به الإيصال إلى الهدف؟! ومن قال: إنّ قداسة الغاية تبرّر الوسيلة فقد أخطأ وحاد عن الصواب؛ إذ الباطل لا يُنجم إلّا الباطل، وكيف يكون الظلام طريقاً إلى الضياء؟! إنّ الطريق هو الخطّ المستقيم بين السالك وبين غايته، وغير المستقيم من الخطوط لا يوصل إلى الغاية، وإنّ السائر في الظلم لا ينتهي إلى العدل، والسبعيّة الحيوانيّة تنفي الإنسانيّة، فكيف تكون طريقاً إليها؟!»^(١).

ولا أعتقد بأنّ هذا الفريق ينكر فقه الأولويّات أو قانون التزاحم بالمرة، وأنّه لا يمكن إنقاذ غريق يشرف على الموت بواسطة سلوك غير أخلاقي وهو التصرف بهال شخص آخر من دون رضاه؛ ولهذا يترجّح في النظر أن يكون هؤلاء ناظرين أكثر - بحسب سياقات كلامهم - إلى المعنى الثاني الذي تحدّثنا عنه من قاعدة دفع الأفسد بالفاسد، وهو تصحيح الأمور، أو مواجهة اللاأخلاق بأساليب غير أخلاقيّة، أو مواجهة الكفر لجعل الكافرين مسلمين عبر الدعوة بوسائل غير أخلاقيّة، على أساس أنّ كفرهم أفسد من الوسيلة غير الأخلاقيّة.

الموقف الثاني: إنّ الغايات يمكنها تبرير الوسائل في حال كانت مقدّسة وأهمّ من الوسائل نفسها، وهذا ما يبدو لي أنّه موقف جمهور الفقهاء المسلمين المعتقدين بفقه الأولويّات وقواعد التزاحم. وفي هذا يعتمد السيد محمّد حسين فضل الله على قصّة يوسف عليه السلام مع إخوته، فيقول: «.. في تلك الحادثة يمكننا أن نستوحي فكرة أنّ الغاية تبرّر الوسيلة، إذا كانت الغاية أعظم من ناحية الأهميّة؛ لأنّها بذلك تنظّف الوسيلة، وتطهّرها»^(٢)، كما يقوم في موضع آخر من تفسيره بالدفاع عن هذه القاعدة ومقاربتها في فضاء قانون التزاحم^(٣).

(١) رضا الصدر، محمّد عليه السلام في القرآن: ٢١٥.

(٢) فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١٢: ٢٤٥.

(٣) المصدر نفسه ٤: ٢٠٢ - ٢٠٥.

وأصحاب هذا الموقف ربما يذهب بهم تطبيق فقه الأولويات لتبني قاعدة دفع الأفسد بالفساد بوصفها تطبيقاً من تطبيقات ذلك الفقه، وربما لا يذهب بهم الأمر إلى ذلك، فيحتاج الأمر للنظر في كلماتهم ومواقفهم بدقة، حتى لا نخلط بين مبدأ التزاحم في نفسه ومبدأ دفع الأفسد بالفساد؛ إذ ربما يذهب شخص لرفض مبدأ دفع الأفسد بالفساد، ولكنه يقبل بقانون التزاحم من حيث المبدأ. وعليه فنقطة الامتياز الحقيقية في ظني بين الفريق الأول والثاني تكمن في مساحه قانون التزاحم بإنتاجه قاعدة دفع الأفسد بالفساد وأمثالها أو لا.

الموقف الثالث: ما طرحه بعض الباحثين المعاصرين، وهو أن مبدأ الغاية تبرر الوسيلة مرفوض جملة وتفصيلاً، وكذلك مبدأ الأهم والمهم، وليس هناك من حالة سوى الموارد التي يُعلم من الشريعة عدم الرضا بتحققها مطلقاً، والتي يبدو أنه شرحها الكاتب في نهاية مقالته عندما حصر النتيجة بحالة الخوف على النفوس، وهي حالة تزاحم إنقاذ الغريق مثلاً مع فعل محرّم، وأما غير ذلك فيحتاج استخدام الوسيلة غير الشرعية إلى دليل خاص، إضافة إلى حالات الاضطرار والضرورة والمخمصنة^(١).

ويفترض منطقياً بمن يذهب إلى قاعدة «تقديم الحرام على الواجب»، وقاعدة «درء المفسدة أولى من جلب المصلحة»، أن يكون أقل ميلاً نحو قاعدة «الغاية تبرر الوسيلة»؛ لأن هذه القاعدة ترخص عادة في الحرام واللاأخلاقي لصالح أمرٍ لازم ومطلوب، بينما القاعدتان المشار إليهما تميلان في هذه الحال لمصلحة تجنب الأمر غير الأخلاقي، فتقفان على الضفة المقابلة لتبرير الغاية للوسيلة.

وانطلاقاً من الموقف الثاني هنا، حاول العديد من الكتاب والباحثين المعاصرين أن يفككوا بين فقه الأولويات وكنية مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، من خلال عدة عناصر:

١ - إن قاعدة التزاحم ترصد الأهمية بين الغاية والوسيلة، ولا تأخذ بالوسيلة إلا إذا كانت الغاية أهم منها لا مطلقاً.

٢ - إن قانون التزاحم ينبنى على مشروعية الغاية، لا على كون الغاية غير مشروعة في

(١) انظر: محمد هادي مفتاح، قاعده اهم ومهم ونظريه غير اخلاقي توجيه، مجلة بجوهشهاي اخلاقي، السنة الثالثة، العدد ٣: ١٥٩ - ١٦١.

نفسها.

٣ - إنَّ قانون الأهمِّ والمهم ناظر للمصالح الواقعيَّة، بخلاف قانون تبرير الوسائل بالغايات، فهو ناظر للمصالح الشخصيَّة والرغويَّة للفرد.

٤ - إنَّ قانون التزاحم يفترض أنَّ الحكمين المتزاحمين في الغاية والوسيلة شرعيَّان أو عقليَّان، وأنَّه في حال التزاحم يلزم تقديم الأهمِّ على المهمِّ. وبهذا يمتاز القانونان عن بعضهما^(١).

وإذا أردنا محاكمة الموقف يجب علينا التمييز بين أصل نظريَّة الغاية تبرُّر الوسيلة بالشكل الذي فسَّر به كلام ميكيافيلي، وبين فكرة الغاية تبرُّر الوسيلة بمعنى آخر أخفِّ، فليس من شكِّ في أنَّ تفسير المبدأ بطريقة أوسع من دائرة شرعيَّة ونُبُلِّ الغاية، يجعل المبدأ مبيناً تماماً بالتأكيد لجميع قواعد فقه الأولويات في الشريعة الإسلاميَّة؛ لأنَّ الشريعة لا يمكنها أن تُجري أيَّ قانون من قوانين الأولويات وعلاقات المصالح والمفاسد في سياق عدم مشروعية مصلحة ما، بل دائماً تكون هذه القواعد تحت غطاء المشروعية الدينيَّة، بمعنى أنَّ المصلحة المسماة بالغاية لا بد وأن تكون مشروعة في حدِّ نفسها أخلاقياً ودينياً. بل لعلَّ التعبير بكلمة «تبرُّر» في أصل المبدأ يشي بأنَّهم يعتبرون الغاية صالحة في حدِّ نفسها، وإلا لم يكن لديهم حاجة لفكرة التبرير في الوسيلة ما داموا لا يهتمون لفكرة التبرير في الغاية.

لكن لو تركنا جانباً تلك السعة في أفكار مدرسة ميكيافيلي، لنولِّد بأنفسنا معنى جديداً للمبدأ، وهو «الغاية المشروعة تبرُّر الوسيلة غير المشروعة»، فهل ستكون هناك صلة بين هذا المبدأ وبين قواعد الأولويات في الفقه الإسلامي أو لا؟ هذا هو السؤال الذي يمثل تحدياً. إنَّ الذي يبدو لي هو أنَّ المبدأ سيكون معترفاً به في الفقه الإسلامي ووفقاً لقواعده؛ لأنَّ جميع المعطيات التي مرَّت معنا تؤكِّد ذلك، وعلينا أن لا نخاف أمام التهويل بلا أخلاقية المبدأ

(١) انظر - على سبيل المثال -: فاضل الصفار، فقه المصالح والمفاسد: ٥٤٧ - ٥٥٦؛ وأحمد الريسوني، التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميَّة: ٤٢٩ - ٤٤٣؛ وناصر مكارم الشيرازي، نفحات القرآن ١٠: ٣٣٧ - ٣٣٨؛ ومصطفى مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلاميَّة: ٢٩١ - ٣٠٩؛ ومحمد أحمد بوركاب، المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: ٢٧.

فنفرض على أنفسنا التخلي عن قواعد الأولويات في سبيل الفرار من لوثة عار مبدأ من هذا النوع، خاصة بعد أن قمنا بتعديل المبدأ بطريقة مهمّة جداً؛ لأنّ تركّ فقهِ الأولويات ستكون له نتائج كارثية على الحياة البشرية أيضاً، فالقضية لا تشكّل معضلة من طرف واحد.

لكن مع ذلك، لا نعتقد بأنّ معطيات فقهِ الأولويات تطابق هذا المبدأ حتى بعد التعديل المشار إليه، وذلك أنّ مبدأ «الغاية المشروعة تبرّر الوسيلة غير المشروعة» يجعل قيمة الوسائل تابعة لقيمة الغايات، فإذا كانت الغايات سليمة لم تكن هناك مشكلة في الوسيلة التي نستخدمها، وهذا الكلام مرفوض على إطلاقه في الشريعة الإسلامية، وذلك:

أولاً: إنّ الوسائل في الشريعة الإسلامية أفعال لها حكمها الخاصّ، فمجرّد وقوع فعل معين وسيلة في طريق تحقيق غاية معينة لا يبرّر هذا الفعل حتى لو كانت الغاية سليمة، فإصلاح ذات البين لا يصحّ سرقة مال شخص ولو كانت هذه السرقة وسيلة لهذا الهدف النبيل، والكذب لا يجوز ولو كان وسيلة لإدخال السرور إلى قلوب الناس وهي غاية نبيلة.

والعلاقة بين الغايات والوسائل في الفقهِ الإسلامي تكون من خلال أمرين:

أ - انحصار بلوغ هذه الغاية بهذه الوسيلة غير المشروعة في ذاتها، بحيث لا نملك طريقاً للوصول إلى هذه الغاية النبيلة إلا من خلال هذه الوسيلة غير النبيلة، فلو أمكن الوصول إلى الغايات النبيلة من خلال طرق أخرى نبيلة في نفسها، لم يُسمح باستخدام الطريق غير النبيل إطلاقاً، فلو أمكن إصلاح ذات البين عبر الصدق في القول، لم يجز الكذب لإصلاح ذات البين، بصرف النظر عن وجود دليل لفظي مطلق هنا.

ب - قياس درجات الأهمية بين الهدف والغاية من جهة وبين الوسيلة من جهة أخرى، فلو كانت أهمية الغايات، وهو مفهوم تدخل فيه مستويات أخلاقية الغاية نفسها قياساً بالوسيلة وأخلاقيتها، بحيث تكون أقوى من حجم الضرر أو المفسدة التي في الوسائل، فهنا يجوز استخدام الوسيلة لتحقيق الهدف. أمّا لو فرضنا أنّ الوسيلة كانت ذات مفسدة أو قبح أكبر من الغاية التي نستخدم الوسيلة لأجلها فإنّ الغاية في هذه الحال تسقط، فلا يمكن؛ لأجل التوفيق بين زوجين، أن نقوم بهدم مسجد أو مستشفى يحتاجهما الناس مثلاً.

ثانياً: إنّ تحديد عنصر الأهمية والذي هو العنصر الأكثر خطورةً في تطبيق قاعدة التراحم التي تقضي بتقديم الأهم على المهم، ليس مسألة ذوقية في الشريعة الإسلامية، ولا هي مسألة

شخصية أيضاً، بل حيث إنّ الموقف الشرعي والأخلاقي من الغاية والوسيلة يرجع إلى المشرّع سبحانه وتعالى، فإنّ تحديد درجة أهميّة كلّ من الغاية والوسيلة لا بد فيه من الرجوع إلى ما يكشف لنا عن موقف المشرّع تعالى فيه، وعملية الكشف عن موقفه لتحديد درجة الأهميّة ليس أمراً سهلاً، ومكّامناً خطأ الكثيرين في تطبيق قانون المصلحة اليوم وقبل اليوم هي في هذه النقطة بالذات.

لقد رأينا كيف أنّ الفقهاء المسلمين والباحثين في فقه الأولويات قد بذلوا جهداً في تحديد مستويات التشريعات من حيث الأهميّة وغيرها، وكان أكثر من ركّز على هذا الموضوع هم أنصار الفقه المقاصدي المؤيدين لنظريات الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) في الاجتهاد الشرعي، لكن في كثير من الأحيان نحن نواجه استحسانات واستنسابات شخصية في هذا الأمر، لا تقوم على أدلة مقنعة، كما أنّ تحديد عنصر الأهميّة هذا يختلف تبعاً لمناهج الاجتهاد وقراءات المفكرين والمجتهدين، وهذا ما يؤكّد أنّه أمر ليس بالبسيط أو بالعابر.

سأعطي مثلاً بسيطاً، هل الأمة هي الأهمّ أو الدولة؟ للوهلة الأولى قد يبدو هذا السؤال بسيطاً، لكننا نجد اختلافات عميقة فيه اليوم، فبعضهم يعطي القداسة للنظام الإسلامي، وبعضهم لا يعطيه القداسة بل يعطيها للأمة، فالأمة هي الغاية لا الدولة، والدولة ليست سوى وسائل لخدمة الأمة. وهناك عشرات الأمثلة الصغيرة والكبيرة لهذا الموضوع الذي يؤكّد لنا أنّنا بحاجة إلى مناهج عميقة لدراسة معايير الأهميّة بين التشريعات وتمييز الوسائل عن الغايات تمهيداً لتطبيق قوانين التزاحم.

وهذا معنى ما قلناه سابقاً، من أنّ الوضع اليوم يفرض فتح باب في أصول الفقه الإسلامي أو علم القواعد الفقهية يدور حول فقه التمييز بين الغايات والوسائل، وفقه الموازنات، وما دام هذا الباب غير مفتوح، لاسيما في المجال التفصيلي الميداني الفقهي فإنّنا سنبقى عرضة للانطباعات والاستنسابات التي نشعر معها بأهميّة (أ) على (ب) لا لشيء إلا لأجل أنّنا تربّينا على ذلك.

وعليه، فإنّ قانون التزاحم في التشريع الإسلامي يختلف أيضاً عن قانون الغاية تبرّر الوسيلة، من حيث أنّه في قانون الغاية تبرّر الوسيلة يكون العقل الإنساني هو الحكم في تحديد الغايات والوسائل وتمييزها عن بعضها، ثم في تحديد درجات الأهميّة فيما بينها، بينما الأمر في

التشريع الإسلامي يُرجع فيه إلى الشرع نفسه، لكي نستكشف من مجموع نصوصه: أيُّ من التشريعات هو الأهم وأيٌّ منها ليس بالأهم، بل إن افتراض تشريع ما غايةً وآخر وسيلةً هو بنفسه ليس سهلاً. وطبعاً لا أقول بأنه ممتنع.

ثالثاً: إنَّ هناك نقطة مهمّة هنا، وهي أنّ كثرة استخدام قانون التزاحم في الحالات المختلفة يحتاج إلى دراسة نوع الأداء الذي سنخرج به عموماً بعد ذلك، وأقصد من هذا الأمر أنني عندما أكثر أو أفرط من استخدام قانون التزاحم، فإنَّ عليّ أيضاً أن أحسب المجموع، لكي يكون له دور في حساب معايير الأهميّة، فإذا عمّت في المجتمع ظواهر قانون التزاحم بشكل مفرط، وبتنا نهدم في كلّ يوم مسجداً لأجل طريق، ونسلب حقّ شخص لأجل أمر أهم، ونظلم شخصاً لأنّ المصلحة تقتضي مراعاة العلاقة مع شخص آخر، ونهدر حرمةً لجماعة هنا لأنّها ضعيفة انطلاقاً من المصلحة الأهم في فتح علاقة مع جماعة هناك لأنّها قويّة..

إنّ تمدّد هذه الثقافة يخشى منه أن يبلغ بنا مرحلة نهدر فيها القيم نفسها ونحن لم ننتبه، فعلينا أن ندرس أيضاً - بنظرة مجموعية، لا فردية، وعلى طول الخطّ الزماني - كلّ عمليات إجراء قانون التزاحم، لنرى هل بلغت حدّاً مفرطاً في ثقافتنا الدينية بحيث غيّبت القيم لصالح المصالح أو لا؟ هذا موضوع بالغ الأهميّة.

وعندما ندرس سيرة الإمام عليّ عليه السلام فنحن نواجه مثل هذا الأمر، فقد كان بإمكانه أن يبقى معاوية على ولاية الشام، وكذلك يجعل طلحة والزبير على ولايتي الكوفة والبصرة، ثم بعد فترة يعزلهما، وكان بإمكانه أن لا يستعجل بعزل الولاة والقضاة في حركة راديكالية قاسية، فلا يثوّر عليه الناس، لكنّه لم يفعل. ولعلّ أحد الأسباب لذلك - وهو موضوع طويل - هو أنّ نظام المصلحة الأهم عندما يفرط الحكّام والولاة والكبار في استخدامه، فإنّه يمكن أن يؤدي إلى هدر حقوق الصغار، وتلاشي مصالح الطبقات الدانية والوسطى، وهذا معناه أنّه لا بدّ من صدمة تعيد للذاكرة الجماعية عنوان القيم العليا وقضايا التضحية في سبيلها، ولعلّ هذا ما أرادته عليّ عليه السلام لإعادة تصحيح المسارات والثقافات.

ما أريد التركيز عليه هو أنّ نظام التزاحم في التشريع الإسلامي، كما يلاحظ بنحو الفقه الفردي التجزيئي، كذلك يلاحظ بنحو الفقه الجمعي الموضوعي، وفي الملاحظة الثانية نستعيد استحضار قضايا القيم العليا. وإعادة استحضارها بهذه الطريقة سوف يبعثنا عن الأنموذج

الآخر في قانون الغاية تبرّر الوسيلة.

رابعاً: ما أعتقد بأنه مهم للغاية، وهو ما توصلنا إليه من بطلان المعنى الثاني من قاعدة دفع الأفسد بالفسد، ما لم يقدّم دليل خاصّ عليها في المورد والحالة؛ فإنّ الكثير جدّاً من قضايا الغاية تبرّر الوسيلة يرجع لدفع الأفسد بالفسد، وحيث إنّنا لم نوافق على هذا المبدأ فهذا يعني تمايزاً واضحاً للغاية بين نظريّة الأولويات في الشريعة وقضيّة الغاية تبرّر الوسيلة. فمثلاً، إذا لم يثبت في النصّ الخاصّ دينياً أنّ للدولة الحقّ في إلزام الناس بالحجاب أو بغيره، فإنّ استخدامها لسلطتها في القهر والإلزام، بحجّة دفع الأفسد - وهو الفساد الأخلاقي الكبير الناجم عن السفور - بالفسد، وهو القهر وسلب الحرّيّة بغير دليل شرعيّ بعينه، لن يكون شرعيّاً، وهكذا محاربة كلّ أشكال الانحراف في الأمّة عبر سبل غير شرعيّة لن يكون مبرراً ما لم يقدّم فيه دليل خاصّ به أو يشملها، فلو أغلقنا باب دفع الأفسد بالفسد حيث لا يوجد دليل خاصّ بعينه أو يطال الحالة التي نعالجها مثلاً، فإنّ الكثير من نسب تطبيق مبدأ الغاية تبرّر الوسيلة لن يكون لها معنى؛ لأنّ الغاية لن تكون داخلة ضمن التكاليف الشرعيّ من الأصل لتكون أهمّ أو لا تكون، كما حقّقناه في المبحث السابق.

والنتيجة: إنّ النسبة والعلاقة بين فقه الأولويات وقواعد التزاحم من جهة، ومبدأ الغاية المقدّسة المشروعة تبرّر الوسيلة غير المشروعة من جهة ثانية، هي التداخل في مساحة محدّدة وهي:

- أ - تحقّق حالة التزاحم.. (انحصار الوصول للغاية عبر الطريقة غير المشروعة).
- ب - ثبوت إلزام بالغاية في حال التزاحم.. (مسألة حدود قاعدة دفع الأفسد بالفسد ..).
- ج - وكون هذه الغاية أهمّ بالدليل الشرعيّ الدقيق من الوسيلة غير المشروعة.. (تحييد الانطباعات والاستنسابات في التقويم).
- د - وعدم استلزام تقديم الغاية في هذه الحال - ولو بشكل متكرّر - هدر غايات آخر مقدّسة، تفوق هذه الغاية نفسها في أهمّيّتها.. (ومنه عدم كون التوسّع في تطبيق قانون التزاحم مفضياً إلى خرق غايات أهمّ من الغايات المتفرّقة في الحالات المتعدّدة).

المحور الثاني

المصلحة أساساً في إدارة السلطة والسياسة الشرعية

تمهيد

في كلِّ مكان يُفتح فيه الحديث عن العلاقة بين الدين والدولة يفتح الحديث عن نظرية المصلحة؛ نظراً للترابط الشديد بينهما، فالعمل السياسي والسلطوي أو بالتعبير الإسلامي: نشاط وليّ الأمر أو الدولة أو التنظيم السياسي والحركة السياسية الإسلامية.. هذه كلها تقوم - فيما تقوم - على عنصر المصلحة، فهي تراعي المصلحة في حركتها وتستهدفها، بل يمكن التعبير عنها بأتمها إدارة المصالح.

بعد حديثه عن أنّ الاجتهاد يكمل الخاتمة، وتأكيداً على أنّ التشريعات التي جاء بها النبي ﷺ تمثل كليات عامة، والتفاصيل العملية تستطيع أن تدير مجتمعات بسيطة وعشائرية دون مجتمعاتنا المعقدة اليوم، يقول الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني (٢٠١٧م) في أحد حواراته المهمة: «أصل الاهتمام بفقه المصلحة من ضروريات السلطة في الإسلام»^(١).

ويوجد في الفكر السياسي الإسلامي اتجاهان في قضية المصلحة:

١ - اتجاه أنّ حركة الدولة أو الحركة الإسلامية تقوم على الشريعة بالكامل، ومن ثمّ فما نسّميه نشاط وليّ الأمر ليس سوى مراعاة القوانين الأوليّة والثانويّة في الشريعة، والتي منها

(١) انظر نصّ الحوار كاملاً في موقع «اجتهاد» باللغة الفارسيّة:

<http://ijtihadnet.ir/%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%DA%AF%D9%81%D8%AA%DA%AF%D9%88-%D8%A8%D8%A7-%D8%A2%DB%8C%D8%AA%E2%80%8C%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D9%87%D8%A7/>

قواعد التزامم والأولويات، ومن ثمّ فعنصر المصلحة هنا ليس سوى مراعاة معايير الشريعة في تطبيق الأحكام على الواقع، وعليه فخاصية وليّ الأمر - فرداً كان أو مؤسسة أو جهةً - أنّه المفوّض في الشأن العام بتشخيص العناوين الأوليّة والثانويّة وحالات الضرورة والاضطرار، وكذلك بتعيين تطبيقات فقه الأولويات.

٢ - اتجاه أنّ حركة الدولة أو الحركة الإسلاميّة تقوم على مراعاة القوانين الأوليّة والثانويّة وقواعد فقه الأولويات، إلى جانب وجود مساحة يبدو أنّ الدولة أو وليّ الأمر يتحرّران فيها من الضوابط الفقهيّة الكلاسيكيّة، باتجاه مرجعيّة المصلحة فيما تراه السلطة الشرعيّة، وهذا يعني أنّ هناك مساحة لا تلزم فيها السلطة المجتمعيّة بالحركة ضمن القواعد التقليديّة، بل ضمن مرجعيّة ذاتها هي في تعيين المصالح للأمة، وهذا ما تؤمن به بعض تفسيرات نظريّة منطقة الفراغ، وكذلك نظريّة الولاية العامّة المطلقة للفقهاء.

في الاتجاه الثاني تغدو المصلحة ذات قدرة وتأثير عالين مقارنةً بحالها في الاتجاه الأول، وقد سبق أن بحثنا بالتفصيل في النظريّات المتصلة بالفراغ وأمثاله في كتاب «شمول الشريعة»، فراجع^(١).

وسواء على الاتجاه الأول أم الثاني، وخاصّة الثاني، يبدو أنّ فكرة المصلحة تبدو بحاجة أكثر إلى تحليل، فما هي المصلحة هنا؟ وماذا تعني؟ وما هي مؤشراتها؟ وما هو تعريفها؟ وما هو الشيء الذي يستهدفه وليّ الأمر أو السلطة لأجل تحقيقه، ونسمّيه نحن بالمصلحة؟

إنّ مجرد إحالة قضايا ممارسة السلطة إلى مرجعيّة المصلحة في نظر الدولة لا يعني أنّنا وضعنا يدنا على الحلّ، بل يجب استكمال المسيرة نحو المزيد من تشريح هذا المفهوم وحدوده ومعالمه.

ونحن بدورنا لن نبحت بالتفصيل في هذا الموضوع هنا؛ لأنّ تفاصيل هذه البحوث من شؤون الفقه السياسي الإسلاميّ عادةً، ولا نريد أن ندخل في هذه التفاصيل الطويلة، بل يهّمنا الإشارة لبعض الأفكار والمداخل، وتقديم بعض الآراء والنتائج بما يناسب المقام، فيرجى الانتباه لهذا الأمر.

(١) راجع: حيدر حبّ الله، شمول الشريعة: ٢٦٩ - ٣٧٣.

المصلحة بين الفكرين السياسيين: الغربي والإسلامي

لكي نفهم إشكالية الموضوع أكثر، يمكننا ممارسة شيء من المقارنة البسيطة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي في قضية المصلحة، حيث يرى بعض الباحثين^(١) أنّ المصلحة في الفكر الغربي كانت واضحة ومفهومة، بينما في الفكر الإسلامي كانت مبهمة وغامضة، ففي العصر اليوناني وما تلاه كانت المصلحة تعني المصلحة العامة الاجتماعية في إطار وصفها بكونها فضيلة أخلاقية، وبهذا كانت المصلحة امتداداً لمفهوم الفضيلة الأخلاقية، فالمصلحة العامة كانت هي المعيار.

هذا الميل الكلاسيكي في الفلسفة السياسيّة الغربيّة حدث بعده تحوّلان أساسيان:

التحوّل الأوّل: ما طرحه بعض المفكرين الغربيين، حيث اعتبر أنّ المصلحة هي عبارة عن تأمين الحقوق الطبيعيّة للأفراد، فالدولة تعمل وفقاً للمصلحة عندما تقع مختلف أنشطتها في سياق تأمين الحقوق الطبيعيّة للأفراد، وهنا تظهر الحرّية والمساواة في الحقوق والديمقراطيّة ورأي الأكثرية وغير ذلك من الأمور. وهذا هو التوجّه الفردي الليبرالي.

التحوّل الثاني: ما طرحه أمثال الفيلسوف السياسي ميكافيلي، الذي حاول توحيد الجمهوريات الإيطاليّة، فتحدّث عن نوع من فك الارتباط بين السياسة والأخلاق، مؤسساً مفهوم مصلحة الدولة؛ لأنّه يعتبر أنّ مصلحة الدولة هو الخير العام، وليس مصلحة الفرد، لهذا يمكن التضحية بمصلحة الأفراد هنا وهناك لأجل تحقيق مصلحة الدولة؛ لأنّ عملية المقارنة هنا تجعل مصلحة الدولة تعبيراً آخر عن عود النفع لأكبر عدد ممكن من الأفراد.

بهذا نلاحظ أنّ لدينا: اتجاه المصلحة العامّة - مصلحة الدولة - الحقوق الطبيعيّة.

في المقابل، لم يقدّم الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي شيئاً في سياق هذا الموضوع، فاكتمى بتكرار الاتجاه الكلاسيكي، وشيئاً فشيئاً غاب هذا الموضوع، وبدل البحث عن «كيفية الحكم» تمّ التركيز أكثر على «من هو الحاكم؟»، وبدل السؤال: كيف يجب أن نحكم؟ هيمن السؤال:

(١) صادق حقيقت، ازدواجية دور المصلحة في الفقه السياسي الشيعي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد

من هو الذي يحكم؟

وربما يمكنني أن أعزو أحد أسباب هذه الظاهرة في الفكر العقلي (الفلسفي/ الكلامي) الإسلامي إلى صراع الخلافة، وهو صراع مبكر في الحياة الإسلامية، هذا الصراع جعل المسلمين يفكرون أكثر - على الصعيد الكلامي والفلسفي - في الشخصية التي ينبغي أن تحكم، وليس في أساليب الحكم؛ لأنهم كانوا يواجهون نماذج من الخلفاء والسلطين فاسدة، أو يواجهون صراعاً كلامياً فيمن هو الأحق بالخلافة بعد النبي ﷺ.

وبهذا تركت الفلسفة وعلم الكلام المجال هنا لعلوم الشريعة، وبإطالة مختصرة على علوم الشريعة نجد اختلافاً كبيراً بين السنة والشيعة:

ففيما ظهرت نظرية المصلحة في الفقه السنّي منذ قديم الأيّام، وتطوّرت مع نظرية المصالح المرسلّة والاجتهاد الذرائعي والوسائلي، لتبلغ ذروتها مع الاجتهاد المقاصدي الذي قسّم التشريعات وفقاً لرؤية مصليّة تفهم مستوى الحاجة والضرورة والمصلحة فيها، لتضع الشريعة كلّها في سياق الضروريات الخمس، وصولاً إلى تنزيلات فقه المصلحة في الاجتهاد السنّي الحديث. هذا كلّه إلى جانب فقه الأحكام السلطانيّة الذي كان يتحرّك مع المصلحة في بعض التفاصيل، حتى قيل^(١) بأنّ نظرية المصالح المرسلّة (السنيّة) هي الأصل الذي تقوم عليه السياسة الشرعيّة كلّها.

في مقابل ذلك كلّه، غاب فقه المصلحة تماماً عن الاجتهاد الإمامي، رغم اقتناعه بقيام الأحكام على المصالح والفساد، فسدّ طريق المصلحة في مجال فهم الشريعة، كما لم يجر الحديث كثيراً عن المصلحة بوصفها أساساً في الممارسة التطبيقية، وتوقّف الأمر غالباً عند نظرية التراحم بلغتها الأصولية الكلية العامة المائلة للفرضيات.

وحتى عند بداية الحركة الإسلامية الإمامية مع مطلع القرن العشرين، ثم في الخمسينيات منه، كان تناول موضوع المصلحة مبهماً جداً، و بانتصار الثورة الإسلامية في إيران دخل الفكر الشيعي مرحلة جديدة، خاصّة مع تأسيس ما يُعرف بمجمع تشخيص مصلحة النظام، ولكنّ التحليل الدقيق يقول بأنّ مختلف الأفكار التي طرحت في هذا الصعيد غالبها مستقى من الفكر

(١) انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٢٩١.

السنيّ ويحمل نزعة مقاصديّة ويراعي الزمكان، وإذا كان لها وجود في الاجتهاد الإمامي فهو محدود جداً وغائم وغير مستقلّ بالرصد والمتابعة.

إنّنا نلاحظ حضور مقولة المصلحة في الاجتهاد الشيعي منذ القدم، لكنّ المصلحة لم تكن هناك موضوعاً للبحث، بل كانت قيداً في ضمن موضوع آخر، فالشيخ المفيد - ومعه الكثير من الفقهاء - ضمن حديثه عن الموارد المالية للدولة، وما على الحاكم فعله فيها، يكرّر الرواية الآتية: «يأخذ الباقي بعد ذلك، يكون أرزاق أعوانه على دين الله عزّ وجلّ وفي مصلحة ما ينويه، من تقوية الإسلام، وإقامة الدين، وفي وجوه الجهاد، وغير ذلك مما فيه مصلحة العامّة، ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير..»^(١). والمحقّق الحلي يقول في موضوع مقدار الجزية: «لا حدّ لها، بل تقديرها إلى الإمام بحسب الأصلح. وما قرّره عليّ عليه السلام محمولٌ على اقتضاء المصلحة في تلك الحال»^(٢). ومثل ذلك كثير.. إنّنا نجد العشرات من مثل هذه النصوص، لكنّ المصلحة فيها ليست موضوعاً للدرس، بل قيداً مبهماً في موضوعاتٍ أخرى.

أما اليوم، فإنّ نظريّة المصلحة صارت موضوعاً للبحث عند الإماميّة وبدأت تصنّف فيها كتب ودراسات مستقلّة، وقد توصل الفقيه الشيعي المؤمن بمشروع الدولة إلى أنّ تعييب نظريّة المصلحة سوف يُفشّل المشروع تماماً، ولهذا يقول الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني بكلّ صراحة بأنّنا فشلنا حينما ظننا أنّ قيد الضرورة يمكنه حلّ المشكلات مع مجلس صيانة الدستور، وقد جاء مجمع تشخيص مصلحة النظام بعد هذا الفشل^(٣).

إنّ هذا الكلام في غاية الخطورة؛ لأنّه يعتبر أنّ مجلس صيانة الدستور المخوّل البتّ في شرعيّة وإسلاميّة القوانين التي تصدر عن مجلس الشورى الإسلامي في إيران، لا يمكن الفرار من قبضته إلا بمنطق الضرورة، وقد أثبتت التجارب أنّ هذا المنطق لا يمكنه أن يحلّ المشكلة، بل لابدّ من منطق المصلحة لحلّها. إنّ هذا الكلام ليس بسيطاً أبداً في فضاء اجتهاد إمامي، وهو عند كثيرين ربما يشكّل عين الاجتهاد في مقابل النصّ، بل قد صرّح غير واحد بأنّ هذا هو

(١) الكليني، الكافي ١: ٥٤١؛ وانظر: المفيد، المقنعة: ٢٨٨.

(٢) الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥١.

(٣) مشروح وقائع جلسه مراجعات قانون اساسي ٣: ١٥٣٧.

التوجه العلماني الحديث للفقه الشيعي.

مفهوم المصلحة، التباسات وتفسيرات

ما هي المصلحة التي تقع أساساً في السياسة الشرعية والتطبيقية؟ يبدو هذا السؤال بسيطاً، لكنّه من أعقد الأسئلة في الفقه السياسي؛ لأنّه يشكّل النواة الصلبة لموضوع المصلحة في السياسة الشرعية، وكلّ نظرية تحتوي على نواة صلبة وعلى أطراف ومكمّلات.

إنّنا هنا أمام مجموعة من الاحتمالات، بل والنظريات:

- ١ - المصلحة الفردية التي تؤمّن مصالح الفرد وحقوقه الطبيعية، وهذا هو التوجه الليبرالي.
- ٢ - المصلحة الحكومية أو مصلحة الدولة والنظام (أو مصلحة الحركة السياسية أو التنظيم السياسي أو نحو ذلك، على تقدير عدم وجود دولة).

٣ - المصلحة الدينية أو مصلحة الدين والشريعة في حياة البشر^(١).

٤ - مصلحة البلد (جغرافياً - شعب - مؤسسات) الذي يقع تحت سلطة الدولة الشرعية.

٥ - المصلحة العامة، وهي بدورها ملتبسة المعنى كما سوف نرى.

ومن الطبيعي أنّ كلّ احتمال من هذه الاحتمالات يفترض في النهاية أنّه يرجع بالخير على الإنسان بأكبر قدر ممكن فرداً وجماعة، لكنّ نقطة الإشكال تكمن في المدخل لتحقيق هذا الخير الأعلى، فهل المدخل هو حماية الدولة أو حماية الفرد أو حماية الأغلبية أو حماية الجميع أو حماية المجتمع الواقع تحت سلطة الدولة أو حماية القيم الدينية.

في تقديري لم يقدم الفقه السياسي الإسلامي إلى اليوم جواباً عن هذا السؤال، ولا تكاد توجد دراسة فقهية معمّقة في هذا الصدد، تحاول أن تستنطق الشريعة فيما تعتبره المدخل

(١) ثمّة وجهة نظر تعتبر أنّ فكرة المصالح العامة إنّما نشأت في الفكر الغربي نتيجة تراجع مفهوم الشريعة عند المسيحية، على خلاف الإسلام الذي يعتبر المصلحة قائمة في تحقّق دينه وشريعته نفسها. انظر: صادق حقيقت، نقش مصلحت در حكومت اسلامى از دیدگاه امام خمينى، مجلّة اندیشه سياسي در اسلام، العدد ٦: ٩١.

لتحقيق المصلحة المنشودة؛ وربما لا يكون في الشريعة صورة واضحة عن هذا الأمر أو ربما لا تكون في قراءتنا للشريعة تلك الصورة.

وعلى سبيل المثال، لو راجعنا نصوص وكلمات شخصية مهمة جداً هنا، وهو الإمام الخميني، فسنجد أنه تارة يستخدم مفهوم المصلحة العامة، وأخرى مفهوم مصلحة المسلمين، وثالثة مفهوم مصلحة الإسلام، ورابعة مفهوم مصلحة النظام، وخامسة مفهوم مصلحة البلد (إيران)، وأحياناً - كما ألمحنا من قبل وسيأتي - يستخدم نوعاً من المرادفة بين مصلحة الإسلام ومصلحة المسلمين، وكأنّ مصلحة الإسلام تكمن في مصلحة المسلمين أنفسهم، وهو مفهوم مهم جداً، دون أن يكون - رحمه الله - قد قدم لنا دراسة فقهية عن تصوّراته التي كان يعتقد بها، وما هي بالضبط؟ وكيف وصل إليها؟ فقامة كبيرة من هذا النوع لو تناولت هذا الموضوع بمطالعة فقهية، لربما قدّمت لنا الكثير بعد تجربة طويلة في العمل السياسي والحكومي.

وينتج عن هذا الموضوع لزوم تعيين الموقف لو تعارضت أنواع المصالح هذه، فلو احتاج الدين لبقائه لنقض المصالح الفرديّة أو حتى المصالح العامّة بسلب جمهور الناس حريّاتهم وحتى أموالهم، بهدف تأمين مصالح دينية عليا مثلاً، فما هو المقدم بالنسبة للسياسة الشرعية؟ وهل ثمة تصوّر هنا قاربه الفقه السياسي الإسلامي؟ وماذا لو لم يكن هناك نظام سياسي إسلامي (دولة دينية مثلاً) هل تبقى قيمة لمفهوم مصلحة النظام أو الدولة أو تكون قيمة هذا المفهوم في التضحية بسائر المصالح لمصلحة تكوين النظام والدولة هذه المرّة؟ وماذا لو تعارضت مصالح المسلمين كأمة عالميّة مع مصالح الدولة الدينية أو البلد الذي يقع تحت سلطة الدولة الدينية؟ هذه كلّها أسئلة يطالب الفقه السياسي بأجوبة واضحة عنها لو كان عنده لها أجوبة.

بل لو عطفنا نظرنا ناحية المصلحة العامّة، وهي المفهوم الأكثر شهرة في مجال السياسة الشرعيّة والعلمانية، فنحن نجد مثلاً أنّ الكثير من القضاة يقدّمون تبريراً لأحكامهم القضائيّة بإلزام وسائل الإعلام ورجال الصحافة بالكشف عن مصادر معلوماتهم، انطلاقاً من المصلحة العامّة، إنّ هذا مجرد مثال بسيط لعشرات الأحكام القضائيّة أو القانونيّة التي تصدرها الدولة وسلطاتها بحجّة المصلحة العامّة.

من هنا، يثير هذا السؤال الكثير من التفكير: ما معنى المصلحة العامة؟

في الوقت الذي يميل فيه كثيرون للاعتقاد بأن عنوان المصلحة العامة هو عبارة عن مجموعة من القضايا التي تخدم سياسة محددة تمثل مطالب ضرورية للناس، يرى فريق آخر أن هذا المفهوم مخادع؛ لأنه ليس سوى عنوان مبهم يسمح للدولة تحت غطاءه بالتدخل والمنع واتخاذ ما تراه مناسباً لأجل تحقيق مصالح جماعات معينة أو شخصية. إنه ليس سوى خدعة يستخدمها السياسيون لا غير.

على خط آخر، ثمة انقسام هذه المرة بين فريق يعتبر أن هذا المفهوم مبهم، ولا يوجد له تعريف، وفريق آخر يعتبره ممكن التعريف، ولهذا يتصدى لتقديم تعريف دقيق له. ويذهب القائلون بإمكان وضع تعريف لهذا المفهوم يستهدف التوصل لفهمه بشكل أدق، إلى وجود أكثر من تعريف بهذا الصدد، وأبرزها:

التعريف الأول: إن المصلحة العامة ليست سوى حساب تقني دقيق لجمع مصالح الأفراد بحيث يبلغ مستوى يشكّل الحالة العامة، وهذا يعني أن المصلحة العامة هي بعينها حاصل جمع مصالح الأفراد.

هذا التعريف تعرّض للعديد من المشاكل، أهمها أنه ينتهي في غالب الأحيان - نتيجة اختلاف الأفراد في مصالحهم - إلى تحقيق مصالح الأكثرية، وهذا تقليص للمنفعة العامة من كليتها إلى مصالح الأكثرية فقط، وهدر لمصالح الأقلية.

التعريف الثاني: إن المصلحة العامة هي مصلحة الدولة، وهذا هو التوجه الميكيفيلي، بمعنى أن المصلحة العامة تكمن في وجود الدولة التي تمثل خلاصة سلطات الأفراد الموكلة إلى جماعة بعينها، وهذا يعني أن وجود الدولة هو المصلحة العامة، وعدمها هو العكس، وينتج عن ذلك أن ما يتطلبه بقاء الدولة ووجودها وسلامتها ومتطلباتها يكون هو المقدم على سائر الأمور، وهذا لا ينفي الحقوق الطبيعية للأفراد، لكن هذه الحقوق تظل تخضع لمصلحة الدولة العليا وتتقيد تبعاً لها.

هذا التعريف عانى من مشكلة جوهرية في مجال العمل، وهو أن مصلحة الدولة يقوم بتحديدتها رجال الدولة أنفسهم، وقد أثبتت المطالعات التاريخية أن رجال الدولة يخطؤون

كثيراً في تعيين مصالح الدولة، بما يحفظ الحقوق الطبيعيّة للأفراد، وكثيراً ما يقدمون مصالحهم على غيرها تحت مسمى مصلحة الدولة أو المصلحة العامّة، من حيث شعروا أم لم يشعروا.

التعريف الثالث: إنّ المصلحة العامّة هي المنافع المشتركة لأفراد المجتمع، وهو توجّه توماس هوبز، وهذا التعريف يمتاز بأنّ المصلحة العامّة ليست مصالح هذا الفرد منضمّة لهذا الفرد، بل هي خصوص المصالح التي تمثل قاسماً مشتركاً لجميع الأفراد، وهي الحقوق الطبيعيّة، بمعنى أنّ الإنسان يحتاج للحياة الاجتماعيّة، فكُلّ ما يقوم هذه الحياة الاجتماعيّة ويحميها فهو حاجة مشتركة للجميع، فالحرب وانعدام الأمن خطر يهدّد الحالة الجمعيّة للبشر، وكذلك تدمير البيئة يمكنه أن يفعل ذلك.

وينتج عن ذلك أنّ فكرة المصلحة العامّة هي فكرة آليّة، فلو تطوّر البشر بحيث لم يعودوا بحاجة لحياة جماعيّة، تنتفي فكرة المصلحة العامّة.

ومن أبرز مصاديق المصلحة العامّة وفقاً للتعريف الثالث: حفظ النظام العام، وحفظ الأمن العام، وتأمين الحد الأدنى من مستلزمات العيش، ومن أشكال السلامة والصحة والتعليم^(١).

ولعلّه بتحليل ما وتصرف يمكن إعادة إنتاج التعريف الأوّل بما يصبّ في التعريف الثالث، ولسنا بصدد الدخول هنا في هذه التفاصيل، بقدر ما نريد الإضاءة على تعدّد تفسيري لمفهوم المصلحة؛ لنحاول رصد هذا المفهوم، في ظلّ تنوع تفسيره، في السياق الإسلامي والشرعي.

تمايز أولي بين المصلحة بمفهومها الإسلامي والوضعي

لكي نشرع بتحليل المصلحة بالمفهوم الفقهي لا بدّ أن نتكلّم عن التمييز الأوّل الضروري بينها وبين المصلحة بالمفهوم الوضعي والعلماني الحديث، فالمصلحة بمفهومها الوضعي الحديث تنطلق في الغالب من الحقوق الطبيعيّة أو من تنظيم الحياة الماديّة للأفراد، وهي من ثمّ دنيويّة بحتة، لا علاقة لها بالبعد الأخروي أو الديني أو الماورائي، على خلاف المصلحة في الفكر الديني، فهي مرتبطة بالروح والمعنى - بمفهوم خاصّ - كما هي مرتبطة بالجسد والمادّة،

(١) حول هذه التعريفات الثلاثة، انظر: محمد راسخ ومهناز بيات كميّتي، مفهوم مصلحة عمومي، مجلة تحقيقات حقوقية، العدد ٥٦: ٩٥ - ١١٢.

وفي هذا يعتبر بعض الباحثين المعاصرين أن عقلية المصلحة في الفكر الوضعي هي التي أدت إلى ظهور الدولة القومية التي تتعامل بذهنية منفصلة بين أبناء البشر فيمن هم ضمن جغرافيا الدولة ومن هم خارجها.

ولهذا تمتاز المصلحة الشرعية عن الوضعية أن الدين في المصلحة الشرعية يعتبر أساساً ومقصوداً، وأن حياته بين البشر تعتبر غاية عليا، بينما في المصلحة الوضعية، إن لم يمثل الدين مضاداً للمصلحة، فهو ليس سوى أحد العناصر الفرعية الجزئية التي يمكنها أن تلعب دوراً في تحقيق المصلحة العامة، كما أن مقارنة المصلحة في الدين تتسع لإقحام مفهوم الآخرة، بينما الأمر لا وجود له بهذا الشكل في المصلحة الوضعية، بل هي قائمة تماماً على تغييب الآخرة واستبعادها، وبهذا تقوم المصلحة الشرعية على مفهوم الحياة الطيبة بمعناها الديني^(١)، وهذان تمييزان فلسفيان أساسيان في تحليل المصلحتين.

هذا كله يعني أيضاً أن المصلحة يمثل النص والدين عنصراً أساسياً فيها، وقيامه الدين في الحياة غاية عليا ومقصد أسمى، تستهدفه الدولة الدينية والسياسة الشرعية، وهذا ما ينتج عنه وضع معيار إضافي في تقويم الأمور، وهو المعيار الروحي والإيماني، فقد نخسر بعض الرفاهية الاقتصادية لصالح هذا المعيار، وقد نربح الرفاهية الاقتصادية لو حذفناه مثلاً، والرؤية الدينية تعتبر الدين أهم المعايير في هذا السياق، ضمن الحدود الشرعية الإلزامية والتسهيلية معاً.

نظرية المصلحة في السياسة الشرعية بين العينية والمواضعة

أعني بهذا العنوان أن الفكر الديني عندما يتعامل مع المصلحة عموماً، فهو يعتبرها واقعاً عينياً بحيث يمكن الوصول إليه أو عدم الوصول، ومن ثم فهذه الحقيقة العينية لها وجود مستقل عن مواضعة البشر وتوافقهم وقناعاتهم، وأن عقولهم قد تصيبها وقد تخطأها، وينتج عن ذلك أن السياسة الشرعية عندما تعتمد المصلحة، فهي تعتمد ثنائية النص والعقل للوصول إلى هذه الحقيقة العينية في الزمان والمكان بهدف تحقيقها.

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٣٠-٦١؛ وهشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: ١٧٤-١٧٨.

وهذا النمط من مفهوم المصلحة في الفكر الديني والإسلامي، يشابه المدرسة الفلسفية التي تؤمن بأنّ عنصر الإلزام في القوانين مرجعه إلى عنصر العدالة فيها، وهو - أي العدالة - عنصر واقعي، الأمر الذي يفرض حقوقاً فطرية أو طبيعية أو إلهية مسبقة، على الخلاف القائم بين المدارس الفلسفية في ذلك، ولهذا كانت سلطة الدولة متفرّعة على سلطة العدالة، وليست قائمة بنفسها أو بسلطة أخرى.

ولكنّ مفهوم المصلحة في الفكر الإسلامي يناقض نمطاً آخر بات يأخذ رواجاً في القرن العشرين، ويعتبر أنّ المصلحة تكمن في حقيقتها في مواضعة الناس ولو على ما هو ليس بصالح؛ فالمصلحة عينية هنا أيضاً لكنّ عينية المصلحة إنّما هي في حجية المواضعة بذاتها ومرجعيتها السلوكية، فالبشر يصلون لمصالحهم عبر هذه المواضعة، أمّا هل هذه المواضعة تصيب المصلحة العينية هنا وهناك أو لا؟ فهذا أمر آخر. وهذا هو المذهب التجريبي في الحقوق والقوانين.

ولنفرض أنّ البشر في مجتمع معيّن تواضعوا على أمرٍ يضّرّ بهم في الحقيقة، ولم يكن في صالحهم، كما لو تواضعوا على منح كلّ إنسان حقّ سلب نفسه الحياة (الانتحار)، وقلنا بأنّ ظاهرة الانتحار فيها مفسدة حقيقية تظهر بعد حين، فإنّ نفس مواضعتهم تعتبر مرجعاً حجّة، لأنّ متابعة المواضعة هذه هو الذي تكمن فيه المصلحة، وكأنّ المصلحة السلوكية، أي السلوك على وفق المواضعات، أقوى من أيّ مفسدة يمكن أن تأتي من العمل نفسه، أو أقلّ من أيّ ضرر يكون خارج نظام المواضعات.

إنّ الفكر الديني لا يفهم القضية بهذا الشكل على طول الخطّ، بل يعتبر أنّ المصالح والمفاسد حقائق عينية من حيث المبدأ، وأنّ الإنسان قد يصيبها وقد يخطأها، ولهذا فهو فكر وظيفي تجاه فرائض السلوك، ومن ثمّ فالمواضعات لا تمثل معياراً بديلاً عن المصلحة العينية. نعم الفكر الديني يعمل في بعض الأحيان وفقاً لقانون الضرورة؛ فيعطي البشر حقّ تقرير مصيرهم في موضوع معيّن مثلاً؛ لأنّه لا يمكنه التدخّل، معتبراً أنّ إعطائهم هذا الحقّ أقرب لإصابتهم لواقع المصلحة العينية من سلبهم إيّاه.

من هنا كانت مفاهيم المصلحة والمنفعة في المجتمع الجاهلي مختلفة تماماً عنها في العصر النبوي؛ لقد قلب النبي ﷺ كلّ معايير المصلحة والمفسدة، مؤكداً على أنّ المصالح الموهومة والخيالية أمر واقع، خاصّة في حساب العالم الأخروي، قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ

بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٨٠﴾ (آل عمران: ١٨٠)، وقال سبحانه: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٩). وبهذا نفهم التقسيم الثلاثي المتقدم للمصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة.

ونستنتج من هذا كله أنّ المصلحة في السياسة الشرعية هي مصلحة عينية مقصودة، وليست هي مجرد المواضعة دائماً، فلو تواضع المجتمع كله على أمرٍ، لكنّه ثبت بالنصّ والعقل أنّه مفسدة خاصة مع أخذ المفهوم الديني للضرر والصلاح، فإنّ مجرد المواضعة لا قيمة لها من حيث المبدأ إلا في حالات محدودة. نعم قد تكون المواضعة ضرورة لإجراء حكمٍ ما في السياسة الشرعية؛ إذ من دون هذه المواضعة يكون الإجراء قهرياً واستبدادياً وتكون فيه مفاسد أعظم، وهذا أمرٌ آخر.

على خطّ آخر، من الممكن أن تكون القصد في بعض الأحيان على علاقة بتحقيق المصلحة العينية في الخارج، فالفعل مع قصدٍ ما يعطي نتائج صالحة وبدونه يعطي نتائج عكسية، وهذه حقيقة قائمة في بعض أنواع السلوك، لكنّ هذا الأمر غالباً ما يترك أثراً على المستوى الذاتي للفاعل لا على المستوى الموضوعي للفعل، فلا داعي لتقييد المصلحة دوماً بكونها في حال سلامة القصد، بل بعض المصالح تقع ولو من دون ذلك، وإن كانت سلامة القصد في نفسها تحمل مصلحة إضافية.

المعيار المقاصدي الديني وقواعد محاسبة السياسة الشرعية الزمنية

يؤدّي هذا الامتياز إلى خضوع المصلحة الشرعية لمفهوم الغايات الدينية والمقاصد الشرعية، فلو أخذنا مثلاً قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١)، واستطعنا استنتاج ثلاثة أهداف يتجه لها المتمكّنون في الأرض في تعبيرٍ كنائي عن السلطة أو يشمل حالة السلطة، سنجد: العلاقة الإيمانية العبودية مع الله، والتكافل الاجتماعي، والمسؤولية تجاه السلوك المجتمعي. عندما نرصد هذه الأهداف الكلية الثلاثة، نجد أنّ الدولة الدينية بعد تجربة زمنية محدّدة معقولة، إذا تراجع فيها حال العلاقة الروحية مع الله نسبةً لما قبل حال التمكّن، أو تراجعت

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٥٣١

فيها معدّلات التكافل والتضامن الاجتماعي ومحاربة الفقر والطبقة، أو انهار فيها إحساس المسؤولية الاجتماعية بحيث غدا كل شخص غير معني بالآخرين في سلوكهم وحسن حالهم وأخلاقهم، فهذا يعني أنّ هذه الدولة قد فشلت في تحقيق الغايات، وهذا مجرد مثال كلي بسيط يمكن الحساب عليه.

وعليه، فحركة السياسة الشرعية يجب أن تكون في سياق تحقيق الأهداف، وهذا ميزان قويّ يحاسب القائمون على السياسة الشرعية فيه، فعندما نضع نظريتنا في الأهداف والغايات والمقاصد الدينية على مستوى الاجتماع، يغدو من الممكن إجراء اختبار لمديات تحقيق هذه الغايات من خلال آليات السياسة الشرعية التي استخدمها الحاكم، فبعد نصف قرن أو أكثر من ممارسة السلطة ما هي نسبة النجاح والفشل في تحقيق الغايات الدينية والمقاصد الشرعية؟ ويتبع دراسة نسبة النجاح والفشل بشكل علمي دقيق يمكن محاكمة السياسة الشرعية التي تمّ العمل بها، فنحكم عليها سلباً أو إيجاباً، وهذا معنى أن الأمور تحاكم بخواتيمها وأن العبرة فيها بمآلاتها.

وهذا يعني أنّ القيم والمقاصد الدينية - وليس الأحكام التفصيلية الشرعية - هي البوصلة التي يمكن على أساسها محاكمة السياسة الشرعية، وهي المسطرة التي على أساسها يمكننا قياس معدّلات الفشل والنجاح، وليست البوصلة هي شرعية الحاكم في حكمه وتبرير خطئه في اجتهاده الإجرائي، انطلاقاً من حسن النوايا، ومن ثمّ ففشل السياسة الشرعية في تحقيق المقاصد الدينية في الخلق وإن لم يسلب الحاكم في صفاته الشخصية حقّ الحكومة لكنّه يسلب مشروع الإجراءي حقّ النفوذ والسلطة؛ لأنّ مبررات سلطته تأتي من أنّ الغاية منها تحقيق الأهداف، فإذا لم تتحقّق يكون مسلوب السلطة شرعاً، وهذا هو معنى أنّ شرعية السلطة لا تأتي من تعيين الحاكم في صفاته الشخصية، بل تأتي أيضاً من محاسبة العمل الحكومي نفسه في صفاته التنظيمية، بل وهذا معنى أنّ الدولة مقدّمة لتحقيق الإسلام عينياً، ولا يمكن لمفهوم الدولة/المقدّمة أن يكون أقوى من مفهوم تحقّق الإسلام نفسه، بل الثاني هو معيار التحقّق العيني لمقدّمية الأوّل.

وبهذا نتجنّب الوقوع في خطأ بعض مدارس الفكر السياسي التقليدي عند أهل السنّة، والذي يعتبر الحاكم معياراً في وجوب الطاعة ما لم ينطق بالكفر البواح، فإذا كان الأمر كذلك

فلكل إنسان تبريره، والحاكم ليس بأحمق حتى لا يراعي المشاعر الدينية العامة في أغلب الأحيان ضمن مجتمعات دينية، فإذا كانت (المسطرة) هي شخص الحاكم فإننا سنصبح عاجزين عن محاكمة السياسة الشرعية الزمنية نفسها؛ لأن محاكمتها ستعني محاكمة شخص الحاكم، وإذا فصلنا بين الأمرين في البداية أمكننا محاكمة السياسة الشرعية الزمنية للحاكم، فإذا أثبتت فشلها مرة تلو الأخرى مثلاً، عنى ذلك أن شرعية الحاكم لا يمكن أن تأتي من شرعية صفاته الذاتية فقط، بل تأتي أيضاً من شرعية حكمه في الممارسة العملية وفقاً لتحقيق الغايات المنشودة؛ لأن فلسفة وجوده قائمة على هذه الغايات، فإذا لم ينتقل الفقه السياسي الإسلامي من محاكمة الحاكم في شخصه إلى محاكمته في مشروعه السلطوي، فإننا لن نقدر على تحقيق المصلحة الشرعية مطلقاً في حال عجز الحاكم عن الوصول إلى أهدافه الشرعية المنشودة!

بل نحن نلاحظ أن صفات الحاكم في الإسلام لم تؤخذ سوى طريقاً لتحقيق الغايات والمقاصد الشرعية في السلطة، فكيف نترك الغايات، بوصفها معياراً، لصالح الجمود على صفات الحاكم بوصفها طريقاً لا غير، فلنأخذ مثلاً تقريبياً، وهو مقولة الإمام علي عليه السلام: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لردّ المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك؛ فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك. اللهم إني أول من أناب وسمع وأجاب، لم يسبقني إلا رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلاة، وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضللهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة»^(١).

إنّ هذا النص يؤكد أنّ صفات البخل والجهل والجفاء والحيف والارتشاء والتعطيل في الحاكم ليست سوى لأجل الحيلولة دون حصول خرق لمقاصد السياسة الشرعية في الدين، وهي: انتهاب أموال المسلمين، ووقوع الضلالة فيهم، وحصول القطيعة بينهم وبين سلطتهم الزمنية، وعدم العدل بل التمييز بين الناس في العطاء، وذهاب الحقوق، وهلاك الأمة.. فهذه

هي المقصود الأوّلي، ولم تذكر صفات الحاكم إلا لتحقيق هذا المقصود.

وربما يتأيد ما نقول بخطبة السيدة الزهراء عليها السلام، حيث قالت: «ففرض الإيثار تطهيراً من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والزكاة زيادة في الرزق، والصيام تثبيتاً للإخلاص، والحجّ تسنية للدين، والعدل تسكيناً للقلوب، والطاعة نظاماً للملّة، والإمامة لما من الفرقة..»^(١).

بل نحن نجد شيئاً مهماً في خبر ابن فضال (الصحيح على المشهور)، عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، أنه قال: «.. صعد النبي صلى الله عليه وآله المنبر، فقال: من ترك ديناً أو ضياعاً فعليّ وإليّ، ومن ترك مالا فلورثته. فصار بذلك أولى بهم من آبائهم وأمهاتهم، وصار أولى بهم منهم بأنفسهم، وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام بعده، جرى ذلك له مثل ما جرى لرسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢).

فالولاية متفرّعة على القيام بالمسؤوليات وتحقيق الإعانة للناس، وليس العكس.

إنّ محاسبة مرحلة ما بعد التمكن في الأرض، بمعنى محاسبة الفعل، قد تمت الإشارة إليها في قوله تعالى في حوارية بني إسرائيل وموسى عليه السلام: ﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٩)، فالمراقبة ستكون على كيفية العمل بعد الاستخلاف.

وهذا كله يتطلّب في مرحلة مسبقة دراسة المقاصد والغايات المرمية من وراء تطبيق الدين في الحياة الاجتماعية، فما دمنا لا ندرس الدين في منظومة غاياته ومقاصده وأهدافه، فنحن عاجزون عن التعامل مع المصلحة بمنظار المحاكمة والمساءلة، وهي محاكمة ليست لأخلاقية السلطة، بل لنجاح رؤيتها بصرف النظر عن اتهام أفرادها هذه المرّة. فمن الضروري وضع معيار زمكاني ديني يمكنه أن يدرس مديات نجاح السلطة والسياسة الشرعية الإجرائية.

ودراسة الغايات، يمكن أن تنقسم إلى نوعين:

النوع الأوّل: الدراسة الدينية، وهي التي تبحث في النصوص الدينية والعقل الديني؛ لتعرف الغايات والمقاصد المنشودة في الاجتماع البشري دينياً، وهذا عمل اجتهادي مقاصدي بامتياز.

(١) علل الشرائع ١: ٢٤٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٨.

(٢) علل الشرائع ١: ١٢٧؛ ومعاني الأخبار: ٥٢؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٩١.

النوع الثاني: الدراسة الزمنية، وأعني بها تلك التي تضع خطة عمل لتحقيق غايات دينية في إطار ممكن لزمان معين، ضمن الإمكانيات المتاحة، وهو معنى شرط التخطيط المستقبلي في السياسة الشرعية مع الأخذ بعين الاعتبار أوضاع الزمان والمكان والفرص والإمكانات، وبتعبير آخر: إنّ هذا النوع من الدراسة يعني تنزيل الدراسة الأولى على مدى زمني - إمكاني محدد، بغية فتح إمكانيات المحاسبة والمساءلة، بهدف اكتشاف هل تحققت المصلحة الشرعية - والتي هي الغاية الدينية - في المدى المنظور الممكن لها أو لا؟

ومن دون هذين النوعين من دراسة الغايات الدينية (الكلي/ الجزئي)، لن تتمكن السياسة الشرعية من تطوير ذاتها أو محاسبتها أو تحقيق غايات وفلسفة وجودها. وهذا معنى اعتبار المآلات في مفهوم المصلحة في السياسة الشرعية؛ لأنّ المآل هو معيار المحاسبة والمساءلة.

من المتولي مسؤولية تحديد مقاصد السياسة الشرعية التي تقوم عليها المصلحة؟

هذا السؤال يعدّ أحد أعقد الأسئلة في الفقه السياسي الإسلامي؛ وذلك أنّ الشائع هو نظرية جعل المرجعية لولي الأمر نفسه بوصفه فرداً، وضمن هذه النظرية نجد اتجاهين كبيرين: الاتجاه الأول: وهو اتجاه التوجيه التكليفي للحاكم بالشورى، لكنّه غير ملزم بالأخذ بنتائج الأكثرية في ذلك، ومن ثمّ فمن يضع السياسة الشرعية في أفقها الزمني والديني هو الحاكم نفسه، في رؤيته الشخصية، فيضع بذلك الأطر التي على الدولة أن تسير فيها لمدة عشرة أو عشرين أو خمسين سنة قادمة.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه التوجيه التكليفي والوضعي للحاكم بالشورى، فهو ملزم تكليفاً بالشورى لأهل الحلّ والعقد، كما أنّه ملزم بالأخذ بنتائج هذه الشورى في عمله وسياسته العامة، فالمقاصد العامة والزمنية للسياسة الشرعية يضعها الحاكم ضمن إطار نتائج الشورى، أو فقل: يضعها الحاكم وأهل الحلّ والعقد معاً.

وفقاً لهذين الاتجاهين فأبى مجلس استشاري فهو يمثل مُعيّناً للحاكم في وضع السياسات العامة (المقاصد الدينية في السياسة الشرعية ضمن المدى الزمني المنظور).

لكن نمة وجهة نظر ثلاثة اليوم تتحدّث عن أنّ وضع السياسات العامة هو مسار مؤسسي متكامل - انطلاقاً من تحوّل العالم من الدولة القديمة إلى الدولة الحديثة - تشارك فيه مجموعة من

المؤسسات الضخمة القانونية والعلمية والثقافية وغيرها مثل البرلمان والمجالس الدستورية وأجهزة الدولة، والسلطة القضائية، إلى جانب الحاكم الأعلى، أو رئيس الجمهورية، بل قد تتطلب مشاركة الرأي العام مباشرة أحياناً، فنحن هنا حولنا المقاصد في السياسة الشرعية (المصلحة الغائية) والتي على أساسها تسير المصالح الإجرائية لاحقاً، إلى مسار وفنّ وعلم يمرّ بمراحل، وصولاً إلى نتائجه المرجوة، ولا يدور حول شخص بعينه حتى لو اعتمد نظرية الشورى؛ لأنّ العقل الواحد لا يمكن أن يقوم مقام اجتماع العقول، وهذا ما قد يوّلد نوعاً من «الإمامة الجماعية» بدل «الإمامة الفردية» في موضوع البحث، وهي قضية ينبغي أن تكون بالغة الخطورة والأهمية خاصة لدى بعض مدارس الاجتهاد السني؛ لأنهم يقبلون بإمامة الفاسق والمتغلب، فلزمهم - لكي يضعوا قواعد للسياسة الشرعية في ظلّ موقف فقهي من هذا النوع - أن يُلغوا الإمامة الفردية نحو الإمامة الجماعية، وإلا فإنّ وضع فقه المصلحة الشرعية في يد أشخاص غير كفويين أخلاقياً وعلمياً يمكن أن يكون ناقضاً مباشراً لضوابط المصلحة التي قبل بها الفقه السني نفسه، فتجنباً لوقوعه في مفارقة ربما يمكنه - أو يخفف من مفارقتها - منح السلطة للفاسق المستهتر على قواعد الإمامة الجماعية.

وتحقيق الكلام في هذه النقطة - ومحاولة إعادة إنتاج نظرية الشورى الملزمة ضمن سياق الرؤية الثالثة - موكول لبحوث الفقه السياسي، وإنّما أردت الإشارة إليه فقط لا غير؛ لأنني أعتقد بأنّ أغلب قضايا فقه المصلحة في السياسة الشرعية لا بد لها أن تعاد في صياغتها وفقاً لتحوّلات مفهوم الدولة والاجتماع السياسي في العصر الحديث، إذ ثمة صلة وثيقة بين تصوّراتنا للمصلحة (في السياسة الشرعية) وتصورنا عن السلطة والاجتماع السياسي، وهي مسؤولية منوطة بفقهاء السياسة والاجتماع، وليست مسؤولية الباحثين في التنظير الأصولي، كما فيما نحن فيه هنا.

المصلحة بين مواجهة الأحكام الأولية وإجرائها، تصحيح خطأ شائع

بهذا يظهر خلل واضح في تناول مفهوم المصلحة، فإنّ بعض أشكال الثقافة السائدة توحى وكأنّنا نلجأ إلى المصلحة في الحالات التي نريد فيها تجميد حكم ديني، فكأنّ المصلحة هي المنطلق لتجميد تشريع ديني، وبهذا التصقت المصلحة في بعض أشكال الوعي الديني المعاصر

بوصفها السبيل الذي يجرّنا من الاعتبارات الدينيّة، فنقول مثلاً: ننتقل في ذلك من المصلحة، ونستهدف ترك حكم ديني أو التخلي عنه!

هذا التصوّر القائم لفكرة المصلحة مغلوّط جداً، وغير منطقي، لا أريد أن أنفي أنّ تجميد حكم شرعي يمكن أن ينطلق من مصلحة أحياناً، لكنّ تصوّر المصلحة في السياسة الشرعيّة على أنّها في وجهها الأبرز تمثل الوسيلة للفرار من تطبيق حكم ديني هو تصوّر ظالم لها وللدين معاً، ومن هنا نلاحظ - على سبيل المثال - كيف تناول الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني قضية المصلحة، حين اعتبر أنّ أغلب التشريعات والقوانين والمقرّرات في إيران اليوم على مستوى القضايا الاجتماعيّة تقوم على المصلحة^(١)، إلى جانب كلامه المتقدّم عن فكرة الانتقال من الضرورة إلى المصلحة، فهذا التعبير يكرّس أنّ فكرة المصلحة هي الفكرة التي تنفصل عن النصّ وتحوّل إلى بديل له، في حين أنّ مفهوم المصلحة في السياسة الشرعيّة يستوعب أيضاً مختلف الوسائل الإجرائيّة الزمكانيّة لتنزيل حكم ديني على أرض الواقع.

إنّني أدعو إلى تصحيح استخدام هذه المفردة؛ لأنّ عدم تصحيحها يعني وقوعنا في التباس مفاهيمي قاتل، وقد يساعد على منطق التخويف منها، فالمصلحة لا تساوي تحييد النصّ أو تجميد معطياته بالضرورة، بل تعمّ أيضاً تنزيل النصّ عبر الوسائل الإجرائيّة، فالنظم والمؤسّسات والصيغ التنظيميّة لإجراء القوانين، بل وحتى هيكلّة الدولة نفسها ومؤسّساتها، تقوم كلّها على المصلحة بوعيها البشري العقلي، ولكنّها لا تجمّد أيّ حكم، بل على العكس تعمل على تحقيقه على أرض الواقع، وبهذا تكون تطبيقاً لأحكام إلزاميّة، ولا تكون تجميدياً لأحكام الإباحة، ومن لا يقول بشمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة - كما هو الصحيح - يصبح الأمر عنده أسهل هنا.

بل دعونا نذهب أبعد من ذلك، وفقاً لشمولية الشريعة، عبر القول بأنّ المصلحة وإنّ عنت تجميد نصّ وسائلي تفصيلي أحياناً؛ لكنّها يجب أن تقوم على استهداف نصّ مقاصدي أصلي، وإذا لم تقم المصلحة على تحقيق مقصد شرعي كلّّي فهي منقوصة أو مخالفة للدين، وهذا يعني أنّ

(١) انظر: رفسنجاني، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣١: ١٠٧، السنة الثامنة، تقرير حول الملتقى العلمي التخصصي حول الفقه والفلك.

الدولة تقوم بسنّ القوانين واتخاذ المقرّرات اللازمة فيما لا نصّ بالخصوص فيه في السياسة الشرعية بهدف تحقيق المقاصد والغايات ولو - أحياناً - على حساب الوسائل والتفاصيل، فمبرّر المصلحة يجب أن يكون تحقيق غاية عليا أهمّ وأولى من الحكم الوسائلي التفصيلي الأقلّ أهميّة.

ولهذا خالفنا سابقاً ما طرحه الإمام الخميني من أنّ إطلاق دليل الولاية للحاكم يوجب تقييد جميع الأدلّة الأوليّة، وقلنا بأنّ هذا الإطلاق لا نفهمه في نصوص جعل الحاكميّة، وفاقاً لمشهور علماء المسلمين في ذلك، بل تقييد جميع الأحكام الأوليّة إنّما يكون بمعيار فقه الأولويّات في تطبيقه الاجتماعي وليس فقط الفردي، فراجع ما قلناه في مبحث العلاقة بين النصّ والمصلحة، فلا نعيد.

بين عدم المفسدة ورعاية المصلحة، معياران في السياسة الشرعية

يبدو واضحاً للجميع أنّ السلطة - بأيّ مساحة كانت - ملزمة بأن لا تكون خطواتها القريبة أو بعيدة المدى مما يُلحق الضرر والمفسدة بالإسلام والمجتمع الذي أثبتت الشريعة أنّ له حرمةً واحتراماً، وأنّ السلطة مطالبة بمراعاة حاله، وهذا أمر واضح على مختلف النظريّات والقواعد الفقهيّة المطروحة.

إنّما الكلام في أنّ السلطة هل هي ملزمة في قراراتها وقوانينها أن تحقّق مصلحةً - ولو كانت هي دفع مفسدة قادمة - أو يكفي أنّها في هذه القرارات لا تُلحق مفسدة؟

هذا السؤال يرتدّ إلى جهتين، بينهما نوع ترابط:

أ - تكليفيّة، بمعنى أنّ الشريعة توجه تكليفاً شرعياً لمن يتولّى السلطة في أن يراعي تحقيق مصلحة فيما يصدره من قوانين وتشريعات ومقرّرات.

ب - وضعيّة، بمعنى أنّ ولاية من له السلطة تشمل أيضاً حالة مقرّراته التي لا تحوي سوى على عدم مفسدة، ولا تختصّ بمقرّراته التي تشمل على مصلحة.

هذا البحث ليس غريباً عن الفقه الإسلامي، فقد تمّ الحديث عن موضوع شبيه بهذا في دراسات الفقهاء في موضوع الوليّ على أموال اليتامى وأمثالهم:

ففيما ذكر العلامة الحلّي - متحدّثاً عمّا يبدو أنّه وجهة النظر السائدة سابقاً - قائلاً: «الضابط في تصرف المتولّي لأموال اليتامى والمجانين اعتبار الغبطة، وكون التصرف على وجه النظر

والمصلحة.. وبه قال عليّ عليه السلام وعمر وعائشة والضحاك، ولا نعلم فيه خلافاً إلا ما روي عن الحسن البصري كراهة ذلك.. والأصح ما ذكرناه..^(١)..

نجد أنّ بعض الفقهاء المتأخرين شكّوا في هذا الشرط، مستندين لإطلاقات دليل الولاية مقتصرين في الشرط على عدم المفسدة، لا على شرط الغبطة والمصلحة والفائدة، ويبدو أنّ للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) دوراً في ترويح هذه الرؤية التي اختارها العديد من الفقهاء بعده، حتى تبنّاها أمثال السيّد الخوئي بشكل رسمي^(٢)، وصارت رائجةً بالفعل اليوم. هذا الجدل في قضية الولاية في حدودها الضيقة ينتقل اليوم - أو يمكن أن ينتقل - إلى قضية الولاية بمفهومها الواسع في إطار السياسة الشرعية، لي طرح التساؤل عينه: هل يلزم مراعاة المصلحة أو يكفي عدم المفسدة في سلوك السلطة ومقرراتها القانونية والإجرائية؟

وقيمة هذا السؤال تظهر - على سبيل المثال - في قواعد محاسبة السياسة الشرعية ومراقبتها من قبل الأجهزة المختصة، فهل تمكّنت الخطّة الخمسية أو العشرية أو غيرها من تحقيق مصالح انطلاقاً من التوازن بين الاستهلاك والمخرجات، أو أنّ الأمور راوحت مكانها، وتمّ التصرف بطريقة لم تلحق الضرر ولكنها لم تحقق مصالح للأمة هنا وهناك.

وعلى أية حال، فالسائد هو أنّ على السلطة أن تراعي المصلحة في كلّ ما تقوم به، وهذا المفهوم كما يعني تحقيق خير زائد للأمة، كذلك دفع مفسدة هاجمة عليها لولا تدخل السلطة لمنع ذلك، وربما يستدلّ لهذا الأمر ببعض الأدلّة هنا، أبرزها:

١ - الاستناد لحكم العقل القاضي بضرورة أن تقوم الحكومة بما فيه مصلحة الناس، بل فلسفة وجود الدولة والسلطة في حياة البشر إنّما هي تحقيق مصالحهم والحيلولة دون وقوعهم في المفسد والمضارّ، فالمصلحة هنا عامّة تشمل الفعل الإيجابي والمنع من الأمور السلبية التي قد تلحق إذا لم تقم الدولة بتدارك الأمر.

هذا النوع من الأدلّة من الصعب أن نثبت به ضرورة رعاية الدولة للمصلحة إلا عبر تحديد ولاية الدولة وسلطتها من الأوّل، بمعنى أن نقول بأنّ ولاية السلطة إذا ثبتت بدليل العقل،

(١) الحلّي، تذكرة الفقهاء ١٤: ٢٤٥.

(٢) انظر: منهاج الصالحين ٢: ٢١، ٢٢.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية ... ٥٣٩

فإنَّ القدر المتيقن من هذا الدليل هو ثبوت هذه الولاية في حال مراعاة الدولة لتحقيق المصالح، ولا يعلم أنَّ العقل يحكم بولاية الدولة أو السلطة في إدارة شؤون الناس في أمرٍ لا يرجع بخيرٍ ولا يدفع شراً عن الناس، فيكون دليل الولاية بنفسه مقيداً في هذه الحال بخصوصية المصلحة في سلوك الدولة وعملها.

ومن هنا لو أخذنا بأدلة الولاية العامة لولي الأمر، معتقدين بأنَّها ذات سمة إطلاقية، بمعنى أنَّها تحوي دلالة لفظية مطلقة، فمن الممكن أن نتمسك بالإطلاق - على تقدير انعقاده - لإثبات عدم الجمود على مبدأ لزوم مراعاة المصلحة من قبل السلطة؛ وإنَّما يكفي عدم الوقوع في المفسدة، بمعنى أنَّ السلطة يمكنها اتخاذ أيِّ إجراءات لا توجب وقوع الإسلام والمجتمع في المفسدات والسلبيات، ولا يلزم على السلطة أن تتبّع في كلِّ مقرّراتها ضرورة تحصيل المصلحة. هذا إذا فهمنا من دليل العقل أنَّه يقصر الولاية على حال المصلحة، أمّا لو فهمنا إلزامه بمراعاة المصلحة ونهيه عن حالة اللامصلحة واللامفسدة، فإنَّ الأدلة اللفظية لا تستطيع مقاومته في هذه الحال. وإثبات وجود حكم عقلي - بالمعنى الدقيق للكلمة هنا - من النوع الثاني ليس سهلاً.

٢ - ما يظهر من بعض العلماء، عبر مقارنة الموضوع من خلال التجربة البشرية والسيرة العقلانية، فإنَّ العقلاء يعرفون الدولة بوصفها محققة لمصالح الناس وتقوم باتخاذ إجراءاتها على قانون المصلحة، وليس لها سلطة خارج هذا القانون، ولا يحقُّ لها إلزام الناس بأمرٍ لا ترجع عليهم بفائدة ولا بدفع ضرر.

يقول الشيخ مكارم الشيرازي: «إنَّ الحكومة ليست من مخترعات الشريعة، بل كانت أمراً دائراً بين العقلاء من قديم الأيام حين اختار الإنسان الحياة الاجتماعية، والشارع المقدس أمضاها بقيود وشروط. ومن المعلوم أنَّها شرّعت بين العقلاء لحفظ مصالح المجتمع وغبطة الناس صغيرهم وكبيرهم، وإن قلَّ من قام بها وأدّى حقّها، ولكن كلَّ يدعيه، فالحكومة على هذا الأساس قد أمضاها الشرع المقدس، فلا يكون الفقيه ولا غيره مجازاً في الأخذ بغير ما فيه مصلحة للناس»^(١).

(١) الشيرازي، بحوث فقهية مهمة: ٤٨٧ - ٤٨٨.

وإذا سرنا مع مقارنة الشيخ الشيرازي، وهي مقارنة في تقديري صحيحة، فلا بد أن نفهم عموماً ومطلقاً دليل الولاية الذي يجعل للسلطة المتولّية لإدارة الاجتماع الإسلامي صلاحيةً ونفوذاً، مجرد مشير إلى البناءات العقلية، غاية الأمر أنّها أضافت بعض القيود والشروط، وهذا يعني أنّ السلطة شأن بشري تدخلت الشريعة فيه بالإمضاء وفقاً لحاجات البشر، وأنّها لم تقم سوى بوضع بعض الضوابط أو القيود الإضافية، وغالباً ما كانت هذه الضوابط والقيود راجعةً لحماية المسألة الدينية، وليست أمراً إضافياً في مصالح الاجتماع البشري، وعليه فلا يمكن لنا فهم الإطلاقات من دليل الولاية لغير حال المصلحة؛ لأنّ هذه الإطلاقات ليست في مقام بيان حدود الصلاحيات بنحو التأسيس، بل في مقام بيان من تجعل له الصلاحيات المقررة مسبقاً في حياة العقلاء، والمضادة شرعاً في النصوص الدينية والتجربة النبوية وغيرها.

ولعلّ إشارات تؤيد هذه الفكرة، ولو تأييداً خفيفاً جداً، نلمسها في كلمات السيّد الخميني، فراجع^(١).

٣- ما استند إليه الشيخ مكارم الشيرازي نفسه، وهو بعض الروايات العمدية في دليل جعل الولاية للحاكم، حيث قال: «إنّ حديث «مجاري الأمور» وهو من أحسن ما يدلّ على ولاية الفقيه أيضاً، ينادي بأعلى صوته أنّ مجاري أمور إصلاح المجتمع وإقامة نظام الأمة بيده، لا مجاريها بما يريدونها وإن كان فيه ضرر على الأمة، أو لم يكن فيه هذا ولا ذاك. وكذا رواية «الحوادث الواقعة» فإنّها إشارة إلى الحوادث المهمة التي ترتبط بكيان الأمة وحياتها وسعادتها، بل لو قلنا بأنّها تشمل كلّ حادثه فلا شك أنّ الرجوع إليهم إنّما هو لإصلاح أمر الحوادث، والأخذ بما هو أنفع وأصلح، لا أنّ الأمر مفوض إلى الفقيه يأتي بما يشاء ويحكم بما يريد. وكذلك الحال في غير هاتين الروايتين»^(٢).

إلا أنّ هذا الاستدلال ضعيف، فلو صحّ أنّ هذه الروايات تدلّ على الولاية العامة للفقيه، فهي مطلقة، تحمل قيوداً لبيهاً واضحاً في عدم شمولها لحال المفسدة أو الضرر؛ إذ هو معلوم من

(١) انظر: الخميني، كتاب البيع ٣: ٤١.

(٢) الشيرازي، بحوث فقهية مهمة: ٤٨٨.

الشرع، لكنّه ليس فيها قيد من هذا النوع لحال عدم الضرر وعدم النفع معاً، فلا بدّ من فرض تقيّد فيها ناشئ عن مشيريتها للبناءات العقلائية في أمر السلطنة، وإلا فلا تقيّد فيها بحدّ نفسها، ومن ثمّ فيكون الاستدلال بها هنا غير صحيح، بل ترجع للدليل السابق.

٤ - الاعتماد على التجربة النبوية وأمثالها من جهة، وبعض النصوص التي ترشد لهذا الأمر من جهة أخرى، فتجربة النبيّ وعليّ لم يقع فيها إلا ما هو صلاح الأمة لا غير، كما أنّ النصوص الكثيرة البالغة حدّ التواتر تقريباً ترشد لضرورة تحصيل المصلحة، مثل آية التمكين التي أشرنا إليها سابقاً، وما ورد في نهج البلاغة من أنّه «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقا تل به العدو، تأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ»، وكذلك توجيهات الإمام عليّ لمالك الأشتر في عهده، وما ورد في حقوق الوالي والرعيّة، وغير ذلك الكثير ممّا يشرح طبيعة مهمّة الولاية في المفهوم الشرعي الإسلامي^(١).

وهذا الدليل قابل للمناقشة في بعض زواياه؛ وذلك أنّه من الصعب لنا أن نُثبت أنّه لم يصدر عن النبيّ أو الإمام عليّ أيّ قرار لا ضرر فيه ولا نفع، فإثبات هذا الأمر تاريخياً في جميع تصرّفات النبيّ وعليّ يكاد يكون مستحيلاً، ومن ثمّ فالاستناد للتجربة عسير هنا، كما أنّ النصوص التي تدلّ على مهمّات الوالي لا تنفي ولايته في أمور فرعيّة غير ضارّة ولا نافعة للأمة، بل تدلّ على أنّ مصالح الأمة يجب أن تراعى وأن لا يلزم ضرر على الأمة من مقرّرات الحاكم والدولة، فهذا الدليل لا يصلح سوى مؤيد للأدلة السابقة، وإلا فلو انعقد إطلاق في أدلّة الولاية، لم يكن هذا الدليل مقيداً لهذا الإطلاق، كما هو واضح.

٥ - الاستناد إلى الإجماع الفقهي على ضرورة رعاية الواليّ في كلّ مجال من مجالاته للمصلحة، سواء كان وليّ اليتيم أم القاصر أم الأمة.

وهذا الإجماع إذا تمّ التأكّد من وجوده في الولاية الصغرى من نوع الولاية على القاصرين وأمثالهم، فإنّ إحرازه في الولاية الكبرى يبدو صعباً جداً؛ إذ لا يظهر منهم التفاتٌ لهذا الموضوع أو كونه مطروحاً من طرفهم بهذا الوضوح، كلّ ما في الأمر أنّهم مجمعون على أنّ

(١) المصدر نفسه: ٤٨٨ - ٤٩١.

الحاكم عليه أن يراعي المصلحة وعدم الضرر، أمّا التصرفات التي لا ضرر ولا مصلحة فيها فلا يظهر وجه واضح في كونهم ملتفتين إلى ذلك.

نعم، قد يقال بأنهم حيث اشترطوا في الولايات الصغيرة الغبطة والمصلحة، فهذا يعني أنهم بالأولى يشترطون ذلك في الولايات الكبيرة، وتبدو هذه الأولوية مقنعة حقاً، بل لنا أن نقول بأنهم حيث أجمعوا على اشتراط المصلحة في الولايات الصغيرة، فتمسك بأنفسنا بدليل الأولوية لإثبات المصلحة في الولايات الكبيرة؛ إذ بعد أن ثبت شرطها في تلك الولايات يثبت شرعاً الأمر عينه في الولاية العظمى على الأمة.

إلا أن المناقشة الأساسية هنا تكمن في مدركية هذا الإجماع أو الشهرة لو أثبتناها تاريخياً، إذ يحتمل جداً استنادهم لسائر الأدلة هنا وفي باب الولاية على القاصرين، فكيف تتمكن من اتخاذ إجماعهم طريقاً لإثبات أن الحكم قد صدر من الشريعة فعلاً؟ هذا ولنا عودة قريباً لفكرة الأولوية.

٦ - الاستناد إلى الأصل العدمي، بافتراض أن الأصل هو عدم جعل الولاية لأيّ وليّ على أيّ متولّى عليه، خرج منه صورة مراعاة المصلحة، ويبقى الباقي تحت الأصل العدمي، وهذا الأصل حاكم ومقدم على أصالة البراءة في سلوك الولي نفسه؛ إذ قد يقال بأن الأصل أنه يجوز له التصرف فيما وليّ عليه، خرج منه صورة المفسدة، ويبقى الباقي تحت أصالة البراءة، لكن أصالة البراءة هنا محكومة لحدود ولايته، فإذا كان الأصل العدمي موجباً أو كاشفاً عن تقيّد الولاية، فلا معنى بعد ذلك لإجراء البراءة.

إلا أنه من الواضح أن الاستناد لهذا الأصل هنا متوقف على عدم وجود إطلاق في دليل جعل الولاية للحاكم أو غيره، أمّا لو قال شخص بأن دليل جعل الولاية دليل لفظي، وهو يحظى في نفسه بإطلاق، فإن مقتضى الإطلاق هو الاعتماد عليه في غير ما خرج بدليل لبي معلوم من نوع التصرف المفسدي، وهذا لا يغدو هناك معنى للحديث عن الأصل العدمي.

وهذا يعني أن البحث سوف يرجع لطبيعة أدلة جعل الولاية للحاكم - فرداً كان أو جهةً - وهو ما يعيدنا إلى الدليل الثاني المتقدم هنا آنفاً، والذي وافقنا عليه، وبهذا يتعاوض الدليل الثاني المشار إليه مع هذا الدليل السادس، لإثبات شرط الغبطة والمصلحة في السياسة الشرعية.

٧ - أن نستند إلى فحوى النص القرآني ومؤيداته في التعامل مع مال اليتيم، حيث قال تعالى:

﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..﴾ (الأنعام: ١٥٢، والإسراء: ٣٤)، فهذا النص يلزم بالتعامل مع مال اليتيم بالتي هي أحسن، وهذا يعني ضرورة اختيار أحسن الخيارات في التعامل معه، وما لم يكن هناك أحسن فلا يجوز التصرف في ماله، والتصرف في ماله بلا مصلحة (ولو كانت دفع مفسدة قادمة لولا هذا التصرف) لا يسميه العرف تصرفاً أحسن، ولو لم يكن فيه مفسدة.

وانطلاقاً من هذا التفسير يمكن ادّعاء أنه إذا كان مال اليتيم توجّهنا الآيات للتصرف الأحسن فيه، وتنهانا عن غيره، فبطريق أولى أن تكون ولاية الدولة أو السلطة مقيدة بالتصرف بالأحسن، وليس إلا ما فيه المصلحة.

إلا أنّ مشكلة الاستدلال بهذا الدليل تكمن فيما أثاره أمثال السيّد الخوئي من أنّ «الآية عامّة لكلّ أحد، سواء كان أباً أم جدّاً أم غيرهما، فإنّها تنهى عن التقرب بمال اليتيم لكلّ أحد، فنخصّصها بالروايات الدالّة على جعل الولاية للأب والجد ولو مع عدم المصلحة فيه، وليس بينها عموم من وجه حتى يعمل بقواعده؛ لانحصار الموضوع في الروايات بالأب والجد فقط، وعمومه في الآية وإن كان الأمر كذلك مع ملاحظة الحكم، ولكنّ الحكم وارد على الموضوع الواحد فقط في الرواية وعلى المتعدّد في الآية»^(١).

بيد أنّ هذه المشكلة إنّما تستحکم لو كان دليل جعل الولاية ناظراً لنمط سلوك الوليّ، وليس لأصل جعل الولاية له، وإلا فلو كان ناظراً لأصل جعل الولاية، فإنّ مجرد عدم التقييد بالمصلحة لا يوجب تقييد الآية، بل العكس هو الصحيح عرفاً؛ لأنّ الآية ناظرة إلى تعيين السلوك المناسب في التعامل مع أموال اليتامى، بينما الروايات ناظرة لمن هو المتولّي أمر اليتامى، فيكون نظر الآية هنا أكثر وضوحاً وصراحة وحاكمية في الرؤية العرفية من الروايات التي تجعل الولاية، فعموم الآيات في جهة نظرها محكّم، ما لم يكن في دليل جعل الولاية خاصية إضافية ناظرة لنوع السلوك. وهذا ما يقوم به العرف في فهمه، سواء طابق القوالب الأصولية أم لا.

(١) الخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٢٦٣. وانظر لمزيد متابعة لتعليقاته رحمه الله: المصدر نفسه ٣: ٢٦١ - ٢٧٠.

وبعبارة أخرى: إنّ دلالة أدلّة جعل الولاية على الشمول لغير حال المصلحة أضعف بكثير من دلالة هذه الآية على مراعاة المصلحة لمن يتعامل مع مال اليتيم؛ لأنّ نقطة الارتكاز المتصلة ببحثها الآية أكثر مما تعالجها الروايات المتعلقة بجعل الولاية، فتقدّم عليها، بل لك أن تقول بأنّ دليل جعل الولاية عندما يكون لفظياً يولد محكوماً لهذا القانون القرآني، بل لعلّ جعل الولاية لمثل الأب والجدّ إرشاد لما هو قائم في العادة بين الناس في تلك الأزمنة فيكون خطاب الآية موجبا لتعيين سلوك الولي والوصي وغيرهما الموجود قبل دليل جعل الولاية، بل لو قلنا بخروج عمل الولي والوصي عن تحت قانون هذه الآية الكريمة لربما لزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، بناءً على أنّ جعل الولاية لازمه سلب حقّ التصرف للآخرين غير الأولياء في مال اليتيم مطلقاً ما لم يكن هناك إذن من الولي، ولا يسلم للسيد الخوئي هنا إلا أن يكون ناظراً لخصوص الأب، ونفترض أنّ عنوان اليتيم لا ينعقد مع وجود الأب لعدم كفاية موت الأم في صدق عنوان اليتيم، ومعه لا حاجة له لكلّ هذه المقاربة؛ لأنّ الفرض خارج عن موضوع الآية، لكنّ الذي يظهر من الخوئي في هذا البحث القبول بصفة اليتيم بفقد الأم.

بل ربما يحقّ لنا أن نقول - لو أردنا السير على طريقتهم في فهم الموضوع - بأنّ النسبة هنا هي العموم والخصوص من وجه، خلافاً لما أفاده السيد الخوئي، فدليل الولاية يعطي الولاية في دائرتي: المصلحة وعدم المفسدة، بينما الآية تلزم بالتصرف على وفق المصلحة، سواء للولي أو غيره - بناءً على كون المخاطب بها عامّاً، وليس الأولياء والمتولّين شرعاً لأمر اليتيم - فيقع التعارض في تصرف الولي بما ليس فيه مفسدة، فالآية ترفضه، فيما دليل جعل الولاية يجيزه، فيتساقطان في الولي، ولا يكون الولي وليّاً في حال عدم المفسدة؛ لأنّ دليل ولايته سقط هنا بالتعارض من وجه، فيرجع في تصرفه للآية بملاحظة كونه غير وليّ؛ فيلزم العمل بما فيه المصلحة، بل لنا أن نقول بأنّه في مورد تعارض العمّين من وجه هنا يؤخذ بالآية، وتطرح دلالة الحديث لمخالفتها للقرآن الكريم.

وعلى تقدير تحطّي هذه المشكلة بالطريقة التي بيّناها، قد يقال بأنّ التعدي من مال اليتيم إلى غيره صعب؛ نظراً للخصوصية التي أولها القرآن الكريم لأحوال اليتامى، فلم يجعل يد الوليّ أو غيره مبسوطة فيه، بينما في الولاية العامة جعل اليد مبسوطة أكثر، إذ لعلّ في تقييدها نوعاً من الحرج النوعي على السلطة الشرعية، خاصّة بناءً على القول بأنّ الأحكام الوضعية تكون

مشروطة بالمصلحة، وليس اشتراط المصلحة مجرد حكم تكليفي؛ إذ هذا معناه أن السلطة الشرعية لو قامت باجراء اتفاقيات اقتصادية داخلية أو خارجية، أو قامت بإنجاز مشاريع، ثم تبين عدم كونها محققة لأي مصلحة، فإن لازمه شرعاً بطلان هذه الاتفاقيات أو المشاريع بأنواعها المختلفة، وهذا فيه حرج عادة، ولهذا يمكن أن تكون الشريعة قد اقتضت على عدم المفسدة؛ تسهياً لأمر إدارة السلطة، فلا تتمكن من التخطي عن أموال اليتامى، وإن كان هذا الدليل مؤيداً جيداً.

والنتيجة التي نخرج بها أننا لا نلمس إطلاقاً في دليل جعل الولاية العامة وبناء السياسة الشرعية لغير حال مراعاة المصلحة، بل غالبها، إن لم يكن جميعها، ليس في مقام البيان من هذه الناحية، وما كان في مقام البيان يظهر منه الاهتمام بأمر المصلحة، أو الإشارة إلى البناء العقلاني والتجربة البشرية القائمة على مراعاة المصلحة، وعليه، فعلى السلطة الشرعية اعتبار مراعاة تحقيق المصالح ودفع المفسد هو الأصل في أنشطتها وولايتها، فلا يحق لها التصرف بالمقدرات والإمكانات دون رصد حساب المصالح والمفسد بحيث يكون الناتج مصلحة للأمة.

الحكم الولائي أو الحكومي، وعلاقته بمصلحة السياسة الشرعية

تحدثنا في كتاب «شمول الشريعة» عن فكرة الحكم الحكومي بشيء من التفصيل، وقلنا بأن التفسير المدرسي لفكرة حكم الحاكم كانت تقوم على أن الحكم نوع من الإنشاء القانوني المفضي للإلزام، فهو ليس إخباراً عن حكم الله كما هي حال الفتوى، بل فيه خصوصية إضافية وهي قيام الحاكم بإنشاء قانوني وجعل ووضع قانوني معين، وذلك بهدف فض النزاع والوصول إلى نقطة لا يُسمح معها بخلق تفريغ لحكم القاضي من سلطته الإلزامية، وإلا فسوف نواجه أزمة عدم إمكانية البت في القضايا القضائية أو القضايا النزاعية العامة في الشأن العام.

وبمجيء المحقق النجفي (١٢٦٦هـ)، نجد تكريساً قوياً لمقولة أن الحكم هو إنشاء إنفاذ من الحاكم، لا من الله، لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعي في شيء مخصوص. لكن دخولنا مجال القرن العشرين أحدث تنامياً في مقولة الحكم من فضائها القضائي أو شبه القضائي (النزاع) إلى فضاء رحب في إطار الاجتماع السياسي، فمفهوم حكم الحاكم أو فنقل: دور الحاكم في إدارة المجتمع، يبدو أنه انتقل بشكل واضح في القرن العشرين عند بعض العلماء

والمفكرين من مرحلة الإجراء وتسييل الأحكام الشرعية على أرض الواقع، إلى مرحلة سنّ القوانين ووضع البرامج الهادفة لإدارة المجتمع.

إنّ ما يلاحظ أنّه يوجد توجّهان يرتبطان بمساحة الحكم الحكومي:

التوجّه الأوّل: وهو التوجّه الذي يرى أنّ مساحة الحكم الحكومي هي مساحة إجرائيّة، وهذا يعني أنّ الحاكم لا يقوم بوضع شيء قانوني، بل يستخدم مقولة الحكم لكي يجعل أمراً قانونياً ما نافذاً غير قابل للنقض ومنجزاً بشكل قاهر.

التوجّه الثاني: وهو التوجّه الذي يوسّع من مساحة الحكم الحكومي، نحو القول بأنّ وليّ الأمر يقوم بسنّ قوانين إلى جانب القوانين الشرعيّة، ولا يخضع في سنّ هذه القوانين لتنجيز حكم ثابت من قبل، بل يخضع لقانون المصلحة.

وقد استعرضنا أيضاً في الكتاب نفسه النظريّات والأدلة العديدة التي تحدّثت عن الفرق بين الحكم الأوّل والحكم الولائي، وكذلك بين الحكومي والثانوي، وقلنا بأنّه توجد أربع نظريات أساسيّة هي:

١ - إنّ الحكم الحكومي محدود ضمن الأحكام الأوليّة، وهو ما فهمه كثيرون من الإمام الخميني.

٢ - إنّ الأحكام الحكوميّة تدرج ضمن الأحكام الثانويّة، وعادةً ما تُنسب هذه النظريّة إلى السيد محمّد باقر الصدر، وقد ناقشنا في صحّة النسبة، ورجّحنا النفي ورأينا أنّ من اختار هذه النظريّة هو الشيخ محمّد تقي جعفرى وليس السيد الصدر.

٣ - نظريّة التفصيل في حال الحكم الحكومي، وهي ترى أنّ بعض الأحكام الحكوميّة ثانويّة، فيما بعضها الآخر متحرّر من القيود الثانويّة هذه، بل ينطلق من عنوان المصلحة، وهذا ما يظهر من كلام الشيخ جوادى أملي، وذهب إليه صريحاً الشيخ عباس علي عميد الزنجاني.

٤ - نظريّة التباين التام بين ثنائي: الأوّل والثانوي، وبين الحكم الولائي الحكومي أو الحكم القضائي، وقلنا بأنّه يلوح من أمثال المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الجرجاني وغيره.

وقد توصلنا هناك إلى صحّة النظريّة الرابعة، بحيث يكون الحكم الولائي أو القضائي أو السلطاني أو الحكومي.. حكماً مغايراً لسائر الأحكام نتيجة تباين واضعه، حتى لو التقى معها في بعض الحالات، فجاءل هذا الحكم هو القاضي أو الدولة (وليّ الأمر)، فيما جاءل الأحكام

الأولى والثانية هو الله سبحانه، والقاضي وولي الأمر لا يقومان فقط بتطبيق الأحكام على الحالات، بل يضيفان إلى ذلك عملية إنشائية قانونية يضعان عبرها حكماً جديداً إضافياً لم يكن موجوداً من قبل، وعلى أساس وجوده وولادته الحادثة تترتب سلسلة من النتائج القانونية، مثل بطلان حق النقض أو الإلزام لغير العالمين أو غير ذلك. وتعدّد مصدر الجعل القانوني هو الذي يبرر وجود حكمين متشابهين أحياناً في مورد واحد دون استحالة عقلية أو عقلائية، هما الحكم الحكومي والحكم الأولي أو الثانوي، أمّا عند الشارع سبحانه فهناك حكمان غير متشابهين، فإذا قلنا بوجوب طاعة الوالدين فيما يأمران مطلقاً، ثم أمر الوالد ابنه بصلاة الظهر قبل انتهاء وقتها، فهنا يلحق الابن حكم بوجوب صلاة الظهر، ويلحقه حكم آخر بوجوب إطاعة أحكام والده، وأحكام الوالد ليست هنا مجرد الإخبار عن أن الله أوجب الصلاة على المكلفين، بل هي إنشاء إلزام أسري من قبل الوالد لولده في أن يقوم بالصلاة بهدف تحقيق مصالح الأحكام الأولية.

ورأينا أنّ هذه النظرية الرابعة توافق فهم مشهور المتقدّمين والمدرسيين نسبياً، وهذا يكون الحكم الحكومي إنشاء قانوني يتعلّق بأمر فيه حكم أولي شرعي تارة، وحكم ثانوي شرعي أخرى، أو لا يكون فيه حكم البتّة، بل يكون من مجال منطقة الفراغ الحقيقية فيكون سلطان التقنين فيه بيد السلطة الشرعية على قانون المصلحة^(١).

بعد هذه المقدمة، ورغم أنّها تعرّفنا العلاقة بين الحكم الحكومي والمصلحة، إلا أنّه يلزمنا شرح نقطة مهمّة جداً هنا، وهي أنّ دليل جعل الحاكمية للسلطة الشرعية بمنحه هذه الحاكمية لها يقدّم لنا أحد أهمّ تجلّيات المصلحة في المرحلة التطبيقية، وهي مصلحة الانسجام القانوني، وذلك أنّه عندما نقول بالحكم الحكومي المنبثق عن ممارسة الحاكم لصلاحيّاته، فهذا لا يعني - كما يتصوّر الكثيرون اليوم - بأنّ ممارسة الحاكم للحكم الحكومي هي الحالة الاستثنائية، فيذكرون مثلاً أنّ الفقيه الفلاني أصدر حكماً حكومياً وولائياً في المناسبة الفلانية، والفقيه الآخر فعل ذلك في مناسبة أخرى، وكأنّ إصدار الأحكام الحكومية هي الحالة الاستثنائية التي نعرفها في مجال السياسة الشرعية، إلى جانب الممارسات القضائية للقضاة.

(١) راجع: حيدر حبّ الله، شمول الشريعة: ٣٢٠ - ٣٥٨.

إنّ هذه الصورة ليست صحيحة أبداً، بل إنّ أهمّ قيمة مصلحيّة للحكم الحكومي تضعه في سلّم مصالح السياسة الشرعيّة تكمن في توحيد القوانين في نظام الدولة، وتلافيه إشكاليّة تعدّد الفتاوى والمواقف القانونية والفقهية في المجتمع، فعندما تنتسب سلسلة القوانين المنبثقة عن مؤسسات الدولة لشرعيّة السلطة ودليل حاكميّتها، فهذا معناه أنّ الحاكم يقوم بإنشاء حكمٍ حكومي بمجمل هذه القوانين المتصلة بالشأن العام، ولولا حكمه الحكومي للزم عدم إمكان إجراء محاسبات أو مراقبات أو إنزال عقوبات أو غيرها بالمخالفين المنطلقين في مخالفتهم من فتاوى وتبريرات شرعيّة، فالقانون يستمدّ قوة الإلزام من دليل شرعيّة السلطة في الفقه الإسلامي، وهذا الدليل يخوّل الحاكم أو الهيئة الحاكمة تحويل القوانين في البلاد إلى مرجعيّات ملزمة للجميع في سياق قضايا الشأن العام، لا الشؤون الفرديّة الخاصّة غير المتصلة بمنطقة نفوذ سلطة الدولة.

وبهذا نخرج بالنتيجة الآتية: إنّ مقولة الحكم الحكومي المنبثقة من جعل الشرعيّة للسلطة الحاكمة، تمثل أحد أهمّ أركان المصلحة في السياسة الشرعيّة، ومن ثمّ فالسياسة الشرعيّة تعتمد فكرة الحكم الحكومي، بهدف إيجاد تناسق في المجتمع، وتكريس مرجعيّة القانون، وهذه خطوة مهمّة توجب الانتقال من نفوذ الفتوى إلى نفوذ القانون في الدولة الإسلاميّة المعاصرة، ولا تحتاج السلطة الشرعيّة - فرداً كانت أو جهةً - لكي تضي كلّ قانون لوحده لتجعله في سياق الحكم الحكومي، بل يكفيها جعل المؤسسات القانونية نافذةً في السياسة الشرعيّة لنتقل من مرحلة الفتوى إلى مرحلة القانون، دون حاجة لأفكار من نوع توحيد المرجعيّة والولاية في شخصٍ واحد، أو اشتراط الأعلميّة في وليّ الأمر بما يوحد الولاية والمرجعيّة، أو إبطال مقولة تعدّد المرجعيّات الدينيّة، ولا غير ذلك من الأفكار التي طرحت في العقود الأخيرة، ولا تحظى بمستند شرعي مقبول، فضلاً عن أن تحظى بموافقة أغليّة الفقهاء.

وبهذا نكتشف أنّ فكرة الحكم الحكومي التي انبثقت في الفقه الإسلامي لحلّ مشكلة عدم قطعيّة حكم القاضي وفضّ المنازعات، تفرض نفسها بالعقليّة ذاتها في مجال الشأن العام وبالآليّة عينها.

ولا أقول بأنّ كلّ الأمور تنجلي بهذا التخرّيج الفقهي، بل يمكن الوصول لحلول كبيرة بمساحة عالية في هذا السياق، على أن تكون الأحكام الحكوميّة الصادرة حائزّة في نفسها على

الحد الأدنى من المعقولة والمقبولة الدينية، بحيث يمكنها أن تحظى بسمعة «وجهة نظر شرعية» ولو في لحظة زمكانية معينة خاصة، وإلا جاز نقضها بعد العلم بطلانها جزماً، وعلى أن تكون السلطة نفسها محل قبول، وليست موضوعاً متنازعاً عليه.

أي مصلحة تستند إليها السياسة الشرعية؟ مصالح الضرورة أو..؟

أعني بهذا السؤال أن كلمة المصلحة - لو أردنا الاستعانة بالية التفكير المقاصدي - عامة، يمكن أن تعني مصالح الضرورة أو الضرورات فقط، ويمكنها أن تعني الأعم من مصالح الضرورة أو المصالح التحسينية أو نحو ذلك، بمعنى أن المصلحة هل يلزم أن تكون نوع مصلحة لو تركناها لوقعنا في مشكلة عويصة أو حرج اجتماعي شديد، بحيث يكون الحصول عليها ضرورة من ضرورات الاجتماع الإسلامي أو أن الموضوع لا يصل إلى هذا الحد؟ هذه القضية ذات صلة بملف مهم في الفقه السياسي، وهو حدود ولاية الحاكم أو سلطة الدولة، فهل تملك الدولة سلطةً تتخطى إطار الضرورات أو أن سلطتها تقف عند حدود الضرورة وما يحتاجه المجتمع؟

هذا السؤال قد يبدو غير منطقي أو مفهوم أبداً، فما معنى الضرورة هنا؟

أ - إذا كنا نعتقد بأن سلطة الدولة أو نحوها هي سلطة ضرورة، فنحن نؤمن بالدولة بحدّها الأدنى، ونقلص من سلطتها لتلامس حالات الضرورة، وهذا يعني أن المعيار هنا هو الضرورة وقواعد التزاحم لا غير، فمن يعتقد بأن الولاية الشرعية للحاكم لا تثبت له على صعيد الشأن العام إلا من باب حفظ النظام في مقابل الهرج والمرج، أو من باب حفظ الدين في مقابل زوال الشريعة، فهذا يعني أنه يعتقد بالسلطة بحدّها الأدنى، فلا يعطي الحاكم من صلاحيات العمل سوى ما ألجأت إليه الضرورات.

لكنّ مصالح الضرورة هنا ليست فرديةً بالتأكيد، بل هي ضرورة المجتمع، فالمجتمع من حيث هو مجتمع له ضروراته ومصالحه التي لا يمكنه الاستغناء عنها لكي يبقى سالمًا، خاصة في ظلّ تسابق حضاري وأمني، وهذه الضرورات تؤخذ بعين الاعتبار في حساب نظرية المصلحة هنا، ومن ثمّ فنحن هنا قد نطبق قواعد التزاحم ليس على الأفراد بل على المجتمع نفسه، كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً عند مناقشة نظرية الإمام الخميني في قضية العلاقة بين النصّ والمصلحة. وربما تحاول هذه النظرية أن تُحدث نوعاً من التوازن بين المصلحة والحق، وهما الركنا

الأكثر جدلاً في الفلسفة السياسيّة، فبعض الفلاسفة عبر التاريخ كانوا ينتصرون للحقوق أكثر من المصالح (المقصود المصالح غير الفرديّة)، فيما فريق آخر كان ينتصر للمصلحة أكثر من الحقّ، ويُنْتَجُجُ عن ذلك أو يُنتَجُجُ ذلك تحديد مساحة سلطة الدولة^(١).

ب - أمّا إذا كنّا نعتقد بأنّ سلطة الدولة الشرعيّة ليست سلطةً ضرورة، بل هي أوسع من ذلك تشمل المصالح التحسينية وغير ذلك، فهذا يعني أنّنا نؤمن بالدولة بحدها الأعلى، ممّا يعني أنّ السلطة غير محكومة لنظام الأولويّات الفهريّة وفقه الضرورة المجتمعيّة، بل يدها مبسوطة في هذا المجال، ومن ثمّ يمكنها تقييد سلطات الأفراد وحرّيّاتهم بما تراه من مصلحة ولو كانت دون الضروريّة.

وهذا هو ما ذهب إليه السيّد الخميني، وبعض نصوصه تفيد أنّه يرى أنّ قيمة الدولة لو حُصرت في سياق مفهوم الأحكام الأوليّة والثانويّة - ومنها الضرورة والتراحم - فسوف يصبح مفهوماً مفرّغاً من مضمون، وجعل الولاية للحاكم سيصبح بلا معنى.

والذي نرجّحه - كما ذكرنا سابقاً - أنّ دليل ولاية السلطة في الإسلام ليس فيه إطلاق أو عموم أو اقتضاء دلالي، يمنح السلطة نفوذاً يتخطّى منطق الضرورة ما لم يكن ذلك نتيجة موازنة بين الشعب والسلطة الحاكمة، لأنّ الموازنة في نفسها تمنح أطرافها سلطة. وكلّ ما يفيد دليل جعل الحاكمة - ولو كان لفظياً - هو تنزيل القوانين الشرعيّة الأوليّة والثانويّة على أرض الواقع، وسنّ قوانين جديدة بفعل الضرورة المجتمعيّة أو بفعل موازنة متفق عليها لا غير.

نظرية المصلحة في السياسة الشرعية من الإجراء إلى التقنين

يعتقد جمهور فقهاء المسلمين بأنّ نظرية المصلحة في السياسة الشرعيّة، هي نظرية تنفيذية إجرائيّة، ولكنّ ممارساتهم وتنظيراتهم لها تعطي أنّ السلطة الحاكمة لها مجال سنّ القوانين التي لا وجود لها في الشريعة بهدف تأمين المصالح العليا والمقاصد السامية للدين في الخلق، وقد

(١) انظر حول الاتجاهات الفلسفيّة بين الحقّ والمصلحة: مهناز بيات كميكي ومهدي بالوي، باز خواني دكترين مصلحت دولت در برتو نظريه تعادل، مجلّة حقوق عمومي، العدد ٤٧: ١٢٣ - ١٥٥.

تداول الفقه الإسلامي انسجام هذا التصوّر مع فكرة شمول الشريعة، باعتبار أنّ السلطة بسنّها مجموعة القوانين لا تقوم سوى بالاشتغال في منطقة الفراغ أو أنّ قوانينها ليست سوى مقرّرات لا غير.

لكنّا بحثنا بالتفصيل الموسّع في كتاب «شمول الشريعة»، وقلنا بأنّ نظرية الفراغ أو حقّ التقنين للبشر إذا قبلناه بمعنى حقيقي، أي قلنا بفراغ حقيقي في الشريعة، وأنّ بعض الوقائع ليس لها تغطية قانونيّة، بل لها تغطية قيمية فقط، أو أنّها محاطة بحدود الله، لا أنّها قد شرّع فيها شرع الله بها في ذلك شرع الإباحة، فهذا يعني أنّ سلطتي: العنوان الثانوي، والمواضعة والعقد الاجتماعي، تعطيان الحاكم مجال ممارسة حقّ التقنين فيما لا قانون للشرع فيه، الأمر الذي يؤدّي إلى إمكان سنّ القوانين في غير منطقة الضرورة وفقه الأولويات، إذا كان حقّ التقنين هذا ناتجاً عن مواضعة بشريّة غير منافية في ذاتها ومضمونها للشرع.

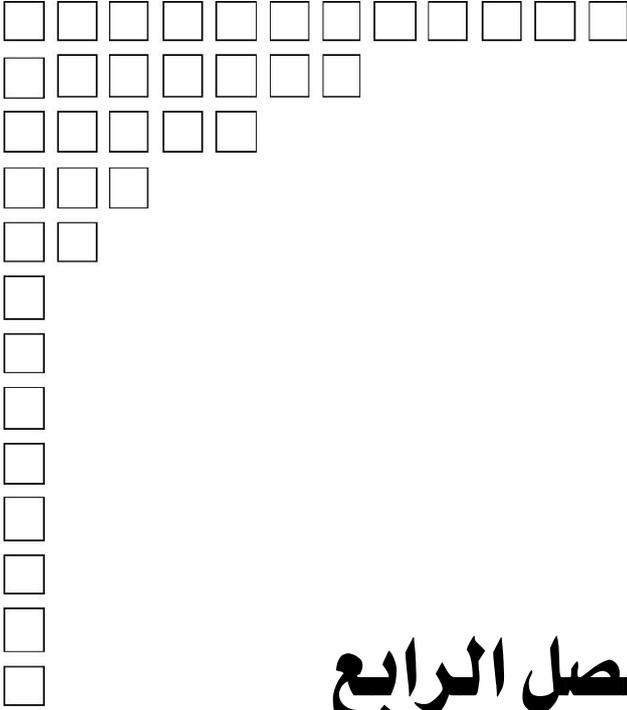
أما لو قلنا بأنّ منطقة الفراغ هي منطقة مباحات فقط، وأنّ التقنين مرفوض وإنّما هي مقرّرات، فهذا يوصل إلى النتيجة نفسها، لكنّه يناقض نظرية الشمول التشريعي، ومن ثمّ فلا يحقّ للقائمين بشمول الشريعة منح الحاكم سلطة التقنين ولو باسم المقرّرات، ولا اعتبار منطقة ما سلطة له باسم منطقة الفراغ، حتى لو ذهبوا إلى نظرية السيد الخميني في تقدّم حكم الحاكم على جميع الأحكام الأوليّة والثانويّة، تمسكاً بإطلاق دليل جعل الولاية؛ لأنّ هذا معناه أنّ حكم الحاكم المخارج للحكم الأوّلي والثانوي - وهما مجموع الشريعة - كاشف عن نقصان الشريعة نفسها وعدم شموليّتها، والمفروض هو القول بالشموليّة.

ومن هنا، ليس أمامهم للتوفيق بين نظريّتهم وسلطة الحاكم، إلا مرجعيّة فقه الأولويات وقانون الضرورة لا غير، رغم أنّ هذه المرجعيّة سوف توصل في النهاية مرّة أخرى إلى نقيض الشموليّة؛ انطلاقاً مما قلناه في محلّه من أنّ مرجعية العنوان الثانوي لا تساوي سنّ الشريعة للقوانين التفصيليّة في دائرة هذا العنوان، بل هو العقل الإنساني الذي يقوم بذلك بدافع من العنوان الثانوي نفسه، فراجع تحليلنا في كتاب «شمول الشريعة»، حتى لا نطيل.

كلمة أخيرة

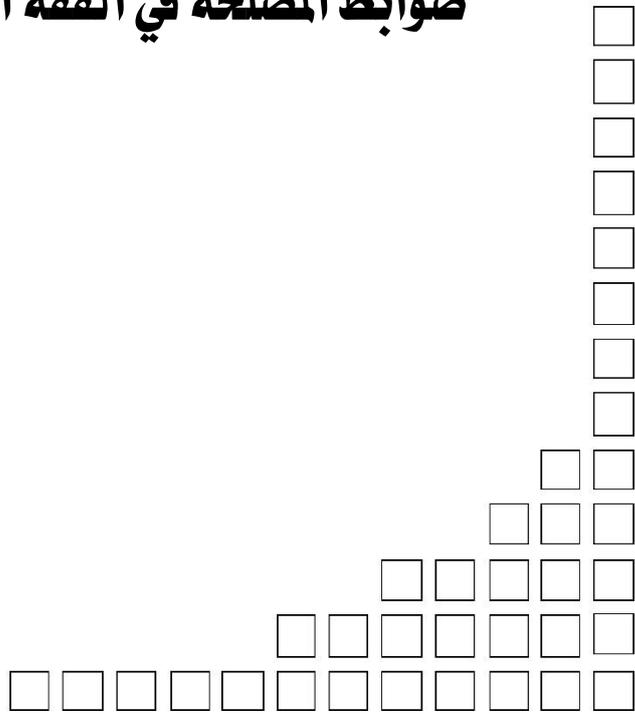
أكتفي بهذا القدر، ولا أريد الإطالة في موضوعات المصلحة في السياسة الشرعيّة؛ لأنّ محلّ

بحثها الأساس هو الفقه السياسي وقواعد العمل فيه، ولسنا هنا بصدد تلك البحوث الموسّعة، بل أحببت هنا أن أضيء إضاءة خاطفة على بعض النقاط الرئيسة في هذا الموضوع؛ كي تتمكن من الحصول على صورة جامعة لموضوعة المصلحة في الدرس الشرعي عموماً.



الفصل الرابع

ضوابط المصلحة في الفقه الإسلامي



ندرس في هذا الفصل :

١ - معايير المصلحة في الاجتهاد والسياسة التطبيقية.

٢ - المصلحة ووعي الواقع، أهمية معرفة الموضوعات في تشييد فقه المصلحة.

٣ - وسائل إثبات المصلحة، الضوابط والأسس.

٤ - مخاطر فقه المصلحة غير المنضبط.

تقديم

البحث في ضوابط المصلحة يعدّ الأكثر أهميّة في تقديري، ورغم أنّ أكثر هذه الضوابط قد اطلّعنا عليه في البحوث الماضية، خاصّة لجهة تحديد المصلحة وربطها بمعيّار تصوّر الدين لها، لكنّنا سوف نحاول فهرستها هنا مع شيء من التنظيم؛ لمساعدة القارئ على أخذ صورة كاملة عن الموضوع نسبياً.

يبدو موضوع الضوابط على شكل محدّدات يلزم الأخذ بها في التعامل مع فقه المصلحة، وهذه الضوابط لا فرق فيها هنا بين المصلحة بوصفها أساساً في الاجتهاد الشرعي، والمصلحة بوصفها أساساً في السياسة الشرعيّة والإجرائيّة، فكّل هذه الضوابط تقريباً تمثل قاسماً مشتركاً بين نوعي المصالح.

وتختلف ذهنية ضوابط المصلحة بين الفقهاء: الشيعي والسني في تقديري، فالفقه السني يذهب لممارسة ضوابط للمصلحة خشية الوقوع في العلمانيّة والخروج عن المعايير الشرعيّة الدينيّة العامّة، لهذا تجد اهتماماً بكون المصلحة لا تناقض أصول الاجتهاد الأخرى، كالكتاب والسنة والقياس والإجماع وغير ذلك، بينما على الصعيد الشيعي الإمامي نحن نجد خشيتين من المصلحة، تستدعيان تنوعاً لدى الفقيه الإمامي في تناول القضية، هما:

أ - خشية الانجرار نحو علمنة الشريعة.

ب - خشية الانجرار نحو خلع الثوب السني الفقهي على الفقه الشيعي.

فعلى الصعيد الأوّل، وهو الصعيد المشترك بين السنة والشيعية في موضوع البحث هنا، نلاحظ - على سبيل المثال - المقالة التي كتبها جهانگیر صالح بور^(١)، والتي نُشرت عام

(١) المعروف أنّه اسمٌ مستعار، وأنّ الاسم الحقيقي هو سعيد حجاربان، أحد أبرز وأكبر رموز الحركة الإصلاحية في إيران، والذي جرت محاولة اغتياله في إيران، عام ٢٠٠٠م، وأصيب على إثرها بإعاقة.

١٩٩٥م، في العدد ٢٤ من مجلّة «كيان» المحسوبة على الإصلاحيين الإيرانيين، فهذه المقالة اعتبرت أنّ الفقه الشيعي تحرك نتيجة فقه المصلحة من الفقه الجواهري نحو العلمنة، وأنّ مآلات الأمور تتجه نحو تكوين فقهٍ آخر يعتمد العقل البشري مرجعاً في الإدارة والسلطة.

وقد انتقد هذه المقالة العديد من الباحثين الإيرانيين الذين كانوا يصرون على إيجاد التوفيق والمواءمة بين فكرة المصلحة التي أطلقها أمثال السيد الخميني، والفقه الجواهري المدرسي في الاجتهاد الإمامي، والذي كان الخميني نفسه يفتخر به ويدعو إليه.

مثال آخر هنا على المقلب السنّي، يكشف عن الشعور بخطر فكرة المصلحة، فيفرض الحديث عن ضوابطها، هو حركة النقد السنّي خلال العقود الأخيرة لأطروحات الإمام الطوفي، ومن أبرزها نقد الشيخ البوطي له، فإنّ هذا النقد - في سياق حديث البوطي عن ضوابط المصلحة - يكشف لنا عن القلق من تقديم العقل على النصّ، ومن الذهاب نحو علمنة السلطة في الإسلام.

أما على الصعيد الثاني، فنحن نلاحظ في الأروقة الداخلية للمؤسسة الدينية الشيعية قلقاً من فكرة التوسّع في قضية المصلحة، وأنّ ذلك على حساب الشريعة، ويأتي متأثراً بالفكر السنّي تحت اسم المقاصد والأهداف وسعة ولاية الأمر وغير ذلك. وييدي هذا الفريق قلقه من أنّ الفقه الشيعي في العقود الأخيرة بدأ يتجه نحو الشيء عينه الذي لطالما انتقده في سلوك الخلفاء الثلاثة الأوائل، وفي الفقه السنّي وتفكير علمائه الذي كان يصنّف تفكيراً تبريرياً للسلطة، فكلّ السياسات التي سلكها أبو بكر وعمر وعثمان أو أغلبها على الأقلّ، تصبح مفهومة ومعقولة ومنطقية وقابلة للتبرير، في ظلّ فقه المصلحة، خاصّة بالمعنى الذي طرحه السيّد الخميني، ولم يكن لديهم سوى خطأ واحد وهو أخذ الخلافة من عليّ، ومن ثمّ فعلى الاجتهاد الإمامي أن يتخلّى عن تلك السلسلة النمطية الموروثة من الانتقادات لهؤلاء الخلفاء، والتي باتت تمثل جزءاً لا يتجزأ من وعي الإمامية لصورة هؤلاء الخلفاء وفهمهم، فنحن اليوم نقوم بالكثير من عناصر الشبه فيما سلكه هؤلاء من قبل، بعد أقلّ من نصف قرن على إمساكنا بالسلطة، ومن ثمّ فالفقه الإمامي انتبه إلى أنّ تلك الإشكاليات على الخلفاء كانت مثالية ناتجة عن عدم وعي التجربة السلطوية، وهذا ما يخيف التيار المدرسي التقليدي في الفضاء الإمامي؛ لأنّه يزرع في الوعي الإمامي تبريراً حقيقياً لسلوك الخلفاء في الكثير مما اعتُبر خرقاً للشريعة من قبلهم.

من هنا، يبدو الحديث عن ضوابط المصلحة مهمًّا، بل يبدو أن الأهم هو تحويل المصلحة إلى نسق من مسار، وليس مجرد تشخيص، كما ألمحنا من قبل.

والجدير بالذكر هنا أن عنوان ضوابط المصلحة هو عنوان له حضور في الاجتهاد السنّي بدءاً من بحث المصلحة المرسلّة ووصولاً لمجموعة موضوعات ذات صلة ببحث المصالح والمقاصد، فيما لا نكاد نجد عنواناً من هذا القبيل في الاجتهاد الإمامي إلا في العقود الأخيرة، وغالباً ما كانت مصادر هذه البحوث مستقاة من التجربة السنّيّة.

المصلحة من الكليّة إلى الجزئيّة وبالعكس، ولادة فقه الضوابط

يحاول الدكتور البوطي أن يقارب تبرير الحديث عن ضوابط المصلحة عبر القول بأنّه لا يوجد عندنا شيء مستقلّ في الشرع ومصدر منفرد باسم المصلحة، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأنّ المصلحة لم تتوصّل إليها إلا عبر استقراء جزئيات الشريعة ليتبين لنا أنّها مبنية على المصالح، وبهذا نستنتج أنّ المصلحة مبدأ كليّ، بينما الأحكام هي جزئيات هذا الكليّ، ولا وجود للكليّ بدون جزئياته، فهو قائم بها في الحقيقة ومتحقّق عبرها، وهذا يعني أنّه لكي نتحقّق من مصلحة ما في أمرٍ معيّن، لابد من دلالة الشرع عليه أو على الأقلّ عدم دلالة الشرع على عكسه.

ونتيجة كلام البوطي هنا أنّه لا يمكن أن تغلّب المصلحة على الجزئيات القائمة في الأدلّة الشرعيّة؛ لأنّ هذا يقف على النقيض من مرجعيّة الاستقراء في قضية المصلحة، وبهذا تولد فكرة الضوابط العامّة للمصلحة؛ إذ من دون هذه الضوابط لا يتحقّق الانسجام بين الكليّ والجزئيّ.

ومن هنا، يرفض البوطي استقلال العقل بدرك المصلحة في الجزئيات؛ إذ لو استقلّ بها فإنّ ذلك يعني - من جهة أولى - الاستغناء عن دليل الشرع، ومن جهة ثانية إبطال الكثير من الأدلّة التفصيليّة التي نلاحظ أنّ العقل هنا وهناك يرى فيها المفسدة أو يرى المصلحة في خارجها، وبذلك يمتاز مفهوم ضوابط المصلحة عن مفهوم شروط المصلحة، فإنّ مفهوم الضوابط يعني عند البوطي أنّ ما هو خارج هذه الضوابط ليس مصلحة من الأصل وإن توهمناه مصلحة، بينما مفهوم الشرط يعني أنّ ما خرج عن هذه الشروط يمكن أن يكون مصلحة، غاية الأمر أنّ

المصلحة المأخوذة لها شروطٌ معيّنة بحيث تخرج سائر المصالح عن هذه الشروط، ومن خلال ذلك نفكّ قدرة العقل على مواجهة النصوص في تشخيص المصالح^(١).

هذه المحاولة من البوطي نجد لها حضوراً في تفكير الشاطبي بوضوح في مواضع مختلفة، والهدف منها ربط المصلحة بالشرع، وليس ربط الشرع بالمصلحة، بمعنى أنّ من يفسّر لنا المصلحة هو النصّ، وليس من يفسّر النص هو المصلحة، وبذلك تكون الخطوة الأولى لفهم الشريعة هي متابعة النصوص؛ لاكتشاف مفهوم المصلحة في الشرع ومدياته، ثمّ عند فقد النصوص نذهب نحو التحقّق من وجود المصلحة بمفهومها الشرعي في الموارد المنصوصة نحو المورد غير المنصوص، لكي نتكهن بوجود الحكم المناسب مع الشرع في هذا المورد.

وبهذا نجد افتراقاً في طريقة التفكير بين هذا المنهج، والمنهج الذي يؤمن باستقلال العقل في درك المصالح والمفاسد والحسن والقبح في الأفعال الجزئية، وينطلق من قانون الملازمة لكي يثبت أنّ الشرع يحكم بذلك أيضاً، فإنّ بين هاتين الطريقتين بوناً شاسعاً، إذ الطريقة المقاصدية الشاطبية التي ينتصر لها البوطي وكثيرون، تعتبر أنّ العقل في تفكيره المصلحي يجب أن يستمع إلى الشرع، بينما الطريقة المقابلة تعتبر أنّ الشرع بنفسه ثبت عبر مقولات عملية مسبقة، فكيف يمكن فرض تجميد العقل العملي قبل ورود الشرع!؟

ومردّ هذا الاختلاف إلى التنازع في حجّية العقل العملي ومدركاته بل وقدرات العقل النظري أيضاً، وهذا التنازع في غاية الأهمية على مستوى فكرة ضوابط المصلحة، فإذا قلنا بأنّ المصلحة المدركة يجب أن لا تكون مخالفةً للسنة الشريفة، فإنّ المدرك للمصلحة هنا يجب تحديده، فمن هو المدرك لهذه المصلحة التي نتكلّم عن ضوابطها؟

فإذا كان المدرك هو العقل العملي بمفهومه الكلامي والأصولي، فمن غير المعقول أن يكون محكوماً للنصّ، في سياق من التفكير العدلي؛ لأنّ حجّية النصّ انبثقت من هذا العقل العملي، فكيف يمكن أن يكون محكوماً لها، بل كيف يُعقل سلب الحجّية عن العقل هذا!؟

وهذه هي الإشكالية التي وقعت فيها بعض التيارات الفكرية في العالم الإسلامي، مثل الإخباريّة والتفكيكية الخراسانية، فكيف يمكن فرض كون العقل محكوماً وتابعاً للنصّ في

(١) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ١١٥-١١٧.

حين أن إثبات هذا النصّ وحجّيته كان عبر العقل؟ فهل ميكانيزما العقل تحوّلت في الحالتين أو لا؟ وإذا تحوّلت يجب تفسير هذا التحوّل لا إطلاق القول بأنّ العقل محكومٌ للنصّ هنا. وأما إذا كان المدرك هو العقل العرفي وليس العقل العملي (بمفهومه الشامل لفكرة تباري العقلاء كما يراه الفلاسفة)، فإنّ تقييد حركته بالمصلحة معقولة، لكنّ هذا التقييد ليس وضعاً لشرطٍ على حركة العقل في المصلحة، بل القضية في الحقيقة أنّ هذه المصلحة العرفية ليس لها حجّية في نفسها حتى تقف في مقابل الشرع، وإذا أعطى الشرع لها حجّيةً فمن الطبيعي أن تكون حجّيته لها مقيدة من الأوّل بعدم معارضتها له، وإلا يكون قد نقض نفسه بنفسه بطريقة غير معقولة.

وبناءً عليه، ليس المهم وضع ضوابط للمصلحة فقط، بل قبل ذلك يجب أن ندرس من هو المدرك للمصلحة؟ وما هي حجّيته المنطقية والاعتبارية الأصولية؟ ما هي نظريتنا في مجال حجّية الإدراك العقلي للمصالح والمفاسد بصرف النظر عن الشرع، فهل للعقل قدرة ذلك من الأوّل أو أنّه أعجز من ذلك، وأننا إنّما نسير خلف العقل في إدراك المصالح والمفاسد عند فقدان السبل الأخرى، لا من باب أنّه يوصلنا إلى حقيقة المصالح والمفاسد، بل من باب أنّه السبيل المتوفّر الأكثر قرباً إليها، ومن ثمّ فلا يمكن لهذا العقل الوظيفي أن يواجه النصّ.

وبهذا نكتشف أنّ طريقة مقارنة المدرسة الشاطبية وكلّ المناصرين لها في العصر الحديث لموضوع العلاقة بين المصلحة والنصّ في سياق إنتاج الضوابط، هي طريقة غير دقيقة؛ لأنّ المفروض أن تسبقها طريقة أخرى، وهي حجّية العقل الإنساني في كشف المصالح والمفاسد، فإذا كنا أشاعرة في تفكيرنا ولم نمنح هذا العقل قدرة الاكتشاف، فلسنا بحاجة بعد ذلك لمقاربة البوطي في أنّ المصلحة ناتج الاستقراء، بل لنا من الأوّل أن نقول بأنّ المصلحة لا معنى لحجّية الكشف العقلي والبشري عنها، سواء ثبت بناء الشريعة على المصالح من خلال الاستقراء أم من خلال دليل مستقلّ عامّ.

والذي يترجّح بالنظر أنّ العقل الإنساني يقوم بوضع مفاهيم عملانية لتنظيم أمور الإنسان في علاقاته البشرية، وتأخذ هذه المفاهيم العملانية قيمتها من المواضع البشرية، وتستمدّ تغذيتها من التجربة المتواصلة التي كشفت عن إنتاج هذه المفاهيم لمصالح معقولة، وهذا يعني أنّ العقل البشري يرى أنّ السلوك على وفق هذه المفاهيم هو الراجح، ويحصل له ظنّ بذلك

وترجيح، لا أنه يكشف حقيقة خارجية في الأفعال هي حقيقة الصلاح والفساد، بل هذه الأمور نسبية بدرجة عالية، وعليه فالعقل ليست لديه قدرة تعيين المصالح والمفاسد الحقيقية، بل يقوم من خلال هذه المفاهيم العملائية بتنظيم أموره عبر المواضع، وحيث لا يوجد لديه ما يلزمه ويحركه نحو غيرها فهو يعتبرها مرجعاً له.

ومن ثمّ ليست لدى هذا العقل في تجربته التاريخية قدرة مواجهة الوحي، في كشف المصالح والمفاسد، بل هو عقل وظيفي حيث لا علم، وبهذا يظلّ محكوماً للنصّ، لاسيما لو أردنا نسبة شيء إلى الشريعة عبر اكتشاف هذا العقل للمصالح. إذن فهو عقل عرفي عقلائي تواضعي تجريبي، وليس عقلاً كلياً مطلقاً متعالياً.

المصلحة ووعي الواقع والموضوع، هل تراجع الفقه بتراجع وعيه للواقع؟

يفكك علماء الشريعة الإسلامية مكونات الحكم الشرعي وما يرتبط به على الشكل الآتي:

١ - الحكم عينه.

٢ - متعلّق الحكم، وفي بعض الأحيان قد يطلقون عليه اسم «الموضوع» إذا لم يكن متعدّياً.

٣ - متعلّق المتعلّق، وكثيراً ما يطلقون عليه اسم «الموضوع».

فإذا قلنا: شرب الخمر حرام، فإنّ الحكم هو الحرمة، والمتعلّق الذي تعلّق به الحكم وانصبّ عليه هو الشرب، بينما الخمر هي متعلّق المتعلّق؛ لأنّ الشرب اتصل بها وتعلّق بها وارتبط. مع الإشارة إلى أنّنا عندما نبسط القضية بالمثل الذي ذكرناه لا نريد أن نغفل عن أنّ تعريف هذه الثلاثة: «الموضوع - الحكم - المتعلّق» قضية ليست بسيطة، بل كانت مسرحاً للنقاش في المدونات الفقهية والأصولية.

وعبر هذه العملية ثلاثية الأطراف يبدأ الفقيه بدراسة الحكم والمتعلّق، كما تعنيه دراسة الموضوع في الجملة؛ لكنّ التجربة التاريخية للاجتهاد الشرعي تعطي أنّ علماء الشريعة لم يكونوا ليخوضوا دائماً في الموضوعات، بل كانت لدى الكثير منهم وجهة نظر تعتقد بأنّ الموضوع (فضلاً عن مصاديق الموضوع) يقع أحياناً خارج إطار وظائفهم، فلو أخذنا مصداق الموضوع مثلاً، وقلنا بأنّ الفقيه قال: لا تجوز الصلاة في الثوب المتنجّس، فإنّ الثوب المتنجّس هنا هو موضوعٌ طبقاً للتقسيم الثلاثي الذي ألمحنا إليه، والفقيه هنا يقول بكلّ وضوحٍ وصراحة بأنّ

مصدق هذا الموضوع - أي هذا الثوب الذي يملكه زيد ويكون متنجساً - ليس من وظيفتي إثباته أو نفيه، أي ليس من وظيفتي أن أثبت أن هذا الثوب نجس أو غير نجس، بل هي وظيفة المكلفين أنفسهم.

لقد أدت عملية التمييز الدقيق هذه والتي تولدت عبر مراكمة التجربة الاجتهادية وعلاقة الفقيه بالأسئلة والوقائع من جهة وعلاقة المكلف بهما من جهة أخرى.. أدى ذلك لبحوث مركزة بين الفقهاء في حدود مسؤوليات الفقيه عن القضايا التي تمثل موضوعات للأحكام الشرعية، وما هو الذي يدخل ضمن وظائف الفقيه أو ضمن نفوذ رأيه شرعاً على الآخرين، وما هو الذي لا يدخل ضمن ذلك، وتوسّع هذا البحث من شكله البسيط الذي أوضحناه آنفاً، ليتخذ أبعاداً مختلفة يمكن مراجعتها في ثنايا أعمال الفقهاء والأصوليين.

إلا أن الفقه نفسه بوصفه منظومة قانونية موجهة، لا يمكنه الاستغناء عن دراسة الموضوعات الخارجية، بصرف النظر عن تقوّم وصف الفقاهة بها أو لا، وبصرف النظر عن دخول تعيينها ضمن حدود حجية فتوى الفقيه أو لا، فالفقه اليوم بسمته التوجيهية العامة لا يمكنه أن يأخذ جزءاً من القضايا ويترك جزءاً آخر على مستوى العملية البحثية؛ إذ في بعض الأحيان سوف يبدو ذلك بمثابة بتر للدراسة الشاملة لموضوع البحث، خاصة في ضوء الرؤية التي تقول بأن مرجعية المصلحة وثنائية الثابت والمتغير - وما يرتبط بها من قضايا المعاصرة والمواكبة - ذات صلة وثيقة بكيفية فهمنا لموضوعات الأحكام، فكثيراً ما نرى موضوعات الأحكام ثابتة، فنعطي نفس الحكم السابق، في حين تُبدي تعقيدات الحياة موضوعات الأحكام متغيرة للخير الفاحص الحصيف، بما يلزم أن تتغير الأحكام تبعاً لها، وهذا أحد تفاسير مقولة «تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد»، والتي اشتهرت في العقود الأخيرة، وبهذا نجد اليوم من يتحمس لحصر صفة الفقيه بمن لديه خبرة في الأحكام والموضوعات المتصلة بها معاً؛ لأن الفتوى لا تحلّق في الهواء، بل تلاحق مباشرةً الواقع الخارجي.

وعلى هذا التأسيس - أي قانون التغير في حركة الفتوى بتبع تغير الواقع - قال القرآني جملته المشهورة: «إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجره على عُرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين

والسلف الماضين»^(١).

واليوم نحن نلاحظ أنّ الفتاوى تطلق للكثرة الأرضية كلّها، وما يرفع المشكلة هنا رغم اختلافات الأعراف والملابسات والظروف والمواضعات بين البلدان والشعوب، هو تنوع قيود الفتوى وتشقيقاتها، وإلا عادت ناقضة لقواعدها السليمة.

وهذا ما يفتح على قضايا كثيرة من نوع ما طرحه بعض الباحثين من تنوع الفقه إلى فقه استضعاف وفقه تمكين^(٢)، فبعض الأحكام جاء في سياق فقه التمكين، وبعضها جاء في سياق فقه الاستضعاف، ولعلّ بإمكاننا أن أقول: بعضها فقه مكّي استضعافي وبعضها فقه مدني متمكّن، أو بعضها فقه ما قبل الفتح وبعضها فقه ما بعد الفتح، ما شئت فعبر، فإنّ طبيعة الواقع الذي نعيش يفتح على تعيين أنّنا من مصاديق أيّ من الفقهاء في هذا الملفّ أو ذاك، ومن ثمّ تعيين أيّ من الأحكام التي تلاحقنا في هذه اللحظة هنا أو هناك.

هذا يعني أنّ وعي المصلحة والواقع - بوصفها موضوعاً خارجياً - لصبّ العنوان العام عليها أو لصبّ شكل علاقتها بالغايات والمقاصد الدينية أو لتعيين نسبتها للشريعة من حيث الموافقة والمخالفة، ذلك كلّ رهين وعي عميق بالواقع وتعقيداته.

إنّ دراسة الموضوعات - ومن بينها المصالح - على أنواعها تفرض على حركة الفقه صلةً عجيبة بسلسلة طويلة من العلوم البشريّة، وتشكّل حلقة وصل بين الحوزات والجامعات، وبين المثقّف والفقهاء، وبين الفقه وسائر العلوم، سواء الإنسانية منها أم التجريبية الطبيعية؛ لأنّ جميع هذه العلوم تتصل ولها إسهام في قضايا تصنّف من ضمن موضوعات الأحكام أو ما له صلة بذلك.

إنّ اعتماد الفقه الإسلامي والمآكينة المساعدة له على هذه الدائرة الواسعة من الدراسات العلميّة التجريبية والإنسانية والميدانية الزمكانيّة، سوف يقلّل من نسبة الأخطاء التي قد نقع بها في قضايا تتصل بالموضوعات أو المتعلّقات أو نحو ذلك، خاصّة في مجال السياسة الشرعيّة، بل مطلق اجتهاد المصلحة، وتجعلنا أقرب لواقع المطلوب شرعاً، بدل الاكتفاء أحياناً بإجراء

(١) القرافي، الفروق ١: ٣١٤.

(٢) القرشي، الإسلام الممكن: ١٥٠.

الأصول العمليّة أو العدميّة، ومحاسبة الأمور من زاوية نظريّة صرفة. إنّنا بحاجة اليوم لمؤسّسات كاملة تشتغل على هذه القضايا وهو ما بدأ يظهر هنا وهناك بما يبشّر بالخير إن شاء الله.

لا أهدف هنا لدرس قضية تعيين الموضوعات أو المصالح؛ لأنّ هذا موضوع قائم بنفسه، بل جعلته مجرد تمهيد لفكرة الضوابط؛ لكي يظهر قريباً تمييزه عنها، والمهم جداً فيه هو كون معرفة المصلحة بالعقل البشري التجريبي العرفي يقينيّةً أو حجّةً، أمّا تعيين المصالح على أساس الوهم والظنّ غير الحجّة والتخمين والاستنسابات الذوقية ونحو ذلك، فلا قيمة له.

التمييز بين: ضوابط المصلحة، وتعيين المصلحة، ورسم الأولويات

قد يقع الباحث هنا في إشكالية عميقة يخلط فيها عدّة ملفاتٍ ببعض، وهي: ماذا نريد من فكرة ضوابط المصلحة؟

في سياق الجواب عن هذا السؤال تظهر ثلاثة تصوّرات:

١ - إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع يدنا على أيّ سلوك أو خطوة أو عمل أو واقع، فنقول: هذا فيه مصلحة أو فيه مفسدة. وهذا ما كنّا نلمح إليه قبل قليل.

٢ - إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع هرم الأولويات في الشريعة، فنعرف ما هو الأولى وما هو الأقلّ أولويّةً، فنرسم الخارطة تبعاً لذلك.

هذان المفهومان لضوابط المصلحة غير مقصودين هنا بالتأكيد، فكُلّ هذه الضوابط التي قيلت أو تقال لا علاقة لها بتعيين الفعل نفسه أو تحديد موقعه الأولوي، بل تعيين المصلحة في الفعل المعين عمليّة شاقّة جداً كما رأينا آنفاً، وليست بسيطة، وتحتاج لسلسلة من العناصر تتخطّى مجرد ضوابط المصلحة بمفهومها الحالي هنا، وإن كانت عمليّة التعيين هذه لا بدّ لها أن تمرّ بمفهوم الأهداف والغايات وتخضع للضوابط لكي تكون سليمة.

وكذلك الحال في فقه الأولويات، فإنّها عملية معقّدة نظريّاً، وأعقد عمليّاً وتطبيقياً، كما قلنا من قبل، الأمر الذي يعني أنّ الحديث عن ضوابط بالمعنى الأوّل والثاني من المستحيل عمليّاً أن يوصلنا إلى توافق؛ لأنّ هذا النوع من البحث عن الضوابط يظلّ في محلّ الاختلاف الدائم، ويختلف الباحثون والفقهاء والعاملون في ضوابط المصلحة في داخل منظومة فقه الأولويات،

وكذلك داخل تعيين هذا الفعل بعينه أو ذلك.

من هنا فالمراد من الضوابط في موضوع بحثنا هو المعنى الثالث.

٣ - ضوابط المصلحة مفهومٌ سلبي، وليس مفهوماً إيجابياً كما هي الحال مع المفهومين السابقين، ونعني بالمفهوم السلبي هنا أنها سلسلة من المعايير التي لها قدرة نفي مصلحة مفترضة، لا غير، أما المفهوم الإيجابي فهو من توابع البحث في فقه الأولويات، وبهذا نخرج سلسلةً مما أطلق عليه «ضوابط المصلحة» في بعض الكتابات^(١)، من نوع:

أ - المصلحة هي الأمر الضروري.

ب - المصلحة هي الأمر الأكثر نفعاً على المستوى الكمي (المصلحة العامة).

ج - المصلحة هي الأكثر نفعاً على المستوى الكيفي.

د - المصلحة هي النفع الأبقى.

هـ - المصلحة هي الأهم.

و - المصلحة ما عينه الخبراء المختصون.

ز - المصلحة ما كان اجتماعياً، مقابل ما هو فردي.

فهذه التعريفات تلتقي مع فقه الأولويات، وكل واحد منها بحاجة لما يثبتته، بينما نحن نريد هنا من ضوابط المصلحة مجرد وضع حدود يمنع تحطُّبها، ومن ثم فما هو داخل هذه الحدود غير متعين بالضرورة، بل هو محدود لا غير، وقد يتعين بعناصر مساعدة.

وبهذا لا نوجه إشكالية أن هذه الضوابط لا تساعدنا على التعيين، بل يظل الباب مفتوحاً للنقاش، فإنّ الهدف من هذه الضوابط ليس التعيين، ولن يُجسم قرار التعيين بسهولة، بل الهدف تحديد ما هو غير متعين أو ما هو خارج دائرة الفرضيات المصلحية.

وعلى أية حال، نتعرض هنا باختصار لبعض الضوابط التي يلزم مراعاتها في سياق الاشتغال بنظرية المصلحة وقواعدها. وكثير من تفاصيل هذه الضوابط قد جرى الحديث عنه فيما مضى، لكننا نختصره هنا، ونشير لما لم نُشر له من قبل.

(١) انظر: عطاء الله بيگدلي وعلي أصغر فرج بور، ره يافتي نوبه ضوابط تشخيص مصلحت، از ضابطه تا فرآيند، مجلة سياست هاي راهبردي وكلان، العدد ٢: ٧٩ - ٩٤.

١. وقوع المصلحة ضمن السياق المقاصدي (أخلاقية المصلحة وتدينها)

أول معايير الاشتغال بالمصلحة هو إعادة تعريفها وفهمها، وأهم شرط لفهمها هو ضرورة تمييزها عن مفهوم المنفعة بمعناه الوضعي، ونقصد من هذا الضابط الأولي أنّ مفهوم المصلحة ينسب منه اليوم - كما قلنا من قبل - المعاني المادية والبشرية الدنيوية أكثر من ارتباطه بالمعاني الدينية والأخروية والأخلاقية، ولهذا يُتصور أنّ الأخذ بالمصلحة هو نوع من تحييد القيم الدينية.

إنّ قاعدة المصلحة - سواء كانت أساساً في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، أم أساساً في التطبيق والعمل - لا تعني مفهومها المادي المحض، بل تعني مفهومها الديني والأخلاقي والقيمي، ففي المرحلة الأولى نحن نذهب إلى الدين لأخذ تصوّره عن المصلحة، وبعد الخروج بفهمه للمصلحة وتعريفه لها نبدأ رحلتنا العملية مع قاعدة المصلحة، وهذا ما يعني أنّ المصلحة ليست مفهوماً مخارجاً للدين مفروضاً عليه، بل هي مفهوم لا يولد في الاجتهاد والتطبيق الشرعي معاً قبل أن يقوم الدين نفسه بتعريفه أو تفويضه لنا في التعريف، وإلا فنحن نتحدّث عن مجال خارج إطار الدين في هذه الحال.

يقول الشاطبي - بمناسبة حديثه عن شروط المصالح المرسلّة -: «أحدها الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله»^(١).

بل يذهب الشاطبي أبعد من ذلك في سياق تأكيده على مرجعية المقاصد القطعية والتلاؤم معها، حيث يطرح مسألة الدليل الظني والقطعي على الحكم الشرعي، ولا يخوض في قضية حجّية القطع، بل يراها واضحة، كما لا تهمّه كثيراً الفكرة التي تقول بأنّ الظني لا بد أن يكون راجعاً إلى القطعي بمعنى قيام الدليل القطعي على حجّيته، فإنّ هذا ما يعتبره متداولاً بين الأصوليين ومعروفاً، إنّما يحاول الشاطبي أن يضيف أمراً آخر، وهو أنّ الأدلّة الظنية معلومة الحجّية، إذا قامت على إثبات شيء، لكنّ ذلك الشيء لم يكن له ما يوافق من أمرٍ قطعي ولو عام فهل يكون حجّة أو لا؟

إنّ الشاطبي هنا لم يعد يفكّر بحجّية الدليل من حيث رجوع دليله إلى القطع، بل يفكّر

(١) الشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٦٤.

بحجّة الظنّ الناتج عن إعمال الدليل الظنّي الحجّة من حيث كونه موافقاً لأصلٍ قطعيّ أو لا؟ فلو فرضنا أنّ خبر الواحد الحجّة دلّ على حكم مخالف لأمر مقطوع في الكتاب لزم طرحه، بل لو دلّ على حكم ليس هناك ولو قاعدة عامّة أو مؤشّر كليّ على وفقه، لكان الأمر كذلك، وبهذا تطرح الأحكام الغريبة غير المتسقة مع الفضاء الكليّ ولو لم تعارضه، وهذه نتيجة مهمّة للتفكير المقاصدي والنظمي معاً.

هنا يثير الشاطبي أنّ حجّة الدليل الظنّي قد لا تكون مشروطة فقط بقيام الدليل القطعي على الحجّة، بل يلزم في ناتج الأدلّة الظنية أن يكون على وفق كلّ واحد منها ما يجعله منسجماً مع قاعدة أو كليّة شرعية أو بتعبير آخر منسجماً مع المزاج الشرعي العام^(١).

إنّ الشاطبي وإن لم يظهر منه موقف حاسم في هذه القضية، لكنّ إثارته تفتح الباب على التعامل مع الحجج الظنية في الشرع بطريقة مختلفة، وإذا كان هذا مزاج الشاطبي في الأدلّة النصيّة الحجّة كخبر الواحد فكيف بالمصلحة وأمثالها حيث لا نصّ؟!

بناءً عليه، لا تنفصل نظريّة المصلحة عن نظريّة الغايات والمآلات والمقاصد في الدين، بأيّ معنى اخترنا المقاصديّة؛ لأنّ فقيه المصلحة يقصد من اجتهاده أو تطبيقه الوصول إلى الغايات المحددة في الشرع، وليس تجميد الشرع أو تحطّيه، ولا الفهم المغلوط الشائع أنّنا نبحت عن فقه المصلحة كي نتحرّر من القيود الشرعيّة، وأنّ فقيه المصلحة يقف تماماً مقابل فقيه النصّ، وهذه أكبر إشكالية تواجه فقه المصلحة اليوم، وذلك على ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّها توجّه فقه المصلحة نحو مفهوم للمصلحة مخارج للدين، وهذا ما يُنتج الاعتقاد بأنّ نظريّة المصلحة تفضي إلى العلمنة.

الناحية الثانية: إنّها تفرّغ فقه النصّ من مقاصد الشريعة، ومن عقليّة الأولويات. وأعتقد بأنّ أدبيات بعض فقهاء الدولة الدينيّة في حديثهم عن التعامل مع الشريعة ضمن سياق السلطة، كان سبباً في حدوث هذا التصوّر، ولو لم يكونوا قاصدين له، وكان يجب عليهم استحضار مفهوم فقه الأولويات من جهة، وفقه المقاصد والغايات من جهة ثانية؛ لإعادة إنتاج حديثهم عن سلطة ولي الأمر، وإلا فهذا التغوّل في سلطة وليّ الأمر بهذه الطريقة المعروضة في

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات ٣: ١٨٤ - ٢٠٧.

أدبيات بعض الإسلاميين توحى، بل لعلها تجرّ بالفعل إلى نوع من هيمنة عقل وليّ الأمر على مختلف الأحكام الشرعيّة، فقط و فقط لأجل بقاء سلطة سياسيّة للدين، وكأنّ مفهوم السلطة السياسيّة هو المقصد الشرعي، فيما مفهوم تنزيل القيم الدينيّة ليس سوى قضية شبه هامشيّة! مع أنّ العديد من النصوص الدينيّة التي تتحدّث عن الإمامة بمعناها العام تضع الإمامة نفسها في سياق إقامة الشريعة، وليس العكس، فهي خادم لتحقيق الشرع وليست هي التي تحظى بأولويّة على تحقيق القيم والغايات الشرعيّة.

إنّ التضحية بالكثير من الأمور الدينيّة لمصلحة بقاء مشروع الدولة هو في حدّ نفسه مخاطرة كبيرة، ولو كان بحجّة أنّ تطبيق الشريعة لن يكون ممكناً في هذا العصر، فإذا لم يكن ممكناً لأنّ الناس لا تريد تطبيق الشريعة، فهذا يعني أنّ علينا ترك مشروع الدولة حتى تتوفر معطياته الموضوعيّة أو علينا النظر مجدداً بقراءة اجتهاديّة موضوعيّة متحرّرة من إرث الماضين في نفس الأحكام التي نسبناها للشريعة علّنا نكتشف أنّنا كنّا على خطأ فيها، فنذيب جبل الجليد بين الناس وبين الشريعة، أمّا أن نضحّي بأحكام الشريعة ونقسم وافر منها في ميدان التطبيق؛ لأجل سلامة بقاء السلطة، فهذا أمرٌ غير مفهوم إلا في ضوء اعتبار السلطة هي غاية الشريعة عملاً، وهو مفهوم لم أجد شاهداً مقنعاً له، بل مختلف النصوص الدينيّة والشواهد التاريخيّة تعطي عكس ذلك.

وقد قلنا سابقاً بأنّ وضع فقه المصلحة ضمن سياق المقاصد والغايات وفقه الأولويّات، يعني ضرورة ولادة اجتهاد جديد في أوساطنا يغطّي بالدقّة حاجات هذه الأمور، ومن دون ذلك سوف نبقى في درجة عالية من الاستنسايبية. وإذا كان بعض الفقهاء ما يزال متحسّساً من فكرة فقه المقاصد، خاصّة في الفضاء الشيعي الإمامي؛ لأنّه لم يقدّم بإنتاجها بنفسه بطريقة منسجمة مع أصوله الاجتهاديّة، ولم يرَ فيها سوى شكلها الذي لا ينسجم معه، فإنّ الاجتهاد العللي أو التعليلي - عبر النصوص أو عبر تنقيح المناط - هو باب مهم جداً في نهضة الفقه الإسلامي اليوم، وهو اجتهادٌ يفتّش عن العلل في النصوص، كي يسير خلفها حيث يمكن، الأمر الذي يسهّل فهم مساحة أوسع من دائرة النصّ عبر الأخذ بالعلّة.

ونستخلص ممّا تقدّم أنّ الحديث عن فقه المصلحة يجب أن يصاحبه تقييد بمثل المصلحة الشرعيّة، أو المصلحة من منظور الدين أو نحو ذلك، وعلى الأقلّ المصلحة من منظور غير

مناقض للدين.

هذا الموضوع يفتح على ضرورة البحث في النظرية الاسلامية في فهمها للمصلحة، وعلاقة نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي بمحددات مهمة للغاية، تحتاج لاجتهاد من نوع مختلف، وذلك مثل:

أ - علاقة نظرية المصلحة بنظريات من نوع العدالة، أخلاق الفضيلة.. وهو موضوع شديد التعقيد في الفلسفة السياسيّة منذ سقراط وإلى يومنا هذا.

ب - علاقة نظرية المصلحة بثلاثية (الدولة - الأمة - الدين/ الحركة الإسلامية - الأمة - الدين)، وأنّ مصالح الدولة هي المقدّمة أو مصالح الأمة أو مصالح الدين؟ وهل تتلازم أو لا؟ وهل تتوقّف واحدة منها على الأخرى أو لا؟ وأيّها المتوقّفة وأيّها المتوقّف عليها؟

ج - علاقة نظرية المصلحة بنظرية سلطة القانون، بمعنى أنّ نظرية المصلحة هل تتغلّب على القانون وتكون فوقه، على الأقلّ في مجتمع يحكمه قانون إسلاميّ أو أنّ نظرية المصلحة لا يمكن أن تغدو فاعلة ميدانياً إلا بمرورها عبر القنوات القانونيّة القائمة في المجتمع، وإلا كان تخطّي القنوات القانونيّة بنفسه نقضاً للمصالح بشكل أعظم ولو على المدى البعيد، وهو ما يفتح على مرجعية تشخيص المصلحة وعلاقة الفقيه - كلّ فقيه - بما يقع ضمن دائرة الدولة.

د - علاقة نظرية المصلحة بالسلطة نفسها، بمعنى هل السلطة محكومة للمصلحة أو حاكمة فيها؟ فالسلطة (أيّ سلطةٍ تفرضها مرجعاً في المصالح كالسلطة السياسيّة الشرعيّة أو سلطة المرجعيّة الدينيّة) تمثل إحدى أهمّ مرجعيّات تعيين المصالح، فكيف نضمن أنّ تعيينها للمصلحة موافق لغايات الشريعة؟ وما هي الآلية التي تفرض توازناً على مرجعيّة السلطة في تعيين المصالح بحيث لا تنحرف هذه السلطة في نشاطها المصلحي عن مقاصد الشريعة؟ هذه المحدّات وأمثالها تقع ضمن رسم خارطة الأولويّات والوعي المقاصدي الشرعي، لفهم طريقة تعامل الشريعة مع هذه الملفّات لو كان لها رأي فيها بالفعل.

٢. عدم مناقضة الكتاب والسنة

هذا الضابط من ضوابط المصلحة في الفقه الإسلامي ليس سوى نتيجة طبيعيّة، وهو أخفّ من الضابط الأوّل، ففي الضابط الأوّل كان المطلوب هو أن تقع المصلحة في سياق الغايات

والمقاصد، بينما في هذا الضابط يكفي وقوع المصلحة في سياق غير مناقض للغايات والمقاصد. والفرق بين الحالتين أننا في الحالة الأولى نعتبر مقاصد الشريعة وغاياتها وعللها مقصودات شرعية، لا بمعنى أنها واجبات أو أعمال مستقلة، بل هي أهداف يلزم التحرك نحوها، وهي في النظرية المقاصدية السائدة تكاد تغطي كل الحياة، بينما في الضابط الثاني نحن لا نلاحظ حالياً أهدافاً محددة علينا التوجه نحوها، بقدر ما نلاحظ عدم اصطدامنا بالشريعة ونصوصها.

وهنا يظهر الفرق بين الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد التفكيكي المسائلي، ففي الاجتهاد المقاصدي يميل المقاصديون لجعل الأهداف الدينية والشرعية قادرة على أن تكون القبلة لمختلف سلوكيات الأفراد والجماعات، بينما في الاجتهاد التفكيكي المسائلي يميل الفقهاء لجعل كل مسألة لها حكمها الخاص من الأدلة الشرعية، وعليه فإذا قلنا بأن الشريعة غير شاملة لمختلف مرافق الحياة، فهذا يعني أن الفقيه المقاصدي ما يزال يوجهني في العادة نحو مقاصد الشريعة؛ لأنها على صلة بمختلف السلوكيات من وجهة نظره، بينما فقيه المسألة يمكن أن يرجع خالي الوفاض، ومن ثم فغاية ما يطلبه مني هو أن لا أمارس المصلحة في سياق يواجه نتائجه الشرعية في الدائرة التي خرج هو فيها بنتائج شرعية من النصوص.

وبهذا نكتشف أن فقه المسألة يطالبني، حين يتوقف عن استنتاج أمر معين، بعدم مخالفة سائر الأمور، بينما فقه الغاية يطالبني بجعل حركتي في سياق تحقيق أمور محددة من قبل. وعلى أية حال، فشرط عدم مناقضة الكتاب والسنة هو الذي يفتح الباب على النقاش مع مثل الإمام الطوفي، وقد سبق لنا أن بحثنا بالتفصيل في هذا المجال، وقلنا بأن نظرية الطوفي يمكن تخريجها بفهم مقاصدي (اجتهاد داخل - شرعي)، وإلا فهي باطلة لا أساس لها، فلا نعيد.

وعندما نتكلم عن عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنة، فنحن نتكلم عن الناتج من عملية اجتهاد كاملة الأوصاف وحائزة على شروط العملية الاجتهادية في الكتاب والسنة، فالسنة لا بد وأن تكون ثابتة، وهي مع الكتاب ثمة قواعد لفهم الدلالات فيها وأنهاطها، ومن هنا لا أجد حاجة للكثير من التطويلات التي أفاض فيها العلامة البوطي حيث خرج عن أصل الموضوع في بعض الأحيان في كتابه «ضوابط المصلحة».

نعم هنا مسألة مهمة، وهي الحديث عن المصلحة المعتمدة على قياس، فهذا النوع من

المصلحة حجة في أصول الفقه السني على المشهور، فإذا عارضت نصاً في الكتاب والسنة فما هو الموقف؟

المعروف بين علماء أهل السنة أن القياس - ومنه المصلحة المبنية على القياس - إذا خالفت الدليل القطعي لا يؤخذ به، أما لو خالف القياس الدليل الظني، فبينهم كلام في إمكان الأخذ به وتقديمه على الدليل الظني كخبر الواحد أو لا، والأغلب على تقديم الدليل الظني على القياس، نعم إذا كان القياس أخص من دليل الكتاب والسنة، قدم عليها عند كثيرين. لكن تبقى قضية هنا، وهي أن عدم معارضة الكتاب والسنة يجب أن يشمل عدم معارضة مختلف القوانين التي تحكم حركة التشريعات في الكتاب والسنة، ومنها قانون الأولوية.

المصلحة بين موافقة النص وعدم مخالفته

يبقى هنا موضوع مهم وهو أن معيار عمل السياسة الشرعية ونظرية المصلحة مختلف فيه بين أمزجة مدارس الفقه الإسلامي، ففيما نجد أن مزاجاً يعتبر أن معيار السياسة الشرعية هو النص، يتجه فريق آخر إلى جعل المعيار هو عدم مخالفة النص، فنحن هنا بين مزاجين في الحقيقة: مزاج الموافقة ومزاج المخالفة، ولعل شرط الموافقة للمقاصد هو نوع من تدليل عقبة شرط الموافقة؛ لأن شرط الموافقة إذا كان يعني أن كل حركة في السياسة الشرعية يجب أن يكون خلفها نص بعينه ولو بنحو العموم والإطلاق الدالين، فهذا يعني إرباكاً كبيراً في حركة السياسة الشرعية، لهذا فرض في بعض الاتجاهات الحديث عن مفهوم عدم المخالفة بدل مفهوم الموافقة، ثم رأينا أن مفهوم الموافقة بنفسه تحوّل إلى نوع من الموافقة الروحية المضمونية وليس الموافقة النصية التطابقية.

الموقف من هذا الموضوع في تأرجحه بين الضابط الأول والثاني في غاية الأهمية على مستوى معيارية المصلحة في السياسة الشرعية، فإذا أخذنا شرط النص التطبقي فنحن أمام إجهاض لدور المصلحة في السياسة الشرعية بل وفي الاجتهاد معاً، إلا بإرجاع عمليات المصلحة إلى نوع من الدليل الشرعي كالقياس أو غيره، كما بحثناه سابقاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وسيكون دور المصلحة منحصراً في عملية تشخيص الموضوعات الخارجية، لا في عملية اتخاذ تدبير قانوني؛ لأن التدبير القانوني يجب أن يكون مرجعه النص نفسه.

إنّ المناظرة التي جرت بين أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي وبعض الفقهاء، ونقلها لنا ابن قيم الجوزية، تعتبر ذات أهمية عالية هنا، ففيما اعتبر الفقيه الآخر أن السياسة الشرعية ليست إلا ما وافق الشرع، قال أبو الوفاء الحنبلي بأنّها ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى، مؤكّداً على أنّ مفهوم الموافقة يعني مفهوم عدم المخالفة لا غير، وقد اعتبر ابن قيم الجوزية هذه القضية مثاراً للكثير من القلق والمزالق وفي غاية الأهمية، ورأى أنّ خطأ الفقهاء في تغطية الوقائع فتح الباب على الولاية باب ممارسة السياسة الشرعية خارج النصّ مما ألحق الضرر، وفي الوقت عينه اعتبر أنّ السياسة الشرعية ليست إلا تطبيق العدل المأمور به، ومن ثم فهو يحذّر من الإفراط والتفريط في هذه القضية^(١).

هذه الأفكار تظلّ مقلقة لمن يقول بشمول الشريعة بالمعنى التفصيلي للكلمة، أمّا على مسلكنا في نفي الشمول التشريعي التفصيلي فلا مشكلة إطلاقاً؛ إذ يمكن للإنسان سنّ القوانين فيما لم يرد فيه نصّ، على أن تكون هذه القوانين غير منافية للشرع، بل أن تكون موافقة للمقاصد والغايات وغير ناقضة لها.

٣. مراعاة قواعد «فقه الأولويات» أو عدم تفويت مصلحة أهمّ

ذكر هذا الضابط الدكتور البوطي معتبراً أنّ من معايير المصلحة المعتمدة أن لا يلزم منها تفويت مصلحة أهمّ أو مساوية، وبعد أن شرح مراتب التشريعات من حيث الأهمية تارةً ومن حيث الشموليةً أخرى ونحو ذلك، استدللّ لهذا الضابط ببعض الأدلّة التي تساق لإثبات قانون الأولوية، وأنّ الشريعة مبنية على ترتيب التشريعات من حيث المستوى والأهمية، خاتماً ببعض الأمثلة من قضايا التزاحم والأولويات^(٢).

والحديث عن فقه الأولويات تقدّم فلا نعيد، لكننا نريد هنا أن نتوقّف قليلاً مع البوطي في تحليله هذا، وذلك:

أولاً: لم يتضح لي لماذا اعتبر البوطي أنّ من شرط المصلحة عدم كونها موجبةً لتفويت

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٦: ٥١٢-٥١٧.

(٢) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٤٨-٢٦٢.

مصلحة مساوية؟ فأين تكمن المشكلة لو اعتبرنا المصلحة موجبةً لذلك؟ ولماذا يمنع أن تكون كذلك ما دامت المصلحتان متساويتين من حيث المستوى، ولم يوجب الأخذ بواحدة منهما تفويت أمر إضافي؟

ثانياً: عن أي مصلحة يتكلم البوطي هنا؟ ثمة احتمالات ثلاثة:

١ - أن يقصد المصلحة الكامنة في الأفعال المحكومة في الشرع بحكم مفروغ منه، ومن ثم فهو لم يقيم بأي شيء سوى بإعمال فقه الأولويات لترجيح حكم على آخر، وحيث إن كل حكم تقف خلفه مصالح مبررة له، كان تقديم الأهم على المهم تقديماً للمصلحة الأهم على المصلحة المهمة.

وهذا المعنى نوافق عليه ويتفق عليه فقهاء المسلمين.

٢ - أن يقصد المصلحة في خارج إطار المنصوص عليه وضمن إطار الاجتهاد المصلحي، بمعنى أننا نكتشف في فعل ما مصلحة معينة، ولا يكون في هذا الفعل نص يحكم فيه، فنجري قواعد المصالح المرسله مثلاً ونحكم فيه بضرورة الإتيان به، وهنا:

أ - إذا واجهت هذه المصلحة التي نريد بناء حكم شرعي عليها غير منصوص، مصلحة أخرى لا نص فيها أيضاً، فنحن نجري قواعد الأهمية بهدف استخراج الحكم في حالة التصادم، وهذا صحيح ومنطقي تماماً؛ لأن الحكم فيما لا نص فيه لا يمكن أن يولد على أساس المصلحة المرسله إلا إذا ثبت وجود مصلحة تستدعي حكماً، وإذا كانت هذه المصلحة تعارضها مصلحة أهم، فهذا يعني أننا لم نتأكد بعد من وجود هذه المصلحة في الحساب العام، لأن حاصل الكسر والانكسار بين المصالح يفرض أخذه بعين الاعتبار، لتكون النتيجة هي المصلحة الحقيقية التي نستخرج بقانون المصالح المرسله حكمها.

هذا إذا كان تراحم المصلحتين دائماً، أما لو كان اتفاقياً وفي بعض الحالات، فالمفروض أن تقوم نظرية المصلحة المرسله بإنتاج حكمين تابعين لهاتين المصلحتين، وبعد إنتاجهما يقع التزاحم بينهما في بعض الحالات، فنطبق فقه الأولويات، وهذا أمر منطقي تماماً.

ب - أما لو كانت هذه المصلحة غير المنصوص حكمها والتي نتكلم عنها هنا، تواجهها مصلحة ثمة نص متعلق بها، ففي هذه الحال لا معنى للحديث عن الأهم والمهم؛ لأن المفروض أن نظرية المصلحة المرسله لا تستطيع أن تعمل في ظل وجود نص، والمفروض أن

وجود النصّ في الطرف الآخر هنا يؤديّ إلى جعل المصلحة التي تتكلّم عنها ملغاةً إذا كانت العلاقة بين المصلحة التي تتكلّم عنها وبين مصلحة المنصوص تصادميّةً بشكل دائم، بحيث لا يمكن تحقيقهما معاً، أمّا لو لم يكن الأمر كذلك فنرجع لقواعد التزاحم بعد استخراج حكم المصلحة غير المنصوصة بقاعدة المصالح المرسلّة.

٣- أن يقصد المصلحة في السياسة الشرعيّة، باعتبار أنّ الحاكم يُعمل قانون المصلحة في هذا المجال، وليس في مجال الاجتهاد الشرعي، فإذا رأى الحاكم مصلحتين أو مصلحة ومفسدة تتجاذبان الموقف، ولا يمكن التوفيق، فهنا:

أ- إذا قلنا بأنّ جامع أو كليّ أو أصل المصلحة في السياسة الشرعيّة شرط، أو أنّ الشرط فقط عدم المفسدة، ففي هذه الحال يحقّ للحاكم اختيار أيّ من المصلحتين، ما دام اختياره لا يخرج عن حدود صلاحيّاته.

ب- أمّا لو قلنا بأنّ المطلوب في السياسة الشرعيّة هو اتّباع الأصلح، ولو انسياقاً مع مفهوم الأحسن في آية التعامل مع أموال اليتامى، وقد تقدّمت الإشارة لذلك سابقاً، ففي هذه الحال يلزمه الأخذ بالأصلح، وترك الأقلّ أهميّةً، ومع التساوي يمكنه الأخذ بأيّهما، وبهذا على الحاكم أن يجري في مرحلة جعل حكمه قوانين التزاحم بين الملاكات نفسها أيضاً.

وبهذا تكون هذه المسألة تابعة لنظرية المصلحة في السياسة الشرعيّة وحدودها.

من هنا، نعلّق على الشيخ البوطي بأنّه كان من الأفضل أن يفكّك القضية - كما فعلنا - لتتضح الصورة أكثر.

أضف إلى ذلك كلّ أنّ شرط عدم تفويت مصلحة أهمّ، يمكن اعتباره مندرجاً في شرط التلاؤم مع السياسة العامّة للشريعة ومقاصدها (الشرط الأوّل)؛ باعتبار أنّ من مقاصدها مراعاة مراتب الأحكام.

٤. اعتماد السبل الموضوعيّة لإثبات المصلحة (ضوابط الإثبات)

يختلف هذا الضابط عن الضوابط الثلاثة المتقدّمة، فتلك كانت ضوابط للمصلحة بواقعها العيني الثبوتي، سواء اكتشفناها نحن أم لا، فكلّ مصلحة لا قيمة لها إذا عارضت كتاباً أو سنّة، وكلّ مصلحة لا قيمة لها إذا لم تقع في سياق تحقيق غايات الشريعة، بناء على شمول الشريعة أو

غاياتها، بينما هذا الضابط هنا يرجع للمصلحة بوجودها الإثباتي عند الإنسان نفسه، بمعنى أنه يرجع إلى حدود المصلحة في أفق تفكيرنا، وليس إلى ذات المصالح الخارجية. والمقصود من اعتماد السبل الموضوعية المعتبرة شرعاً وعقلاً في اكتشاف المصلحة التي على أساسها نريد اكتشاف حكم في المصالح المرسلّة أو جعل حكم حكومي في السياسة الشرعية، أنّ الفقيه أو السلطة النافذة يلزمها مراعاة ضوابط موضوعية لمعرفة المصالح والمفاسد، وهي ضوابط يفرضها العقل التجريبي البشري تارةً والنصّ الشرعي تارةً أخرى، ويمكن لنا ذكر بعضها على سبيل المثال:

٤. ١. مرجعية العقل الخبروي في معرفة المصلحة (تخطي حدود العقل الفقهي)

أول الأمور هنا هو الاعتماد على الخبراء والمختصين في المجال الذي تُفترض فيه المصلحة، فإذا كنّا نبحث في قضايا متصلة بالاقتصاد، ونريد تعيين المصلحة، فإنّ الضابط الذي علينا التزامه هو الرجوع إلى المختصين في ذلك، عملاً بدليل العقل والشرع والعقلاء في هذا الموضوع، وكلّ مصلحة يتمّ تشخيصها من خارج سياق الوعي بموضوعها فهي منفية ولا قيمة لها، وهذا يعني أنّ المشورة بهذا المعنى ليست مجرد حكم تكليفي محض، بل شرط بنيوي في وضع يدنا على المصلحة، تمهيداً لاكتشاف الحكم الشرعي المتعلّق بها تارةً أو جعل قانون حكومي أخرى.

إنّ الحصول على يقين بالمصلحة أو ظنّ قويّ أمرٌ لا قيمة له موضوعياً ما لم ينطلق هذا اليقين أو الظنّ من خبرة في الموضوع، وإلا فهي مصلحة موهومة لا يُعتنى بها، بصرف النظر الآن عن إلزامية نتائج الشورى أو لا.

بل ثمّة أمر آخر أبعد من ذلك، وهو أنّ الحاكم ربما لا يثبت دليلٌ - كما يراه بعض الفقهاء بالفعل - على إلزامه بنتائج المشاورات هذه، لكنّ الفقيه يغدو وضعه مختلفاً لو أراد إصدار فتوى على أساس المصلحة عملاً بمثل قاعدة المصالح المرسلّة؛ لأنّ تشخيص الفقيه للمصلحة الخارجية التي يريد على أساسها إصدار الفتوى يمكن أن لا يكون مُلزماً لعموم الناس ولا لمقلّديه فيما لو اختلفوا معه في تعيين مصداق المصلحة بمفهومها الشرعي، فالفقيه يحقّ له أن يحدّد المفهوم الشرعي للمصالح في ضوء النصوص الدينية، لكنّه غير قادر على تعيين هذا الفعل

أو ذلك على أنه مصداق للمصلحة الدينية بوصفه فقيهاً؛ لأن هذه العملية تتركب من جزء نظري، وهو مفهوم وعناصر المصلحة الشرعية، وآخر عملي تطبيقي، وهو تنزيل هذا المفهوم على الحالة الخارجية أو الفعل الخارجي غير المنصوص حكمه في الكتاب والسنة ونحوهما من الأدلة الشرعية الأصلية.

والفقيه عندما يبت في الجزء النظري لا يوجد ما يفرض إلزامية فهمه للجزء العملي، وهذه مشكلة عويصة تواجه نظرية المصلحة المرسله وأمثالها في مرحلة التنزيل؛ بل هي مشكلة تواجه مختلف الفقهاء المسلمين بمدارسهم، حيث يتدخلون كثيراً في تعيين المصاديق العينية الخارجية الزمنية، رغم أن ذلك ليس من وظيفتهم، ورغم أنهم بذلك لا يُصدرون حكماً، بل فتوى!

بل ثمة أمر يتصل بالحاكم نفسه في مجال اعتبار حكمه، فلو ذهب أغلب الخبراء في موضوع اقتصادي معين إلى كونه مضرراً ضرراً بالغاً بالمفهوم الديني للضرر والمفسدة، لكن الفقيه الحاكم أو الحاكم ولو لم يكن فقيهاً لم يوافق على ذلك، لأي سبب من الأسباب، فهل المصلحة التي ينطلق منها الحاكم في السياسة الشرعية هي مصلحة تنشأ من قناعاته، أو أنها مصلحة عامة، بمعنى تنشأ من كون ذلك مقبولاً في الاجتماع العام، أو في الاجتماع النخبوي المعني بموضوع هذه المصلحة، بعد الأخذ بعين الاعتبار تحريك الوعي الاجتماعي على أساس المفهوم الديني للمصلحة لا غير؟ وتعبير آخر هل المصلحة هنا عقلانية شخصية أو هي عقلانية جمعية عامة؟ وأيها يلزم على الحاكم الأخذ به؟

هذا الأمر يتصل اتصالاً وثيقاً بكون المصلحة في السياسة الشرعية قائمة على محورية الفرد أو قائمة على محورية مسار مؤسسي ملزم للفرد نفسه وله قوة ضغط عليه، كما أشرنا لذلك سابقاً، وتفصيله وبحثه في الفقه السياسي الإسلامي، فلا نطيل هنا.

وبهذا نلتقي مع الدكتور طه جابر العلواني عندما حاول أن يُثبت أننا أمام «فكر أولويات» بل «علم أولويات»، وليس «فقه أولويات» فحسب^(١)، فكلامه من جهةٍ صحيح؛ لأنّ الأولويات وفقه المصلحة عموماً، لا يقفان عند حدود المقاربات الفقهية الداخلية، بل لها صلة عميقة بالواقع الخارجي كما رأينا، ومن ثمّ فما لم تتعاضد الخبرات الإنسانية كلّها، لا يمكن

(١) انظر: العلواني، مقاصد الشريعة: ٦٥ - ٧٨.

الخروج بنتائج من مقارنة فردية لتخصّص في علم واحد، وهو علم الفقه، بل نحن بحاجة لنوع من المعارف البيّنة العابرة للتخصّصات، كما ستؤكّده النقطة الثانية الآتية.

٤ . ٢ . مرجعية وعي التداخل وتنوع الأبعاد في فهم المصالح والمفاسد

ثاني الأمور هنا هو اعتماد الرؤية ذات الأبعاد المتعدّدة لرصد المصالح والمفاسد، بمعنى أنّ الفقيه أو الحاكم لا ينطلقان من رؤية الموضوع من زاوية واحدة، بل يلزمها الانطلاق في الموضوع من زواياه كلّها التي تتصل به، وطبعاً قدر الإمكان، فربّ موضوع له زاوية سياسية، ولكنّ له زوايا وأوجهاً لا تظهر إلا للخير، من نوع زواياه الاجتماعية والتربويّة وغيرها، ومن الطبيعي أنّ تعيين المصلحة في الفعل يحتاج للكثير من رصد شبكة علاقات الفعل بنواح متعدّدة، الأمر الذي يزداد تعقيداً في المجال الاجتماعي العام^(١).

(١) لا بأس هنا بنقل نصّ دالّ للسيد محمّد باقر الصدر، في رسالته إلى السيد كمال مرتضوي: «جناب حجّة الإسلام والمسلمين الحاج السيد كمال مرتضوي دامت بركاته. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. نكتب إليكم هذه السطور بمناسبة رسالة شفهيّة وصلتني من ساحتكم بتوسط الفاضل الألمي الشيخ عبد الله الخنيزي حفظه الله تعالى، فقد ذكر لي أنّكم كلّتموه بتبليغي ملاحظتكم حول الفتوى بطهارة المنتحلين للإسلام ممّن يُحكم بكفرهم شرعاً، وطلبكم منّي الاحتياط في ذلك. وكان بوّداً أن تكتبوا إليّ بذلك، فإنّي أتلقّى كلّ ما تنفّضون به بكلّ اعتزاز وتقدير. وعلى أيّ حال، فإنّي أتمنّ ملاحظتكم الشريفة.. غير أنّي أريد أن أشرح لكم بهذه المناسبة واقع الخصوصيّات الدينيّة والملاكات الشرعيّة التي ألحظها في هذا المقام وفي أمثاله، فإنّي أعرف أنّ مجرد تامة الميزان العلمي والدليل الفقهي على حكم لا يستلزم التصريح به، وأعرف أنّه في حالة قيام الدليل الشرعي على فتوى مخالفة لما هو المعهود في أذهان المشرّعة يمكن للفقيه أن لا يبرز تلك الفتوى رعاية لعواطف جملة من الأخيار والأبرار، واجتناباً لما قد يصيبه من تأثرهم وانكماشهم عنه، أنا أعرف ذلك، ولكن في مقابل ذلك قد توجد جهات وحيثيّات لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار؛ إذ تنعكس عليّ أوضاع الشيعة في مختلف أنحاء العالم ومدى ما يمكن أن يكون لفتوى معيّنة من أثر في رفع الحرج عن جملة منهم في جملة من البقاع في الدنيا، أو من أثر في تأليف قلوب من حولهم أو رفع الأذى عنهم. فعلى سبيل المثال: أنا أعرف كثيراً يا عزيزنا المعظّم عن أوضاع الشيعة في عمان ومسقط وهم يعيشون في كنف الخوارج وفي ظلهم ويقاسون من البناء على نجاسة هؤلاء الشدائد في حياتهم العمليّة والإحراجات المستمرّة، بل يواجهون في كثير من الأحيان ردود الفعل وعكس العمل من قبل الآخرين، فإذا تمّ لدى الفقيه الميزان

الشرعي للفتوى بالطهارة أليس يدعو وضع أمثال هؤلاء إلى التصريح بذلك رفعا للحرَج عنهم وحفاظاً على كرامتهم؟! وهكذا الأمر في جملة من المواقع الأخرى. وكذلك الحال في الغلاة الذين يمكن تقريبهم نحو التشيع الحقيقي، ويكون للتعامل معهم على أساس الطهارة أثر في هذا التقريب، أفليس هذا الأثر يدعو الفقيه إلى إثارة الإعلان عما تمّ عليه الدليل في نظره بينه وبين الله تعالى؟! وأتذكر أنّ شخصاً من أجلة علماء تبريز ومن المحييين والمخلصين لنا قد كتب لنا بعد صدور تعليقنا على منهاج الصالحين يطلب السكوت عن فتوى طهارة أهل الكتاب وتبديل ذلك بالاحتياط. وذكر دامت بركاته أنّ جملة من الأخيار في تبريز تعودوا على استخبات أهل الكتاب ونجاستهم، فهم ينقبضون عمّن يقول بالطهارة، وقد كتبت إليه دامت بركاته أنّي أعلم بذلك، ولكنني ألاحظ في نفس الوقت الآلاف ممن يهاجر إلى بلاد أهل الكتاب ويقعون في محنة من ناحية القول بالنجاسة، حتّى حدّثني الثقات أنّ جملة من المتديّنين الذين هاجروا إلى هناك تركوا الصلاة وخرجوا تدريجاً من التديّن رأساً لأنهم يرون النجاسة محدقة بهم، فيرفعون يدهم عن أصل الفريضة، فلو أوقفني المولى القدير سبحانه وتعالى للحساب بين يديه وقال لي: كيف سببت بعدم إبرازك للفتوى التي تراها لانحراف هؤلاء وإحراج الكثير من الناس واستدراجهم إلى المعصية، فماذا سوف أقول؟ إنني أيها السيّد الجليل أعاني نفسياً وروحياً معاناة شديدة في مثل هذه المواقف، وأخشى كثيراً أن أتصرّف تصرّفاً أوثر فيه مصلحتي الخاصّة على مصلحة الدين، فأنا أعلم أنّ هناك عدداً من الصالحين والمنتشرة الأبرار قد أخسروا شخصياً بسبب إبراز الفتوى المذكورة التي هي على خلاف المعهود في أذهانهم، وقد يقولون: ما لنا ولهذا الفقيه ولنتركه. ولكنّ هؤلاء إذا قدّر لهم أن تركوني فلن يتركوا الدين، وإنّما يتركوني إلى فقيه آخر، لن يتركوا الصلاة، لن تهدّد كرامتهم بشيء. إذن فلن يخسروا الدين، وإنّما أخسروا أنا شخصياً إذا لم يوجد من يشرح لهم واقع الحال ويرفع ما في نفوسهم. وأمّا أولئك الذين يقعون في ضائقة من القول بالنجاسة ويصيبهم الضعف الديني تجاه ذلك فيتحلّلون تدريجاً من واجباتهم، فإنّهم سيخسروا الدين رأساً. وعلم الله أنّي وقفت في لحظات عديدة أوازن بين الخسارتين، وكانت نفسي أحياناً تقول لي: حافظ على وضعك، ولكن أحسّ من ناحية أخرى بأنّي بحاجة إلى جواب أمام الله تعالى. وهكذا تجدون أيها السيّد الجليل أنّ ما صدر منّا من فتوى لم يكن لمجرد الرغبة في أن نبرز كلّ ما تمّ الدليل عليه ثبوتاً، وإنّما هو نتيجة معاناة من هذا القبيل، ولأجل الموازنة بين أوضاع الشيعة وحاجاتهم ومتطلّبات ظروفهم في مختلف الأماكن والبقاع، وحفاظاً على جملة من المصالح الدينيّة العامّة ولو بالمجازفة ببعض المصالح الخاصّة، فلاحتياط والتخوّف من أن أوثر ذاتي على ديني هو الذي جعلني أقف من حيث الفتوى بالطهارة الموقف الذي ترون، وإنّي أوّمل من لطف الله تعالى وحسن رعايته وعلمه بنية هذا العبد أن يعصمنا من السلبات والمنفيات التي قد تتولّد من ذلك،

هذه القضية تواجه السلطة السياسيّة كما تواجه نشاط المؤسّسة الدينيّة أيضاً، ويبدو هنا ضرورة أن لا يتمّ البتّ في أيّ قضية من منطلق المصلحة إلا بعد عرض ذلك على خبراء متنوّعي الرؤية، يرون الأمور كلّ من زاويته المتخصّصة وعيونه الراصدة، أمّا أن يجلس فقيه في بيته أو سلطة سياسيّة في أروقتها الضيقة لتعطي مواقف وأحكاماً وفتاوى انطلاقاً من قراءة فردية أو جماعية تعيش كلّها في فضاء واحد، وهو فضاء المؤسّسة الدينيّة أو الجماعة السياسيّة الواحدة، فهذا ما يجبرّ على المسلمين استنتاجات منقوصة وفهوماً مغلوطة لقضايا المصالح والمفاسد في الإطار الزمكاني، وهذا هو الذي يفرض تحوّل معرفة المصلحة إلى مسار مؤسّسي معرفي متكامل، وليس إلى تشخيص فرد بعينه.

بل هنا قد يقال بعدم جواز بتّ الفقيه أو غيره في قضية لها زوايا متعدّدة، وليس هو خبيراً بها، بناءً على القول بأنّ غير الفقيه لا يجوز له الاعتماد على قناعاته الآتية من الاستماع إلى خبراء الفقه ونتائجهم^(١)، فالفقهاء المدرسيون يقولون عادةً بأنّ «العامي» لا يحقّ له أن يذهب فيراجع مجموعة من الفضلاء والفقهاء، فيستمع إلى مواقفهم، ثم يعتمد على وثوقه وما يظهر له ويترجّح جداً في ظنّه، بل يرون ظنّه غير موضوعي، فإذا كان ظنّ هذا «العامي» غير موضوعي؛ لأنّه غير متخصّص بالدراسات الفقهيّة، فإنّ ظنّ الفقيه بالمصلحة ذات الزوايا المتعدّدة المنطلقة من وعي خبروي متعدّد لن تكون له قيمة، ولن يصبح بهذا الظنّ أو الوثوق الذي حصل عنده من مراجعة الخبراء عالماً حتى يرجع له المقلّدون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وإلا كان رجوع الجاهلين لمن هم مثلهم من العوام الذين حصل لهم وثوق بقول بعض الأطبّاء في موضوع معين.. كان هذا الرجوع رجوعاً لعالم! نعم الرجوع للفقيه في فهم مفهوم المصلحة الشرعيّة لا إشكال فيه، أمّا في تعيين المصالح خارجاً فليس على إطلاقه.

ويقض من العلماء الصالحين من أمثالكم من يوضح وضعي.. محمّد باقر الصدر. ٨ شعبان ١٣٩٧.. (موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج١٧، ومضات، ص ٤٨٥ - ٤٨٩). هذه هي قضية التعقيدات في ملاحظة المصالح والمفاسد، لا اعتبار المصلحة والمفسدة في إطار معيّن المعيار النهائي لجميع الأطر!

(١) لا أريد هنا أن أثبت أو أنفي صحّة هذا الاستنتاج الذي يطرحه الفقهاء عادةً، بل أحاول إجراء مداخلة على بناءاتهم ونظرياتهم، بهدف إلزامهم بنتيجة نظرياتهم في مكان آخر.

وبهذا كله نعرف أنّ على الفقيه هنا أن يعتمد سبيلاً آخر لحلّ القضية، كأن يحيل الأمر للمكلّف فيجعل الفتوى معلّقة أو يعرض وجهات نظر المختصّين له، بل لا يحقّ له الإفتاء بناءً على تقليده هو لأحد المختصّين أو لأغليبيّتهم؛ لأنّ هذا التقليد يُلزمه هو، ولكنه لا يلزم الآخرين لو اختلفوا معه، خاصّة لو كانوا بأنفسهم من المختصّين، فتبقى الفتوى في روحها معلّقة.

٤. ٣. مرجعية الاعتبار الشرعي للإثبات من زاوية القوّة الاحتمالية

ثالث الأمور هنا هو ثبوت المصلحة بنحو معتبر شرعاً على مستويات قوّة الاحتمال، بمعنى أنّ متولّي هذه المصلحة يجب أن تثبت عنده بنحو اليقين القاطع أو اليقين العرفي أو الظنّ المعتمد، وأمّا مطلق الظنون أو التخمينات فلا يمكنها أن تُعطي شرعيّة لإنفاذ المصلحة على أرض الواقع، نظراً لتصادم المصلحة - في السياسة الشرعيّة عادةً - مع مصالح الأفراد وحرّيّاتهم واستهلاك طاقاتٍ مادية وبشريّة في الأمّة، وهو أمر يلزم أن يكون تحطّيه بمستوى احتمالي معتبر شرعاً ومبرّر أخلاقياً.

وفي هذا السياق يأتي شرط عقلانيّة المصلحة، بمعنى أنّ المصلحة لا بدّ أن تكون بحيث لو عُرضت على العقول لكانت قابلة للحساب والمحاسبة، ومن ثمّ فلا يمكن للفقيه أو الحاكم، من حيث شخصيّتها العامّة - لا الشخصية الفرديّة - الاعتماد على ما لا يمكن محاكمته، من نوع الطرق الروحيّة أو المنامات أو المحاسبات النجومية أو غيرها مما قد يقال بأنّه غير قابل للتعقيل أو المحاكمة، فشرط المحاكمة ضروري هنا من الناحية الإجرائيّة على المبنى القائل بأنّ المصلحة مسار مؤسّسي، وليست مسألة تشخيص فردي مبرئ لذمّة صاحبه، خاصّة لو قلنا بأنّه لا يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه الفردي الشخصي ولو كان حسياً، دون أن يخضع لقواعد الإثبات القضائي المرعيّة الإجراء.

مخاطر فقه المصلحة غير المنضبط، أمثلة وعيّنات

هذه الضوابط التي تكلمنا عنها تظلّ كليّة عامّة، ورغم أهمّيّتها العليا تبقى المشكلة الأخطر في محاولات التحايل عليها، وهنا نقف أمام الجانب الأخلاقي للسلوك، إذ قد تجرّ المصالح

الشخصية أو الفئوية أو المذهبية أو السياسية أو حتى الخوف من السلطان والقوة الحاكمة، أو معاداة أحد من أفراد أو تيارات أو مذاهب أو ديانات.. تجرّ هذه كلّها الفقيه أو الحاكم أو غيرهما للتوسّل بفكرة المصلحة بغية تصفية حسابات أو الفرار من مأزق، ومن هنا نجد أنّ فكرة المصلحة قد تصبح تبريراً للفرار من الدين، أو تصبح تبريراً لسلطات ظالمة، أو تصبح تبريراً للممارسات غير أخلاقية تجاه الآخرين ممّن قد نختلف معهم في الدين أو المذهب أو الفئة والجماعة.

إنّ القلقين من فقه المصلحة قلقون من تحوّل هذا الشعار إلى وسيلة لطمس الحقائق، أو لطمس الدين، أو للتلاعب به، أو لمنح الإنسان سلطةً تفوق عليه، بحيث يغدو الدين على المدى البعيد قرباناً لهذا النمط من التفكير. وسيرة أهل البيت النبوي تدلّ على حجم الخوف من التورّط في هذا النمط من الفقه المصلحي.

هذا الأمر نلاحظه على سبيل المثال في حركة نقد التقريب بين المذاهب، فهذه الحركة تعتبر أنّ مصلحة التقريب هذه، وهي مصلحة مهمّة في نفسها، تبدو الآن - بسبب عقلية الفقه المصلحي التي تسمّي نفسها أحياناً، في فضاء لا يؤمن بالفقه المصلحي مثل الفضاء الإمامي، بالعنوان الثانوي - موجبةً لتقديم العلاقات مع الآخرين على الحقيقة المذهبية أو التاريخية، بحيث بدأنا نطمس الحقيقة التاريخية ونحاول حذفها من المخيلة الإسلامية، لأجل تحقيق التقارب، بما يشبه ما يقال بأنّه حصل في بعض البلدان العربية من عدم بثّ الآيات التي تعتبر اليهود أعدى أعداء المسلمين عقب توقيع اتفاقية السلام مع الكيان الصهيوني.. أو تبدو موجبةً لنوع من التلاعب بالقضية الدينية، فنجد أنّ مفهوم البراءة من أعداء الله والنبّي وأهل بيته، وما يتبعه ويتجلّى فيه مثل اللعن ومثالب رموز الآخرين، أخذ بالتلاشي لأجل مقولات مصلحة من نوع التقريب وحفظ النظام وغير ذلك، إلى حدّ قمنا بثورة ضدّ الموروث المذهبي لتصفيته من كلّ ما يمكن أن يزعج الآخرين!^(١)

(١) من هنا، شخصياً لا أميل في قضية التقريب، التي أوّمن بها، إلى المنطلق السياسي، رغم أنّه في نفسه معقول ولو في بعض الظروف، بل اعتبر أنّ قضية التقريب يجب أن تنطلق من منطلق عقائدي واجتهادي عميق، تجعل التقريب أساساً من داخل الرؤية الدينية الأصلية والأصلية، وليس عنواناً ثانوياً في هذا الإطار، وقد كتبت في ذلك في أكثر من موضع، ودافعت عن فكري هذه في أكثر من

إنّ هذه العينة - عينة التقريب - تقدّم أنموذجاً بارزاً لقلق التيارات الدينية والمدرسيّة من مشروع التفكير المصلحي في الشريعة اجتهاداً أو تطبيقاً.

مثال بارز آخر لقلق المدرسيين من التفكير المصلحي، وهو تحلّي الحركة السياسيّة الإسلاميّة تدريجياً عن مهمّاتها الدعويّة والتطبيقيّة للدين والشريعة، واعتبار أنّ المهم هو الوصول للسلطة والتأثير السياسي في المجتمع، بل لقد صرّح غير واحد من زعماء بعض الحركات الإسلاميّة بأننا غير معنيين بالدعوة الدينيّة والمساجد، وإنّنا معنيون بالجانب السياسي فقط، بل نجدهم يغضون الطرف عن الكثير من القضايا الدينيّة ولا يتدخّلون بها في إصلاح المجتمع، ليس سوى بهدف بقائهم في نفوذهم السياسي، وعدم خسارتهم لمساحة شعبيّة معيّنة من جمهورهم! أليس معنى هذا أنّ التفكير المصلحي بدأ يُجرّجنا من مهمّاتنا الدينيّة نحو مكان آخر، وبدأ يهّمش الموضوع الديني بشكل تدريجي من حياتنا؟!!

لماذا يُبدي بعض الباحثين الشيعة قلقاً دينياً من فكرة «مجمع تشخيص مصلحة النظام»؟

مثال ثالث يثيره العديد من النقاد، وهو أصل فكرة مجمع تشخيص مصلحة النظام، بوصفه مؤسّسة عليا في التجربة الإماميّة الشيعيّة في إيران، وخلف ذلك مرجعيّة المصلحة في فكر الإمام الخميني؛ إذ يعتبر الناقدون أنّ هذا المجلس (والفكر الذي يقع خلفه) الذي تمّ تأسيسه على خلفيّة فضّ الاشتباك بين ما يصوّبه مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان)، وما يراه مجلس صيانة الدستور، ليس إلا نظريّة المصلحة المرسلّة السنيّة، فالمفروض أنّ مجلس صيانة الدستور يقوم بالنظر في مصوّبات مجلس الشورى الإسلامي، من حيث كونها موافقةً للدستور والشريعة، فما معنى وضع مجلس أعلى يحكم بين الطرفين على أساس المصلحة؟! إنّ معنى ذلك هو أنّ فقه المصلحة وصل بنا إلى وضع مؤسّسة قانونيّة كبرى تسيّر حركة التجربة الإسلاميّة على أساس المصلحة، وتحكم في ضوء ذلك، بما يجمّد وجهة نظر مجلس قانوني يتحدّث عن مخالفة الشريعة في مقرّرات البرلمان، فكيف يُعقل أن نحلّ الخلاف بين من يقول - في كثير من الأحيان - بأنّ هذا الحكم مخالفٌ للنصوص الدينيّة (مجلس صيانة الدستور) ومن يريد هذا الحكم برويته العقلية البشريّة (مجلس الشورى الإسلامي).. كيف نحلّ هذا الخلاف عبر مجلس

يعتبر المصلحة مرجعيته؟! أليس هذا هو المصالح المرسله بل ما هو أبعد منها وهو الاجتهاد في مقابل النص؟! ألم يجزنا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنّي؟!.

لا أريد هنا أن أخوض في جدل هذا البحث، فهذا ليس هو المصلحة المرسله؛ لأن المصالح المرسله في الاجتهاد السنّي تبدأ حيث لا نص، بل بعد فرض كون مقررات البرلمان مخالفة للشرع والنصوص، تصبح هذه المصلحة ملغاة وفقاً لأصول الاجتهاد السنّي؛ بل الأصح لو أريد الإشكال هنا أن تُجعل هذه الحالة من نوع تقديم المصلحة على النص، على مسالك الطوفي التي تحدثنا عنها من قبل، وهو ما يعتبر محل توافق في رفضه بين المذاهب الإسلامية بالتفسير السائد له، كما بحثناه من قبل. نعم إشكالية المصالح المرسله قد تأتي على أصل فكرة المصلحة عند السيد الخميني من وجهة نظر هؤلاء الناقدين، بل بعضهم يعتبر أن نظرية المصلحة الخمينية هي بعينها نظرية المصلحة في الدولة الوضعية، وهي ستجرنا تماماً إلى النمط البورقبي في التعامل مع الدين!

طبعاً، لا أريد هنا الموافقة على إشكالية الناقدين، فقد ذكرت ردوداً في هذا الصدد يمكن للمهتمين مراجعتها، من نوع أن وظيفة مجمع تشخيص مصلحة النظام لا تقترب من مجال الأحكام الشرعية، بل هي تشتغل على تشخيص الموضوعات، وتصحح للطرفين المتنازعين (البرلمان والمجلس الدستوري) نظرتهم للموضوع والقضية، وعبر ذلك يكون عمل هذا المجلس ليس سوى توفير المناخ لحلّ عنوان ثانوي أو نفيه، لا غير، وأين هذا من الاستصلاح أو مواجهة النصوص؟! بل يذهب بعض آخر إلى أن المراد بكلمة النظام في مجلس تشخيص مصلحة النظام، هو نظام الأمة والشعب ومصالحه، وليست إلا مقاصد الشريعة وغايات الدين، ومن ثمّ فعمل مجمع تشخيص مصلحة النظام هو عمل يقع ضمن السياق المقاصدي أو فقه الأولويات، ويجعل المقاصد تحكم على الفروع الجزئية والحالات الخارجية المورديّة، وليس المراد من النظام هو السلطة الحاكمة.

كما حاول الكثيرون الدفاع عن نظرية المصلحة عند السيد الخميني، عبر مثل إحالتها إلى معيار الدليل العقلي؛ لتحريرها من فكرة القياس والاستحسان والمصالح المرسله، فراجع^(١).

(١) لمزيد من التفصيل، راجع: حسن عاشوري لنگرودي، حكومت ديني ومصلحت انديشي در نظام

وبصرف النظر عن صحّة ما يقوله المدرسيون هنا في الأمثلة التي ذكرتها، فإنني لم أقصد من ذكرها أن أبتناها تماماً، لكن تبقى القضية تثير قلقاً بالنسبة لكثيرين، ممّن لديهم الحسّ الديني وحمل الهمّ الديني عموماً.

لكنّ كلّ هذا الوجه السيء للممارسات فقه المصلحة، لا يشكّل موجباً للقلق من اعتماد منهج هذا الفقه ضمن ضوابطه، سواء في مجال الاجتهاد أم التطبيق، بناءً على ثبوت مرجعية هذا الفقه فيها؛ لأنّ كلّ هذه المساوئ الأخلاقية والمخاطر الناجمة عن الاعتماد على فقه المصلحة، ليست من خواصّ هذا الفقه، ولا هي من نتائجه الخاصّة؛ بل هي بأجمعها يمكن أن تقع في الاجتهاد في النصوص نفسها، وإن بدرجة مختلفة.

كيف نعمل على تلافي مخاطر عدم انضباط فقه المصلحة؟

الفارق الرئيس بين مخاطر اجتهاد النصّ واجتهاد المصلحة، هو أنّ اجتهاد المصلحة ما يزال شخصياً؛ بمعنى أنّ الفقيه أو السلطة تمارس هذا الاجتهاد انطلاقاً من العنصر الذاتي السلطوي لديها، فيما المطلوب؛ لتفادي مخاطر اجتهاد المصلحة، أن يصبح هذا الاجتهاد عامّاً معروضاً أمام الآخرين بغية النقد والإبرام، فالحاكم إذا اتخذ موقفاً معيناً بحجّة المصلحة فإنّ كون الموقف قد صدر من الحاكم لا يسمح بذاته بعدم مساءلة الحاكم والطلب منه تبرير سياسته الشرعية هذه أو تلك في إدارة السلطة، ووضع رؤية واضحة للآخرين تدافع عن نفسها من خلال مفاهيم المصلحة وأمثالها.

وكذلك الحال في الفقيه الذي يريد أن يفتي بالمصلحة خارج إطار النصوص، فإنّ كونه فقيهاً لا يعني ثبوت حقّ له في إخفاء منطلقات فتواه هذه، بل يجب علينا أن نذهب نحو مرحلة المحاسبة الفتوائية، لنسأل هذا الفقيه: من أين أتيت بهذه الفتوى؟ وما هي الدراسات التي توّقت لديك للانطلاق بفتوى من هذا النوع؟ وهذا ما يفرض علينا إطلاق العنان

امامت وخلافت، مجلّة حضور، العدد ٢٦: ١٠٧ - ١٣١؛ ومجتبى أكبرى، جايفاه فقه المصلحة در فقه سياسى امام خمينى، مجلّة بجوهش فرهنگ، العدد ١١: ١ - ١٦؛ وعليدوست، فقه ومصطلحات: ٧٥١ - ٧٥٩؛ وأحمد حبيب نجاد، تشخيص مصطلحات در آيينه فقه وحقوق: ٨٤ - ٨٧، ٩١ - ٩٧؛ ومجموعة من الباحثين، دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني: ١٩٤ - ١٩٨.

للمختصين وأصحاب الرأي في مجال الموضوع الذي أصدر فيه الفقيه أو الحاكم قراراتها وفتاويها على أساس المصلحة.. إطلاق العنان لهم بممارسة النقد العلني لتصوّرات الحاكم أو الفقيه، الأمر الذي يجعل الفقيه أو الحاكم عرضة للنقد المركّز بما يخفّف من اعتباريّة إصدار الفتاوى على أساس المصلحة أو إصدار الأحكام الحكوميّة كذلك، ويجعل القضية في موقع المراقبة والمحاسبة والمساءلة.

بهذه الطريقة تصبح محاكمة نظريّة المصلحة في مرحلة التطبيق علنيّة، ونقوم بذلك بوضع سلطة موازية لسلطة الفقيه أو الحاكم، يمكنها نقده ومن ثمّ التضييق عليه، بما يفرض عليه الكثير من العمل قبل إصدار فتاوى أو أحكام مصلحيّة.

إنّ هذه العمليّة التي نقوم بها لإيجاد توازن خارجي يخفّف من أضرار فقه المصلحة، لا تعني أنّنا نحاسب أخلاقيّة الحاكم أو الفقيه بالضرورة، بل نحن نحاسب المسار الذي سار فيه فقه المصلحة عنده، وإلا فالحاكم أو الفقيه - فرداً كانا أو جماعة - ربما ينطلقان في التورّط في إفراطيّة فقه المصلحة لا من باب سوء الأخلاق، بل من باب حماية الدين أو الإسلام أو النظام الإسلامي، ففي بعض الأحيان قد يتورّط الفقيه بمصالح ترجع لجذب الناس إلى الدين، فيميل نحو فقه مصلحيّ يناسب الرخصة في حياة الناس، بهدف تميل قلوبهم إليه أو إلى الدين، مضحياً من حيث لا يشعر بمصالح أخرى.

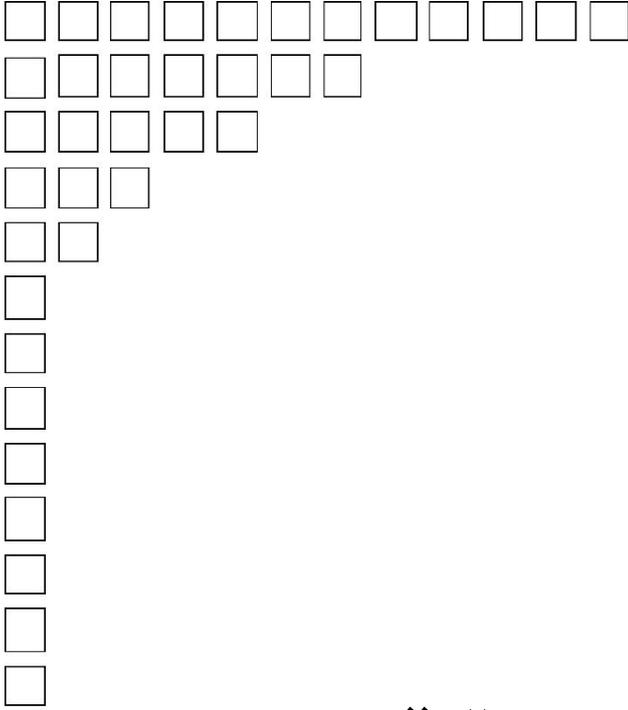
هل نجا خصوم فقه المصلحة من بعض السليبيات التي يتهمون بها هذا الفقه؟!

وبهذا يمكن لفقهاء المصلحة أن يقوموا بهجمة مرتدة ضدّ خصومهم في الأمثلة السابقة، فهؤلاء الخصوم يمكن الملاحظة عليهم بأنهم يمارسون بأنفسهم فقه المصلحة، فتجد بعضهم يبرّر أو يتغاضى عن الكذب الذي يأتي به بعض الخطباء والشخصيات بهدف - فقط - تحبيب الناس بأهل البيت النبوي أو جذب الناس إلى الاعتقاد المذهبي. إنّ السكوت عن العرض العبثي أو الكاذب أحياناً للدين في القضية المذهبيّة هو نوع من التفكير المصلحي في بعض مبرراته، وهكذا مستلزمات الجدل الطائفي والمذهبي بما تحمله من الكذب والمراوغة والتحايل على الحقيقة والإخفاء لبعض جوانبها وغير ذلك، بهدف الوصول إلى تحقيق مكسب على الآخر المذهبي، هو في بعض منطلقاته تفكيرٌ مصلحي، حتى لو لم نسّمه تفكيراً مصلحياً، وهكذا

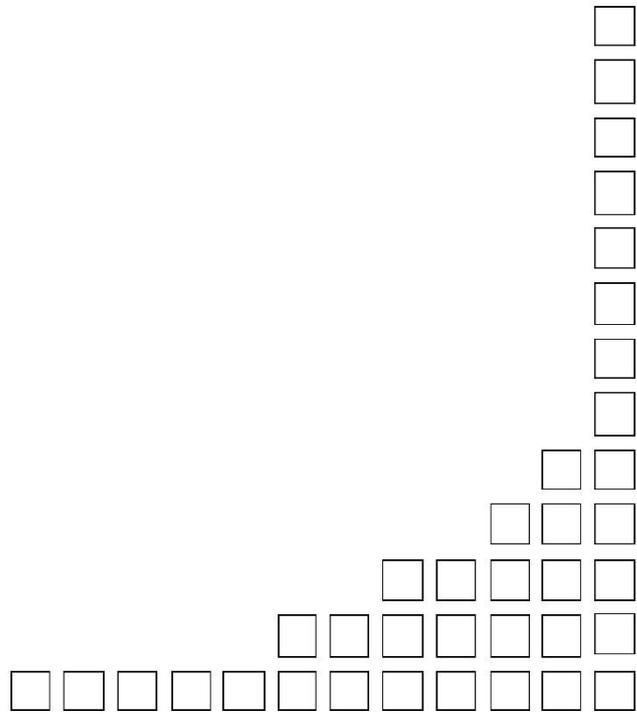
الحال في خصوم الحركة الإسلامية السياسيّة الذين يقيمون الدنيا أحياناً ولا يُقعدونها لأجل قضية مذهبيّة شكلية بسيطة، بينما لا ينبسون ببنت شفة، فضلاً عن أن يقوموا بجهد، في مواجهة أخطر المخاطر الوجوديّة والسياسيّة على الأمة، فلا تجد لهم حضوراً في سوح الجهاد، ولا في مواجهة أعداء الأمة، بل قد لا تجد في أدبيّاتهم القضايا الكبرى للأمة، وإنّما يقفون في موقع تبرير تصرّفات السلطات الحاكمة تارةً، والرموز الدينيّة تارةً أخرى.

ما أريد أن أصل إليه هو أنّ الضبط الموضوعي والأخلاقي، ووضع فقه المصلحة في سياق عام، وليس في سياق شخصي، فلا يأخذ مرجعيّته من شخص الحاكم أو الفقيه، بل الحاكم والفقيه بفقهه المصلحي يأخذ مرجعيّته من المبرّرات التي يبيدها في المحافل العلميّة والمختصّة، بما يضع رقابةً عليه ومحاسبة، هذا كلّه يمكن أن يساعد على تخفيف حدّة المخاطر الناجمة عن إعمال فقه المصلحة، لكنّه لا يزيلها بالتأكيد.

وبهذا نتوصّل إلى نتيجة، وهي أنّ الفقيه أو الحاكم عليهما قبل إصدار الفتاوى أو الأحكام المصلحيّة، تهيئة النخب والقاعدة المعنيّة بالمبرّرات الموضوعيّة للفتوى أو الحكم، لتأخذ هذه المبرّرات مسارها العام، فتتحوّل إلى وجهة نظر، فيكون عبرها إنشاء الفتوى أو الحكم، فنحن أمام مسار عملائي (*process*)، ولسنا أمام فتوى مفاجئة، وبهذا تتحوّل نتائج فقه المصلحة إلى معطيات قابلة للتقويم، وليست قيمتها من مجرد قيمة المُصدر لها، رغم أنّ قيمة المصدر لها تظلّ محفوظة ضمن حدودها الشرعيّة.



الخاتمة



تهييد

لم يعد يمكن للفقهاء الإسلاميين والاجتهاد الشرعي أن يقف مكتوف الأيدي أمام مقولة المصلحة، بوصفها عنصراً رئيساً من عناصر التفكير العملي عند البشر، وفي الشريعة الإسلامية، فالتفكير المصلحي جزء بنيوي من حياة الإنسان لا يمكنه أن ينفك عنه، وقيام الفقه الإسلامي بتقديم نفسه بوصفه علاجاً لمشاكل الإنسان في الحياة الدنيا لا يمكنه أن ينفك عن قضية المصلحة. والأفعال حيث لا تنفك عن النتائج فإن السلوك الإنساني القائم على الشريعة بما يقدمه الفقه من فهم لها، ستكون له نتائج على أرض الواقع، وهذه النتائج هي حقيقة قائمة غير منفصلة عنه في ميدان العمل، والذهاب خلف التبريرات لا فائدة منه في تقديره.

والنتائج ذات صلة عميقة بقضية المصلحة، فهل هي نتائج خير أو نتائج شر؟ ومن ثم فالعقل الفقهى الامتثالي سيقدم نفسه في المصلحة التي تكمن من وراء هذا التشريع المتعلق به، ولا يمكنه أن يفك نفسه عن ذلك.

إن اختفاء الفقه وراء تبريرات أخروية لن ينقذه هنا؛ لأن هذا الاختفاء لن يفهمه العقل الإنساني سوى انسحاباً من الحياة أو تراجعاً عن ادعاء قدرة إدارتها أو تهرباً من المنافسة أمام التيارات الأخرى التي تدعي تنظيم حياة الإنسان في الشؤون الفردية والاجتماعية.

من هنا يلزمنا أن نفكر بذهنية نتائجية قائمة على أن خلف التشريعات مصالح، ومن ثم فوراء امتثالها نتائج، وهذا ما يضعنا أمام ضرورة التفكير في هذه المصالح والنتائج وإمكانية الاعتماد عليها ضمن المنظومة الشرعية، وليس من خارج إطار هذه المنظومة.

لقد لاحظنا أن الاجتهاد الإسلامي لم يغب عن فكرة المصلحة، لكنه كان يفتح عليها في ميدان ويتحفظ عليها في مجال آخر، وكان للمدارس الفقهية تبريراتها في هذا الانفتاح والتحفظ، لكنها جميعاً اتفقت - مهما أطلقت التسميات - على ضرورة وعي البعد النتائجي للسلوك الذي يمثل انعكاساً لإطاعة أوامر الفقه الإسلامي.

وما يجعلنا نفكر بجديّة هنا هو أنّ الفقه الإمامي الذي ظلّ حذراً من فكرة المصلحة انطلاقاً من قناعات قائمة على معطيات جادّة، دخل اليوم هذا الفضاء بقوة، وهذا ما يفرض علينا التفكير بجديّة في قوننة عمليّة التعامل مع فكرة المصلحة، وإعادة النظر في كلّ القضايا المتصلة بها، سواء تلك التي كان التراث يوافق عليها أو يخالفها؛ لبناء تصوّر جديد حول هذا الموضوع في ضوء مستجدّات الوعي الفقهي والديني والإنساني عامّة.

رحلة قصيرة في أهمّ نتائج الكتاب وفصوله

بعد مقدّمات تمهيدية استهدفنا منها شرح الأمور بصورة أوليّة مدخليّة، قسّمنا هذا الكتاب إلى فصول:

في الفصل الأوّل، درسنا نظريّة المصلحة بوصفها أساساً بنيوياً تحثياً ثبوتياً للتشريعات الدينيّة، وهو المعروف بقاعدة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وحلّلنا هذه القاعدة وإمكاناتها، وأدلة إثباتها أو نفيها، في ضوء المدارس المتنوّعة في التراث الشرعي والكلامي والفلسفي عند المسلمين.

وقد خلصنا - بعد دراسة أصل القاعدة ومركز المصلحة فيها على مستوى الحكم الواقعي والظاهري - إلى أنّ الأدلّة النصيّة وما أفصحت به الشريعة عن ذاتها وكشفت به نفسها، مؤيدةً بالشواهد العقليّة والعقلانيّة، تثبت أنّ هناك مساراً عاماً في الشريعة تكمن مبررات وجود تشريعاته في مصالح ومفاسد كائنة في الأفعال والسلوكيات التي تمثل متعلّقات للأحكام الشرعيّة، وقد قلنا بأنّ هذا المفهوم لا يعني بالضرورة أنّ المتعلّقات حاملة للمصالح الكاملة ولو قبل مجيء التشريع، بل ربما يلعب دخول التشريع على الخطّ دوراً - إحياناً - في إيلاد مصالح في الفعل لم تكن موجودة من قبل.

وقد أكّدنا على أنّ مفهوم علاقة التشريع بالمصالح والمفاسد لا يقف عند الحدود الفرديّة، بل يتخطّأها للمساحات الاجتماعيّة، فالمشرّع لا ينظر بالضرورة إلى العنصر الفردي، بل يرى المجتمع بوصفه كائناً بشرياً عملاقاً، فيصدر له تشريعات ترجع لمصالحه التي تتحلّل إلى مصالح راجعة لأغلب الأفراد بالحدّ الأدنى، وهذا معنى أنّ المصالح والمفاسد تتزاحم لكي يحصل نتيجة تنافسها حالة من الكسر والانكسار الموصلة لولادة مصلحة نهائية ذات درجة

معينة، فليس هناك فعلٌ يحمل صلاحاً بالمطلق إلا نادراً، والعكس صحيح، ولهذا تعتبر مرحلة تزامم الملاكات مرحلة يجب وعيها - بوصفها حالة إمكانية - في التعامل مع الشريعة بما هي مجموعة قوانين، وهذا التزامم الملاكي ليس في مرحلة الحكم الظاهري فقط، بل هو أيضاً في مرحلة الأحكام الواقعية.

إن فهم طبيعة العلاقة بين التشريعات والمصالح وأن مركز المصلحة قد لا يتطابق تماماً - خاصة على المستويات الفردية - مع مركز التشريع ومصب الحكم، سوف يساعدنا كثيراً في التخلص من الفهم الحرفي للتشريعات، والذي يُقحمنا في مقاربات فلسفية غير معروفة في الحياة العقلانية القانونية، الأمر الذي يمكنه أن يفهمنا التشريع بشكل أفضل.

لكن المعطيات لم تُسعدنا لحسم القاعدة بوصفها كلية مطلقة، فلم يقد لدينا شاهد واضح يؤكد أن قانون التبعية، وتعبير أوسع وأدق: قانون العلاقة بين الحكم والمصلحة الراجعة على العباد، يغطي جميع الأحكام الشرعية على الإطلاق، لكن في الوقت عينه لا نملك أي شاهد على وجود منطلقات تشريعية للمولى سبحانه وتعالى غير هذا المنطلق، الأمر الذي يُبقي باب الاحتمال مفتوحاً، وإن كان ضعيفاً من الناحية العملية.

في الفصل الثاني، وهو الفصل المخصص لدراسة المصلحة بوصفها قاعدة في الاجتهاد الشرعي، جعلنا البحث في محاور ثلاثة:

المحور الأول: في نظرية الاستصلاح والمصالح المرسله، بوصفها العمود الفقري لتنشيط المصلحة في الاجتهاد، وقد توصلنا إلى أنه إذا حصل للإنسان لسبب أو لآخر، يقين أو اطمئنان بالحكم الشرعي نتيجة اليقين أو الاطمئنان بالملاك أو لغير ذلك، فليس هناك شك في أن الموقف هو ثبوت هذا الحكم الشرعي نتيجة حجية اليقين والاطمئنان.

أما القول بأن هناك آلية كلية عامة يمكنها أن توفر لنا هذا اليقين أو الاطمئنان بشكل موضوعي في الوقائع الحادثة أو غير المنصوصة، فهو أمر لم توفره لنا أي معطيات مقنعة، وليس هناك من آلية عامة سوى مرجعية العمومات والمطلقات، أي آلية النصوص الشرعية، بل مطلق الأدلة الاجتهادية الثابتة، بحيث تكون في دلالتها أو مفادها شاملة للواقعة التي نبحث عنها، فليس هناك قاعدة مستقلة اسمها الاستصلاح تجري لاستنباط الحكم الشرعي فيما لا نص فيه ولا دليل من الأدلة المعروفة عليه.

وحيث إننا لا نؤمن بشمول الشريعة لكل وقائع الحياة، لهذا نعتبر أن ما لا دليل عليه من الأدلة الحجة المعتبرة، كالنصوص الكتابية والحديثية الثابتة صدوراً ودلالة، ينبغي فيه إجراء أصالة عدم الجعل القانوني من المولى سبحانه، بلا حاجة لتكلف اختلاق قواعد اجتهادية للوصول إليه حذراً من ضياع الشرع، إذ هو غير معلوم الوجود أصلاً، لا أنه معلوم الوجود، ويجب - بأي ثمن - الوصول إليه.

من هنا فإنّ التقريبات الاستدلالية التي قدّمت لصالح تأسيس قاعدة منهجية في الاجتهاد الشرعي باسم المصالح المرسلّة، بحيث يتمّ من خلالها استخراج أحكام الله تعالى فيما لا نصّ فيه ولا دليل عليه، كلّها خضعت لدينا للنقاش والنظر، ومجرد ظنّ المصلحة، بل حتى اليقين بها، لا يعطي ظناً بالحكم الشرعي أو يقيناً به بالضرورة، بل لو أعطى ظناً فإنّ هذا الظنّ لا دليل على اعتباره وحجّيته.

إنّ غاية ما يمكن لنا إثباته هو أنّ على الهيئة الاجتماعية للمسلمين أو الدولة أن يعتمدوا المصلحة أو عدم المفسدة في سياستهم الشرعية، فالمصلحة المدركة بالعقل الإنساني شرط في سنّ القوانين في دائرة منطقة الفراغ، ومتولّو شؤون المجتمع الإسلامي مسؤولون عن العمل لما فيه صالح المسلمين، لكنّ الناتج عن مقرراتهم وقوانينهم ليس حكماً شرعياً استنبطناه بالمصلحة، وإنّما هو حكم ولائي سلطاني إداري تديري وجب على الرعية طاعته، ولكنّه ليس جزءاً من منظومة الشريعة الإسلامية في نفسه، كما شرحنا ذلك في نظريتنا في شمول الشريعة.

وهذا هو الفارق بيننا وبين القائلين بالمصلحة المرسلّة، فنحن نقبل أن يقوم المتولّون لشؤون المسلمين بوضع قوانين معيارها المصلحة الموائمة مع مقاصد الشريعة وغاياتها، وغير المعارضة للنصوص والأحكام الشرعية، بل نرى لزوم ذلك شرعاً، لكننا لا نفسّر الناتج القانوني لهذه العملية بكونه استكشافاً لحكم الله في الواقعة، وإنّما هو حكمُ البشر فيها، وهو حكم واجب الطاعة لوجوب طاعة السلطة الشرعية مثلاً.

واعتقد لو أنّ الاجتهاد السنّي تحلّى منذ البداية عن فكرة الشمولية، لم يكن بحاجة لجعل المصالح المرسلّة أداة في الاجتهاد، بل لقبل بها بوصفها أداة في التقنين منتجة لسلسلة قانونية وإجرائيات واجبة الطاعة في هدي قواعد الشرع وكتباته ومقاصده، لكنّها لا تمثل جزءاً من الشريعة، وبهذا نفهم سيرة الصحابة والتابعين والخلفاء الأوائل، بل سيرة أهل البيت أيضاً،

فإن ما اعتُبر منهم أنه تشريعات المصلحة كان في كثيرٍ منه بهذا المعنى، لا أنهم كانوا يشرعون تشريعات مستهدفين بذلك نسبتها للشريعة بعنوانها ووصفها بالضرورة.

المحور الثاني: في الاجتهاد الذرائعي، وقد سعينا لتفكيك المفهوم جلياً في البداية، وتحديد ما هو المعنيّ أو يفترض أن يكون المعنيّ بالاجتهاد الذرائعي، الذي هو شكل من الاستنباط القائم على مصلحة الغاية والمآل، حيث يوجد لبس كبير في علاقة هذا النوع من الاجتهاد مع مجموعة من القواعد الأصولية والفقهية، ثم انتقلنا لسرد أدلة الذرائعيين على منهجهم والتي كانت متنوّعة بين أدلة عقلانية ونقلية، حيث توقّفنا بشكلٍ مفصّل مع دليل الاستقراء الذي ساقوه، وحلّلناه بما توفّر لدينا من أدوات تحليل ومناقشة وتقويم.

وقد توصلنا بعد رحلة مع الاجتهاد الذرائعي إلى عدم الموافقة عليه بوصفه قانوناً كلياً يجري العمل عليه في كلّ موارد العلاقة الكثيرة وما زاد بين الوسائل والغايات، لكننا قلنا بأنّ الاجتهاد الذرائعي يمكن القبول به في حدود قواعدٍ أخرى - بمقدار ثبوتها في الاجتهاد الشرعي - من نوع مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام، وقانون التزاحم وتقديم الأهم على المهمّ، ومسألة الإعانة على الإثم والتعاون عليه، وبعض أشكال الاستدلال العقلي (النظري أو العملي) المبني على القطع واليقين لا على الظنّ، والعناوين الثانوية من نوع نفي الضرر ونفي الحرج وغير ذلك. أمّا ما هو غير ذلك، ولا يحمل أيّ دليل نصّي خاص في مورده، فلا يمكن الأخذ به في قانون الذرائع.

لكننا أعدنا إنتاج الاجتهاد الذرائعي وفقاً لنظريتنا في عدم شمولية الشريعة، وقلنا بأنّ قانون الذرائع في الجملة قانون عقلائي ويرجع بمصالح على الناس، ولهذا يمكن اعتباره إحدى مرجعيّات الدولة الإسلامية في إدارة المصالح العامة للمسلمين ضمن فقه الأولويات دون أن يكون ناتجاً حكماً شرعياً إلهياً، بل نحن نرى أنّ جملة من الموارد التي ذكرها الذرائعيون بوصفها شواهد لنظريتهم، وهم يمارسون الاستدلال الاستقرائي، ليست سوى مصاديق للسياسة الشرعية التي قام بها النبيّ أو أهل البيت أو الخلفاء أو الصحابة.

المحور الثالث: العلاقة بين النصّ والمصلحة، وفي هذا المحور درسنا بالتفصيل نظرية الإمام الطوفي، وكذلك أجرينا مقارنة بينها وبين نظرية الإمام الخميني، وسرنا في رحلة مطوّلة بعض الشيء مع المستندات المنكشفة لنا أو المفترضة التي يمكن أن يكون قد بنى عليها كلّ من الطوفي

والخميني نظريتهما، وحللنا الأدلة وسردنا المناقشات العديدة وقومناها، ثم حاولنا تخريج نظرية الطوفي بإعادة إنتاجها من جديد.

والذي توصلنا إليه بعد هذا التعديل أن نظرية الطوفي والخميني صحيحة في تقديم المصلحة على النص، لكن عبر عملية إعادة التفسير أو الإنتاج التي قدمناها لهما، وهي تقع في سياق قواعد الحاكمية والأهمية وفقه الأولويات من جهة، وفي إطار نظرية المقاصد الشرعية من جهة ثانية.

وقلنا بأن تعديل المصلحة من مفهومها المخارج للنص إلى مفهومها المقاصدي المداخل للنص يوجب رفع أهم الإشكاليات عن نظرية الإمام الطوفي، بعد التسليم بكلية النظرية المقاصدية بوصفها أصلاً موضوعاً، كما أن تعديل فكرة إطلاق ولاية ولي الأمر نحو فكرة إعادة إنتاج مفهوم العناوين الثانوية وقواعد الأولويات في السياق النظامي والسياسي يوجب أيضاً رفع الإشكاليات عن نظرية الإمام الخميني، بعد التسليم بكلية تقدم السياسي على غيره في التشريعات بوصفها أصلاً موضوعاً.

أما في الفصل الثالث، والذي خصصناه لدراسة المصلحة بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية، وليس في الاجتهاد الشرعي المنتج للفتاوى، فقد قسمنا البحث على محورين أيضاً:

المحور الأول: فقه الأولويات وقواعد التزاحم، وقد تحدثنا بدايةً عن مسار هذا الموضوع ونهضته في العصر الحديث، ثم دخلنا بالتحليل في القواعد التي يقوم عليها فقه الأولويات والمعايير التي يعتمدها في تقديم التشريعات المتزاحمة في مرحلة العمل والتطبيق، فسرنا قاعدة البدائل بنوعيتها، وقاعدة تقدم المشروط بالقدرة العقلية، وقاعدة الأهمية، ورأينا أن عمدة فقه الأولويات قائمة على فكرة المفاضلة في الأهمية بين التشريعات، وأن سائر القواعد إنما ليس بصحيح أو ليس بذي بال أو يرجع لقاعدة الأهمية.

من هنا، حللنا قاعدة الأهمية بالتفصيل في أشكالها وفرضياتها، وكذلك في معايير اكتشاف التكليف الأهم من المهم، ونوعنا هذه المعايير إلى معايير داخل - نصية، وخارج - نصية، ثم سردنا في المعايير الداخل - نصية عناصر كيفية وكمية، وتوقفنا مع مجمل هذه البحوث، لنخرج بنتيجة أن فقه الأولويات في غاية الأهمية، وأنه تنقصة المقاربات التفصيلية الفقهيّة الميدانية

للمفاضلات بين التشريعات، وليس المهمّ فيه فقط التنظيرات الكلية لقواعد التزامهم، كما فعل علماء أصول الفقه الإسلامي.

ولم نتجاوز فقه الأولويات إلا بعد مقارنة سلسلة من القواعد الاجتهادية ذات الصلة والتي تتبعه وتنتمي إليه من نوع قاعدة دفع الأفسد بالفسد، والتي استخرجنا لها تفسيرين وافقنا على الأول منها وهو مصادق من مصاديق قاعدة التزامهم، ورفضنا الثاني وهو تغيير الواقع الأفسد من قبل الآخرين بسلوكٍ فاسد من المغيّر نفسه، وهي نتيجة اعتبرناها في غاية الأهمية في الفقه الإسلامي.

كما درسنا قاعدة الأولوية بين الواجبات والمحرمات، في خلاف مثل ابن تيمية والشاطبي، ورأينا أنه لا توجد قاعدة ترجيحية عامة بين الواجب والحرام، بل تختلف باختلاف معايير الأهمية. وليس وجوب فعلٍ أو حرمة بمعياري ترجيحي - ولو أولي - في ميدان فقه الأولويات. وتعرضنا أيضاً لقاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولم نوافق عليها، ثم ختمنا بتحليل النسبة وعناصر التشابه والتمايز بين فقه الأولويات في الشريعة الإسلامية وقانون «الغاية تبرّر الوسيلة» والفكر الميكافيلي، واعتبرنا أن هذا القانون صحيح، لكن ضمن إعادة إنتاج له، وحددنا القيود المفروضة عليه في الشريعة الإسلامية وقواعد الفقه الإسلامي، خاصة بطلان نظرية دفع الأفسد بالفسد، فليس هذا القانون بصحيح على كليته، ولا هو بمرفوض كلياً.

المحور الثاني: المصلحة أساساً في إدارة السلطة السياسية والسياسة الشرعية، ولم نرد أن ندخل في هذا المحور في التفاصيل؛ لأنّ الكثير من فروعه تنتمي إلى مباحث الفقه السياسي وتحتاج لدراسات مستقلة، لكننا حاولنا الربط والتجسير بين مباحث الفقه السياسي وموضوع المصلحة الشرعية، من نوع هوية المصلحة الشرعية هنا، وهل السياسة الشرعية تعتمد المصلحة أو الأصلح أو مجرد عدم المفسدة؟ ومن هو المتوليّ لتعيين المصالح في السياسة الشرعية؟ ونحو ذلك مما عاجلناه باختصار.

وفي الفصل الرابع: تحدّثنا عن ضوابط المصلحة، وقلنا بأنّ من ضوابطها الانسجام مع مقاصد الشريعة، وعدم معارضة الكتاب والسنة، ولا معارضة ما هو الأهمّ من التشريعات، ثم تحدّثنا عن ضوابط إثبات المصلحة، لنختتم ببعض مخاطر فقه المصلحة وآليات تقليص هذه

رسالة الكتاب، من مبشرات قواعد فقه المصلحة إلى فقه غائي مناطي جامع

ما أريد أن أوضحه هنا هو في غاية الأهمية بالنسبة لي، وقد ظهر مبشراً في ثنايا هذا الكتاب بحيث يمكن للقارئ أن يلتقطه، وهو أن مجمل بحوث هذا الكتاب مثل نظريات المصلحة بوصفها أداة في الاجتهاد الشرعي، والمصلحة بوصفها أساساً في السياسة التطبيقية والشرعية، هذه النظريات والبحوث التي تناولها علماء المسلمين منذ قديم الأيام ليست سوى تجليات متبعثرة لذهنية كانت تجرهم جرّاً نحو هذا النمط من التفكير، لكنهم كانوا قلقين ومضطربين في عملية ضبط هذه القواعد، ولهذا حاول أمثال الدكتور جاسر عودة في كتابه «مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية» طرح رؤية منظومية للمقاصد، معتبراً أن البدايات المبكرة لذلك كانت مع مباحث المصلحة والعلة والمناسبة وغيرها، وهذا ما تؤكده المسارات التاريخية لنظرية المقاصد وولادتها من رحم القياس مع الجويني، ثم تحررها في عصر العزّ بن عبد السلام من البحوث القياسية ومنتفعاتها.

إنّ جوهر القضية بحسب تحليلي الشخصي - وأرجو أن يتنبه القارئ جيداً - هو أنّ متفرقات قواعد فقه المصلحة تخبرنا في الغالب عن أن الفقيه المسلم كان مسكوناً بقراءة ما وراء السطور في النصوص الدينية من جهة، وبالتفتيش عن بناء هرمي للتشريعات أو النصوص يمكنه من تقديم بعضها على بعض وفقاً لآليات تعتمد فكرة المصلحة والغاية والغرض والمغزى من جهة ثانية.

إنّ الفقيه المؤمن بالمصالح المرسله إنّما يقوم بفرض الغايات والمبادئ التشريعية - وهي المصالح التي تقوم الأحكام عليها، كما تقرره قاعدة التعليل المصلحي العامة أو تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - أساساً في الاجتهاد، فهو هنا يتجاوز النصّ حيث يفتقده، ويعتبر أنّ ما يهدف إليه النصّ يمكن لي اللجوء إليه، وهذا معنى أنّ روح التفكير المقاصدي كانت موجودة مع الاستصلاح، أعني به التفكير الذي ينبني على نقطة البداية في تشريع الأحكام من قبل المولى، ونقطة الغاية من وراء هذا التشريع عنده، وهي تحقيق المصالح المسماة عند المقاصديين بالمقاصد، وعند غيرهم بالأهداف أو الغايات، وعند فريق ثالث بمبادئ التشريع العليا،

وهكذا.

وكذلك الفقيه الذرائعي كما هو واضح، يفكر بذهنية المولى سبحانه، فيعتبر أن المشرع مقاصدي؛ لهذا فهو يجعل الوسائل والذرائع محكومة لاعتبارات المقاصد، فالمقاصد هي الأصل في نزول سلسلة من التشريعات على الذرائع، ولولا أنه فهم المشرع سبحانه على أنه يحمل هذه الذهنية المقاصدية في التقنين ما كان يمكنه أن يفكر بهذه الطريقة.

الأمر عينه نجده مع فقه المصلحة في باب السياسة الشرعية وميدان التطبيق، وقضايا من نوع العنوان الثانوي والحكم الولائي وغير ذلك، لو تركنا قليلاً فكرة التزاحم، فإن الفقيه المسلم لما تحدّث عن هذا كله كان مسكوناً بفكرة المشرع القائمة تشريعاته على مقاصد وغايات يستهدفها، وأن الدولة أو المجتمع عليها أن يسنّ القوانين وفقاً لتحقيق هذه المقاصد والغايات وما ينسجم معها.

هذا كله يعني أن الاجتهاد الإسلامي رغم تماوجه بين المدارس الشرعية المتعددة، كان يسعى لأن يتممّص العقل المقاصدي (مبدأ التشريعات - الغاية منها/ ما وراء سطور النصوص وحرفياتها)، لكنّه كان يُظهر هذا العقل على شكل قواعد قلقة، وأحياناً - في تقديري - غير ناضجة، وهذا يعني أن المطلوب هو إعادة النظر في مشروع ما وراء سطور النصوص بهدف:

١ - البحث في العلل الثبوتية، وهي الملاكات والمصالح الواقعية التي على أساسها قامت الشريعة، وهذا ما يرتبط بمباحث «طرق كشف الملاكات»، ونوعية الملاكات المنظورة للشارع، والمقاصد الشرعية الضرورية العامة وغيرها، ومناهج معرفة المقاصد كالإستقراء، والنظام الهرمي للشريعة وفقاً للغايات.

٢ - البحث في العلل الإثباتية، وهي المعايير والمناطق التي وُضعت الأحكام في النصوص عليها؛ لتدور معها وتتحرك على وفقها، بل التي تكشف أحياناً عن أن ما في منطوق بعض النصوص ليس هو الحكم بالضرورة، بل خلفه توجد الأحكام الحقيقية، وهو مجرد تجل لها، وهنا تأتي بحوث: المناطق - العلل ومباحث القياس - إلغاء الخصوصية - كون النص في مقام ذكر المثال - مناسبات الحكم والموضوع - مذاق الشارع - الفهم التاريخي الزمكاني، وغير ذلك.

ومن خلال العلل الثبوتية والاثباتية ومباحثها، تأتي التفرعات من نوع الترجيح بالعلل في مقام التعارض والتزاحم وغير ذلك، وتأتي فكرة فهم النص فيما يسمّى بالفهم المصلحي أو

الفهم العلي الغائي، وتأتي فكرة إحياء النصوص التعليلية في الكتاب والسنة وغير ذلك الكثير.

هذا المشروع هو ما نريد أن نستكمل به مشوارنا هذا ضمن الكتاب اللاحق من هذه السلسلة، إن شاء الله تعالى، حيث هناك ستتعرض لمختلف هذه البحوث. وعليه، فقد حاولنا في هذا الكتاب أن نرصد بعض أهم أسس البحوث المصلحية التي سوف تساعدنا لاحقاً بحول الله، في دراسة الملفات المشار إليها؛ بهدف تكوين رؤية منظومية للاجتهاد الشرعي (اجتهاد المعنى) قد تلتقي أحياناً وقد تمتاز أخرى عن الرؤى السائدة هنا وهناك.

وفي الختام كلمة

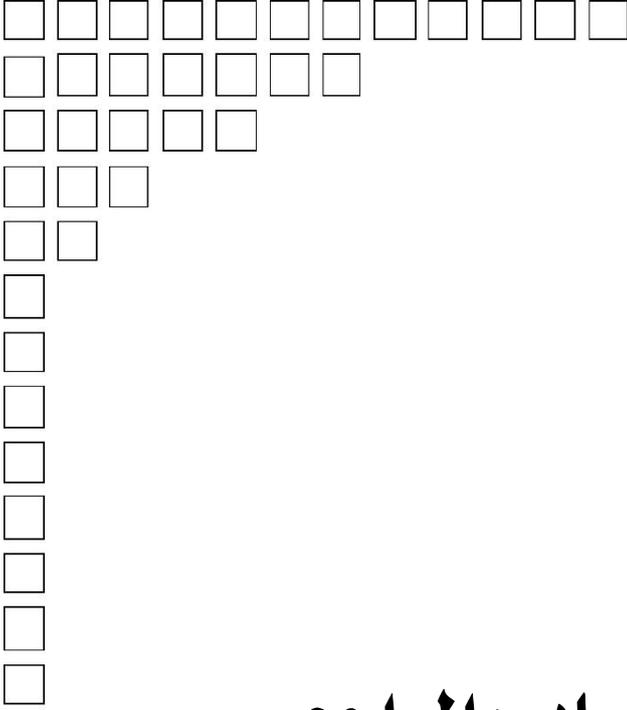
لقد حاولت في هذا الكتاب المتواضع أن أخطو خطوة بسيطة نحو أحد أضلاع دراسة الشريعة، وهو ما أسميه هنا: «اجتهاد المعنى»، أي الاجتهاد الذي يحاول أن يلتمس المبادئ والغايات والمقاصد والمصالح والأغراض والمناطات، متخطياً - بمعونة منهج اجتهادي تُسعفه وتؤيده النصوص نفسها - حرفيات النصّ ضمن قواعد محدّدة، ومنشّطاً نفسه على صعيد فهم الشريعة تارةً، وتنزيلها وتطبيقها على الواقع تارةً أخرى.

كان هذا الكتاب تمهيداً و «مدخلاً» لحلقة لاحقة، سوف أكمل فيها إن شاء الله رؤيتي المتواضعة لأحد جوانب دراسة الشريعة الإسلامية.

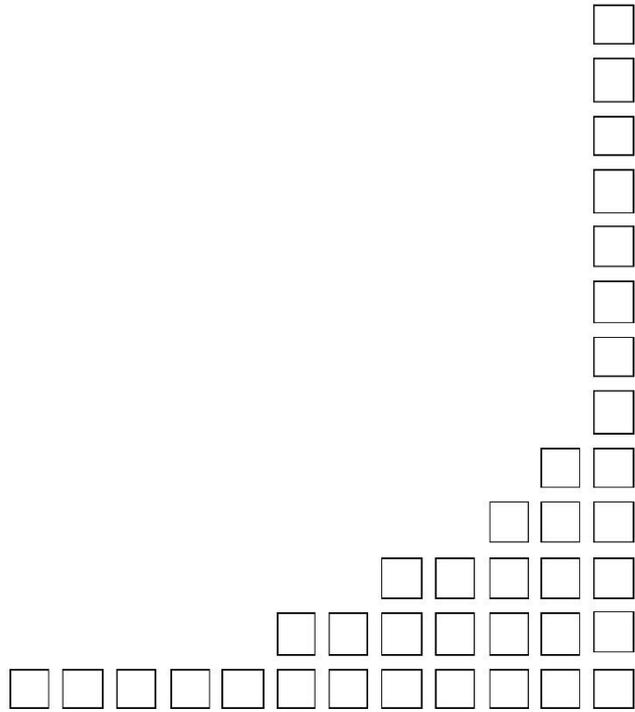
أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا ومختلف الباحثين والمشتغلين بمجال الدراسات الشرعية، للنظر والتأمل والفحص والتبصّر في الكتاب والسنة، بما يمكّننا من تقديم أفكار علّها تسعف اليوم في إضافة لبنة لصرح المعرفة الشرعية العريق.

إنّ ما جاء في هذا الكتاب من صواب وحقيقة فهو من الله وحده، وليس لي فيه فضل، وما جاء من خطأ واشتباه وهفوة فهو من نفسي، ألتمس فيه العذر والمغفرة منه سبحانه، ومن القراء الأعزاء.

اللهم وفقنا لما تحبّ وترضى لنا، ولا تحرمنا البصيرة في دينك، ولا تجعل الدنيا أكبر همّنا، واجعلنا ممن تنتصر به، وتبّ علينا واغفر لنا.. آمين.



المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربية:

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٣ م.
٣. آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، محمد حسين، تحرير المجلة، نشر مكتبة النجاح ومكتبة فيروزآبادي، إيران.
٤. آل هرموش، محمود مصطفى عبود، معجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، سلطنة عُمان، [بدون رقم الطبعة، ولا تاريخ النشر].
٥. الأشثياني (١٣١٩هـ)، محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد، الطبعة الحجرية، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران [بدون تاريخ].
٦. الأمدي (٦٣١هـ)، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م؛ وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وطبع المكتب الإسلامي كذلك.
٧. الأملي (١٣٩١هـ)، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، مطبعة الفردوسي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ - ١٣٩١هـ.
٨. الأملي (١٩٩٢م)، الميرزا هاشم، المعالم المأثورة، بقلم: محمد علي الإسماعيل پور قمشه اي، المطبعة العلميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٩. إبراهيم، محمد يسري، فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر بعد الثورة، دار البشائر، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
١٠. الأحسائي (٨٨٠هـ)، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، الأقطاب الفقهيّة على مذهب الإماميّة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١١. الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، كتاب البيع، مؤسسة اسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٢. الأردكاني (١٢٧٢هـ)، محمد حسين، غاية المسؤول في علم الأصول، بقلم محمد حسين الشهرستاني، مؤسسة آل البيت (لإحياء التراث [بدون مشخصات].
١٣. أزر، هشام بن سعيد، مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
١٤. الأعرج (٧٥٤هـ)، عميد الدين عبد المطلب بن محمد، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١٥. الألوسي (١٢٧٠هـ)، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
١٦. الأمين (١٩٥٢م)، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
١٧. الأندلسي (٧٤٥هـ)، أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
١٨. الأنصاري، محمد علي، الموسوعة الفقهيّة الميسّرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٩. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م. وأيضاً طبعة تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ط٨، ١٤٢٨هـ، وكذلك طبعة مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٠. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، مطارح الأنظار، بقلم الميرزا أبو القاسم الكلانترى الطهراني، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٢١. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب الصلاة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٢. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب المكاسب، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ و ١٤٢٢هـ.
٢٣. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، الحاشية على استصحاب القوانين، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ

- الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٤. الإسكافي المعتزلي (٢٢٠هـ)، أبو جعفر محمد بن عبد الله، المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين وبيان أفضليته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين، تحقيق: محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٢٥. الإصفهاني (١٣٣٩هـ)، فتح الله النمازي شيخ الشريعة، إفاضة القدير في أحكام العصير، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران.
٢٦. الإصفهاني (١٢٦١هـ)، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، حجري.
٢٧. الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: رمضان كلّي زاده المازندراني، انتشارات سيد الشهداء، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٢٨. إمامي الخوانساري (١٣٣٢هـ)، محمد، الحاشية (الثانية) على المكاسب، الطبعة الأولى.
٢٩. أيازي، محمد علي، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، دراسة في سبل اكتشاف الملاكات، تعريب: علي عباس الوردی، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٣٠. الإيجي (٧٥٦هـ)، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة]، وأيضاً نشر وتحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣١. الإيجي (٧٥٦هـ)، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، شرح مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٣٢. الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.
٣٣. أبو زهرة (١٩٧٤م)، محمد، ابن حنبل، حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.
٣٤. أبو زهرة (١٩٧٤م)، محمد، مالك، حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.
٣٥. ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م وما بعد.
٣٦. ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.]]

٦٠٦.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

٣٧. ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٣٨. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموع فتاوى ابن تيمية، تخرّيج: عامر الجزار وأنور الباز، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٩. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، دار اشبيليا، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٤٠. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموعة الرسائل والمسائل، تخرّيج وتعليق: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

٤١. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٤٢. ابن الحاجب المالكي (٦٤٦هـ)، مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٣. ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي - ٧٣٩هـ -)، تحقيق وتخرّيج: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٤٤. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.

٤٥. ابن حنبل (٢٤١هـ)، أحمد، المسند، دار صادر، بيروت، لبنان.

٤٦. ابن ربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي، علم مقاصد الشارع، نشر المؤلّف، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٧. ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة، لبنان.

٤٨. ابن رشد (٥٩٥هـ)، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الأندلسي (ابن رشد الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، إشراف: مكتب

- البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٤٩. ابن عاشور (١٩٧٣م)، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٥٠. ابن عبد السلام الشافعي (٦٦٠هـ)، أبو محمد عز الدين (العزّ) بن عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٩٩٤م.
٥١. ابن عبد السلام الشافعي (٦٦٠هـ)، أبو محمد عز الدين (العزّ) بن عبد العزيز، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن إبراهيم آل منصور، دار الفرقان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٥٢. ابن العربي (٥٤٣هـ)، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٥٣. ابن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)، أبو محمد عبد الحق بن غالب المغربي الغرناطي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٥٤. ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، أبو الفلاح عبد الحيّ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٥٥. ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٥٦. ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٥٧. ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٥٨. ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، شمس الدين محمد بن أبي بكر، اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ. وأيضاً: مراجعة تعليق وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان.
٥٩. ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٦٠٨.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

٦٠. البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
٦١. البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، ١٤٠١هـ.
٦٢. البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٦٣. البرهاني، محمد هشام، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلاميّة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٦٤. البروجدي (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية الأصول، بقلم الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٦٥. بزا، عبد النور، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، توصيف ومراجعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأميركيّة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
٦٦. البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٦٧. بوركاب، محمد أحمد، المصالح المرسلّة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلاميّة وإحياء التراث، الإمارات العربيّة المتّحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٦٨. البوطي (٢٠١٣م)، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة، مؤسّسة الرسالة، لبنان.
٦٩. بهجت (١٤٣٠هـ)، محمد تقي الفومني، مباحث الأصول، انتشارات شفق، قم، إيران، الطبعة الأولى.
٧٠. بهجت (١٤٣٠هـ)، محمد تقي الفومني، وسيلة النجاة، انتشارات شفق، قم، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
٧١. التبريزي (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، منهاج الصالحين، مجمع الإمام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٧٢. التبريزي (١٣٤٠هـ)، موسى، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، حجري، مطبعة مهر، أوفست، انتشارات كني نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
٧٣. تركي، عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، تحقيق وترجمة: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد عبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٧٤. الحكيم الترمذي (٣٢٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن علي، كتاب إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، نشر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٧٥. التستري (١٠١٩هـ)، نور الله الشهيد، إحقاق الحق [بدون مشخصات].
٧٦. التفتازاني (٧٩١هـ)، سعد الدين، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٧٧. الجرجاني (٨١٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، شرح المواقف، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة السعادة، مصر، [بدون رقم ولا تاريخ].
٧٨. جعفر، هشام أحمد عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٧٩. الجوهرى (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.
٨٠. الجويني (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٨١. الجيزاني، محمد بن حسين، إعمال قاعدة سدّ الذرائع في باب البدعة، مكتبة دار المنهاج، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٨٢. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، نشر مركز الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٨٣. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، رسائل الميرزا القمي، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، نشر مركز الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٦١٠.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

٨٤. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، حجري. وأيضاً طبع دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ.

٨٥. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، أبو القاسم بن الحسن، جامع الشتات، تصحيح وإعداد: مرتضى رضوي، انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٨٦. الحائري، كاظم الحسيني، التعليقات والهوامش على مباحث الأصول، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٨٧. الحائري، كاظم الحسيني، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٨٨. حب الله، حيدر، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٨٩. حب الله، حيدر، حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٩٠. حب الله، حيدر، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، مؤسسة البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٥م.

٩١. حب الله، حيدر، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، مؤسسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٥م.

٩٢. حب الله، حيدر، حجية الحديث، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٩٣. حب الله، حيدر، شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

٩٤. حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٩٥. الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٩٦. الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، والطبعة

الثالثة، ١٤٢٩هـ.

٩٧. حسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٩٧م.

٩٨. حسّان، حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

٩٩. حسّان، حسين حامد، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة.

١٠٠. الحسين، وليد بن علي، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

١٠١. الحسيني، حيدر، مقاصد الشريعة ودورها في عملية الاستنباط عند الفريقين، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

١٠٢. الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ)، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق: محمّد باقر الخالصي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠٣. الحكيم (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٠٤. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٠٥. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، منهاج الصالحين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

١٠٦. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.

١٠٧. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٠٨. الحلّي (١٩٧٤م)، حسين، بحوث فقهية، بقلم: عزّ الدين بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.

١٠٩. المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، معارج الأصول، حقّقه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران؛ وايضاً طبع مؤسّسة الامام علي، لندن، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٦١٢.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

١١٠. المحقق الحلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

١١١. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، تقديم: رضا الصدر، تعليق: عين الله الحسيني الأرموي، منشورات دار الهجرة؛ إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ؛ والطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.

١١٢. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ.

١١٣. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].

١١٤. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت للإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد، وأيضاً الطبعة القديمة.

١١٥. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهاية الوصول (الأصول) إلى علم الأصول، حجري. وأيضاً تحقيق: إبراهيم البهادري، نشر مؤسسه الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١١٦. فخر المحققين الحلي (٧٧١هـ)، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.

١١٧. حميتو، يوسف بن عبد الله، تكوين ملكة المقاصد، دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي، مركز نهاء للبحوث والدراسات، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

١١٨. الحيدري، كمال، شرح الحلقة الثانية للشهيد السيد محمد باقر الصدر، بقلم: علاء السالم، دار فراق، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١١٩. الحيدري، كمال، الظن، دراسة في حجته وأقسامه وأحكامه، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراق، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٢٠. الخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٢١. الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١٢٢. الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.
١٢٣. الخراساني، الوحيد، منهاج الصالحين، [غير محدّد المشخصات].
١٢٤. الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، فوائد الأصول، تصحيح وتعليق: سيد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٢٥. الخراساني، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
١٢٦. الخفيف (١٩٧٨م)، علي، بحوث ومقالات في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
١٢٧. الخفيف (١٩٧٨م)، علي، أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر العربي، مصر.
١٢٨. خلاف (١٩٥٦م)، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.
١٢٩. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، تحرير الوسيلة، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.
١٣٠. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، حديث الطلب والإرادة (شرح محمّد المحمدي الجيلاني)، مؤسسة العروج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٣١. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، والطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
١٣٢. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٣٣. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.
١٣٤. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
١٣٥. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب البيع، بقلم: محمّد حسن قديري، مؤسسة تنظيم ونشر

- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
١٣٦. الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٣٧. الخوانساري، (١٤٠٥هـ)، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
١٣٨. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم (تقرير) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط٣، ١٤٢٨هـ.
١٣٩. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، المعتمد في شرح المناسك، بقلم السيد رضا الخلخالي، منشورات دار العلم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
١٤٠. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
١٤١. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة، بقلم الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفی، ١٩٨٥م.
١٤٢. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، بقلم الميرزا محمد علي التوحيدى التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.
١٤٣. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ وما بعد؛ وأيضاً ضمن مجموعة الأعمال نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
١٤٤. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
١٤٥. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ، وأيضاً الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.
١٤٦. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، بقلم السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٤٧. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، بقلم الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، إنتشارات إمام موسى الصدر، إيران، [بدون رقم ولا تاريخ].
١٤٨. الميرداماد الاسترآبادي (١٠٤١هـ)، محمّد باقر، السبع الشداد، طبع أحمد الشيرازي.
١٤٩. الدراوشه، ماجد سالم، سدّ الذرائع في جرائم القتل، دراسة مقارنة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
١٥٠. الدهلوي (١٧٦٢م)، الشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجّة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١٥١. ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، تقديم: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
١٥٢. الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.
١٥٣. الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
١٥٤. الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
١٥٥. الرشتي (١٣١٢هـ)، الميرزا حبيب الله، بدائع الأفكار، حجري، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، [بدون مشخصات].
١٥٦. الإمام الرضا (٢٠٢هـ)، علي بن موسى، فقه الرضا (الفقه الرضوي المنسوب إلى الإمام الرضا)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٥٧. [جمع] الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
١٥٨. الروحاني (١٤١٨هـ)، محمد الحسيني، منتقى الأصول، بقلم السيّد عبدالصاحب الحكيم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١٥٩. الروحاني (١٤١٨هـ)، محمد، منهاج الصالحين، مكتبة الالفين، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
١٦٠. الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسّسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة،

١٤١٢هـ وما بعد.

١٦١. الروحاني، محمد صادق، منهاج الصالحين، ١٤٠٤م.
١٦٢. الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصادق %، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٦٣. الريسوني، أحمد، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
١٦٤. الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٦٥. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.
١٦٦. الريسوني، أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.
١٦٧. الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
١٦٨. الريسوني، أحمد، من أعلام الفكر المقاصدي، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
١٦٩. الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١٧٠. الزرقا (١٩٩٩م)، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
١٧١. الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، المنشور في القواعد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٧٢. الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٧٣. الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
١٧٤. الزحيلي، وهبة، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، دار المكتبي، سوريا، الطبعة

- الأولى، ١٩٩٩م.
١٧٥. الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.
١٧٦. الزنجاني (٦٥٦هـ)، أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.
١٧٧. زهري، خالد، تحليل الشريعة بين السنة والشيعه، الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
١٧٨. زيد (١٣٩٨هـ)، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، تعليق وعناية: محمد يسري، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر.
١٧٩. الإمام زين العابدين (٩٤هـ)، علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الصحيفة السجادية الجامعة لأدعية الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، إشراف: محمد باقر نجل السيد المرتضى الموحد الأبطحي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١٨٠. السبزواري (١٢٨٨ أو ١٢٨٩هـ)، ملا هادي، الحاشية على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.
١٨١. السبكي (٧٧١هـ)، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٨٢. السبكي (٧٥٦هـ)، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٨٣. سند، محمد، أسس النظام السياسي عند الإمامية، بقلم: محمد حسن الرضوي ومصطفى الاسكندري، نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٨٤. سند، محمد، الحداثة العولمة الإرهاب في ميزان النهضة الحسينية، بقلم: علي الأسدي، نشر مكتبة فلك، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٨٥. سند، محمد، بحوث معاصرة في الساحة الدولية، نشر: مركز الأبحاث العقائدية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٦١٨.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

١٨٦. السنوسي، عبد الرحمن بن معمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٨٧. السيستاني، علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، بقلم السيّد منير السيّد عدنان القطيفي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٨٨. السيستاني، علي، منهاج الصالحين، نشر مدين، إيران، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ.

١٨٩. السيستاني، علي الحسيني، الاستصحاب، بقلم: محمد علي الربّاني، ١٤٣٦هـ، نشر على موقع تقارير بنسخ متداولة محدودة.

١٩٠. السيفي المازندراني، علي أكبر، بدائع البحوث في علم الأصول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ وما بعد.

١٩١. الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، وايضاً تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٤م.

١٩٢. الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٩٣. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].

١٩٤. شرف الدين (١٣٧٧هـ)، عبد الحسين، النصّ والاجتهاد، تحقيق ونشر: أبو مجتبي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٩٥. الشعراي، (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، المدخل إلى عذب المنهل، إعداد: رضا أستاذي، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٩٦. شلبي (١٩٩٧م)، محمد مصطفى، تحليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، مطبعة الأزهر، الطبعة الأولى، ١٩٤٧م.

١٩٧. الشناوي، سعد محمّد، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلّة في الفقه الإسلامي (فقه مقارن - مقارنات والفكر الغربي)، نشر: المؤلف، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

- ١٩٨ . الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، المحاضرات (آثار الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي ٩ - ١١)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ١٩٩ . الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة]؛ وكذلك تحقيق: سامي بن العربي الأثري، مؤسسة ريان، ودار الفضيلة، بيروت والرياض، لبنان والسعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م؛ وأيضاً تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ٢٠٠ . الشهرستاني أبوبكر محمد بن (٥٤٨هـ) عبد الكريم بن احمد، الملل والنحل، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
- ٢٠١ . الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، محمد بن مكي، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].
- ٢٠٢ . الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. والطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ.
- ٢٠٣ . الشيرازي (١٣١٢هـ)، محمد حسن بن محمود المعروف بالمجدد الشيرازي، تقارير آية الله المجدد الشيرازي، بقلم: المولى علي الروزدردي (١٢٩٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى.
- ٢٠٤ . الصانعي، يوسف، مقاربات في التجديد الفقهي، ترجمة وإعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٢٠٥ . الصدر (١٩٩٤م)، رضا، محمد في القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.
- ٢٠٦ . الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول (مباحث الألفاظ ومباحث الحجج..)، بقلم: حسن عبدالساتر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ - ١٤٢٨هـ؛ وأيضاً طبعة الدار الإسلامية في بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ٢٠٧ . الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج ٣، من ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، وأيضاً طبعة دار الكتاب اللبناني ودار

- الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، والطبعة الثانية ١٩٨٦م، وأيضاً نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.
٢٠٨. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، ومضات، ضمن موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مج ١٧ (طبعة المؤتمر العالمي)، نشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٢٠٩. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم وتقرير السيد كاظم الخائري، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى؛ وأيضاً طبعة دار البشير، ط ٢، ١٤٢٥هـ. و ط ١، ١٤٠٨هـ.
٢١٠. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٢١١. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
٢١٢. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، نشر مؤسسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢١٣. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.
٢١٤. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٢١٥. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.
٢١٦. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
٢١٧. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٢١٨. الصفار، فاضل، فقه المصالح والمفاسد، الكتاب الثالث من سلسلة كتاب مركز الفقاهة، دار

- العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٢١٩. الصفدي (٧٦٤هـ)، صلاح الدين خليل بن أيبك، كتاب الوافي بالوفيات، باعتناء محمد المحجري، دار النشر فرانز رشتايز شتوتغارت، مطابع دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
٢٢٠. الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق وتخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.
٢٢١. ضيائي فر، سعيد، الإمام الخميني، منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهيّة، ترجمة: رعد الحجاج، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
٢٢٢. الطباطبائي (١٢٣١هـ)، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.
٢٢٣. الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م. وايضاً طبع جماعة المدرّسين، قم، إيران.
٢٢٤. الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
٢٢٥. الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٢٦. الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وايضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
٢٢٧. الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.
٢٢٨. الطبري (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٥م.
٢٢٩. طرابيشي (٢٠١٦م)، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٢٣٠. الطوفي الصّرصري الحنبلي (٧١٦هـ)، سليمان بن عبد القوي، البلبل في أصول الفقه، عالم

- الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٢٣١. الطوفي الصّرصري الحنبلي (٧١٦هـ)، سليمان بن عبد القوي، كتاب التعيين في شرح الأربعين.
٢٣٢. الطوفي الصّرصري الحنبلي (٧١٦هـ)، سليمان بن عبد القوي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٢٣٣. . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن أبو جعفر، العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٣٤. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن أبو جعفر، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، إيران، ١٣٨٧هـ؛ وأيضاً نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٣٥. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٣٦. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشي (رجال الكشي)، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميدي والسيد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة السابقة بتحقيق وتعليق: حسن المصطفوي، نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.
٢٣٧. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
٢٣٨. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً طبعة: تحقيق حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.
٢٣٩. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ.
٢٤٠. الطهراني (١٤١٦هـ)، محمد حسين الحسيني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٤١. العالم (١٩٨٨م)، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (المعهد العالمي للفكر

- الإسلامي)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٢٤٢. العجلوني (١١٢٦هـ)، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
٢٤٣. العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، تنقيح الأصول، بقلم: محمد رضا الطباطبائي، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٥٢م.
٢٤٤. العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٤٥. العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
٢٤٦. عز الدين، بن زغبية، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الصفوة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٤٧. العسقلاني (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
٢٤٨. العسكري (٣٩٥هـ) والجزائري (١١٥٨هـ)، أبو هلال ونور الدين، معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتابي العسكري والهلالي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢٤٩. عطية (٢٠١٧م)، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، الولايات المتحدة الأمريكية وسوريا، إعادة طبعة عام ٢٠٠٣م.
٢٥٠. علوان، فهمي محمد، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.
٢٥١. العلواني (٢٠١٦م)، طه جابر، هوامش كتاب المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
٢٥٢. العلواني (٢٠١٦م)، طه جابر، مقاصد الشريعة، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٢٥٣. العنزي، سعود بن مَلُوح سلطان، سدّ الذرائع عند الإمام ابن قيم الجوزية وأثره في اختياراته الفقهية، الدار الأثرية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٦٢٤.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

٢٥٤. عودة، جاسر، الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت والقاهرة والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٢٥٥. عودة، جاسر، مقاصد الشريعة، دليل المبتدئين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٢٥٦. عودة، جاسر، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية، تعريب: عبد اللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٢٥٧. العيني (٨٥٥هـ)، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٢٥٨. العياشي السمرقندي (٣٢٠هـ)، محمد بن مسعود بن عيَّاش السلمى، كتاب التفسير، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاقي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

٢٥٩. الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٢٦٠. الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٢٦١. الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، رئاسة ديوان الأوقاف في الجمهورية العراقية، مطبعة الإرشاد، العراق، ١٩٧١م.

٢٦٢. الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دراسة وتدقيق: محمد خير طعمة حليبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م؛ وايضاً نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٢٦٣. الفاسي (١٩٧٤م)، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.

٢٦٤. الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٦٥. فاعور، محمود عبد الهادي، المقاصد عند الإمام الشاطبي، دراسة أصولية فقهية، بسيوني

- للطباعة، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٢٦٦. الفراهيدي (١٧٥هـ)، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٦٧. الفرت، يوسف عبد الرحمن، التطبيقات المعاصرة لسدّ الذرائع، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٢٦٨. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
٢٦٩. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، الفقيه والأئمة، تأملات في الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني، إعداد: مصطفى الشوكي، نشر دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٢٧٠. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، فقه الشريعة، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٣م.
٢٧١. الفياض، محمد إسحاق، منهاج الصالحين، نشر مكتب الشيخ الفياض، مطبعة أمير، قم، إيران، الطبعة الأولى.
٢٧٢. الفيومي (٧٧٠هـ)، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الهجرة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٢٧٣. الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الوافي، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٧٤. الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الصافي في تفسير القرآن، تحقيق: السيّد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ؛ أيضاً طبعة مكتبة الصدر، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٢٧٥. القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، كتاب الفروق أنوار البروق في أنواع الفروق، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٢٧٦. القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، الذخيرة، تحقيق: محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٢٧٧. القرشي، عبد الله بن مرزوق، إشكالية الخيل في البحث الفقهي، نشر مركز نهاء للبحوث

- والدراسات، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٢٧٨. القرشي، ماهر بن محمد، الإسلام الممكن، دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين فهم النص وتطبيقه، نشر مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
٢٧٩. القرضاوي، يوسف، في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٢٨٠. القرضاوي، يوسف، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ١٩٩٢م.
٢٨١. القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٨٢. القرطبي (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحلیم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٢٨٣. القزويني (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، يتابع الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق وتصحيح: علي العلوي القزويني وعبد الرحيم الجزيني، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٨٤. القزويني (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٨٥. القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، الجامع الصحيح، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٢٨٦. القطن (١٩٩٩م)، مناع، التشريع والفقه في الإسلام، تاريخاً ومنهجاً، نشر مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
٢٨٧. الكاشاني (٩٨٨هـ)، المولى فتح الله بن شكر الله، زبدة التفاسير، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢٨٨. المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٢٨٩. الكلبيكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، إفاضة العوائد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى،

- ١٤١١هـ.
٢٩٠. الكلبيكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، هداية العباد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٩١. الكليني الرازي (٣٢٩هـ)، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً طبعة مؤسسة دار الحديث في إيران بتصحيح جديد، وأيضاً طبعة دار الأسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
٢٩٢. اللنكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، الأحكام الواضحة، مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.
٢٩٣. اللنكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب النجاسات وأحكامها)، المطبعة العلمية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢٩٤. مجموعة من الباحثين، مقاصد الشريعة (آفاق التجديد)، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٢٩٥. مجموعة من الباحثين، دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، ترجمة: عبد الرحيم الحمراي، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٢٩٦. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٢٩٧. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.
٢٩٨. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م. وأيضاً تصحيح: هاشم الرسولي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٨٤هـ ش.
٢٩٩. المجلسي الأول (١٠٧٠هـ)، محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تعليق: حسين الموسوي الكرمانى وعلي پناه الإشتهاردي وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنیاد فرهنگ اسلامي، إيران الطبعة الأولى والثانية، ١٣٩٩هـ و ١٤٠٦هـ.
٣٠٠. محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م؛ وأيضاً الطبعة الثانية.

٦٢٨.....فقّه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

٣٠١. محمود، عبد الحميد علي حمد، المصلحة المرسله وتطبيقاتها المعاصرة في الحكم والنظم السياسيّة، رسالة جامعيّة في جامعة النجاح الوطنيّة، فلسطين، ٢٠٠٩م.
٣٠٢. مخدوم، مصطفى بن كرامة الله، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلاميّة، دراسة أصوليّة في ضوء المقاصد الشرعيّة، دار اشبيليا، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٣٠٣. مذكور، محمّد سلام، المدخل للفقّه الإسلامي، تاريخه ومصادره ونظريّاته العامّة، دار الكتاب الحديث، مصر والكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٣٠٤. المراغي (١٢٥٠هـ)، مير عبد الفتاح الحسيني، العناوين، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٠٥. المرتضى (٤٣٦هـ)، علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١١هـ.
٣٠٦. المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتعليق: الدكتور أبو القاسم كُرّجي، دانسكاه طهران، إيران، ١٩٨٤م.
٣٠٧. المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.
٣٠٨. المرزوقي والبوطي، أبو يعرب ومحمد سعيد رمضان، إشكاليّة تجديد أصول الفقّه (حوارات لقرن جديد)، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر، لبنان وسورية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٣٠٩. المسدي، محمّد ياسر، فقّه الأولويّات، نشر رابطة العلماء السورّيّين، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٣١٠. المشكيني (٢٠٠٧م)، الشيخ علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، نشر الهادي، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.
٣١١. المشهدي (١١٢٥هـ)، محمد بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمّي، تفسير كنز الدقائق، تحقيق: آقا مجتبي العراقي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٧هـ.
٣١٢. مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي وعلي مطر، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة،

- ٢٠٠٦ م.
٣١٣. المظفر (١٣٧٥هـ)، محمد حسن، دلائل الصدق لنهج الحق، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.]
٣١٤. المظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، أصول الفقه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
٣١٥. المظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، عقائد الإمامية، تحقيق وتعليق: محمد جواد الطريحي، مؤسسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣١٦. مغنّية (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. والطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
٣١٧. مغنّية (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير المبين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٣١٨. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، مج ٥ من سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٣١٩. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٣٢٠. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الأمالي، تحقيق: الحسين استاد ولي وعلي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ؛ وأيضاً طبعة دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ.
٣٢١. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الاختصاص، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٣٢٢. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٣٢٣. مكارم الشيرازي، ناصر، نفحات القرآن، مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، التصحيح الثاني، ١٤٢٦هـ.
٣٢٤. مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الفقاهاة، نشر مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٣٠.....فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

٣٢٥. مكارم الشيرازي، ناصر، بحوث فقهية مهمّة، نشر مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٢٦. مكارم الشيرازي، ناصر، طريق الوصول إلى مهمّات علم الأصول، أصول الفقه بأسلوب حديث وآراء جديدة، إعداد وتحقيق: محمد حسين ساعي فرد، دار نشر الإمام علي بن أبي طالب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٣٢٧. مكارم الشيرازي، ناصر، العروة الوثقى مع التعليقات، مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٢٨. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٢٩. مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الأصول، بقلم أحمد المقدسي، نسل جوان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٣٣٠. ملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ)، محمد بن إبراهيم القوامي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

٣٣١. المنصوري، أياد، نظرية التزام الحفظي، نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٣٣٢. المهنتا، إبراهيم بن مهنا بن عبد الله، سدّ الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، دار الفضيلة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٣٣. موسى (١٩٦٣م)، محمّد يوسف، الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٨٧ و ١٩٩٦م.

٣٣٤. موسى (١٩٦٣م)، محمّد يوسف، دروس في فقه الكتاب والسنة، البيوع منهج وتطبيقه، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م.

٣٣٥. النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلا المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٣٣٦. النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، أجدود التقريرات، بقلم أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسسة مطبوعات ديني، إيران.

٣٣٧. النجاشي (٤٥٠هـ)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الفهرست

- (الرجال)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ؛ وأيضاً طبعة دار الأضواء في بيروت، وكذلك تحقيق وتقديم محمد باقر ملكيان للطبعة الأولى المحقّقة من بوستان كتاب في إيران، لعام ١٤٣٧هـ.
٣٣٨. النجفي (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].
٣٣٩. النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.
٣٤٠. النراقي (١٢٠٩هـ)، محمد مهدي، جامعة الأصول، تحقيق: رضا أستاذي، نشر مؤتمر المولى مهدي النراقي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٤١. النعيمي، صلاح الدين محمد قاسم، أثر المصلحة في السياسة الشرعية، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
٣٤٢. النملة (٢٠١٤م)، عبد الكريم بن علي بن محمد، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
٣٤٣. النوري (١٣٢٠هـ)، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.
٣٤٤. النووي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.
٣٤٥. النووي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.
٣٤٦. النيسابوري (٥٠٨هـ)، محمد بن الفثال، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.
٣٤٧. الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م)، محمود، أضواء وآراء، تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، نشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، والطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
٣٤٨. الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م)، محمود، منهاج الصالحين، نشر مكتب السيد محمود الهاشمي، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.
٣٤٩. الواسطي (ق ٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين

- الحسني البيرجندي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى.
٣٥٠. الوكيل، محمد، فقه الأولويات، دراسة في الضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣٥١. وهبي العاملي، مالك مصطفى، مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط، بحث في تأصيل الأصول، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٣٥٢. اليزدي الفيروزآبادي (١٤١٠هـ)، مرتضى محمد بن محمد باقر بن حسين، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، انتشارات فيروزآبادي، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ.
٣٥٣. يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٣٥٤. ياني، أحمد زكي، الشريعة الخالدة ومشكلات العصر، الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٣٥٥. اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، إتخاف القاصد بنظم أحكام وقواعد المقاصد، [بدون مشخصات].
٣٥٦. اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

المصادر والمراجع الفارسية:

٣٥٧. اكبريان، حسن علي، درآمدى بر فلسفه احكام، نشر بنجوهشكاه علوم وفرهنگ اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
٣٥٨. اكبريان (إعداد)، حسن علي، قاعده عدالت در فقه اماميه. حوارات مع عدة شخصيات مثل الشيخ يوسف الصانعي والشيخ أحمد المبلغي والشيخ محمد تقي شهيدى والشيخ محمد مجتهد شبستري وغيرهم، نشر بنجوهشكاه علوم وفرهنگ اسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٣٥٩. چاچكامى، حميد دهقان، جاىگاه مصلحت در قانون گذارى كىفرى ايران، إعداد: جواد يوسفى ساداتى، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، 2011م.
٣٦٠. الجناتي، محمد إبراهيم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب إسلامي، انتشارات كيهان، إيران.
٣٦١. جوادى آملی، عبدالله، تفسير تسنيم، مركز نشر اسراء، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م وما بعد.

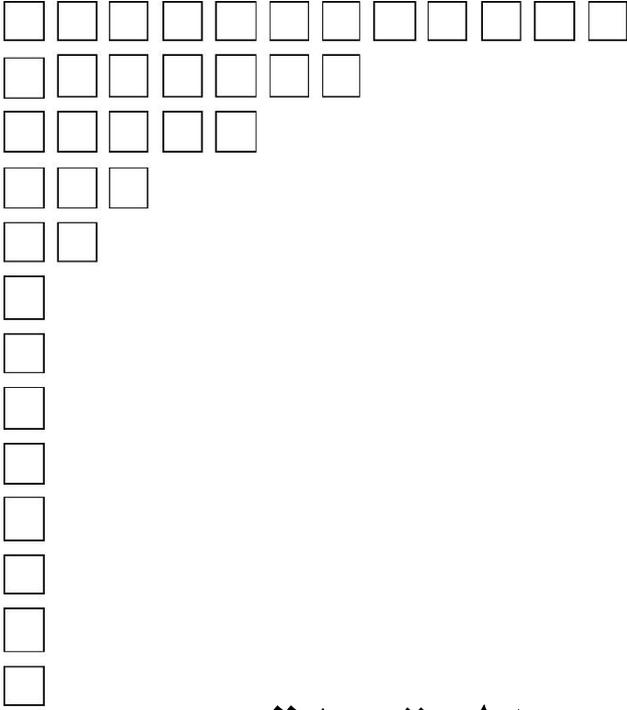
٣٦٢. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، صحيفه إمام.
٣٦٣. عرب صالحى، محمد، روش شناسى حكم، نشر: سازمان انتشارات بجهوشكاه فرهنگ اسلامى، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١٦م.
٣٦٤. عليدوست، أبوالقاسم، فقه ومصطلح، نشر سازمان انتشارات بجهوشكاه فرهنگ واندیشه اسلامى، إيران، الطبعة الرابعة، ٢٠١٧م.
٣٦٥. عليدوست، أبوالقاسم، فقه وعقل، نشر سازمان انتشارات بجهوشكاه فرهنگ واندیشه اسلامى، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
٣٦٦. محمودي، يد الله، مبنا و قلمرو قاعده تقدم مصطلح عمومى بر مصطلح خصوصى از منظر فقه، نشر مهر امير المؤمنين، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.
٣٦٧. مشروح وقائع جلسه مراجعات قانون اساسي.
٣٦٨. مطهرى (١٣٩٩هـ)، مرتضى، مجموعة آثار (المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهرى)، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى.
٣٦٩. مطهرى (١٣٩٩هـ)، مرتضى، حماسه حسيني، انتشارات صدرا، قم، إيران.
٣٧٠. مطهرى (١٣٩٩هـ)، مرتضى، سيرة نبوى، انتشارات صدرا، قم، إيران.
٣٧١. نژاد (نجداد)، أحمد حبيب، تشخيص مصطلح در آيينه فقه و حقوق، نشر مركز پژوهشای اسلامى صدا و سينا جمهورى اسلامى ايران.
٣٧٢. قابل جامي، هادي، قاعده عدالت ونفي ظلم، مع حوار مع الشيخ يوسف الصانعي، نشر فقه الثقلين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

الدوريات والنشريات:

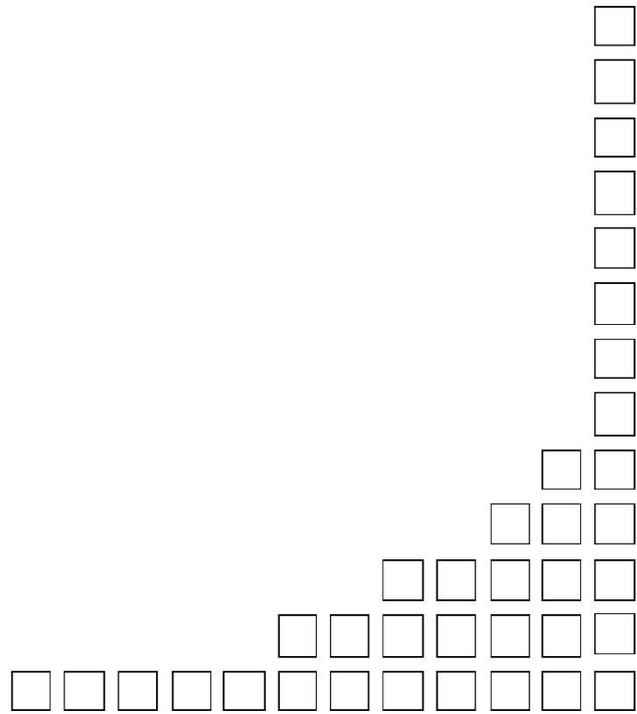
٣٧٣. اكبرى، مجتبى، جاىگاه فقه المصلحه در فقه سياسى امام خمينى، مجلة فرهنگ بجهوش، إيران، العدد ١١، صيف عام ٢٠١١م.
٣٧٤. بيگدلي وفرج بور، عطاء الله و علي أصغر، ره يافتي نو به ضوابط تشخيص مصطلح، از ضابطه تا فرآيند، مجلة سياست هاي راهبردي وکلان، السنة الأولى، العدد ٢، ٢٠١٣م.
٣٧٥. التسخيري، محمد علي، مصالح مرسله وامكان حجيت آن، مجلة فقه اهل بيت، إيران، العدد ٣٩ - ٤٠.
٣٧٦. حبّ الله، حيدر، العمل الثقافى بين تنوع الرؤى وتعدّد الاتجاهات، مجلة نصوص معاصرة،

- بيروت، لبنان، العدد ٦، ربيع عام ٢٠٠٦ م.
٣٧٧. حبّ الله، حيدر، أصالة العقلانيّة في عمليّة التشريع الديني، ودورها في إثراء فرضيات البحث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، لبنان، العدد ٤٨، خريف عام ٢٠١٧ م.
٣٧٨. حبّ الله، حيدر، نظام الحماية والتأمين في الشريعة الإسلاميّة، قراءة مدخليّة لنظرية الدوائر الثلاث في شبكة التشريعات القانونيّة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، لبنان، العدد ٤٦، ربيع عام ٢٠١٨ م.
٣٧٩. حقيقت، صادق، ازدواجيّة دور المصلحة في الفقه السياسي الشيعي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، لبنان، العدد ٢٨-٢٩، خريف وشتاء عام: ٢٠١٤-٢٠١٥ م.
٣٨٠. حقيقت، صادق، نقش مصلحت در حكومت اسلامي از دیدگاه امام خميني، مجلّة انديشه سياسي در اسلام، إيران، العدد ٦، ٢٠١٦ م.
٣٨١. الحيدري، كمال، بحوث في طهارة الإنسان/بحوث في فقه المرأة، دروس منشورة على موقعه الرسمي على الشبكة العنكبوتية.
٣٨٢. الخرازي، محسن، التلقيح، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ١٦، ٢٠٠٠ م.
٣٨٣. راسخ وبيات كميّتي، محمّد ومهناز، مفهوم مصلحت عمومي، مجلّة تحقيقات حقوقي، العدد ٥٦، إيران.
٣٨٤. رضا (١٩٣٥ م)، محمّد رشيد، التعريف بكتاب الاعتصام، مجلّة المنارج ١٠، ١٧ م، مصر.
٣٨٥. رفسنجاني (٢٠١٧ م)، علي أكبر هاشمي، حوار حول المصلحة والنظام الإسلامي، موقع «اجتهاد» باللغة الفارسيّة: <http://ijtihadnet.ir/%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%DA%AF%D9%81%D8%AA%DA%AF%D9%88-%D8%A8%D8%A7-%D8%A2%DB%8C%D8%AA%E2%80%8C%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87%D8%A7/>
٣٨٦. رفسنجاني (٢٠١٧ م)، علي أكبر هاشمي، (محاضرة) تقرير حول الملتقى العلمي التخصصي حول الفقه والفلك، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣١، السنة الثامنة.
٣٨٧. رهبر، مهدي، مقياسه جايكاه مصلحت در فقه اماميه واهل سنت، مجلّة جامعة الإمام الصادق، إيران، العدد ١٧، ربيع عام ٢٠٠٣ م.
٣٨٨. الساعدي، جعفر، تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، مجلّة الفكر الإسلامي التابعة لمجمع الفكر الإسلامي في إيران، العدد ٢٩، ١٤٢٢ هـ.

٣٨٩. صالح بور، جهانگیر، فرآیند عرفی شدن فقه شیعه، مجلّة کیان، ایران، العدد ٢٤، عام ١٩٩٥ م.
٣٩٠. عابدي، أحمد، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، ایران، العدد الثاني عشر، ١٩٩٥ م.
٣٩١. عاشوري لنگرودی، حسن، حکومت دینی ومصلحت اندیشی در نظام امامت وخلافت، مجلّة حضور، ایران، العدد ٢٦، شتاء عام ١٩٩٧ م.
٣٩٢. عبد الله نجاد وربّاني وجلال، عبد الكريم ومحمد حسن وقربان، تبعیت احكام از مصالح ومفاسد، مجلّة مطالعات معرفتی در دانشکاه اسلامي، ایران، السنة العشرون، العدد ٦٨، خريف عام ٢٠١٦ م.
٣٩٣. القضاة ومنصور، حنان عبد الكريم ومحمد خالد، منهج الإستصلاح وتطبيقاته في المذهب الشافعي، مجلّة دراسات، علوم الشريعة والقانون، مج ٤٢، العدد ٣، ٢٠١٥ م.
٣٩٤. القضاة ومنصور، حنان عبد الكريم ومحمد خالد، سدّ الذرائع وتطبيقاته في المذهب الشافعي، مجلّة دراسات، علوم الشريعة والقانون، مج ٤٢، العدد ٢، ٢٠١٥ م.
٣٩٥. كلانتری، علي أكبر، مصلحت در فقه شیعه وباسخ به شبهات روشنفکری، مجلّة فقه، ایران، العدد ٣٦، السنة العاشرة.
٣٩٦. کیمتکي وباليوي، مهناز بیات ومهدی، باز خوانی دکترین مصلحت دولت در برتو نظریه تعادل، مجلّة حقوق عمومي، ایران، العدد ٤٧، السنة السابعة عشرة، ٢٠١٥ م.
٣٩٧. المبارك، محمد بن عبد العزيز، قاعدة درء المفسد مقدّم على جلب المصلح، مؤتمر تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، المملكة العربية السعودية.
٣٩٨. مفتّح، محمد هادي، قاعده أهم ومهمّ ونظريه غير اخلاقي توجیه، مجلّة بجوهشهای اخلاقی، السنة السادسة، العدد الثالث، ربيع عام ١٣٩٥ هـ.ش / ٢٠١٧ م.
٣٩٩. مهريزي، مهدي، إطلالة على فلسفة الفقه، مجلّة الفكر الإسلامي الصادرة عن مجمع الفكر الإسلامي في إيران، العدد ١٨ - ١٩، ١٤١٨ هـ.
٤٠٠. الهنداوي، حسن بن إبراهيم، قاعدة درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة، دراسة أصولية فقهية، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ١٧، ٢٠١١ م.



فهرس المحتويات



الفهرس الإجمالي

الفصل الأول

المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات

الفصل الثاني

المصلحة بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي

المحور الأول: نظرية الاستصلاح أو المصالح المرسله (الاجتهاد الإنشائي) ١٦٥

المحور الثاني: نظرية المصلحة والاجتهاد الذرائعي ٢٤١

المحور الثالث: العلاقة بين النصّ والمصلحة ٣٣٧

الفصل الثالث

المصلحة بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية

المحور الأول: فقه الأولويات وقانون التزاحم ٣٩٩

المحور الثاني: المصلحة أساساً في إدارة السلطة والسياسة الشرعية ٥١٩

الفصل الرابع

ضوابط المصلحة في الفقه الإسلامي

الخاتمة

فهرس المحتويات التفصيلي

المقدمة

- ٩..... تمهيد
- ٩..... أهمية البحث، لماذا العودة نحو فقه المصلحة والتوجهات المقاصدية؟
- ١٦..... موقعُ فقهيّ: المصلحة والمقاصد في خارطة العلوم الدينية
- ١٨..... فقه المصلحة والمقاصد بين السنّة والشيعه
- ٢١..... فصول الدراسة وخطواتها
- ٢٣..... نقاط مهمّة جدّاً حول هذا الكتاب
- ٢٥..... وفي النهاية

الفصل الأول

المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات

- ٣١..... تمهيد
- ٣٢..... معنى المصلحة والمفسدة في اللغة والمجال التداولي
- ٣٨..... أولاً: تأصيل قاعدة (التبعية/ التعليل المصلحي العام) والتكوين الأوّل لها
- ٣٩..... تبعية الفعل الإلهيّ التقنيّ للملاكات والأغراض
- ٤٣..... مقارنة بين تعليل الفعل بالغرض وقانون التبعية
- ٤٥..... فكّ الارتباط بين الأصول الكلامية في الفعل الإلهي وقانون التبعية
- ٤٧..... الاتجاهات والمواقف من قانون التبعية، بين الأدلّة والرود
- ٤٧..... ١- اتجاه تبعية الأحكام لمصالح العباد، الأدلّة والملاحظات
- ٤٨..... أ- المستندات ذات الطابع العقلائي لإثبات التبعية
- ٤٨..... أ- أ- برهان استحالة الترجيح بلا مرجح، مداخلات تحليلية ونقدية
- ٥٣..... أ- ب- مرجعية صفة الحكمة في الباري تعالى

- أ- ج- مرجعية التسالم والإجماع الإسلامي، قراءة نقدية..... ٥٥
- أ- د- مرجعية مفهوم تكريم الإنسان في تأصيل قاعدة التبعية، نقد وتعليق.. ٥٦
- أ- ه- مرجعية ثنائية الحسن والقبح في خواص الأفعال، قراءة نقدية..... ٥٦
- أ- و- مرجعية مفهوم غائية العبادة للخلق، نقد وتفنيد..... ٥٨
- أ- ز- استلزام نفي القاعدة لسد باب الفقه!..... ٥٨
- أ- ح- البعد الأخروي في تكريس المصلحة أساساً للتشريعات، مراجعة تأملية... ٦٠
- أ- ط- مرجعية صفتي: الرأفة والرحمة في المولى سبحانه..... ٦١
- ب- المستندات ذات الطابع النقلي والنصي، توليفة متواشجة..... ٦٣
- وقفه تقويمية لتوليفة المستند النصي..... ٧٢
- ٢- اتجاه نفي التبعية أو تحرير القانون من المصلحة، الأدلة والشواهد..... ٧٤
- ٢- ١- النص القرآني وتحريم الطيبات على بني إسرائيل، تحليل وتعليق..... ٧٦
- ٢- ٢- توظيف قصة أصحاب السبت في نفي مقولة التبعية، نقد وتفنيد..... ٧٨
- ٢- ٣- مبدأ النسخ وتحرير التكليف من المصالح والمفاسد، قراءة نقدية..... ٨٠
- ٢- ٤- نسف بنية التشريعات لخرافة التبعية (برهان الحيدري)، تأمل ونقد..... ٨٠
- ٢- ٥- قانون التبعية في معيار ثبات الشريعة وخلودها، ردّ وتعليق..... ٨٢
- ٢- ٦- النص القرآني وتحريم الخمر رغم نفعها! توضيح ومناقشة..... ٨٤
- ٢- ٧- برهان اللوازم الفاسدة لفكرة التبعية، ردّ وجواب..... ٨٦
- ٢- ٨- تحرير التشريع من الملاكات لتعالى الله عن المساءلة، جواب نقدي..... ٩١
- ٢- ٩- شواهد قانونية آبية عن التعجيل في مناخ التبعية، ردّ وإبطال..... ٩٢
- ٢- ١٠- تحويل القبلة وإبطال قانون التبعية، مؤاخذه نقدية..... ٩٢
- ٢- ١١- قانون التبعية والمفارقة الكلامية (محاولة الحيدري)، تفكيك وتفنيد..... ٩٣
- نتيجة البحث في أصل قانون التبعية..... ٩٦
- ثانياً: مركز المصلحة في قانون التبعية..... ٩٦

- ١ - مركز الملاك (المصلحة..) في الأحكام الواقعية، فرضيات ومحاولات ٩٧
- ١ - ١ - افتراض الملاك في المتعلق عينه قبل الحكم به ٩٧
- الشيخ اللاريجاني ومحاولة إضافية قابلة للنقاش ١٠٠
- ١ - ٢ - افتراض الملاك في الجعل القانوني نفسه ١٠١
- نظرية المحقق الخراساني والتفاسير المتعددة لها ١٠٢
- ١ - ٣ - افتراض التفصيل في الملاك بين المتعلق والجعل، شواهد ومناقشات ... ١٠٦
- ١ - ٣ - ١ - نظرية المصلحة التشريعية ومقولة الأوامر الامتحانية ١٠٧
- ١ - ٣ - ٢ - المصلحة التشريعية ومسألة العبادات القريبة ١١١
- ١ - ٣ - ٣ - مصلحة الجعل القانوني وفكرة تشريعات التقية ١١٨
- ١ - ٣ - ٤ - مفهوم مصلحة الجعل في الأدلة النصية ١٢٢
- ١ - ٣ - ٥ - برهان التمايز بين مساحتي: المصلحة والتشريع ١٢٦
- ١ - ٣ - ٦ - التمييز بين حسن الفعل وحسن الإلزام به ١٢٨
- ١ - ٣ - ٧ - خروج الأحكام الوضعية عن دائرة ملاك المتعلقات ١٢٨
- ١ - ٤ - افتراض انفتاح باب الاحتمالات بين الجعل والمتعلق وغيرهما ١٣١
- مديات معقولة فكرة المصلحة في الجعل القانوني نفسه ١٣٣
- محاولات إنتاج فهم جديد لفكرة الملاك في المتعلق ١٣٧
- نتيجة البحث في مركز المصلحة ١٤٣
- ٢ - مركز الملاك (المصلحة..) في الأحكام الظاهرية، عرض مستعجل ١٤٣
- ٢ - ١ - اختزان المصلحة في الجعل القانوني ١٤٦
- ٢ - ٢ - قيام المصلحة في حفظ مصالح الواقع (التزام الحفظي) ١٤٦
- ٢ - ٣ - نظرية المصلحة السلوكية ١٥٢
- ٢ - ٤ - نظرية السببية ١٥٣
- بين التبعية ونظرية القياس، دفع إشكالية التناقض عن الفكر الأشعري ١٥٤

نتيجة البحث في قانون التبعية (التعليل المصلحي العام) ١٥٦

الفصل الثاني

المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي

تمهيد (النظريات السياقية للتفكير المقاصدي) ١٦٣

المحور الأوّل

نظرية الاستصلاح أو المصالح المرسلّة (الاجتهاد الإنشائي)

تمهيد ١٦٥

تنويع: المناسب والمصلحة، خطوة لتحديد نطاق النظرية ١٦٨

المواقف الرئيسة من موضوعة البحث، عرض إجمالي ١٧١

قيود تعريف الاستصلاح والفرق بين المصالح المرسلّة والبدعة ١٧٨

نظرية المصلحة المرسلّة، الشواهد والأدلة، وقفات وتأمّلات ١٨٦

١ - مرجعية الأدلة التاريخية (سيرة الصحابة والإجماع الإسلامي) ١٨٦

٢ - مرجعية العقل النظري في تأصيل المصالح المرسلّة، بيانات ومناقشات ١٩٠

٢ - ١ - برهان بطلان الترجيح بلا مرجح ١٩٠

٢ - ٢ - برهان استلزام نقص الشريعة، قراءة نقدية ١٩٤

٢ - ٣ - برهان العبور من المصلحة إلى الحكم (البرهان اللّمي)، تعليق نقدي .. ١٩٥

٢ - ٤ - من تناهي النصوص دون الوقائع إلى حجّة الاستصلاح، تأمل وتفنيد ٢٠٠

٢ - ٥ - معقوليّة المصالح وتبرير الاعتماد، نقد وتحليل ٢٠١

إعادة إنتاج الاستصلاح من نظرية مقاصد الشريعة أو من القياس ٢٠٤

٣ - مرجعية نصوص الكتاب والسنة في شرعية الاستصلاح، تحليل ومناقشة ٢١٠

٣ - ١ - مفهوم «الاعتبار»، وتأصيل حجّة القياس والاستصلاح ٢١٠

٣ - ٢ - القضاء بالظاهر وتبرير استظهار المصلحة ٢١٢

- ٣ - ٣ - الإمام الطوفي واستخراج حجية المصلحة من قاعدة نفي الضرر ٢١٣
٣ - ٤ - نصوص مبادئ التشريع العليا وتأصيل منهجية الاستصلاح ٢٢٠
٤ - نظرية المصلحة المرسله في سياق حجية العقل العملي ٢٢٢
تصوّرنا المختار لقاعدة المصالح المرسله ٢٣١

المحور الثاني

نظرية المصلحة والاجتهاد الذرائعي

- تمهيد ٢٤١
مفهوم الذرائع، تصوير أولي في اللغة والمصطلح ٢٤٢
نظرية الذرائع والتباس القواعد الأصولية (كشف شبكة العلاقات) ٢٤٤
أ - بين الذرائع ومقدمة الواجب والحرام ٢٤٤
ب - ثلاثية «سدّ الذرائع، الحيل، قانون تبعية الأحكام للأسماء» ٢٥١
ج - بين الذرائعية وقانون التزاحم ٢٥٤
د - بين الاجتهاد الذرائعي المالكي والاجتهاد الوسائلي الشافعي ٢٥٨
هـ - بين الاجتهاد الذرائعي وقاعدة الإعانة على الاثم ٢٦٠
و - بين الاجتهاد الذرائعي والاجتهاد المقاصدي ٢٦١
هل ثمة بدائل عن الذرائعية في الاجتهاد الإمامي؟ ٢٦٢
التعريف المختار لقانون الذرائع ٢٧٢
الاجتهاد الذرائعي، الأدلة والمبررات الدينية والعقلية ٢٧٣
١ - من عقلانية التشريع إلى قانون الذرائع (إشكالية نقض الغرض) ٢٧٣
٢ - بناء الاجتهاد الذرائعي على نظرية المصالح المرسله، تعليق ونقد ٢٨١
٣ - المرجعية التاريخية في إثبات الذرائعية (سيرة الصحابة والخلفاء) ٢٨٣
٤ - مرجعية النصّ الديني في تأصيل الاجتهاد الذرائعي ٢٨٥

- ٤ - ١ - مجموعة النصوص القرآنية، وقفات وتحليلات ٢٨٥
- ٤ - ٢ - مجموعة النصوص الحديثية، تأملات فاحصة ٢٩٢
- إفتاء الإمام محتاطاً وعلاقته بسدّ الذرائع في بنية الشريعة ٢٩٨
- ٥ - مرجعية الاستقراء في تكريس الاجتهاد الذرائعي ٣٠٥
- وقفات مع المستند الاستقرائي ٣١٠
- أ - البنية الذرائعية للشريعة وسؤال الإمكان ٣١٠
- ب - تأثير البنية الذرائعية للشريعة على الاستيعاب القرآني القانوني ٣١١
- ج - الأحكام التحفظية الذرائعية بين الثبات والتأقبت ٣١٣
- د - الأحكام الاحتفاظية الذرائعية، ونظام شواهد الإثبات والترجيح ٣١٥
- هـ - المرجعية القانونية عند التردد في هوية الحكم بين الأصلية والذرائعية ٣١٨
- و - مشكلات الاستقراء الذرائعي ٣٢٠
- ١ - مشكلة استنتاج الذرائعية ٣٢١
- ٢ - مشكلة حصرية الفهم الذرائعي ٣٢٣
- ٣ - طفرة الاستقراء الذرائعي ٣٢٤
- محاولة لإنتاج الذرائعية في فضاء الفقه المجتمعي ٣٢٦
- هل نقض الحيل الشرعية موقوف على الأخذ بالاجتهاد الذرائعي؟ ٣٢٨
- الذرائعية وشواهد الإنكار، وقفات مع مقاربات ابن حزم الأندلسي ٣٣٠
- رؤيتنا للذرائعية، من الفتوى إلى السياسة الشرعية و.. وفق فقه الأولويات ٣٣٤

المحور الثالث

العلاقة بين النصّ والمصلحة

- تمهيد ٣٣٧
- المواقف والالتباسات في شخصية الإمام الطوفي وفكره ٣٣٨

- ٣٤١ الطوفي ونظرية تقديم المصلحة على النص، بيان وتشريح
- ٣٤٧ نظرية الطوفي ومسلسل الانتقادات والمناقشات
- ٣٤٨ ١ - من تقديم المصلحة على النص إلى تقديم النص على النص
- ٣٤٨ ٢ - استحالة معارضة النص للمصلحة، أو عبثية الافتراض
- ٣٤٩ ٣ - المصلحة من التوحيد إلى الفرقة، أو وهم توحيدية المصلحة
- ٣٥٢ ٤ - علاقة النصوص الأولية بحديث نفي الضرر
- ٣٥٦ ٥ - الطوفي ومفارقة التمسك بالإجماع ضد الإجماع
- ٣٥٧ ٦ - من نقد سعة النص إلى نقد النص نفسه، هل اجتهد الطوفي في مقابل النص؟! .
- ٣٦١ ٧ - الشيخ أبو زهرة وتهمة تقديم الطوفي المصلحة على الدليل القطعي
- ٣٦٣ ٨ - الطوفي والشيعية وفكرة النسخ والتخصيص بعد النبي
- ٣٦٥ ٩ - البوطي وتناقضات الطوفي
- ٣٦٧ ١٠ - مفارقة التخصيص بالمصلحة مع إباء النصوص عن التخصيص
- ٣٦٨ ١١ - مديات منطقية التمييز بين العبادات والمعاملات عند الطوفي
- ٣٧٠ ١٢ - تحديات العقل، هل يمكن الدفاع عن الطوفي بإعادة إنتاج نظريته مقاصدياً؟
- ٣٧٧ من الطوفي إلى الخميني، تحليل فكرة تقديم المصلحة على النصوص
- ٣٨١ بين الطوفي والخميني، قراءة مقارنة في عناصر الالتقاء والتمايز
- ٣٨٧ وقفة تقويمية لنظرية الإمام الخميني
- ٣٨٨ نتيجة البحث في علاقة النص بالمصلحة

الفصل الثالث

- المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسة الشرعية
- ٣٩٧ تمهيد

المحور الأوّل

فقه الأولويات وقانون التزاحم

- تمهيد ٣٩٩
- فكرة الأولويات والتزاحم في التراث الفقهي والمنجزات الحالية ٤٠٢
- نظريات في حقيقة التزاحم والموقف فيه، عرض عابر ٤٠٧
- قاعدة التزاحم وتأصيل فقه الأولويات، الأدلة والشواهد ٤٠٨
- هل ثمة مفارقة بين التزاحم وانسداد معرفة المصلحة عند الظاهرية والإمامية؟! ٤١٤
- أولاً: قواعد الترجيح في فقه الأولويات وحالات التزاحم ٤١٩
- ١ - تقديم ما لا بدّل له على ما له البدل (قاعدة البدائل) ٤٢١
- ١ - ١ - البدائل العرضية، أو البدائل داخل التكليف الواحد ٤٢٢
- إعادة إنتاج مفهوم البدائل في تطبيقات الحياة المعاصرة ٤٢٣
- ١ - ٢ - البدائل الطولية، أو البدائل بين تكاليف متعدّدة ٤٢٣
- محاولة لتخريج البدائل الطولية وفقاً لقانون الأهمية ٤٢٧
- ٢ - تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية ٤٣٠
- ٣ - الترجيح بمعيار الأهمية والألوية ٤٣٥
- ٣ - ١ - الموقف في حال العلم بالأهمية ٤٣٥
- ٣ - ٢ - الموقف في حال محتمل الأهمية ٤٣٧
- ٣ - ٣ - الموقف في حال قوّة احتمال الأهمية ٤٤٠
- ٣ - ٤ - الموقف في حال قوّة الأهمية المحتملة ٤٤١
- ٣ - ٥ - الموقف في حال تساوي الاحتمالات (عدم الترجيح) ٤٤٢
- التزاحم في التكاليف غير الإلزامية ٤٤٣
- ثانياً: وسائل إثبات الأهمية والألوية ٤٤٦
- ١ - المعيار النصّي (الداخل - ديني) في تعيين الأهمية علماً أو احتمالاً ٤٤٧

- ١ - ١ - العنصر الكيفي النوعي ٤٤٧
- أ - إطلاقات النصوص وآلية فهم الأهمية ٤٤٨
- ب - بيانات تحديد الأهمية الهرمية في النصوص الدينية ٤٤٩
- ج - نصوص المآلات والعواقب والعقوبات ٤٤٩
- د - نصوص التنزيل والتشبيه؛ للحث أو التهويل ٤٥٠
- هـ - نصوص التفضيل والمفاضلة المعينة ٤٥٠
- و - نصوص الأدلة الثانوية ٤٥١
- ز - مناسبات الحكم والموضوع في الوعي العرفي والعقلاني ٤٥٢
- ح - المنهج الأولوي الداخل - ديني، عينات ونماذج ٤٥٤
- ط - التمييز بين القطعي والظني من الأحكام ٤٥٥
- ي - تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، والأكثرية على الأقلية ٤٥٦
- ك - أولوية النفوس والأعراض على غيرها ٤٥٨
- ل - الأولوية بمعيار موافقة المقاصد الشرعية العليا (والترجيح بالمآل) ٤٥٨
- ١ - ٢ - العنصر الكمي العددي ٤٦١
- ٢ - المعيار الاجتهادي (الخارج - نصي / الاجتهاد الأولوي) في تعيين الأهمية ٤٦٤
- ثالثاً: قواعد في فضاء فقه الأولويات وقانون التزاحم ٤٦٦
- ١ - قاعدة دفع الأفسد بالفساد ٤٦٧
- ناقذو «الغاية تبرر الوسيلة»، والتحفّظ على قاعدة دفع الأفسد ٤٦٨
- قاعدة دفع الأفسد بالفساد، مفهومان وتفسيران وموقفان ٤٧٠
- ٢ - الأولوية بين التحريم والوجوب (مراعاة الواجب أولى من الحرام أو العكس) ٤٨١
- قراءة نقدية في الاتجاهين المختلفين (اتجاه الشاطبي وابن تيمية) ٤٨٤
- ٣ - قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، تحليل وتأملات ٤٨٩
- ٣ - ١ - أدلة القاعدة ومرجعيتها الدينية والعقلانية ٤٩١

- ٥٠٠ ٣-٢ - هل فرضُ التساوي بين المصلحة والمفسدة فرضٌ واقعيٌّ؟!
- ٥٠٢ ٣-٣ - قاعدة الدرء وثقافة التعطيل، إشكاليّات معاصرة.....
- ٥٠٥ ٣-٤ - فقه المستقبلات، هل تقدّم المفسدة المحتملة على المصلحة المحتملة؟
- ٥٠٧ ٣-٥ - القاعدة بين مفهومي المصلحة والمنفعة، مشكلة الالتباس الداخلي
- ٥٠٩ ٤ - فقه الأولويات ومنطق الغاية تبرّر الوسيلة.....

المحور الثاني

المصلحة أساساً في إدارة السلطة والسياسة الشرعيّة

- ٥١٩ تمهيد.....
- ٥٢١ المصلحة بين الفكرين السياسيّين: الغربي والإسلامي.....
- ٥٢٤ مفهوم المصلحة، التباسات وتفسيرات
- ٥٢٧ تمايز أوّلي بين المصلحة بمفهومها الإسلامي والوضعي
- ٥٢٨ نظريّة المصلحة في السياسة الشرعيّة بين العينية والمواضعة
- ٥٣٠ المعيار المقاصدي الديني وقواعد محاسبة السياسة الشرعيّة الزمنيّة
- ٥٣٤ من المتولّي لمسؤوليّة تحديد مقاصد السياسة الشرعيّة التي تقوم عليها المصلحة؟
- ٥٣٥ المصلحة بين مواجهة الأحكام الأوليّة وإجرائها، تصحيح خطأ شائع
- ٥٣٧ بين عدم المفسدة ورعاية المصلحة، معياران في السياسة الشرعيّة
- ٥٤٥ الحكم الولائي أو الحكومي، وعلاقته بمصلحة السياسة الشرعيّة
- ٥٤٩ أيّ مصلحة تستند إليها السياسة الشرعيّة؟ مصالح الضرورة أو...؟!
- ٥٥٠ نظريّة المصلحة في السياسة الشرعيّة من الإجراء إلى التقنين
- ٥٥١ كلمة أخيرة.....

الفصل الرابع

ضوابط المصلحة في الفقه الإسلامي

- ٥٥٧ تمهيد
- ٥٥٩ المصلحة من الكلية إلى الجزئية وبالعكس، ولادة فقه الضوابط
- ٥٦٢ المصلحة ووعي الواقع والموضوع، هل تراجع الفقه بتراجع وعيه للواقع؟
- ٥٦٥ التمييز بين: ضوابط المصلحة، وتعيين المصلحة، ورسم الأولويات
- ٥٦٧ ١ - وقوع المصلحة ضمن السياق المقاصدي (أخلاقية المصلحة وتدينها)
- ٥٧٠ ٢ - عدم مناقضة الكتاب والسنة
- ٥٧٢ المصلحة بين موافقة النص وعدم مخالفته
- ٥٧٣ ٣ - مراعاة قواعد «فقه الأولويات» أو عدم تفويت مصلحة أهم
- ٥٧٥ ٤ - اعتماد السبل الموضوعية لإثبات المصلحة (ضوابط الإثبات)
- ٥٧٦ ٤ - ١ - مرجعية العقل الخبروي في معرفة المصلحة (تخطي حدود العقل الفقهي)
- ٥٧٨ ٤ - ٢ - مرجعية وعي التداخل وتنوع الأبعاد في فهم المصالح والمفاسد
- ٥٨١ ٤ - ٣ - مرجعية الاعتبار الشرعي للإثبات من زاوية القوة الاحتمالية
- ٥٨١ مخاطر فقه المصلحة غير المنضبط، أمثلة وعينات
- ٥٨٣ لماذا يُبدي بعض الباحثين الشيعة قلقاً دينياً من فكرة «مجمع تشخيص مصلحة النظام»؟
- ٥٨٥ كيف نعمل على تلافي مخاطر عدم انضباط فقه المصلحة؟
- ٥٨٦ هل نجا خصوم فقه المصلحة من بعض السلبيات التي يتهمون بها هذا الفقه؟!

الخاتمة

- ٥٩١ تمهيد
- ٥٩٢ رحلة قصيرة في أهم نتائج الكتاب وفصوله
- ٥٩٨ رسالة الكتاب، من مبعثرات قواعد فقه المصلحة إلى فقه غائي مناطي جامع

٦٥٢..... فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

٦٠٠ وفي الختام كلمة

المصادر والمراجع

٦٠٣ المصادر والمراجع العربيّة

٦٣٢ المصادر والمراجع الفارسية

٦٣٣ الدوريات والنشریات

فهرس المحتويات

٦٣٩ الفهرس الإجمالي

٦٤١ فهرس المحتويات التفصيلي

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والسيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨. شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩. فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

ترجمة

١. ابن إدريس الحلبي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لأراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقارير الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيقة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدول والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الإلكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps