

الاجتهاد المقاصدي والمناطى

المسارات، والأصول، والعوائق، والتأثيرات

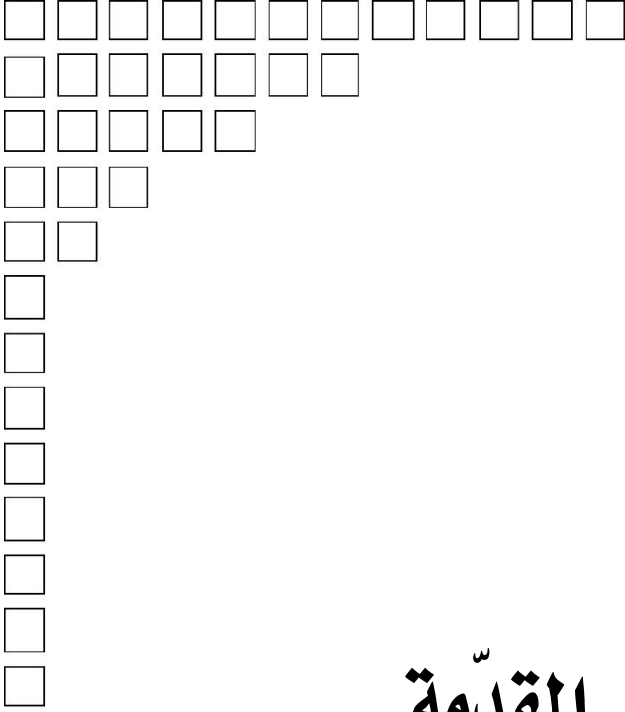
(اجتهاد المعنى فى أصول الفقه الإسلامى)

الاجتهاد المقاصدي والمناطبي المسارات، والأصول، والعوائق، والتأثيرات (اجتهاد المعنى في أصول الفقه الإسلامي)

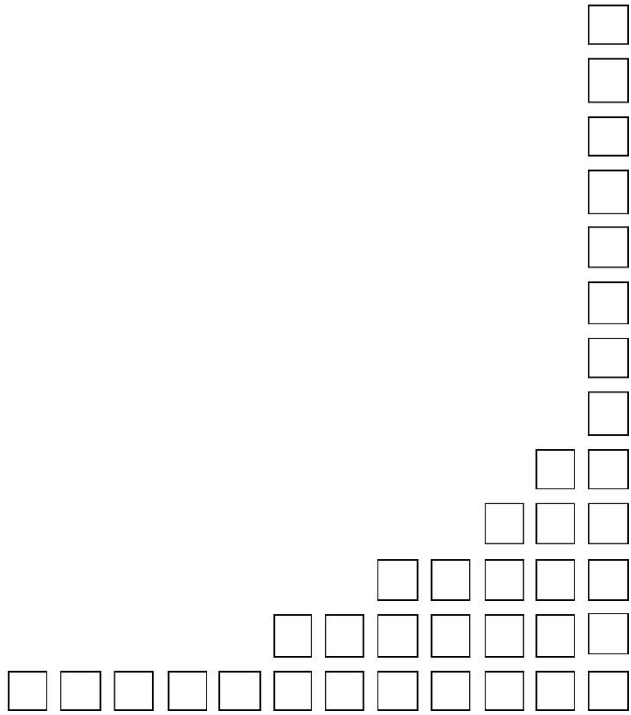
الجزء الأول

حيدر حب الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المقدمة



تهييد

ما إن أطلَّ العصر الحديث حتى ظهرت طلائع الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي تعمل على دراسة واقع الأمة الإسلامية مقارنةً له بالعالم الجديد، وقد اكتشف العلماء أن ثمة مشاكل عميقة تعاني منها الأمة، وكانت هناك نظريات متعدّدة في تفسير العلل والأسباب التي أوصلت الأمة إلى ما وصلت إليه من شيخوخة وترهّل.

ومن بين الطروحات التي توصل إليها بعض المفكرين والعلماء كان القول بأن الأمة نسيت تراثها وتخلّت عن دينها، فيما رأى آخرون بأن السبب أعمق من ذلك، وهو أن الأمة لم تعد تفهم الدين بشكل صحيح أو أنه قد هيمنت عليها تيارات فكرية أعاققتها عن النهوض، إلى غيرها من التحليلات والتفسيرات.

من هنا، فكّر العديد من العلماء في العودة لأسباب النهضة، ولاحظ بعضهم أن التراث لا يخلو من إمكانات، فتمّت إعادة النظر في التراث عموماً بهدف استنطاق إمكاناته؛ لتحقيق النهوض في الأمة من جديد.

كانت واحدة من المُخرجات التي قدّمها التراث الإسلامي ولقيت ترحيباً في العصر الحديث «نظرية مقاصد الشريعة»، فقد اهتمّ بها رموزٌ من أمثال الإمام محمد عبده (١٩٠٥م)، والدكتور محمد عبد الله دراز (١٩٣٢م)، والشيخ محمد رشيد رضا (١٩٣٥م) وغيرهم، وحاولوا إعادة إحيائها بهدف جعلها مخرجاً من مأزق الفهم المغلوط للدين.

المُخرَج الثاني ذي الصلة بالمُخرَج الأوّل، هي نظرية أو توليفة التعدي عن حرفيات النصوص، لاستنطاق مكنوناتها وغاياتها وعللها ومناطاتها الحقيقية (الاجتهاد المناطية والعللي)، في مقابل ما اعتُبر نزعةً ظاهريةً شكلائيةً حرفيةً في الدراسات الشرعية في طريقة

تعاملها مع النصوص تارةً، والأحكام نفسها تارةً أخرى.

لكنّ عملية استنطاق التاريخ ليست نزهةً ولا تبدو كافية؛ لأنّ الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد المناطبي طمرهما - كما سوف نرى، خاصّةً الأوّل منها - النسيان، وغطّاهما السكون، ولقّتها العتمة لقرونٍ عديدة، ومن ثمّ فأبى عمليّة إحياء لهما إحياء حقيقيّاً أو إعادة تنشيطهما وتفعيلها، يجب أن يصاحبها عمليّة حفر ونقد وإعادة نظر. ومن الصعب في العادة أن تكون بشكلها القديم كافيةً في معالجة الأزمات وفتح باب الاجتهاد بشكلٍ سليم وموضوعيّ.

من هنا، كانت الكثير من الدراسات التي عُقدت في العصر الحديث حول نظريّة المقاصد والاجتهادات المناطبيّة ذات بُعد تاريخي أو إحيائي، وأقلّ من ذلك تلك الدراسات التي حملت بُعداً نقديّاً أو تجديدياً في النظرية نفسها، لكن على أيّة حال أخذت الذهنيّة المقاصدية والعللية سيّلتها نحو ميدان الاجتهاد الفقهي في القرن العشرين، وصار العديد من الباحثين يفكّرون بطريقة مقاصديّة أو مناطبيّة وهم يعالجون قضايا فقهية مختلفة.

ورغم هذا المشهد الإسلامي الناهض، لم يرحّب الاجتهاد الشيعي الإمامي بنظريّة المقاصد، ولم يفتح أبوابه لها ولم يمدّ لها يديه للنظر والتأمّل؛ ويرجع السبب في ذلك على الأرجح لكون النظرية تشتمل - بشكلها التاريخي السائد - على سلسلة من العناصر التي يبدو رفضها محسوماً في الاجتهاد الإمامي منذ قرون؛ فالمقاصديّة تفكّر بطريقة التعليل، والتعليل مفهومٌ يقرب التفكير الإمامي من القياس؛ لأنّ القياس هو الباب الذي فتح مسألة التعليل في الاجتهاد تاريخياً، بل هو - كما سنرى في الفصل الأوّل من هذا الكتاب - الذي فتح باب البحث عن نظريّة المقاصد نفسها مع مثل الإمامين: الجويني (٤٧٨هـ)، والغزالي (٥٠٥هـ).

ورغم ذلك جاء الحديث عن المقاصديّة متأخراً شيعياً، في النصف الثاني من القرن العشرين، وبشكل محدود أيضاً. لكنّ هذا لم يمنع - كما سوف يلاحظه القارئ في هذا الكتاب إن شاء الله - أن يكون الاجتهاد المناطبي حاضراً في الوسط الإمامي بدرجة جيّدة، وإن بطريقة لا ترقى للطاقة الاستيعابية التي يتنسى لهذا الاجتهاد الوصول إليها.

الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، من الحركة الأقيية إلى الحركة العاموديّة

نتيجة هذا كلّ، سوف يختلف أداؤنا في هذا الكتاب اختلافاً نسبياً عن أداء العديد من

الباحثين الذين كتبوا في هذه الأنماط الاجتهادية، والتي لا تنفي سائر الأنماط بل تتلاقى معها في أكثر من موقع، وذلك أن هذا الكتاب يستهدف تقديم مقارنة اجتهادية استدلالية أصولية (أصول الفقه) للبنات التحتية للاجتهادات المناطية والمقاصدية والعللية، مستخدماً النقد والتقويم معاً، فنحن هنا سنحاول أن نكون خلف الستار، لنرى ما هي الأصول الاجتهادية التي تقوم عليها هذه الأنماط أو يمكن أن تقوم عليها؟ وكيف يمكن تبريرها منطقيًا وشرعيًا وأصوليًا؟ وما هي حدودها ومعالمها؟ وما هي نتائجها وتأثيراتها؟ وما هي عوائقها وموانعها؟ هذا الأمر يتطلب حركة عامودية في دراسة هذا الموضوع، وأعني بالحركة العامودية الدخول في عمق هذه الأبحاث، ليس اعتماداً على ما ذكره التراث - بما قدّم من تركة هائلة بحق - بوصفه أموراً مسلمة نحتاج فقط لتعويّمها إعلامياً وخطابياً، والحث عليها، وتحفيز النفوس نحوها، بل إعادة الانطلاق في تقويم التراث نفسه في قواعده السفلى، ومحاولة الإضافة عليها ووضع لبنات قادرة على تحقيق أهداف هذه المدارس الاجتهادية، أو القيام بنقدها وتقويمها.

في هذا السياق، بدأ مشروعنا هذا، من كتاب «شمول الشريعة»^(١)، إلى كتاب «فقه المصلحة»، وصولاً لهذا الكتاب، وما سيتلوه - بإذن الله - من بحوث دور العقل الأخلاقي وأمثاله في صياغة الرؤية الفقهية، من هنا أرجو من القارئ العزيز أن يأخذ هذه الكتب بمثابة سلسلة مرتبطة يحيل بعضها على بعض، فمثلاً بحوث فقه الأولويات التي اهتم بها المقاصديون في عملية التقسيم الثلاثي للمقاصد بحثناها مع قواعدها في كتاب فقه المصلحة، وكذلك مبدأ التعليل المصلحي وأصل قيام الشريعة على غايات ومقاصد، وما يتصل بقضايا العلاقة بين النصّ والمصلحة، فهذه الكتب تمثل حبات من سلسلة واحدة مترابطة وأخذ أحدها قد يوحى للقارئ بأن البحث منقوص في مكان ما.

ما هو الفرق بين الاجتهاد المقاصدي، والمناطية، والعللي، في هذا الكتاب؟

هذا الموضوع مهم جداً بالنسبة إلينا؛ لأنّ هذا الكتاب سوف يتوصّل إلى نتائج تستدعي فرزاً واضحاً بين ثلاثة مصطلحات هنا.

(١) إنّ نتيجة كتاب شمول الشريعة (وهي إنكار الشمول التفصيلي) غاية في الأهمية هنا؛ لأنّها تغيّر الكثير من قواعد الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، وقد شرحنا ذلك بالتفصيل هناك، فيرجى المراجعة والانتباه.

لهذا يلزمني - بدايةً - توضيح مقصودي من المصطلحات الثلاثة الواردة^(١):

١ - الاجتهاد المقاصدي: هو الاجتهاد الذي يأخذ الغايات الكلية (ملاكات الأحكام الثبوتية والناتج المصلحية المترتبة على التشريعات) التي تستهدفها الشريعة بتشريعاتها، أي هو يأخذ الشريعة بنظرة كلية عامة، أو يأخذ حيزاً واسعاً من الشريعة كالعبادات والسياسات بنظرة كلية عامة، ثم يرصد الغايات والأهداف المتوخاة من وراء وضع منظومة التشريعات كلها أو في هذا الحيز الواسع، ثم يقوم بممارسة الاجتهاد وفقاً لهذه الغايات والأهداف والمقاصد بوصفها حاكماً ومهيمناً على فهم الأحكام والنصوص وتحريكها في أرض الواقع كذلك، وبوصفها قادرة على إنتاج تشريعات متوالة معها ولو لم تكن منصوصة (منطقة الفراغ/ ما لا نصّ فيه).

على سبيل المثال، من مقاصد الشريعة حفظ الدين، وهذا مقصدٌ تتعاقد التشريعات في الأبواب المختلفة لتكريسه، فهذا المقصد نأخذه بوصفه أساساً في فهم النصوص الجزئية تارةً، وفي تقويمها تارةً أخرى لو عارضته أو وافقته، وفي إنتاج أحكام متوالة مع هذا المقصد لو لم نجد هذه الأحكام منصوصةً في الكتاب والسنة، كما في مساحات كبيرة من فقه النوازل الذي هو أرض خصبة للنشاط المقاصدي.

٢ - الاجتهاد المناطبي: هو الاجتهاد الذي يحاول العبور من حرفيات النصوص لاكتشاف

(١) من الملاحظات هنا أن كبار المقاصديين لم يعملوا على تقديم تعريف منطقي واضح لمقاصد الشريعة، بمن فيهم الشاطبي. نعم ظهرت في الفترة الأخيرة تعريفات. وربما يكون السبب هو الوضوح، وربما أمراً آخر، والذي يبدو لنا أن تناولهم لمفردة المقاصد كان له دائماً ثلاثة أشكال:

الشكل الأول: ولعله الغالب، ويعني الغايات التي وضعت مجموعة التشريعات لأجلها (المقاصد العامة)، وهذه هي نقطة الارتكاز في النظرية العامة للمقاصد الشرعية.

الشكل الثاني: وهو غير نادر، ويعني الغايات المستهدفة من خلال مجموعة معينة من التشريعات في باب معين أو نحو ذلك (المقاصد الخاصة).

الشكل الثالث: وهو غير نادر، ويعني الغاية أو الغايات التي وضع هذا التشريع أو ذاك لأجلها (المقاصد الجزئية).

وقد نجد من يستخدم المصطلح في مفهوم يستوعب اثنين منها أو الثلاثة معاً، مثل ما فعل الدكتور نور الدين الخادمي.

المدار (العلّة) الذي تقوم عليه التشريعات. والمدار أو المناط لا يساوي المصلحة أو المقصد أو الملاك الثبوتي بالضرورة، بل قد يكون صفةً يلحقها الحكم ويتبعها، لكنّها غير مبرزة مباشرةً في الدليل الشرعي المؤسّس للحكم الذي يدور حولها، ويكون الحكم دائراً مدارها وجوداً وعدمًا سعةً وضيقاً، وتكون المصلحة مترتبة على دوران الحكم على هذا المناط.

فالاتجاه المناط هو اجتهاد يستهدف كشف المدارات التي تتبعها الأحكام، غاية الأمر أنّه يعمل على كشف هذه المدارات بوسائل متطورة، تتخطى مجرد ذكر المدار في النصّ التشريعي نفسه الذي أبدى هذا الحكم الشرعي.

وعلى سبيل المثال الافتراضي، إذا تمّ تحريم الخمر في القرآن، وأشارت الآية نفسها التالية لآية تحريمها لملاك التحريم، وفهم الفقيه ذلك، أمكنه ربط هذا الملاك/ المصلحة أو المفسدة (منع العداوات والبغضاء بين الناس ووقف ما يصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة = حماية استقرار الحياة الاجتماعيّة والروحيّة)، بصفة في الخمر وهي الإسكار؛ لأنّ الإسكار هو الصفة التي ترتبط بهذه العلة الثبوتية الملاكية، فيفهم المجتهد المناط أن المحرّم هو المسكر، أو السُّكر، وليس اسم الخمر أو لونها أو طريقة تصنيعها أو غير ذلك، وتصبح النتيجة حرمة المسكر وليس حرمة الخمر لو فهمنا الخمر بأنّها خصوص العصير العنبيّ النبيء المختمر بنفسه، وبهذا يتوسّع الحكم بفضل الاجتهاد المناط ليستوعب أفراداً غير الخمر يصدق عليها عنوان المسكر. فالمسكريّة هو المناط مع أنّها غير مذكورة، وإنّما المذكور في النصّ الخمر. والمجتهد اكتشف المناط من خلال عمليّة ربط المصلحة بالصفة الموجودة في الموضوع الذي انصبّ عليه الحكم (الخمر). وهذا مجرد مثال لنوع من أنواع الاجتهاد المناط الذي نقصده هنا.

٣ - الاجتهاد العلي: ونعني به في هذا الكتاب مفهوماً يتداخل مع الاجتهاد المناط والمقاصدي معاً، وذلك أنّ الاجتهاد العلي له وجهان:

الوجه الأوّل: الاجتهاد الباحث عن الملاكات والعلل الثبوتية، أي عن المصالح والمفاسد والأغراض الكامنة وراء التشريع والمبررة لوجوده والمفلسفة له. وهذا ما نسميه: العلة الثبوتية الملاكية.

الوجه الثاني: الاجتهاد الباحث عن المدارات والمناطات والصفات التي تمثل روح موضوع

الحكم، وهو ما نسميه هنا بالعلّة الإثباتية المناطية.

على هذا الأساس، فالاجتهاد المناطبي يحتاج لاجتهادات التعليل بنوعها أحياناً وبنوعها الثاني أحياناً أخرى كما سوف يشرحه هذا الكتاب. وأمّا الاجتهادات المقاصدية فهي تستخدم اجتهاد التعليل؛ لأنّها تستهدف كشف العلل الثبوتية العامة - وأحياناً المناطبات الإثباتية العامة إذا صحّ التعبير - ومن ثم فهي نشاط تعليلي في جانبها الاكتشافي هذا.

وعليه، فقد يأتي استخدام مصطلح العلة بمعنى ملاك حكم خاص (فلسفة تشريع هذا الحكم أو ذلك/ المقاصد الجزئية)، وقد يأتي بمعنى الملاكات العامة التشريعية فيلتقي مع المقاصد بالمعنى الغالب، وكذلك قد يأتي استخدام العلة بمعنى المدار والمناط والعنوان والصفة التي يتبعها الحكم، بل قد تستخدم كلمة المقصد في أدبيات المقاصديين وغيرهم للإشارة لمقصد تشريعي في حكم خاص بعينه أحياناً، فيلزم الانتباه لطريقة تناولهم وتناولنا لهذه المصطلحات؛ لأننا نعتقد بأن فصل هذه الأنماط عن بعضها - أثناء دراسة جوانب أي قضية - ضروري للغاية؛ لوضع صورة متكاملة عن التعاون والتواشج القائمين بينها.

التواشج العميق بين الاجتهاد المقاصدي، وكل من الاجتهاد المناطبي والعللي

وفقاً لما مرّ - وسيأتي تفصيله في هذا الكتاب بإذن الله - فإنّ هناك علاقات متواشجة قوية بين أنواع الاجتهادات هذه، وأنّ علينا أن ندرسها معاً لتكوين تصوّر جادّ، وحيث إنّها جميعاً تسعى - بشكل أو بآخر - للكشف عن مدارات حقيقية وملاكات ثبوتية في تشريع مفرد أو منظومة تشريعية، لهذا سوف ندرسها معاً على شكل توليفة أصول للنظر في النهاية كيف تكون النتائج.

هذا يعني أنّ أصول الاجتهاد المناطبي وأصول الاجتهاد المقاصدي سوف نبحثها معاً، لما سنشبهه لاحقاً من أنّ الاجتهاد المقاصدي لا يمكن أن يقوم بمعزل عن الاجتهادات المناطبية والعللية؛ لأنّ الاجتهاد المناطبي والعللي المتراكم هو الذي يولّد في الحقيقة الرؤية المقاصدية الكلية عادةً، أو أنّ الآلية التي تبرّر الاجتهاد المناطبي والعللي تتداخل بقوة مع تلك التي تكون لنا الاجتهاد المقاصدي العام، كما في مثل نصوص المقاصد ومرجعية الاستقراء وفقاً لما سيأتي لاحقاً، فعلياً بحث هذه الاجتهادات ضمن منظومة واحدة؛ لنرى أنّ الصحيح من مجموع هذه الأصول أي نوع من نظرية المقاصد يثبت؟ وأي نمط من أنماط التعليل والمناطبية يُحقّق؟

إنّ قناعتِي الشخصية هو أن فصل الاجتهاد المقاصدي العام عن بنيته التحتية المعتمدة على أصول متداخلة جداً مع الاجتهاد المناطقي والعللي، أو معتمدة على نفس نتائج هذين الاجتهادين في بعض الأحيان، هو الذي سيحوّل المقاصديّة الى مجرد شعارات عامّة فارغة غير قابلة لتشييد بناء فقهي حقيقي عليها.

ويؤكّد ما نقول - بوصفه شاهداً تاريخياً وسياًقياً - أنّ نظريّة المقاصد، كما سثبتت ذلك في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، إنّ شاء الله، وُلدت من رحم نظرية التعليل القياسي في علم أصول الفقه، فالمقاصد تقع تماماً في وسط نظريّة التعليل ومناهج اكتشاف العلل الأعمّ من العلل الملاكيّة (مصالح ومفاسد)، والعلل المناطقيّة والمداريّة (الصفة والعنوان).

إنّ المقاصد العامّة تتحوّل إلى مقاصد جزئيّة في المفردات عبر عمليّة التفكيك، فيما يكون تركيب العلل والملاكات الجزئيّة منتجاً في بعض الأحيان لتصوّر بعض المقاصد ذات العموميّة، من هنا فالعلل الجزئيّة هي تعبير آخر عن المقاصد الكليّة في مرحلة التفكيك والتفصيل أو هي مؤشرات وعلامات عليها. نعم العلل المناطقيّة قد تنفصل عن المقاصد لأنّها لا ترتبط بالبعد الغائي أو المصلحي العام، بعكس المقاصد بمعناها الاصطلاحي، فانتبه جيّداً، لكنّ هذا الانفصال أوّلّي؛ لأنّ المناطات هي التي توضح روح الأحكام الجزئيّة فبناء المقاصد على الاستقراء سوف يفرض ملاحظة الجزئيات التي تحتاج لوضوح مناطاتها قبل تقرّيها وبناء النتائج عليها، بل إنّ بعض العلل المناطقيّة مرتبط بالملاكات الغائيّة كما سوف نرى في هذا الكتاب.

المقاصد و.. بين وجهي: الفقه وأصوله، الهوية الأصوليّة لبحثنا

لا بد لي أن أوضح أمراً في غاية الأهميّة هنا، وهو أنّ الاجتهادات: المقاصديّة والمناطقيّة والعلليّة، لها وجهان:

١ - الوجه الفقهي، وهو صياغة الفقه في ضوء الفهم المقاصدي، أي تقديم فهم مقاصدي للفقه وصياغة مقاصديّة له، وكذلك الحال تقديم صياغة علليّة ومناطقيّة هنا وهناك.

هذا الوجه كثيراً ما يكون هو محطّ نظر الباحثين، خاصّة في نظريّة المقاصد، حيث يدرسون المقاصد وتقسيماتها وتنويعاتها ويصوغون الفقه وفقاً لذلك، فهم يقولون - مثلاً -: إنّ الشريعة

تنقسم إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ولكل واحدة منها مكملات، وتحديد الضروريات بأنها كذا وكذا، وأنّ تحريم الخمر مثلاً يندرج ضمن هذا المقصد أو ذلك، ثمّ يصوغون العلاقة بين هذه كلّها في ضوء الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ونحوهما.

هذا الوجه هو في تقديري وجه فقهي، بمعنى أنّه عمل اجتهادي يقوم به الفقيه لتقديم فهم منظومي للشريعة وعرضه أمام الباحثين، وتقديم شبكة علاقات لأجزاء هذا الفهم مع بعضها، وهو يقترب كثيراً من فقه النظم والنظريات.

٢ - الوجه الأصولي، وأعني به المنتمي لدراسات أصول الفقه ومناهج الاجتهاد وآلياته، وهذا الوجه يعنى بدراسة البنيات التحتية والآليات والقواعد والأسس التي عبر شرعتها وتشبيدها يمكن الشروع بصياغة فهم مقاصدي منظومي للشريعة، فهنا نحن لا ندرس الضروريات نفسها، وما هي؟ وهل حفظ العرض منها أو لا؟ لأنّ هذا هو عمل الفقيه المنظومي المقاصدي، بينما عملنا - بوصفنا أصوليين مقاصدين - هو توفير البنية التحتية (الروافد والمنابع العميقة/ البيئة الحاضنة) التي تسمح لهذا الفقيه المقاصدي بتوظيفها للوصول لصياغة منظومية مقاصدية.

وعلى سبيل المثال، إذا قلنا بأنّ معرفة الملاكات والمناطات مستحيلة بنسبة تسعة وتسعين في المائة، وقلنا بأنّ النصوص التعليلية على أنواعها في الكتاب والسنة لا يمكن - أصولياً - الاستناد إليها لإثبات العلل المدارية التي يتبعها الحكم، فهي عاجزة عن تخصيص الحكم وتعميمه، وقلنا أيضاً بأنّ الإستقراء (في النصوص أو الأحكام) ليس حجة في الاجتهاد واستنتاج الأحكام الفقهية، وقلنا كذلك بعجز العقل والعقلاء عن فهم الملاكات والمناطات ما لم تصرّح بها النصوص، وقلنا بأنّ النصوص المقاصدية العامة - كالأمر بالعدل والإحسان - لا تصلح في بنيتها لتوظيفها في الاجتهادات الشرعية بل هي أقرب لخطابات عامة مفهومية فقط كما يراه بعض العلماء المعاصرين.. فهذا يعني أنّ الفقيه المقاصدي عندما يريد صياغة نظرية مقاصدية لنفسه لن يتمكن من فعل ذلك؛ لأنّ الأدوات التي سوف يستعملها للوصول لتصور مقاصدي للشريعة يمكنه من تحريك مفرداتها، هي أدوات غير معتبرة منطقياً ولا شرعاً، وفقاً لما أثبتته البحوث الأصولية.

هذا كله يدلنا على أن هناك وجهاً ظاهراً للمقاصدية والعللية (البناء الفوقي)، وهو ما يقوم به الباحث بوصفه فقيهاً، ووجهاً مستتراً لهما (البناء التحتي)، وهو ما يقوم به بوصفه أصولياً، وقد تمّ الدمج بين الوجهين في الكثير من الكتابات التي تعرّضت لهذه الموضوعات، وكثيراً ما تمّ الاقتصار على الوجه الفقهي، في حين كان يُفترض مراعاة اختلاف الدرجة بين البحوث، فتُبْحَثُ المعايير المنهجية التي يمكنها - افتراضياً على الأقل - أن تُنتج المقاصدية، ثم في مرحلة ثانية تبدأ عملية تشغيل خط الإنتاج هذا لتوليد نظرية مقاصدية تعرض الشريعة وتفهمها وتحرك مفرداتها في ضوئها. ولعلهم اكتفوا بالأبحاث المتفرقة ذات الصلة بهذا الموضوع في الدراسات الأصولية، مثل القياس ومسالك التعليل والاستصلاح وسدّ الذرائع ونحو ذلك.

إنّ ما يعيننا هنا هو أنّ هذا الكتاب لا يهتم كثيراً الجانب الفقهي لنظرية المقاصد والعلل والمناطق، بل هو مختص بدراسة الجانب الأصولي المنهجي الذي يسمح أو يعيق إمكانية إنتاج فقه مناطي وعللي ومقاصدي (أصول فقه المقاصدية والعللية)، لهذا لن نبحت في تفاصيل الصياغات الفقهية للمقاصدية، إلا إشارة عابرة هنا أو هناك يتطلّبها الموقف، وهل أنّ الضروريات خمس أو ستّ مثلاً؟ وما هو الدليل على التحسينات؟ وما هو الدليل على أنّ مناط الحكم الفلاني هو كذا وليس كذا؟ إلى غير ذلك من عشرات الموضوعات الفقهية (الجزئية أو المنظومية الكلية).

وهذا ما ينتج الهوية الأصولية لبحثنا هذا، ويحدّد مساره، ويفسّر عدم خوضه في ملفات دون أخرى، فيرجى عدم خلط الأمور والمقاربات ببعضها، وعدم توقّع أشياء من هذا الكتاب هو غير مهتمّ بها في هذه المرحلة.

بعض مما نستهدفه في هذا الكتاب

إنّ بعض ما نريده في هذا الكتاب هو الآتي:

١ - تقديم قراءة أصولية للبنيات التحتية التي تسمح بولادة اجتهاد مقاصدي ومناطلي وعللي قادر على ممارسة نشاطه في مساحة واسعة من الدراسات الشرعية حتى لو لم يقدر على فعل ذلك في مساحة الدراسات الشرعية كلّها. وبعبارة ثانية: الانتقال بهذه الأنماط الاجتهادية من مرحلة النشاط المحدود أو المبعثر إلى مرحلة النشاط الفاعل في العمليّات الاجتهادية الفقهية.

٢ - إنتاج نسخة للاجتهاد المقاصدي والعللي والمناطبي من داخل مدرسة نفاة القياس والرأي والظنّ المطلق، وإثبات أنّ هذه المدرسة يمكنها - على خلاف ما يتصوّر الكثير من أبنائها - أن تحظى بنسختها الفاعلة لهذه الأنماط الاجتهادية، وأنّ موقفها من القياس والرأي والظنّ في الفروع لا يمنع عن ولادة نسخة مقاصدية (عامّة - خاصّة - جزئية) في مساحة معتدّ بها من الفقه والفروع الفقهية، ومن ثمّ فالاجتهاد النافي للقياس - بما فيه الوسط الإمامي - يمكنه أن يولد قراءته المقاصدية والمناطبية والعللية.

٣ - إثبات أنّ النسخ المقاصدية والعللية لا يجب أن تكون واحدة، بل بالإمكان تقديم قراءة لهذه الأنماط الاجتهادية تختلف عن السائد بعض الشيء وتتفق في أشياء أخرى.

٤ - إنّ أكبر إشكالية تعاني منها مدارس نفي القياس والرأي والظنّ المطلق في تاريخ الاجتهاد الإسلامي والتي أعاققتها عن تكوين فقه مقاصدي أو عللي ومناطبي ذا مساحة واسعة، لا تكمن في البنيات التحتية لها، بل في وجود موانع أعاققت تفعيلها لبنياتها الأصولية نفسها، بمعنى أنّ الاجتهاد غير القياسي يملك الأدوات النظرية لبناء فقه مقاصدي وعللي ومناطبي - ولو لم يكن مطابقاً تماماً لنسخه السائدة - لكنّ ما يمنعه عن ذلك هو بعض المقولات والهواجس في المجال التطبيقي، فلو تمكّنا من إقناعه بتخطّي هذه المقولات وأنّ بنيته الأصولية يمكن إعادة إنتاجها بعينها - أو مع بعض التعديل - بصيغة فاعلة في الفقه، فأنه سوف يقدم لنا قراءة مقاصدية على طريقته.

٥ - إنّ الكثير من أشكال ممارسات المنهج المقاصدي السائد إلى اليوم، خاصّة في الوسط السنّي، تعتمد بدرجة عالية على مرجعية الظنّ في الفروع، وأنّ اختلافنا معها في شرعية الظنّ المطلق في الفروع سوف تجعلنا نتقاطع مع كثير من أشكال التطبيق التي تمارسها، ومن ثمّ فالممارسة المقاصدية والعللية ستغدو - وفقاً لنظريتنا في نفي كلية الظنّ في الفروع - عملية أكثر صعوبة وتحتاج لبذل جهد أكبر للوصول لرؤية مقاصدية في الفقه.

المقاصد والأسئلة الجادة، مسارات البحث في فصول هذا الكتاب

سوف نسير في هذا الكتاب ضمن خطة مؤلّفة من عدّة خطوات:

في الفصل الأوّل، سندرس الاجتهاد المقاصدي والمناطبي والتعليلي ضمن ثنائية المنهج

التاريخي والنقدي، بمعنى أننا سنقوم برصد تطورات هذه المناهج الاجتهادية بطريقة مختصرة لكنها تتضمن توضيحاً وتفسيراً لأصول تفكيرها عبر السير التاريخي فيها. وهذه العملية سوف تصاحبها قراءة نقدية أو تقويمية مختصرة أو عابرة للتجارب والأفكار التي طرحت في هذا الصدد.

سوف نسير تاريخياً وتقويمياً مع نظرية المقاصد والعلل في الاجتهاد السنّي أولاً، ثم ندرسها في فضاء الاجتهاد الشيعي الإمامي، لنرى كيف تطوّرت نشاطاته عبر القرون مع نظريات التعليل والمناط والمقاصد؛ بهدف وضع القارئ في إطار فهم تاريخي للفكرة يساعده جداً على فهم الفكرة نفسها بأفضل من تعريفها اللفظي الجامد.

في الفصل الثاني، سندرس أصول الاجتهاد المقاصدي والمناط والتعليلي، وذلك أنه ضمن سياق ما مرّ في الفصل الأول، ستظهر هنا سلسلة من الأسئلة الجادة التي نواجهها في إطار دراسة الاجتهادين: المقاصدي والمناط، من نوع:

ما هي أركان نظرية المقاصد التي تقوم النظرية عليها؟

ما هي أركان الاجتهاد المناط وآلياته؟

ما هي مناهج التعليل في الاجتهاد ومسالكه؟

ما هي القيمة الاجتهادية لهذه الأركان والمناهج كلّها في أصول الفقه الإسلامي؟

فعلى سبيل المثال، نحن نلاحظ أن نظرية المقاصد تقوم على ادعاء معرفة الغايات من وراء التشريعات والمآلات التي تستهدفها التشريعات بالتقنين، وهذا المفهوم لو حللناه بالدقة سنرى أنه تعبير آخر عن التعليل أو امتداد لمسيرته، لكن على نطاق مفتوح هذه المرة وقد لا يقف عند حدود مسألة فقهية هنا أو أخرى هناك، وهذا الأمر يفرض علينا دراسة نظرية التعليل بعمق، فما هي أدوات اكتشاف العلة من وراء التشريع (أو مجموعة تشريعات معاً) سواء كانت العلة إثباتية أم ثبوتية؟ ما هي أدوات اكتشاف ملاكات الأحكام؟ وما هي أدوات اكتشاف ما تدور عليه الأحكام ولو لم يكن ملاكاً بحيث نتمكن من تحريك الحكم سعةً وضيقاً، نفيًا وإثباتاً، تبعاً له؟

هذه الأسئلة من الطبيعي أن تجرّنا نحو مسالك التعليل التي طرحها الاجتهاد الإسلامي في مباحث القياس ووقعت موقع الجدل بين القائلين بالقياس ومعارضيه من الإمامية

والظاهرية، الأمر الذي يستدعي منا دراسة إمكانات اكتشاف العلة عبر النص - على سبيل المثال - فيما كان يسمّى بالقياس منصوص العلة، وهو ما يفرض علينا دراسة كلية عامة لنصوص العلل في الكتاب والسنة وفهم جوهرها وهدفها.

كما يأتي هنا دور الاستقراء في المقاصد وكشف العلل الثبوتية والإثباتية، الأمر الذي يفرض علينا بقوة دراسة نظرية الاستقراء في الاجتهاد الشرعي: قيمتها، جوهرها، مشكلاتها.

لن ندخل غمار هذه الموضوعات إلا ونشعر بسرعة أننا أمام سلسلة من القواعد الاجتهادية التي يلزم للممة أوراقها لتكوين صورة متكاملة، من نوع قواعد: العلة المنصوصة، وتنقيح المناط وتخريج المناط (العلة المستنبطة) وتحقيق المناط، وإلغاء الخصوصية ونفي الفارق، وورود النص بنحو الطريقية (الطريقية والموضوعية في البيان الشرعي)، ومناسبات الحكم والموضوع، وقاعدة الاعتبار، ومذاق الشارع، وروح الشريعة، والفهم البيئي والاجتماعي للنص، ومبدأ التعدي عن حرفية النص، ودور السياقات الزمكانية في فهم النص، وغير ذلك.

إذن، نحن بحاجة في الفصل الثاني إلى كشف الأصول والأركان التي يقوم عليها الاجتهاد المقاصدي والمناطى، ودراسة هذه الأصول والبنى التحتية والتحقق من صدقيتها وجدواثيتها.

في الفصل الثالث، سوف نقوم برصد الموانع التي تقف حاجزاً أمام الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللي، فمثلاً من أبرز الموانع الإحساس بأن هذه الأنماط الاجتهادية ترجع في روحها إلى القياس، وهذا يعني - شيعياً - أن المطلوب دراسة النسبة وإجراء مقارنة بين المقاصدية والمناطية والعللية من جهة والقياس من جهة أخرى، وسوف يفرض علينا ذلك دراسة مسألة القياس بعمق من زاوية موقف أهل البيت النبوي منه، فما هو المستهدف بالنهاي عن القياس في نصوص المنع عنه عند أئمة أهل البيت؟ ولماذا؟ وما الذي كانوا يتوجسونه من القياس حتى تشددوا في أمره؟ وهل المستهدف بالمنع والرفض والتنديد قياس له صلة بالنظرية المقاصدية والمناطية وقواعد التعدي عن حرفية النص أو لا؟ وأساساً هل ثمة دليل على نهي الأئمة عن القياس؟ وما هو بالضبط؟

على خط آخر، من المشاكل التي تواجه المقاصدية تظهر التاريخية والعلمية، وهذا البحث هو في الحقيقة دراسة لإشكالية يطرحها بعض خصوم المقاصديين والمناطيين ترى أن الاجتهاد

المقاصدي لن يفضي سوى للعلمنة (مرجعية العقل وتحييد النص) وتشديد التاريخية، بحيث يُعاد فهم النصوص الدينية في سياق تاريخي وبذلك ينتهي مفعولها الزمني، وهو ما لا بد لنا من دراسته في ضوء ما توصلنا إليه.

وبعد تدليل العقبات أمام النظرية التي توصل إليها هذا الكتاب، يأتي دور التأثيرات. **في الفصل الرابع**، وبعد هذه المرحلة البنيوية، نجد لزاماً علينا الانتقال للمرحلة اللاحقة في ضوء فرض صحة ما توصلنا إليه، وهو تأثيرات النظرية وانعكاساتها في مجالات الاجتهاد الشرعي. وعليه، في هذه المرحلة، سوف ندرس تأثيرات هذه النظرية أو هذا المنهج الاجتهادي على مفاصل أساسية في الدراسات الشرعية، وذلك ضمن محاور:

المحور الأول: در الاجتهاد المقاصدي والمناطلي في تقويم الأدلة الجزئية في المسائل المختلفة سلباً أو إيجاباً، وفي تفسيرها وفهمها، وفي التوفيق أو الترجيح بينها عند التعارض والاختلاف، خاصة في النصوص الحديثية، من نوع أن موافقة حديث لمقاصد كلية عامة - مثلاً - يمثل مرجحاً له تماماً كالترجيح بموافقة الكتاب، وهو ما يُعرف بالترجيح بالمقاصد، ولعله يشبهه - ولو جزئياً - في التراث الفقهي الإمامي بعضُ التعبيرات التي من نوع: إنَّ هذا الرأي هو الصحيح؛ لأنَّه أشبه بأصول المذهب.

أو من نوع أن التعليل يوجب ترجيح النص التعليلي على غيره. وقبل ذلك يبحث في دور هذا الاجتهاد في قواعد الوثوق بالحديث والإجماع والشهرة وأمثال ذلك، فالحديث - بصرف النظر عن المعارضة - إذا كان غير منسجم مع الكليات المقاصدية أو التعليلات الغائية، فإنَّ ذلك يؤثر على درجة الوثوق به، تبعاً لمستوى قوَّة الدليل على المقصد أو الغاية والتعليل، وبتعبير آخر: إنَّ تحقُّق الوثوق في الأحاديث الجزئية هل هو مشروط بمقارنتها مع الكليات الأكثر وثوقاً، والتي تقع بمثابة أغراض أو مقاصد أو عللاً عليا للشريعة أو لمجال من مجالاتها أو لا؟ إلى غير ذلك من البحوث.

المحور الثاني: دور الاجتهاد المقاصدي والمناطلي في تشييد وتبرير فقه النظم والنظريات، خاصة وأنَّه يطور من العمليَّات التركيبية للنصوص عبر الاستقراء، فإلى أيِّ مدى يُسعف هذا النمط الاجتهادي في تقديم خدمات لهذا النوع من القراءات الفقهية.

المحور الثالث: دور الاجتهاد المقاصدي والمناطلي في ضبط حركة فقه المخارج الشرعية (فقه

الحيل الشرعية)، من حيث وجود رأي يعتقد بأن فقه الحيل يقف على نقيض فقه المقاصد والغايات في مساحة واسعة منه.

المحور الرابع: تأثير الاجتهاد المقاصدي والمناطبي في إيجاد تعادل بين النزعة العقلانية والتعبدية في الشريعة، فهل له تأثير إيجابي هنا أو سلبي؟ وكيف؟ وذلك أن مجموع البحوث في هذا الكتاب سوف تجعلنا نجد أنفسنا عندما نصل إلى هذه النقطة قد حسمنا موقفنا على مفترق طرق، إما أن نكون قد ملنا أكثر للتعبدية في التعامل مع النصوص أو ملنا أكثر للنزعة العقلية بالمعنى الداخل - ديني هذه المرة، الأمر الذي يلزمنا بجولة موجزة حول إشكالية التعقل والتعبد في الدين، والتي طرحت في علم الكلام الجديد خلال العقود الأخيرة، وعلاقتها بنظريات من نوع الاجتهاد المناطبي والمقاصدي والعللي.

بهذه الرحلة كلّها، سوف نكتشف أن مقاصد الشريعة ليست علماً في عرض سائر العلوم الشرعية لتعارضها أو تكملها، بل هي روح أو نمط اجتهادي أو آلية اجتهادية تمثل أحد أهم أركان علم أصول الفقه الإسلامي، وتترك أثراً على مفاصل مهمة فيه، وقد تعيد إنتاجها وفقاً لها، بلا حاجة لفرض علم جديد في عرض علم الأصول باسم علم المقاصد، وفاقاً لمثل الدكتور جمال الدين عطية (٢٠١٧م)^(١)، وخلافاً لمثل الشيخ ابن عاشور (١٩٧٣م).

هذه هي الصورة التي سوف نسير عليها إن شاء الله تعالى في هذا الكتاب، سائلين المولى القدير أن يرزقنا من توفيقاته ويقيّننا من الزلل، إنه على كلّ شيء قدير.

وفي النهاية

لقد كانت فصول هذا الكتاب عبارة عن سلسلة دروس البحث الخارج في علم أصول الفقه الإسلامي، والتي ألقيتها على طلبة البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم، في الشطر الثاني من العام الدراسي ٢٠١٨ - ٢٠١٩م، وتمام العام الدراسي ٢٠١٩ - ٢٠٢٠م.

(١) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة: ٢٣٥ - ٢٣٨؛ ومقاصد الشريعة (حوار)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨: ٧٢. وانظر حول علاقة الفصل والوصل بين المقاصد وأصول الفقه: الحسان شهيد، الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم: ٦٣ - ٩١.

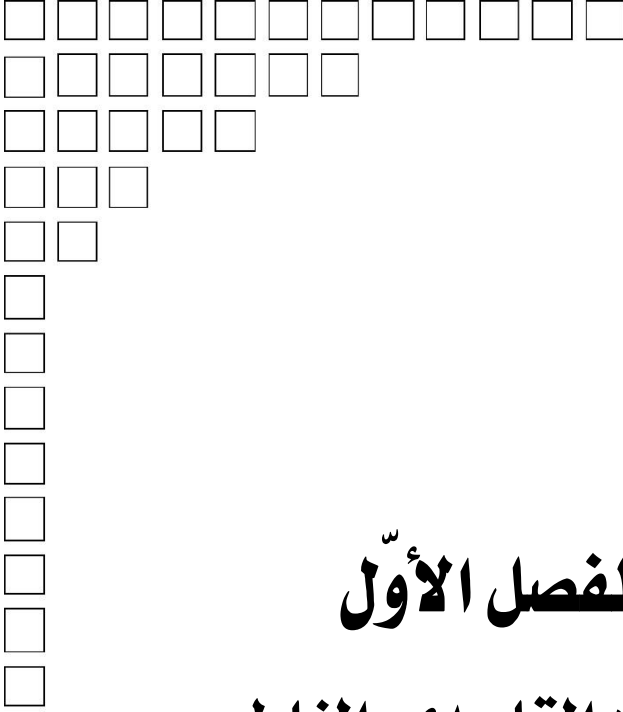
من هنا أجد لزاماً عليّ أن أتوجّه بالشكر الجزيل إلى كلّ طلابي الأعزاء؛ بحضورهم ومناقشاتهم وأسئلتهم وملاحظاتهم ومقترحاتهم.. وإلى كلّ من ساندني وأعانني بشيء، داعياً الله تعالى أن يجزيهم جميعاً جزاء المحسنين.

ويبقى الشكر والتقدير دائماً قائماً لأسرتي الكريمة وزوجتي العزيزة، على كلّ ما يقدمونه من أجلي، راجياً لهم - من الله سبحانه - كلّ خير وعافية، ورضوان من الله أكبر، إنّه قريب مجيب. نسأل الله سبحانه أن يوفّقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنّه نعم المولى ونعم النصير، وبالإجابة جدير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٥ - ذي القعدة - ١٤٤١ هـ

٢٧ - ٦ - ٢٠٢٠ م



الفصل الأول

الاجتهاد المقاصدي والمناطبي

المسيرة التاريخية، الأفكار والمنجزات

عرض مختصر، تحليل، وتقويم



تهيد

يعتبر المقاصديون والعلليون - كالكثير من الاتجاهات الفكرية الدينية - أن مدرستهم تعود إلى العصر النبوي، مستندين فيما نفترض إلى التمييز بين حضور فكرة بذاتها وحضورها بوعيمها النظري، تماماً كحضور بحور الشعر العربي عند شعراء الجاهلية، رغم أنهم لا يعرفون شيئاً عن كلمة "بحور الشعر"، وتعود الذاكرة التاريخية بهذا التيار إلى نصوص التعليل والغايات التي يحتويها الكتاب والسنة، حيث يفترضون أنها تتضمن فكرة المقاصد والعلل وروحها، كما يرون أن السلوك النبوي هو سلوك مقاصدي مناطي كذلك.

بهذا تبدو فكرة التعليل التي اشتملتها نصوص الكتاب والسنة بمثابة المؤشر لفكرة المقاصد، لكن التجربة التي أعقبت وفاة النبي ﷺ كانت بالنسبة للمقاصديين والعلليين أهم، حيث اعتبر سلوك الصحابة والخلفاء بمثابة مؤشر قوي على أن الفكرة كانت راسخة في وعيهم، وكذلك العصر الذي تلاهم من التابعين وتابعيهم، والمنطلق في التفسير التاريخي الذي يقدمه الفكر المقاصدي والعللي هنا هو أن مدرسة المصلحة والرأي والاجتهاد والقياس وأمثالها مما مارسه وعرفه الصحابة والخلفاء الأوائل ليست سوى تعبيرات عن فكرة المقاصد والعلل.

بهذا ترتبط سلسلة من النظريات الاجتهادية في الفكر الإسلامي بفكرة المقاصد، وكأن المقاصديين يريدون أن يقولوا بأن مختلف النظريات التي تتحرر من لفظية النص نحو روحه وتربطه بشبكة علائقية متصلة، تصب جميعها في سياق وعي الروح المقاصدية.

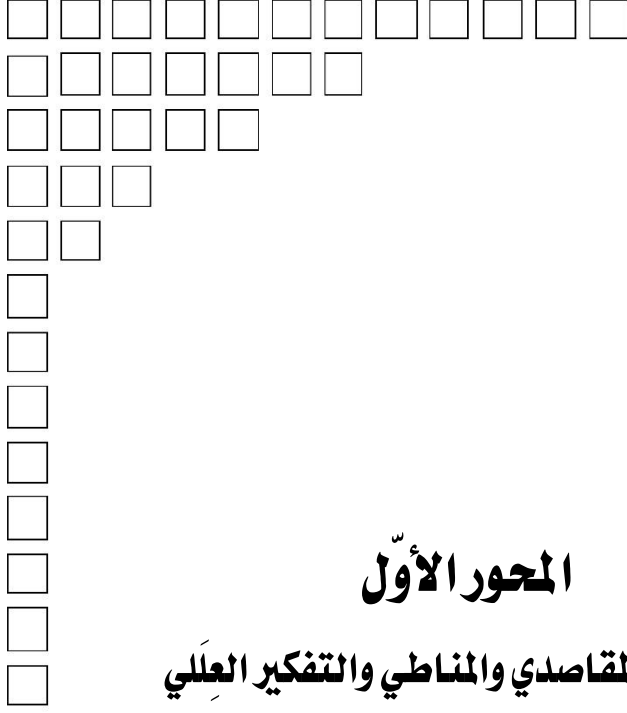
هذا يعني أن مثل نظرية المصالح المرسله والاجتهاد الذرائعي والقياس والتعليل والسياسة الشرعية والعرف والاستحسان كلها تلتقي في مكان واحد، وهو أن خلف التشريعات عللاً وغايات كانت التشريعات لأجلها، وأن علينا أن لا نقف عند حدود الأحكام المبعثرة، بل

المطلوب اكتشاف الناظم لها من خلال ربطها دائماً بالعلل لنبلغ بها حدّ رسم الهرم الكامل. من هنا، نحن نلاحظ أنّ الإمام أبا إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ)، وهو يشرع في كتابه، يستشعر أنّ المحيط الثقافي يمكن أن يستغرب من هذا الكتاب أو يستنكره؛ لهذا يقول: «فإنّ عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظانّ أنّه شيء ما سمع بمثله ولا أُلّف في العلوم الشرعيّة الأصليّة أو الفرعيّة ما نُسج على منواله أو شكّل بشكله، وحسبك من شرّ سماعه، ومن كلّ بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترمِ بمظنّة الفائدة على غير اعتبار، فإنّه بحمد الله أمرٌ قرّرتّه الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلفُ الأخيار، ورسم معالمه العلماءُ الأخبار، وشيّد أركانه أنظارُ النظّار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار..»^(١).

وعلى أيّة حال، فسوف نتخطّى الصدر الإسلامي، لنحاول اكتشاف المسيرة المقاصديّة والمناطبيّة في خطوطها النظريّة والتجربيّة الأولى في مرحلة التدوين الإسلامي، ونقسّمها إلى محورين: المحور الإسلامي العام، والمحور الشيعي الإمامي، ونشرع في المحور الأوّل من الحكيم الترمذي.

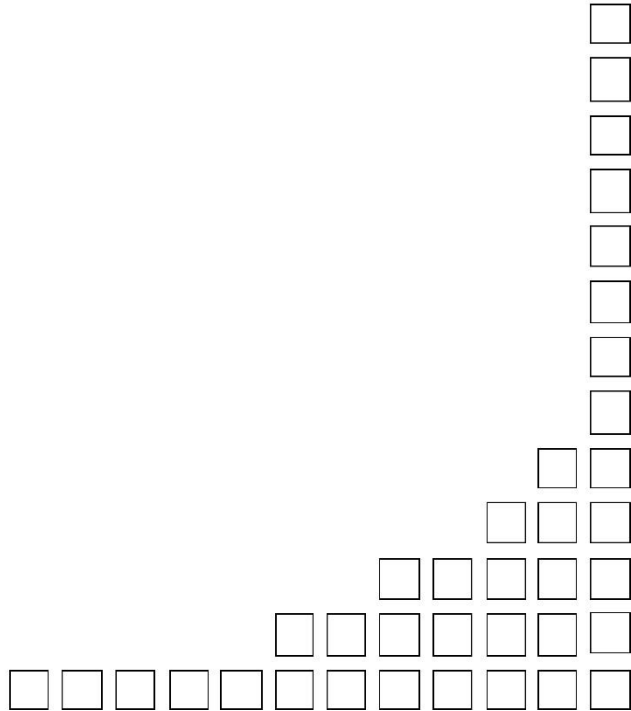
وليس بحثنا هنا مستوفياً، فنحن لا نريد سوى عرض مشهد تاريخي مختصر جدّاً؛ بهدف فهم سياقات الموضوعات ووضع بعض الملاحظات والمدخلات، وإلا فالبحث التاريخي في المقاصد يتطلب - دون مبالغة - مجلّدات عدّة، ويستدعي التأمل فيه من زوايا متعدّدة.

(١) الشاطبي، الموافقات ١: ١٢ - ١٣.



المحور الأول

الاجتهاد المقاصدي والمناطى والتفكير العلي
في الفضاء الإسلامى العام



١. مع الحكيم الترمذي (٣٢٠هـ) في التفكير العلي

لا يمكننا - ونحن نسرد هذا المختصر حول المسار التاريخي للاجتهاد المقاصدي والمناطبي العلي - أن لا نقف قليلاً عند شخصية مهمة ومفصلية هنا، وهي الحكيم الترمذي (٣٢٠هـ) (وهو شخصية أخرى غير المحدث الإمام الترمذي المعروف المتوفى عام ٢٧٩هـ)، والذي اهتم بعلل الشرائع وترك في ذلك كتابه الشهير (إثبات العلل)، وكذا كتابه (علل العبادات). بهذا يمكننا القول بأن الترمذي من رجالات بدايات تكوّن فكرة التعليل ومصطلحها في التاريخ الإسلامي، وهو شخصية ذات ميول صوفية عميقة، وقد تعرّض بسبب ميوله الصوفية للكثير من الأذى والقهر كما يتكلّم هو نفسه أيضاً، واتهم بتفضيله الأولياء على الأنبياء، وتُنسب إليه فرقة تعرف بالحكيمة.

يقول عنه الذهبي: «الحكيم الترمذي، الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر الزاهد الحافظ المؤدّن صاحب التصانيف.. روى عنه يحيى بن منصور القاضي والحسن بن علي وعلماء نيسابور، فإنّه قدمها في سنة خمس وثمانين ومائتين. قال السلمى: نفوه من ترمذ بسبب تأليفه كتاب ختم الولاية، وكتاب علل الشريعة، وقالوا: زعم أنّ للأولياء خاتماً، وأنّه يفضّل الولاية، واحتجّ بقوله ﷺ: «يغبطهم النبيون والشهداء»، وقال: لو لم يكونوا أفضل لما غبطوهم، فجاء إلى بلخ فأكرموه؛ لموافقتهم إيّاهم في المذهب..»^(١).

هذا النصّ يشي بأنّ تصنيف كتاب في علل الشرائع لم يكن مقبولاً في تلك الفترة في هذه الديار المشرقية من العالم الإسلاميّ، حتى تسبّب له بمشاكل، بل يبدو من مراجعة تاريخ حياته في كتب التراجم أنّ تلامذته ومريديه كانوا قلّة أيضاً، ويبدو أنّ منطلق عدم المقبولية هو أنّ الترمذي لم يقدّم بمراد النصوص الحديثية المتصلة بالعلل فقط، بل غالباً ما كان يركّز على تحليله

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢: ٦٤٥؛ وانظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٢: ٢٤٥-٢٤٦.

هو مستعيناً ببعض النصوص والشواهد.

وبهذا تفرق علل الترمذي عن علل الشيخ أبي جعفر الصدوق الإمامي (٣٨١هـ) الذي اقتصر في الغالب على سرد النصوص لا غير، فبدأ الصدوق محدثاً، فيما كان الترمذي الشافعي صوفياً أسرارياً متأملاً في الظواهر والعبادات؛ لمعرفة كنهها وخلفياتها ومآلاتها، خاصة وأنه يعتبر أن أهل المعنى والروح هم أهل العلل.

يقول الترمذي في مقدمة كتابه: «فإنك سألتني عما اختلف الناس فيه من إثبات العلل في الأمر والنهي، فقال قائلون: هذا تعبد من ربنا خلقهم فتعبدتهم للأمر والنهي، وليس لأمره علة، وإنما هو امتحان وابتلاء. وقال آخرون: هو ابتلاء وامتحان تعبدتهم به، وليس يدفع هذا أحد منا، ولكن علة قائمة علمها من علمها، وجهلها من جهلها..»^(١)، ثم قام الترمذي بسرد محاججاته مع نفاة العلل، عبر مقاربات عقلية ونصية^(٢).

وبرصد المقاربة بين النزعة الصوفية للترمذي وفكرة المقاصد (بمعنى التعليل)، نكتشف أن الترمذي كان بصدد إثبات أن العبادات، فضلاً عن غيرها، لها أسرار كامنة خلفها، وأن علينا التأمل فيها. إن اهتمامه بالعبادات يكشف عن نزعته الصوفية الهادفة لفهم روح العبادة وعدم الجمود على تعبديتها وصوريتها، انسجاماً مع ثنائية الظاهر والباطن في التفكير الصوفي، وبهذا نكتشف نوعاً من الصلة بين التصوف والتعليلية في مراحل النشأة، لكنّها صلة لا تجعل التصوف مولداً لبنية التفكير المقاصدي أو المناطبي الشرعي، بقدر ما يمكنه أن يمثل بيئة حاضنة له ومناخاً يتخطى التعبدية الحرفية في مقارنة النصوص والتشريعات نحو التعمق في الدلالات الأسرارية، الأمر الذي واظب المتصوفة عليه بعد الحكيم الترمذي وإلى يومنا هذا، بل نجد - كما يذكر بعض الباحثين^(٣) - تأثيرات الحكيم الترمذي على هذا الصعيد في كتابات من بعده خاصة الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)، والذي يعدّ من متابعي المقاصدية الجوينية كما سوف نرى.

بهذا يمكننا أن نعتبر أن بداية رحلة علل الشرائع بشكلها البسيط هذا، يمكن أن يكون

(١) الترمذي، كتاب إثبات العلل: ٦٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٦٧ - ٧٨.

(٣) انظر: خالد زهري، مقدّمة تحقيق كتاب إثبات العلل: ٣٥ - ٥١.

فضاءً مساعداً لولادة الفكرة ولو من خارج سياق علم أصول الفقه، لكنني لا أعتقد بأن هذه الفكرة الترمذية تعني أن الحكيم الترمذي يعدّ في سياق المنتجين لنظرية المقاصد، فهناك فرق بين إنتاج النظرية الاجتهادية وبين أن يكون سلوك الباحث سلوكاً يبتني على الفرضية عينها التي تقوم عليها نظرية مقاصد الشريعة.

٢. القفال الكبير (٣٦٥هـ)، ورحلة إضافية نحو مقاصد التشريعات وعللها

بعد الترمذي، نجد - ونحن نسير باختصار مع حركة تكوّن فكرة المقاصد والعلل في بذورها الجنينية - إحساساً قوياً بوجود أحد أئمة الشافعية، وهو الإمام أبو بكر الشاشي المعروف بالقفال الكبير (٣٦٥هـ)، فقد دوّن القفال الكبير كتابه المعروف باسم: «محاسن الشريعة في فروع الشافعية». وميزة القفال أنه في نفسه يعدّ من أعلام أصول الفقه الشافعي، وله شرح على كتاب الرسالة لابن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، وبهذا نجد أنفسنا مقترين أكثر من فضاءٍ أصولي يفكر بذهنية علوية.

يشعر القفال بكتابه عبر سرد فكرته الأصلية، وهي أن الشريعة متوالمة مع العقل والنبوة متوالفة كذلك، ويضع مقارنة بين مثل الإسماعيلية وغيرهم، حيث يعتبر أن الإسماعيلية يتعاملون مع التشريعات والعبادات تعاملًا رمزيًا، فيحيلونها إلى أشخاص وأسرار خاصة بهم وبمذاهبهم، بينما أهل الحق من وجهة نظره يفهمون منها استصلاحها للخلق.

وبعد مجادلة مع الإسماعيلية في عقائدها، يشعر القفال بالحديث عن العلل، فيعتبر أن الشرائع كلّها لها علل، وأتمها لو وقعت على خلاف ما هي عليه لما أوجبت الصلاح، نعم ليست كلّ العلل والحكم واضحة بل فيها ما هو الخفيّ على الإنسان، لكنّه موجود ولو خفي علينا^(١).

ومن هنا يبدأ رحلته مع تحليل العبادات والماليات والمعاملات والسياسات وغيرها في عملية تعقيل؛ لكي يفهمنا لماذا جاءت على النحو الذي جاءت عليه خاصة في المذهب الشافعي، فيشرع من كتاب الطهارة لينتهي بالقضاء والشهادات، قاصداً تقريب الشرائع من العقول.

إنّ محاولة القفال الكبير تبدو أقرب للتفكير الفقهي من محاولة الترمذي، ولهذا يمكننا

(١) انظر: القفال الكبير، محاسن الشريعة: ١٧ - ٤٦.

تصنيفه بأنه مرحلة متقدمة في التكوّن الجيني للذهنيّة العليّة المقاصديّة المستقلّة بالتصنيف.

٣. مع أبي الحسن العامري (٣٨١هـ) في تطوير بعض مقولات التعليل

الفيلسوف أبو الحسن محمد بن يوسف العامري (٣٨١هـ)، أحد الفلاسفة المجهولين أو المغبونين في الإسلام كما يراه بعض الباحثين، وقد عاش في الفترة الفاصلة بين الفارابي (٣٣٩هـ) وابن سينا (٤٢٧هـ)، وقد ترك العديد من الكتب في المجالات المتنوّعة، ويحسب على مدرسة الفيلسوف الكندي (٢٥٦هـ).

يمتاز من بين كتبه - بالنسبة إلينا هنا - كتابٌ له يصنّف في مجال مقارنة الأديان، وهو كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام»، فقد ترك العامري النيسابوري عدّة كتب في مجال مقارنة الأديان كان هذا واحداً منها، وقد أجرى في هذا الكتاب مقارنات بين الإسلام وخمس ديانات أخرى هي: اليهودية والمسيحية والمجوسية والوثنية (الشرك) والصابئة، وكانت مقارناته في هذا الكتاب على صعد مختلفة من نوع العقيدة والشريعة والأخلاق والسياسة وغير ذلك.

ومن الطبيعي أنّه عندما يراد إبراز أنّ التشريعات والعبادات والسياسات في الإسلام أفضل من مثيلاتها في الأديان الأخرى، أن تمارس عمليّة تعقيل للكشف عن محاسن هذه التشريعات ومنطقيّتها ومعقوليّتها وغير ذلك، وهذا ما يدخل جهود العامري في سياق تعليلي بشكل من الأشكال.

لكنّ النصّ الأكثر إثارة عند العامري، هو نصّه في الفصل الرابع، حيث يقول: «وأما المزاجر فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستّة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي مزجرة قتل النفس كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الرّدة»^(١).

فهذه الخمسة التي ذكرها تبدو قريبة من المقاصد الضرورية التي سوف نراها لاحقاً مع الغزالي ومن بعده كالمال والنفس والدين، وربما تكون أقدم النصوص على فكرة من هذا النوع. ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ العامري يلمح في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب، إلى أنّ

(١) العامري، الإعلام بمناقب الإسلام: ١٢٣.

كتابه (الإبانة عن علل الديانة)، يقع ضمناً في سياق التعليقات أيضاً^(١).

مساهمات الأعلام الثلاثة، تساؤلات في المنهج

المداخلة التي أودَّ أن أقدمها هنا هي في أن هذه المساهمات رغم أهميتها لم تكشف لنا عن تبرير المنهج الذي اعتمده، فكيف نعرف أن العلل هي بهذه الطريقة وليست بطريقة أخرى؟ ومن هو الذي أخبر الترمذي والقفال والعامري بهذه العلل وأنَّ الشارع قدَّمها؟ هل تمَّ الاعتماد على العقل؟ وما هو تبرير الاعتماد على العقل هنا؟ وهل يملك العقل الأدوات الموضوعية في تحصيل اليقين؟ وهل يكفي الظنُّ هنا أيضاً انطلاقاً من عدم ترتيب أيِّ أثر عملي على عمليات التعليل الأمر الذي يجعل الطرح الظنِّي فاقداً للآثار السلبية؟ وهل هذه العلل تريد نسبة مضمونها لصاحب الشرع أو أنَّها تشيّد علاقةً بين التشريعات وبين العقل نفسه بصرف النظر عن نسبة ذلك للشريعة أو لغرض الشارع؟

لم يكن في بال الأعلام الثلاثة تساؤلات من هذا القبيل، بل ساروا - في تقديري - على عفووية أمرين:

أ - العقل في فهمه العادي العام لطبائع بعض التشريعات.

ب - البعد المعنوي الصوفي الذي يُلقى بعض المعاني على السلوكيات العبادية ويمنحها دلالة معينة رغم أنَّها تبدو سلوكيات بدنية صامتة.

لست بصدد نقد هاتين المحاولتين، بل لاحقاً في هذا الكتاب سوف نكتشف أن عمليات التعقيل العفوية العامة يمكن تبريرها أصولياً في بعض الحالات، لكن ما أريد التركيز عليه هو أن هذه المرحلة من التعليل مارست التجربة قبل التنظير، وهذا يشي إماً بأنَّ التعليل كان حاجة زمنية في سياق الاحتجاجات الكلامية بين الأديان كما مع العامري، أو حاجة روحية لإخراج الأمة من تفاسيرها الشكلانية للطقوس والعبادات وإعادة بث روح جديدة فيها، فلنا هنا أمام مشروع له قواعده المبررة مسبقاً، بل أمام تجربة فرضتها أوضاع معينة.

بل سوف يأتي معنا في الحديث عن الشيخ الصدوق شيء ذو صلة، إذ من المحتمل أن حركات شرح فلسفة الأحكام في القرن الرابع الهجري وما بعد نتجت عن مواجهة تيارات

(١) المصدر نفسه: ١٥٠.

عقلانية نقدية في الأمة كان لها ميول نقدية تعقيلية للمواقف التي كان يطرحها الفقهاء، شبه ما يحدث اليوم بين التيارات المتأثرة بقيم الحداثة الغربية، والتيارات التعبدية الدينية الفقهية.

نقد مقارنة الريسوني و.. في اعتبار ما قبل الجويني بداية للفكر المقاصدي

سأكتفي بالإشارة إلى هذه الأسماء الثلاثة من باب المثال، لكنني لا أوافق أمثال الدكتور الريسوني^(١)، في أنّ هذا اللون من العلماء - بمن فيهم الإمام الشافعي نفسه - هو بدايات التفكير المقاصدي، فماذا نقصد من المقاصدية؟ هل التعليل وأنّه خلف التشريعات توجد مصالح كامنة؟ فهذه الفكرة موجودة قبل ذلك ومدوّنة، بل العقل المعتزلي والإمامي والصوفي يقبل بها بوضوح، وله مقارباته فيها، وأما إذا قصد إمكان كشف العلل الجزئية، فهذا الكلام صحيح فإنّ هذه الكتب مصنّفة بامتياز لذلك، إنّما الكلام في نظرية المقاصد، وهل يمكننا الحديث عن مرجعيتها الاجتهادية في الاستنباط أو لا؟

إنّ محاولة القفال الكبير والحكيم الترمذي وأبي الحسن العامري وأمثالهم لا تسمح لنا بافترض إقحام مدلولات مساهماتهم في الاستنباط، بل هي تالية تلو الاستنباط، فهي تعقيل يعقب عملية اكتشاف الحكم، وليست تعقيلاً يقع في سياق علة الاكتشاف أو علاقات الأحكام ببعضها، كما نريده في نظرية المقاصد والمناطات، لهذا يبدو لي أنّ المبالغة في نسبة النظرية المقاصدية إلى مثل هؤلاء أمر غير دقيق؛ بل هو خلطٌ بين العقلية العلية اللاحقة على الاستنباط في مقابل الذهنية التعبدية المحضة أو تلك التي تُنكر تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وبين العقلية العلية والمقاصدية التي تمثل أساساً في فهم الشريعة ونصوصها واستنباطها وتحديد علاقات النصوص والأحكام فيما بينهما، بما يترك أثراً على فهم الدين والوصول إلى نتائجه، وبما يخدم الفقيه في سياق عمله الاجتهادي.

من هنا، يفترض جعل هذه المساهمات، كالمساهمات الشيعية والمعتزلية في العدل الإلهي والحسن والقبح والتعليل في الأفعال الإلهية وغير ذلك، من الأسس التحتية والبيئات الحاضنة التي تسمح بولادة نظرية مقاصد الشريعة في ظلّها أكثر من غيرها.

من هذا كلّه، ندرك أنّ هناك مساراً ربما يكون احتفّ بفكرة المقاصد أو كوّن بيئةً تسمح بها،

(١) انظر: الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة: ٤٥ - ٥٣.

وليس بيئةً تُولدها بالضرورة، بدليل أنّ العديد من هذه المسارات عرفته فضاءات فكريةً أخرى - مثل الفضاء الإمامي - ولكنّ هذا الفضاء لم يعرف نظريةً المقاصد في الاجتهاد قطّ عبر قرون، لكن مع ذلك يمكنني أن أفترض أنّ المقاصد هي نهاية - قهريةً أو غير قهريةً - لكلّ هذا المسار الذي سلكه الاجتهاد السنّي في بعض مدارسه على الأقلّ، من فقه المصلحة، مروراً بالعقل التعليلي التبريري، وصولاً إلى نظرية القياس التي تبدو الأكثر أهميةً هنا، وهذا ما سيبدو لنا واضحاً مع ما يمكن أن يُعتبر البداية الأولى لطرح فكرة المقاصد مع الإمام الجويني.

٤. الجويني (٤٧٨هـ) والولادة الحقيقية لفكرة المقاصد في التعليل القياسي

نعرف جميعاً أنّ مبحث القياس قد فرّض على الاجتهاد الشرعي سلسلة مطوّلة من البحوث المعقّدة، وكانت واحدة من أهمّ هذه البحوث فكرة "المناسبة"، وأتّها هل تعتبر من مسالك التعليل أو لا؟

وقد اتفق العلماء فيما يبدو على أنّ المناسب إذا كان وصفاً مؤثراً بحيث قامت الأدلة الثابتة على كونه علةً تامّةً للحكم من خلال النصوص والأخبار ونحو ذلك، فإنّ هذا المناسب يمكن أن يُعتمد عليه في القياس، وهذا هو المناسب الذي توافق عليه الحنفية، بينما ذهبت الشافعية أبعد من ذلك عندما أخذت بالمناسب الأعم من ذلك مكتفيةً بالظنّ، من حيث إنّ حجةً في الشرعيات والفروع، وبهذا تماوج الاجتهاد القياسي بين ضبط حركة المناسبة بالأدلة الحاسمة في التعليل، وبين فتح المجال للتحليل العقلي لكي يفترض نوعاً من العلية والحكمة، فيعبر من تعليله الظنيّ إلى المقيس، ليُعطي حكمه هناك.

هنا اشتدّ النقاش واحتدم الجدل، وفي هذه اللحظة التاريخية جاء الفقيه الشافعي إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)، ليساهم في عملية قوننة حركة المناسبة في القياس، وهو فقيهٌ شافعي من الطبيعي أن يحاول الميل لشافعيته، فطرح أنّ كون الوصف أو المعنى المناسب يلحق بواحدٍ من مقاصد الشريعة، فهذا يقوّي التعليل بهذا الوصف، بما يسمح ببناء عملية قياس أو استدلال صحيحة^(١).

هذا يعني أنّ فكرة المقاصد تكوّنت في وعي الجويني لرفع مستوى الوصف أو المناسب من

(١) انظر - على سبيل المثال -: الجويني، البرهان ٢: ١١١٤، ١١٢١-١١٢٢، ١١٥٤.

حالته الضعيفة التي يرفضها الأحناف إلى حالة قويّة، ولو لم نصل إلى مرتبة الوصف المؤثر، وبهذا يمكننا القول بأنّ أوّلِيّات فكرة المقاصد ظهرت من رحم القياس وحاجات الفقيه لتفعيل القياس في مساحة أوسع، وذلك قبل أن تتحرّر من بحث القياس وتصبح كياناً قائماً بنفسه لاحقاً خاصّةً مع الشاطبي في القرن الثامن الهجري.

وعليه، اكتشفنا إلى الآن أنّ فكرة التعليل في القياس قادت إلى ولادة فكرة المقاصد، فمن المتوقع أن نجد نقيض المقاصديّة عند المدرسة الظاهريّة انطلاقاً من نفي التعليل، ولهذا شنّ ابن حزم الأندلسي هجمات عنيفة ليس ضدّ القياس فقط بل ضدّ التعليل نفسه أيضاً، كي يقضي نهائياً على القياس.

فبعد سلسلة بحوث له في نقد القياس، عقد الظاهري الباب التاسع والثلاثين تحت عنوان «في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين»، وبهذا أراد ابن حزم تفتيت البنية التحتيّة للقياس عبر نقض التعليل نفسه، والقول بأنّ العلة حتى المنصوصة لا يمكن الأخذ بها إلا في المورد الذي صرّح النصّ فيه بأنّ هذه العلة تنتج هذه النتيجة^(١).

لكن:

- ١ - هل هناك علاقة قهريّة بين القياس والمقاصد سلباً أو إيجاباً أو لا؟
- ٢ - هل إذا قلت بالقياس جرّني ذلك قهراً نحو المقاصديّة أو لا؟
- ٣ - هل إذا رفضت القياس أدّى بي ذلك قهراً إلى الاعتقاد بعثيّة البحث حول المقاصد أو لا؟

بعد التحرّر من المغالطة الوراثيّة^(٢)، قد يقال بأنّه لا تحتاج نظريّة المقاصد إلى القياس ولا ترتبط به، شرط أن يكون الاجتهاد معترفاً بفكرة التعليل نفسها من حيث المبدأ، أمّا على مسالك ابن حزم الظاهري فالقضيّة تغدو في غاية الصعوبة، والوصول إلى نتيجة هذه الأسئلة الثلاثة المشار إليها آنفاً سيكون بعد إتمام هذه الدراسة حول المقاصد إن شاء الله، فانتظر.

لكن عندما نقول بأنّ ولادة المقاصد مع الجويني كانت في رحاب القياس، فلا يعني ذلك

(١) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٨: ١١١٠ - ١١٥٥؛ وجورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ٣٣٧ - ٣٦٣.

(٢) المغالطة الوراثيّة إحدى أشكال المغالطات في علم المنطق التطبيقي الحديث (Applied Logic).

الوقوع في مغالطة المنشأ أو المصدر، أو ما يُعرف بالمغالطة الوراثية (The Genetic fallacy)، وهي المغالطة التي تمارس النقد على فكرة قد تكون صحيحة لكن من خلال نسبتها إلى منشأ يحمل سمعة سيئة أو صورة سلبية في وعي الآخرين، فأنت تقول مثلاً: لا ينبغي لك أن تتأذى من تأخر القطار؛ لأنّ موسوليني كان أوّل شخص أمر أن تسيّر القطارات في وقتها المحدّد. إنّ كلّ الصورة السلبية عن موسوليني في وعي الطرف الآخر سوف تلحق فكرة ضبط حركة القطارات وعدم تأخرها، مع أنّ منشأ الفكرة لا قيمة له في صحّتها أو فسادها بالضرورة.

وهذه ظاهرة شائعة في الفضاء الديني والمذهبي أيضاً، فأنت قد تقول هناك: إنّ فكرة المقاصد وليدة موضوعة القياس، وجملة من هذا النوع كفيّلة - في فضاء يرفض القياس كالإمامي والظاهري - في هدم قيمة نظرية المقاصد برمّتها، وهو الأمر الذي مارسه الإخباريون الشيعة على الكثير من الأفكار والعلوم التي تمت الاستفادة فيها من أهل السنّة بالنسبة للشيعة، ويمارسه بعض التفكيكيين الخراسانيين اليوم ضدّ الفلسفة والعرفان، من حيث اتهامهم لها بأثمتها وليدا الثقافة اليونانية الشريكية أو الهندية المشرقية، كما يارسها السلفية السنّة اليوم في مهاجمة أيّ فكرة بتوصيفها بأثمتها شيعية، وأنّ الشيعة يؤمنون بها!

وعلى أية حال، فقد أسّس الجويني أصول الشريعة ومقاصدها الكلية لأوّل مرّة في تاريخ الفقه الإسلامي على ما يبدو، فعقد باباً تحت عنوان (في تقاسيم العلل والأصول)، وقال فيه: «وهذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة. ونحن نقسمه خمسة أقسام: أحدها: ما يُعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمرٍ ضروري لا بدّ منه.. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجود القصاص في أوانه، فهو معلّل بتحقيق (بتحقيق) العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها. فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه وعدّاه إلى حيث يتحقّق أصل هذا المعنى (فيه)، وهو الذي يسهل تعليل أصله، ويلتحق به تصحيح البيع؛ فإنّ الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذاً آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة. ثم قد تمهّد في الشريعة أنّ الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا نظر إلى (طلب) تحقيق معناها في آحاد النوع»^(١).

٤٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج ١

هذا القسم الأوّل الذي عبّر عنه الجوينى بعد صفحات بآته ما يستند إلى الضرورة^(١)، هو ما صار يعرف لاحقاً باسم الضروريات من المقاصد، والتي اشتهر جعلها خمساً هي النفس والدين والمال والنسل والعقل.

وينتهي الجوينى من هذا القسم، ليتحدّث عن القسم الثانى، حيث يقول: «والضرب الثانى ما يتعلّق بالحاجة العامّة ولا ينتهى إلى حدّ الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنّها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنّة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغّة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره»^(٢).

هذا القسم، وهو ما كان محتاجاً إليه لكنّه لا يبلغ حدّ الضرورة العليا، هو ما تعارف تسميته لاحقاً بين المقاصديين بالحاجيات، وجعلوه تالياً تلو الضروريات.

ولعلّ ما يثير في هذه الخطوة التي قام بها الجوينى هو فصله بين الضرورة والحاجة، فهذا الفصل يبدو دقيقاً وفي الوقت عينه غير مفهوم، لهذا فصله عبر القول بأنّ ما لا تقوم الحياة إلاّ به فهو ضرورة، بينما ثمة أمور يمكن للحياة أن تستمرّ من دونه لكنّها ستبدو عسيرة شاقّة، فهذا من الحاجيات، فنحن هنا أمام تفكيك دقيق في مستويات الأمور المحتاج إليها، بين ما يبلغ حدّ الضرورة وما لا يبلغ.

ثم يشرع الجوينى بسرد القسم الثالث، حيث يقول: «والضرب الثالث ما لا يتعلّق بضرورة (حاقّة) ولا حاجة عامة، ولكنّه يلوح فيه (منه) غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث»^(٣).

هذا الضرب هو الذي صار يعرف لاحقاً بالتحسينيات، وهي أمور غير ضرورية ولا يحتاج إليها، لكنّها مكّملة مطلوبة مرغوبة.

ثم يقول الجوينى: «والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصریحاً ابتداءً»^(٤)، وهذا القسم يشبه الثالث من حيث عدم استناده إلى ضرورة أو

(١) المصدر نفسه ٢: ٩٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٩٢٤.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٩٢٤ - ٩٢٥.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٩٢٥ - ٩٢٦.

حاجة عامة، ومن حيث كونه مندوباً. ويختلف عنه في أن الثالث معضود بالدواعى الجبلية كالتنظف، وليس في تحصيله خروج عن الضربين الأول والثاني وذلك مثل مكاتبة الكاتب عبده، ومقابلته ملكه بملكه، وهذا خارج عن أصل أن العبد مملوك للسيد^(١).

ويختم الجوينى تقسيمه الخماسى بالقول: «والضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة. وهذا يندر تصويره جداً. فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى فلا يمتنع تحيُّله كلياً. ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية. ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى نهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة. ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القايى فى استنباط معنى يقتضى التقدير فيما لا ينقاس أصله»^(٢).

هذا التقسيم عاد وذكره بهذا الشكل الفخر الرازى بعد ذلك، مشيراً إلى أن الجوينى قد أفاض فى ذكر الأمثلة فى هذا المضمار^(٣).

نقد الجوينى، أو لماذا عدل المقاصديون لاحقاً عن تقسيمه الخماسى؟

ولكى نقوم بتحليل هذا التقسيم الخماسى الذى ذكره وتأمل لماذا ساد بعده تقسيم ثلاثى مشهور لمقاصد الشريعة وليس تقسيماً خماسياً، نجد أن القسم الرابع ليس سوى حالة من حالات القسم الثالث؛ لأنه يجعله مندوباً إليه ابتداءً، بينما القسم الخامس يعود الجوينى ويعترف بأنه معلل تعليلاً إجمالياً، ومن ثم فيلزم أن يرجع مرةً أخرى إلى الأقسام الثلاثة الأولى، وبهذا لا يبقى سوى بعض الفروع النادرة للغاية الرجعة للقسم الخامس وهى خارجة عن باب التعليل كلياً.

بهذا نفهم لماذا استقرّ الرأى المقاصدى فيما بعد على التقسيم الثلاثى، ونعرف كما صار بديهياً

(١) محمود فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبى: ١١٥.

(٢) البرهان ٢: ٩٢٦-٩٢٧.

(٣) انظر: الفخر الرازى، المحصول ٥: ١٥٩-١٦١.

للباحثين اليوم أن الفضل في التقسيم الثلاثي الأشهر للمقاصد يرجع إلى الجويني وإن بصيغة خماسية. ولو تأملنا قليلاً عملية التقسيم هذه، نكتشف أنها تقوم في الحقيقة على تحليل مصالح العباد ونمط حياتهم ومقارنة أنواع الحاجات والمتطلبات التي يتغونها في الحياة، بوضعها على درجات: الضرورة والحاجة والتحسين، ثم محاولة فرز جميع الأحكام الشرعية تقريباً في ضوء هذا التقسيم المستنبط من واقع الحياة الإنسانية، مع ملاحظة أن هذه التشريعات الإسلامية تستهدف تحقيق الغايات الثلاث في التقسيم الثلاثي.

نحن الآن أمام ذهنية تحليلية بامتياز، لكنّ هذه الذهنية ليست جزئية وموردية، بل هي ذهنية كلية تغطّي الشريعة برمّتها تقريباً، وتعيد تقسيمها في ضوء مصالح الإنسان في الحياة ومتطلباته. لكن رغم هذا كله لا نجد في هذا النصّ تعبير مقاصد الشريعة، فنحن نجد الفكرة دون التسمية، إلا أن هذا التعبير ورد عند الجويني في مواضع آخر بمناسبة متعددة، بصرف النظر عن سياق تكوينه فكرة المقاصد، ففي بعض بحوثه قال: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(١). بل استخدم تعبير مباحي الشرع ومقاصده وموارده في كتابه المعروف بالغيائي^(٢).

نستخلص ممّا تقدّم أنّ فكرة المقاصد ولدت في فضاء القياس ومباحث التعليل، بهدف رفع مستوى الموقف الشافعي مقابل الأحناف، لكن هل أنّ فكرة المقاصد هذه تجعل الأحناف يخضعون لها؟

لا يبدو أنّ هناك موجباً حتى الآن لخضوع الأحناف لهذه الفكرة؛ لأنّ الصورة التي رسمها الجويني هي في تحليلها عملية استخراج أصول شرعية من مقارنة سلسلة من التشريعات مع بعضها والناس نتيجة لها مشتركة، وهذه العملية في حدّ نفسها تمثل نوعاً من الحشد للأشباه والنظائر، فهل حشد الأشباه والنظائر يوجب قناعة الأحناف بالموضوع؟!

مقاربة عبد المجيد الصغير لنهوضية الجويني وقطعيته في المقاصد، نقد وتعليق
وفي مقابل الرؤية التي تحاول فهم مقاصد الجويني في سياق إنقاذ الشافعية في باب القياس،

(١) البرهان ٢: ٢٩٥.

(٢) انظر: الغياي (غياث الأمم): ١٠.

ثمة رؤية أخرى أوسع من ذلك بكثير يذهب إليها الباحث المغربي الدكتور عبد المجيد الصغير في دراسة مطوّلة له حول الجويني والمقاصد، حيث يعتبر أنّ السبب الذي دفع الجويني إلى التفكير بطريقة مختلفة، هو تدمّره من المستوى الذي وصلت إليه أحوال المسلمين في زمنه بحيث باتوا على مقربة وشيكة من الانحطاط، وهو يعتبر أنّ الجويني شكّل بدايةً لتأسيس علم المقاصد المهيمنة على مختلف العلوم الشرعيّة بهدف الذهاب بالعلوم الدينية نحو القطع بدلاً من السبل الظنيّة، ففي عصر الجويني كانت الدولة الإسلاميّة تتهاوى شيئاً فشيئاً، وكان الحلم بالخلافة وازدهارها قد بدأ يتلاشى، لهذا جاءت مقاصديّة الجويني كتوفير مناخ للمسلمين كي يتقبّلوا الواقع الجديد ويتمكّنوا من التكيف معه.

وبهذا نجد أنّ الجويني في كتابه «غياث الأمم والتمياط الظلم»، يُشعرنا بهذا الواقع الذي يحسّ به وأنّه يريد إنقاذ الموقف والخروج من المأساة، عبر مقاصد الشريعة التي تحدّث عنها في البرهان والغياث معاً، وبهذا يربط الدكتور الصغير بين المعضلة الاجتماعيّة السياسيّة وبين فكرة المقاصد التي طرحها الجويني حلاًّ للمشاكل القائمة وسعيّاً لرفع مستوى العودة للثقة بالشريعة والقدرة على النهوض^(١).

تعليقاً على مقارنة الصغير يمكنني القول: ليس عندي شكّ في أنّ الجويني في كتاب الغياثي كان يعيش الأزمة الاجتماعيّة السياسيّة، خاصّة عقب سقوط بغداد في يد السلاجقة ونهاية عصر البويهيين ودخول الأمة مزيداً من التشظّي، وأنّ كلّ ما قاله الصغير كان صحيحاً، كما ولا شكّ لديّ في أنّ فكرة مقاصد الشريعة تحمل إمكانات التصوير الذي قدّمه الصغير، لكنّ ملاحظتي المتواضعة هي في مبالغة الدكتور الصغير في اعتبار فكرة المقاصد الجوينية سعيّاً لإنقاذ الأمة من المأزق أو محاولة لإعادة إنتاج علم أصول فقه جديد يقوم على القطعيّة دون الظنيّة، إذ أجد أنّ الأمر قد وقع في إفراط التنظير.

فالجويني كسائر علماء الإسلام يعتمد مسالك الفقهاء والأصوليين الشافعيّة، وفكرة المقاصد عنده لو كانت أساساً للنهوض لما وجدناها محشورةً في زاوية من أعماله العلميّة، وفي سياق غير نهضوي. واستخدامه تعبيرات من هذا النوع في مقدّمة وسياق كتاب الغياثي لا يشي

(١) انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام: ٣٥٤ - ٤٤١.

بأن القضية كذلك.

من هنا، أعتقد بأن الجويني كان يعيش المشكلة، لكنّ حلوها لها جاءت من أفق رؤيته السياسيّة والاجتماعية التي ضمّنها كتابه الغيائي الذي تركز حول الإمامة، لا من فكرة مقاصد الشريعة، وإن كانت الفكرة في ذهنه ربما يكون لها دور بسيط وأوليّ جداً.

٥. الغزالي (٥٠٥هـ) واستكمال طريق الجويني (خطوات إضافية)

هذه الخطوات التأسيسية التي خطاها الجويني، تمّ فتح الطريق لتلميذه الإمام أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، ولا نريد أن ندخل في الجدل حول الدور الذي قدمه الغزالي في المقاصديّة، فهل هو دور ثانوي مكمل لفكرة أستاذه وموضح لها لا أكثر، أو أنّه أكثر أهميّة من أستاذه الجويني نفسه؟ حيث تختلف تقويمات هذه القضية تبعاً لمديات النظر في المساهمات التي قام بها الغزالي في أصول الفقه عامّة، وفي المقاصد خاصّة.

وأول شيء يواجهنا للوهلة الأولى ونحن نقرأ الغزالي هو غزارة استخدامه مفردات تنتمي للمقاصديّة، مثل تعبيره «مقصود الشرع»، والذي تكرر كثيراً في كتبه المتعدّدة، لكن من النصوص الأكثر أهميّة ما ذكره الغزالي وهو يقوم بتعريف مفهوم المصلحة والمفسدة فيرفض اعتباره جلب المنفعة ودفع الضرر؛ لأنّ هذا المعنى للمصلحة والمفسدة مقصد للمخلوقين، ذاهباً إلى مفهوم مغاير لهما تقوم الشريعة عليه، ويكون مقصداً للخالق.

من هنا يقول موضحاً بشكل أكبر فكرة أستاذه الجويني: «المصلحة 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، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإنّ هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حدّ الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حدّ الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصّاب والسراق، إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي

معاش الخلق، وهم مضطرون إليها، وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملّة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر.. الرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفء خيفة من الفوات، واستغناماً للإصلاح المنتظر في المال، وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه، وشراء الملبوس والمطعم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق، أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لإصلاح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها.. الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته، من حيث إن العبد نازل القدر والرتبة، ضعيف الحال والمنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة، أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات؛ لأن ذلك مناسب للمصلحة؛ إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرق بالخدمة، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل..^(١).

من الواضح هنا أنّ الغزالي ذهب في التوضيح أبعد من الجويني، وفي سرد الأمثلة التي يمكنها أن تُجلى الفكرة أكثر، وثمة إشارة مهمّة هنا عند الغزالي تشبه كلام أبي الحسن العامري السابق، وهي أنّ الضروريات لا تقوم شريعة إلا بها والشرائع متفقة عليها، وكأنّه يريد أن يثبت تقدّمها على غيرها، وإمكانية كونها أمراً عقلاً عاماً، لعل ذلك يساعده في منحها شيئاً من الاعتبار القانوني الذي يمكنه أن يفرض نفسه في تجميد حكم أو نفيه أو إثبات حكم آخر؛ لاستحالة مناقضة الشريعة لهذه الضروريات.

بل يمكننا هنا أن نتأكد من أنّ التقسيم الخماسي المشهور الذي طرحه الجويني، عاد واستقرّ على يد الغزالي بتقسيم ثلاثي هو الذي صار معتمداً فيما بعد بين المقاصديين، وهذه نقطة تسجّل

(١) الغزالي، المستصفى: ١٧٤ - ١٧٥.

لصالح الغزالي هنا في إضافة نوعية مهمة، بل نحن نجد مع الغزالي - كما رأينا في نصّ المستصفى أعلاه - تصريحاً بالضروريات الخمس، وهو ما لم نجده مع الجويني، فالجويني تكلم عن الضروريات لكنه لم يذكرها على أنها خمس واضحة هي التي اعتمدت فيما بعد عند المقاصديين أيضاً.

بل ثمة إضافة أخرى تصريحية من الغزالي في المستصفى نفسه، وهي كشفه عن أن وسائل معرفة المقاصد تكون بالكتاب والسنة والإجماع^(١)، وهذه إضافة مهمّة التصريح بها رغم وضوحها نسبياً، إذ من الطبيعي بعد أن عرّف المقاصد والمصالح بأنها غايات الشارع نفسه أن يرجع للشارع عينه في تحديدها، ولهذا أرجع الغزالي الأمر إلى الطرق التي تكشف لنا تعيين الشارع للمقاصد، وهذا ما لم نجده عند الجويني صريحاً.

١٠٥ . هل تُسَعَفُ مقارنة الجويني والغزالي في الخروج من الظنّ في مرحلة

التنزيل؟

لكن مع ذلك وحتى الآن لا نجد شيئاً يضعنا أمام قوانين توضح لنا الأمثلة في علاقتها بهذا التقسيم الثلاثي، بل نحن نلاحظ أننا أمام شكل من أشكال الاستنساب الظني لا غير، فالغزالي اعتبر سلب الشهادة عن العبد من مرتبة التحسينات، بينما سلب الولاية عنه من مرتبة الحاجيات، مع أن سلب الشهادة عن العبد قد توجب تضييع الحقوق، خاصّة وأنّ العبيد يكونون في المنازل عادةً، ويمكنهم أن يطلعوا على الكثير من الوقائع والجرائم والأحداث، ففي الوقت الذي يعتبر الغزالي سلبه حقّ الشهادة نوعاً من التزيين، إذ بنا نعتبر أن سلبه هذا الحقّ نوع من معارضة الحاجة عندما نلاحظ الأمور بمطالعة عامّة.

ما أعنيه أنّ مختلف هذه المقاربات التنزيلية للتقسيم الثلاثي على الحالات لا تخلو من ظنّ وتخمين، بل أحياناً أقلّ من مرتبة الظنّ، وبهذا نكتشف أن نظرية المقاصد في هذه المرحلة لم تسعفنا بقوينة عملية الفرز والتطبيق والتنزيل، بقدر ما ساهمت في صناعة الرؤية الكلية، وربما لهذا وجدنا أن الأحناف لم تقنعهم محاولة الجويني والغزالي كثيراً، ولعلّ ذلك لأنّ غاية ما تعطيه

(١) المصدر نفسه: ١٧٩.

ليس سوى الظنّ، فلا يهمني وضع تقسيم ثلاثي متيقن ومعقول جداً، بقدر ما يهمني إذا أردت أن أمارس القياس أن أعرف أن الصفة هذه متناسبة مع الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وهذه العملية ليست واضحة دائماً، بل لعلها في كثير من الأحيان مبهمة متشابكة، وربما ترجع الفكرة إلى شيء من جمع الأشباه والنظائر ليس إلا. هذا، وسوف يأتي ما يرتبط بقضية الظنّ هنا فانتظر.

٢٠٥. الغزالي وبسط المقاصدية في «شفاء الغليل»، تساؤلات ومدخلات نقدية

يهتمّ الغزالي في كتاب «شفاء الغليل» المخصّص لدراسة مطوّلة حول كلّ ما يتصل بالقياس تقريباً، يهتمّ بمسألة المقاصد بشكل واضح، فهو يتحدث عن إثبات عليّة الوصف بالمناسبة، ويقسّم المناسب إلى المؤثر والملائم والغريب، ثم يرجع المناسبة بشكل صريح وتامّ إلى رعاية أمر مقصود، ويقول: «جميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفكّ عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب».

بهذا النصّ تصبح المناسبة في باب القياس حكراً على مقاصد الشريعة العامّة والخاصّة، وتتخذ المقاصد شكلاً من أشكال الهيمنة على محاور عمدة من بحث القياس عبر هذه الطريقة التي قدّمها الغزالي. وإذا خضع القياس لمقاصد الشريعة سمح ذلك للغزالي أن يكمل مسيره بجعل المقاصد الضرورية مقطوعاً بها حسب تعبيره، ثم يعيد الغزالي تقسيمه الثلاثي لمراتب المقاصد وتقسيمه الخماسي للضروريات.

ويُبدى الغزالي خوفه من إحساس قارئه بأنّه سلك مسلك الاعتزال في حديثه عن أنّ العقول تُدرك معنى التشريعات وأنّ خلفها مقاصد ضرورية هي المقاصد الخمسة، فيرى أنّ العقل وإن لم يكن يحكم بالتحسين والتقيح على مسالك الأشاعرة، لكنّه يشير إلى المصالح والمفاسد، وقد ثبت بالأدلة الشرعية أنّ الأنبياء جاؤوا لتحقيق المصالح والمفاسد، ثم يقول: «وإنّما نبهنا على هذا القدر؛ كي لا تُنسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفرد طبع المسترشد عن هذا الكلام، خيفة التضمّن بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنّة تهجينها».

يبدو لنا الغزالي في هذا النصّ ملتفتاً بشكل جيّد إلى وجود مفارقة بين الأصول الكلامية لأهل السنّة وبين نظرية المقاصد التي تنبني على تعقيل الأحكام الشرعية والذهاب نحو عللها

ومعانيها المعقولة، فيرفض جعل العقل مرجعاً متعالياً عن النص، لكنه يقبل به مرشداً إلى المصالح والمفاسد التي عُلم من الشرع مبدأ إرادتها.

وهذا المقدار من دفاع الغزالي قد يبدو غير مفهوم ولا كافٍ هنا؛ لأنَّ إرشاد العقل للمصالح والمفاسد يفترض تعطيله قبل الشرع وبعده، فربما يكون الغزالي قاصداً نوعاً من العقل النظري فيما المرفوض عند الأشاعرة نوعٌ من العقل العملي، أو يكون مانعاً عن حجية العقل قبل ورود الشرع خاصّة.

وبهذا يُنهي الغزالي فكرته هذه بالقول: «فكلّ مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها ولا يستغني العقلاء عنها، فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور».

لكنّ الغزالي في شفاء الغليل يُقحم مفهوماً جديداً يسمّيه لواحق المراتب الثلاث، فالضروريّات لها لواحق، وعلى سبيل المثال عندما نقول بأنَّ حفظ العقل من المقاصد الضرورية، فهذا معناه تحريم الخمر من حيث كونها مسكرة، لكنّ الشريعة تحرّم قليل المسكر لأجل عدم الوقوع في كثيره، فهذا التحريم للقليل هو مكمل للمقاصد الضرورية، وبهذا تصبح مكملات الضروريّات كأثما ملحقة بالضروريّات.

وأما الحاجيات فيمثل لمكملاتها ولواحقها بأنّ الولاية على الصغير والصغيرة لتوليّ أمورهما حال الصغر حاجة ناجزة، ومن مكملاتها تزويجه في الصغر؛ لأنّ هذا الأمر يحقّق له الاستقرار، فلعلّه لا يحصل على من هو كفؤ له بعد ذلك، كما أنّ به موضوع المصاهرة والقبائل والعوائل وغير ذلك مما له صلة بمصالح الزواج، وبهذا يكون الغزالي قد تصوّر أنّ تزويج الأطفال في الصغر يرجع إلى نوع حماية لهم وقيام بما هو ضروري لهم، تلك الحماية التي أصلها يعدّ من الحاجيات، فيكون ما فيه نوع حماية بدرجة أخفّ ملحقة بالحاجيات نفسها.

ولا بد لنا من التوقّف عند قضية الملحقات، فهل الملحقات بالأعلى تصنّف من الأعلى - كما سيظهر لاحقاً مع الأمدي - أو تصنّف من الأدنى منه؟ ما هو المبرر لجعل ملحقات الحاجيات من الحاجيات نفسها من حيث القوّة والتأثير ما دام هذا الملحق لا يحمل خاصية الحاجة وإلا لم يعد ملحقة؟! فإمّا أن يجعل الغزالي التقسيم سداسياً بفرز ملحقات كلّ قسم عنه أو يجعل كلّ ملحقة مندرجاً ضمن الرتبة الأدنى من الملحق به أو يلغي فكرة الملحقات ويدرج مصاديقها

وأمثلتها في الرتبة نفسها..

لم يبد لي هنا أن خلف الغزالي شيء غير نظرية الاجتهاد الذرائعي، فكأنه استحضرها في تحليله هذا للقول بأن الأحكام الحاجية يمكنها أن تولد محيطاً يحمل قوتها بهدف حمايتها وتحقيقتها، ومن ثم فإبطال نظرية الاجتهاد الذرائعي يساوي إبطال هذه الإضافة التي يقدمها الغزالي هنا، وهي فكرة الملحقات والتمتات. وسوف يأتي الحديث عن هذه النقطة أيضاً عند شرح نظرية الشاطبي إن شاء الله تعالى.

٣.٥. كيف عالج الغزالي مبدأ تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات؟

ويتأثر الغزالي جيداً هنا بفكرة أن الشريعة لها تصرفات قائمة على التسوية بين المختلفات والمتفرقات والتفريق بين المتماثلات، ومن ثم فكيف لنا الوصول إلى نتيجة قياسية عبر المناسب والمقاصد؟!؟

ومثال ذلك أن الحرّة والأمة متماثلتان، والقاعدة تقتضي حرمة النظر إلى شعرهما معاً، ولو سرنا مع المقاصد والمناسبات والأقيسة لقلنا بالتحريم، بينما رأينا الشرع يميّز بينهما ويفرق، وفي هذه الحال كيف لنا أن نبني فهمنا للشريعة عبر المناسب الذي يقوم على المقاصد هذه المرّة من خلال تجاهل هذه الحقيقة القائمة في بنية الشرع نفسه؟!؟

هذا الإشكال لا يعتبره الغزالي موجّهاً إلى فكرة المناسب ولا إلى فكرة المقاصد، بل يعتبره موجّهاً إلى نظرية القياس برمتها؛ لأنّ كلّ عملية عبور قياسية سوف تواجه مشكلة من هذا النوع، سواء اعتمد القياس على الشبه أم المناسبة أم أيّ شيء آخر.

ولهذا يقوم الغزالي بمواجهة هذه المشكلة القائمة عبر ما سأوضحه على طريقتي مما أعتبره نوعاً من ممارسة الاستقراء المفيد للظنّ وارتفاع القوّة الاحتمالية، وهو ما رأيناه لاحقاً مع الفخر الرازي في إثبات قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد من غير طريق التعليل المرفوض كلامياً عند الأشاعرة، حيث يرى الغزالي أنّ فكرة المفارقة في التشريعات الإسلامية حقيقة قائمة لا يمكن إنكارها، لكننا عندما نرصد الشريعة نتأكد من أنّ الحالة الغالبة فيها هي التناسق وليس الانفصال، ومن ثمّ فعندما نواجه حالة معيّنة ونريد استخدام فكرة المقاصد فيها، بل فكرة القياس كلّها، فنحن في الحقيقة نقوم برصد القوّة الاحتمالية في التناسق دون

المفارقة، وسوف نجد القيمة الاحتمالية عالية، وفي هذه الحال سوف يحصل ظنّ قويّ لدينا بوحدة الحكم في الأصل والفرع، والظنّ حجّة في الفرعيات^(١).

بهذه الطريقة اعتبر الغزالي أنّه نجّى القياس، ومن ثمّ نظريّة المقاصد من مأزق المفارقات في التشريعات الإسلامية، وهي التي كان يقولها دائماً الفقهاء الناقدون للقياس مثل الإمامية والظاهرية.

وتحدّي جواب الغزالي هنا يكمن في عنصرين:

أ - عنصر ميداني، وهو القيام بإحصاء ما نسمّيه حالات المفارقة في التشريعات، للتأكد من أنّها قليلة، بحيث يسمح ذلك - عندما نضع يدنا على حالة مجهولة - أن نعتبر القوّة الاحتمالية لصالحها.
ب - عنصر تقعيدي عام، وهو القيمة الاعتبارية للقوّة الاحتمالية التي يعطيها هذا الاستقراء في الحقيقة، فإذا كان ظناً فسوف تكون المشكلة في قيمة الظنّ في الاجتهاد الشرعي، وإذا كان قوياً الظنّ بالغاً حدّ الاطمئنان، فإنّ الأمر يمكن للجميع أن يوافق عليه.

هذا يعني لو أردنا أن نخوض في التحليل أكثر أنّ رفض القياس يستبطن رفض فكرة ندرة التشريعات المفارقة والمنفصلة في الشريعة من جهة، أو يعتبر أنّ الأخطاء الاجتهادية التي تنتج عن القياس تفوق بكثير الأخطاء الناجمة عن العمل بظنون أخرى في الشريعة مثل خبر الواحد.

وبهذا يمكننا التعمق أكثر في موقف أئمة مثل الإمام الباقر والصادق عليهما السلام من القياس، فقد كان رفضهم له قريباً في كثير من الأحيان بمفهومين:

أ - إنكم لو جئتمونا لعرفتم الحكم الشرعي حيث نحن نعرفه من مصدره، بلا حاجة لتوسّط القياس، وهذا نوع من طلب اليقين والتخلي عن الظنّ حيث يتوفّر سبيل اليقين.

ب - إنّ العاملين بالقياس جاهلون ولا يعرفون الاجتهاد الصحيح وفهم الشريعة.

ويهمنا هنا الفكرة الثانية، فهي تعني أنّ عملية فهم الشريعة بهذه الطريقة التناسقية ربما تكون خطأ من البداية، وأنّ بناء الشريعة ربما يكون مختلفاً تماماً، وأنّ المنفصلات والمفارقات في الشريعة كثيرة جداً، وهذا معنى أنّ العقل لا يمكنه فهم الشرع؛ لأنّ تركيبة التشريعات بُنيت بحيث لا تنسجم مع طريقة العقل العادي في تناول القضايا القانونية، وفهم التناسق بين الأشياء.

(١) انظر: الغزالي، شفاء الغليل: ١٥٩ - ٢٠٣.

وهذه القاعدة الثانية قد تضرّ ضرراً بالغاً بالنظرية المقاصدية التي تكوّنت حتى الآن مع الجويني والغزالي، وليس أمامها سوى إثبات معقولية الشرع، وأن فكرة عدم معقوليته مجرد ادعاء ميتافيزيقي، وأنه لا داعي لفرض بنات في الشريعة متعالية عن العقل البشري بهذا الحدّ من الإفراط، وهذا كلّ رهين بالتجربة الفهمية للشرع، وبإمكان الطرف الراض للقياس أن يقدم صورة مختلفة عن الشرع في بنته وتكوينه، بينما نحن نرى أنّ أئمة أهل البيت في نصوص كثيرة أخرى - وهي نصوص تعليلية - قدموا الشريعة بما يشبه ما يقدمه المقاصديون والعلليون دون كثير اختلاف، الأمر الذي يستدعي تأملات عميقة في هذا الموضوع، وإنّما نثير هذه القضية هنا فقط بهدف تحليل موقعية تفكير الغزالي في هذا السياق، وسيكون لنا لاحقاً وقفات مطوّلة مع عوائق التفكير العلي والمقاصدي - خاصة مثل القياس - بإذن الله تعالى، وسنفتك أكثر جهات رفض أهل البيت النبوي للقياس بالضبط.

(٧٠٦). المقاصد الشرعية من الفخر الرازي (٦٠٦هـ) إلى الأملدي (٦٣١هـ)

بعد مرحلة الغزالي، لا يضيف الفخر الرازي (٦٠٦هـ) شيئاً مهماً على نظرية المقاصد، بل يكرّر ما قاله السابقون عليه من الجويني والغزالي، فكتابه (المحصول) يعدّ - عند كثير من الباحثين - مجرد جمع رائع لثلاثة كتب أصولية ذات أهمية بالغة في القرون الأولى، وهي: كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري (٤٣٦هـ)، وكتاب البرهان لأبي المعالي الجويني، وكتاب المستصفي لأبي حامد الغزالي.

في حديثه عن المناسب وتنويعاته يشرع بتقسيمه الأوّل، وهو انقسامه إلى الحقيقي والإقناعي، ويعرّف المناسب الحقيقي بأنّه ما يكون لمصلحة تتعلّق بالدنيا أو بالآخرة، ثم يقسّم الأوّل إلى ثلاثة أقسام؛ لأنّ رعاية تلك المصلحة إمّا أن تكون في محلّ الضرورة، أو الحاجة، أو من دونها، والأولى هي التي تتضمّن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة: حفظ النفس والمال والنسب (لا يستخدم الرازي تعبير النسل هنا) والدين والعقل.. ثم يشرح الرازي ما قاله الآخرون ويعيده، وعندما يصل إلى التحسينيات يعرفها بأنّها تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، فيرى أنّها تارة تعارض قاعدة معتبرة وأخرى لا تعارضها. ويؤكد الفخر الرازي في تفريع يعقده هنا، على أنّ مصاديق هذه الأقسام بعضها واضح

وبعضها غير واضح، وبحسب تعبيره: «كلّ واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه، بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون»، مستشهداً ببعض نصوص الجويني. لينتقل بعدها لشرح المناسب الإقناعي والتمثيل له^(١). لا نجد عند الرازي شيئاً مهماً هنا، وتركيزه في الإضاءة التنظيرية على فكرة وضوح أو عدم وضوح مصاديق الأقسام الثلاثة للمقاصد هو أمر جيد، رغم أنّ الجويني أثار ذلك من قبل في سياق التمثيلات التي ذكرها.

لكنّ المحقّق سيف الدين الأمدي (٦٣١هـ)، يقدّم لنا إضافات مهمّة في نظريّة المقاصد رغم أنّ هذه النظرية ما تزال إلى الآن تنمو في ثنايا مباحث القياس ومسالك التعليل، وغالباً ما يتلقّاها إلى الآن الاجتهاد الشافعي بالبحث والنظر، فالأمدي يعقد في البداية فصلاً حول تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم، فيرى أنّه إما جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد، ثم يقسّم المقصود إلى دنيوي وأخروي كما فعل أسلافه، لكنّه يضيف هنا بأنّ تشريع الحكم إمّا أن يكون مفضياً إلى تحصيل أصل المقصود ابتداءً، أو دواماً، أو تكميلاً. فالأوّل مثل القضاء بصحّة التصرف الصادر من الأهل في المحلّ تحصيلاً لأصل المقصود المتعلّق به من الملك أو المنفعة، وأما الثاني فكالقضاء بتحريم القتل، وإيجاب القصاص على من قتل عمداً عدواناً؛ لإفضائه إلى دوام المصلحة المعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة. وأما الثالث، فكالحكم باشرط الشهادة ومهر المثل في النكاح، فإنّه مكمل لمصلحة النكاح، لا أنّه محصل لأصلها؛ لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحّته^(٢).

١٠٧. تنويع العلاقة بين الأحكام ومقاصدها عند الأمدي (أشكال التأثير والإنتاج)

بعد هذا الفصل، يعقد الأمدي فصلاً آخر حول مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من وراء تشريعه، وأنّ المقصود إمّا أن يكون حاصلًا من تشريع الحكم يقيناً أو ظناً، أو أنّ الحصول وعدمه متساويان، أو أنّ عدم الحصول راجح على الحصول.

وهذا الفصل يضع الأمدي ربطاً بين التشريع والمقصد يتأرجح بين اليقين والظنّ والتساوي

(١) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٥: ١٥٩ - ١٦٣.

(٢) انظر: الأمدي، الأحكام ٣: ٢٧١.

وما هو أقل منه، بمعنى أن الحكم قد يفضي لتحصيل مقصوده حتماً فلو كان المقصود من تصحيح البيوع هو تحقيق انتقال الملكيات فهي حاصلة قطعاً، وقد يفضي ظناً بمعنى الغلبة، كما في تشريع القصاص فإن المقصود منه وقف العدوان على النفس المحترمة، والغالب بعد تشريع القصاص حصول ذلك لا أنه حتمي، ولهذا يحصل الظن بالتحقق. وقد يفضي إلى التساوي، لكن الأمدي يعتبره قليلاً في الشرع، ويمثل له بحدّ شرب الخمر، فإن التشريع لا يؤدي إلى قلة تحقّق الشاربين للخمر، بل يظهر تساويهما، وقد يفضي لما هو أقل من التساوي، ويمثل له بالحكم بصحة نكاح المرأة اليائس، فإن تصحيح النكاح وإن كان لأجل التناسل، لكن تحقّقه هنا قليل جداً، لكنه ممكن.

ويضع الأمدي ترتيباً بين هذه الأقسام الأربعة فيجعل المتين أعلاها والمرجوح أدناها، رابطاً هذا الأمر ببحث المناسبات وتصحيح التعليل في باب القياس^(١).

وهذه الفكرة التي يثيرها الأمدي مهمة جداً في باب فلسفة التشريعات وعلاقة الحكم بمقصده، فإن هذه العلاقة ليست علاقة عليّة تامّة على الطريقة الفلسفيّة، بل هي علاقة تأثير تتفاوت في حجم تحقيق المعلول، وهذا يعني أن المشرّع لا يعتبر بالضرورة أن تحقيق الحكم موجب قهراً ودوماً لتحقيق المقصد، بل قد يكون الأمر كذلك وقد يكون التشريع نوعاً من المساعدة على تحقيق نسبي للمقصد، بحيث لولا هذا التشريع لا يكون هذا التحقّق النسبي موجوداً، فحفظ العقل بوصفه مقصداً - عند المقاصديين - لتشريع حدّ شرب الخمر، لا يعني أن تشريع حدّ الشرب يؤدي إلى وقفه تماماً، بل يكفي أن يوجّه المسار نحو ذلك بحيث يحقّق نصف الطريق، وبهذا نكتشف أن العلاقات بين المقاصد والتشريعات ليست علاقات قهريّة، بل هي علاقات نوعيّة تزيد في التأثير وتنقص تبعاً للحالات والأوضاع.

٢٠٧. الأمدي وتأسيس فكرة حصريّة الضروريات الخمس، مطالعة نقديّة

وإذ ينهي الأمدي هذا المرحلة من كلامه ينتقل مباشرة إلى مراتب المقاصد في ذاتها، فيقسّمها من هذه الناحية إلى ما هو من قبيل المقاصد الضروريّة وغيره، ثم يقسّم الأول إلى ما كان أصلاً، وما ليس بأصل.

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ٢٧٢ - ٢٧٣.

فإن كان أصلاً، فهو عنده الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملّة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات.

وأما ما ليس بأصل، فهي تسمية للآمدي تطابق في المعنى ما كان الغزالي قد قاله من قبل، وهو فكرة المكملات، فما كان مكتملاً للمقصود الضروري فهو من المقاصد الضرورية التي ليست بأصل، وبهذا نجد الآمدي يعيد طرح أفكار الغزالي والجويني لكن بتعابير هو هذه المرة. فيكرّر الفكرة عينها في قسم الحاجيات من غير الضروريات، بعد أن يؤكّد على أنّ الحاجيات تقع في رتبة أدنى من الضروريات، وغير الأصل في الحاجيات أقل رتبة من الأصل فيها، ومن الضروريات بفرعها الأصل وغيره، وهكذا حتى ينهي بحثه حول التحسينيات^(١). والفكرة الإضافية بالغة الأهمية التي يثيرها الآمدي هنا في الضروريات الخمسة، هي مرجعية الحصر فيها، وكيفية تعيينها بالنسبة إلينا، فيطرح فكرة مختلفة عن الذين سبقوه ولحقوا به، وهي أنّ هذه القسمة حاصرة؛ نظراً إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة، فهو يقارب الواقع البشري ثم يخرج باستنتاج أنّ المقاصد الضرورية لا تخلو من واحدة من هذه الخمس.

وقد سجّل اللاحقون - بمن فيهم ابن تيمية - ملاحظات على هذه الفكرة بالذات، والتي تفضي إلى نوع من سدّ باب الزيادة في الضروريات، فاعتبر بعض الباحثين أنّ القسمة هنا استقرائية، ومن ثمّ فيمكن عقلاً فرض قسم سادس غير هذه الخمسة^(٢). لكنني أعتقد بأنّ هذه الملاحظة لا تأتي على كلام الآمدي، فالآمدي لم يعتمد طريقة القسمة العقلية المنطقية حتى نفرض له إمكان قسم سادس، بل يبدو لي أنّه كان يبرّر جعل الضروريات خمسة، منطلقاً من مراقبة الواقع واستقرائه، بحيث رصدنا معطياته فوجدناها لا تتخطى هذه الأقسام الخمسة في العادة، ووضع كلمة (في العادة) شاهد أنّ الرجل لا يتكلّم عن قسمة عقلية في مقابل الاستقراء، بل يتكلّم عن نتيجة الرصد الاستقرائي الذي قام به، بحيث لم يلاحظ في العادة وجود أمر آخر.

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) انظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد: ٨٣.

وهذا لا يمنع من إمكان مناقشة الأمدي في قسمٍ سادس، لكنّ هذا لا يعني أنّ منطلقه كان القسمة العقلية مقابل الاستقرائية.

وبصرف النظر عن هذه النقطة، فإنّ اعتبار الضروريات خمسة - ولو على أساس الاستقراء - يحتاج اليوم لإعادة نظر؛ ليس لأنّ هذه الخمسة لا تستوعب تمام التشريعات، بل لأنّها تبدو كلياتٍ وعمامة وهلامية، والاجتهاد المقاصدي اليوم بحاجة إلى إعادة إنتاج هذه الخمسة ضمن عناوين أكثر عدداً وأوضح في الحدود والمعالم، فعندما أقول: حفظ النفس، فإنّ الكلمة مبهمة والواضح منها ما قابل الموت، لكن ماذا عن حفظ الطبيعة والحيوان بصرف النظر عن كون هذا الحفظ يؤذي الإنسان أو لا؟ وماذا عن الظلم الطبقي وفقدان العدالة الاجتماعية؟ فهل نضعها في مقصد النفس أو المال أو العرض أو الدين أو العقل؟ ولماذا؟ وكيف؟ إنّ نقطة الجمود في نظرية المقاصد منذ قرون طويلة هو تكرار أيقونة الضروريات الخمسة، في حين ثمة حاجة لإعادة صياغتها، وعلى الأقلّ إعادة تعريفها، حتى لو كانت مستوعبةً نظرياً لأطراف الشرع بالقسمة العقلية الحاصرة أو بالاستقراء، فبالإمكان إرجاع كلّ التشريعات لمقصدين: الخلق والخالق، أو لمقصد سلامة الخلق في الدنيا والآخرة، لكنّ هذا الإرجاع غير مُتَّبِع؛ لأنّه مبهم ويعقد عمليّات اكتشاف مصاديقه بالنسبة للفقهاء، لهذا يلزم تطوير الدرس المقاصدي بهدف إعادة صياغة الضروريات في كلّ فترة زمنية معيّنة، تبعاً لتطور الوعي الإنساني والمداخل التي يقرأ من خلالها الشريعة.

٣.٧. ترجيح في مجال التعارض (وفقه الأولويات) وعلاقتها بالمقاصد عند الأمدي

في بحثه في مجال التعارض، يتحدّث الأمدي عن قاعدة التريجيات بين المتعارضين، فيصل إلى الحديث عن التعارض الواقع بين معقولين، والمعقولان عنده إما قياسان، أو استدلالان، أو قياس واستدلال، فيقحم فكرة المقاصد هنا، وقد كان سبقه غير واحد مثل الرازي لإشارات في هذا الموضوع في المحصول وغيره.

الفكرة المهمة هنا هي ماذا لو تعارض على سبيل المثال قياسان؟ وماذا لو تعارضت العلل التي تقوم الأقيسة عليها؟

إنّ هذا البحث على صلة عظيمة بفقهاء الأولويات في التفكير المقاصدي - ونحن نعرف أنّ

التفكير المقاصدي مرتبط - على حدّ تعبير القرضاوي^(١) - بفقّه الأولويات وبالعكس، كما شرحنا ذلك في كتابنا «فقّه المصلحة» - حيث يبدأ المقاصديون بوضع الأولويات ولو من خلال بحث القياس، بحيث يخرجون من هذا البحث الآن وهم على تصوّر للكثير من أصول فقّه الأولويات العامّة من وجهة نظرهم.

وعلى أيّة حال، يضع الأمدي صورة مفصّلة نسبياً عن هذا الموضوع، فيعتبر أنّه:

١ - لو كان المقصود من إحدى العلّتين من المقاصد الضرورية، ومن العلة الأخرى غير ذلك، قدّم الضروري وما بني عليه على غيره؛ ويعلّل الأمدي ذلك بزيادة مصلحة الضروري وغلبة الظن به، وأنّه لم تخل منه شريعة.

٢ - لو كان المقصود في إحدى العلّتين من الحاجات الزائدة، ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات، كان الأوّل أولى؛ لتعلّق الحاجة به دون مقابله.

٣ - لو كان المقصود في إحدى العلّتين من مكّمّلات المصالح الضرورية، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصوده من مكّمّلات الضروريات، وإن كان تابعاً لها ومقابله أصل في نفسه، يكون أولى، ولهذا أخذ حكم أصله، فالمكّمّلات في كلّ مرحلة تفوق الأصول في المرحلة اللاحقة.

هذه الصور الثلاث تبدو لنا واضحة نظرياً؛ انطلاقاً من طبيعة التقسيم الرتبي الذي وضعه المقاصديون حتى الآن للضروريات والحاجيات والتحسينات، لكنّ الأمر الأكثر أهميّة في مقارنة الأمدي هنا هو ترتيبه بين المقاصد الضرورية نفسها، وهو ما استدعى منه بحثاً مركزاً يعدّ من مؤسّسيه تقريباً، كما سوف نعرضه الآن.

٤ - لو كان المقصود في إحدى العلّتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى؛ نظراً إلى مقصوده وثمرته، من نيل السعادة الأبدية في جوار ربّ العالمين. وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره، فإنّما كان مقصوداً من أجله، على ما قال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون).

هذه الرؤية مهمّة جداً عند الأمدي، وهي تقديم الدين على سائر المقاصد برمتها. إنّ

(١) انظر: في فقّه الأولويات: ٣٥-٣٦.

الأمدي لا يكتفي هنا بتقرير الفكرة مع دليلها، بل يدخل في مناقشة جدليّة واضحة، فيسجّل على نفسه إشكالاً: إنَّ ما يفرضي إلى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح؛ لأنَّ مقصود الدين حقّ الله تعالى، ومقصود غيره حقّ الأمدي، وحقّ الأمدي مرجّح على حقوق الله تعالى؛ من جهة أنّ الله تعالى لا يتضرّر بفوات حقّه، فالمحافظة عليه أولى من المحافظة على حقّ لا يتضرّر مستحقّه بفواته، وأيضاً فإنّنا قد رجّحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين، حيث خفّفنا عن المسافر بإسقاط الركعتين، وأداء الصوم، وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم وهكذا، وأبلغ من ذلك أنّنا رجّحنا مصلحة المال على مصلحة الدين، حيث جوّزنا ترك الجمعة والجماعة، ضرورة حفظ أدنى شيء من المال، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الدمي بين أظهرهم على مصلحة الدين، حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح.

لكنّ الأمدي يجيب هنا بالقول: أما النفس فكما هي متعلّقة حقّ الأمدي بالنظر إلى بعض الأحكام، فهي متعلّقة حقّ الله تعالى بالنظر إلى أحكام أخرى، ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرّف بما يفرضي إلى تفويتها، فالتقديم إنّما هو لمتعلّق الحقيّن.. وأمّا التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقدماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين، بل على فروعه، وفروع الشيء غير أصل الشيء، ثم وإن كان، فمشقّة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقّة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح، فالمقصود لا يختلف.. وبقاء الدمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين، بل لأجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين، ليسهل انقياده ويتيسّر استرشاده، وذلك من مصلحة الدين، لا من مصلحة غيره.

بهذه الطريقة يرّجح الأمدي مصلحة الدين على غيره مطلقاً. ثم يعرّج على ترتيب المقاصد الأخرى الضرورية فيعتبر أنّ مقصود النفس مقدّم على غيره من المقاصد الضرورية، شارحاً تبرير تقديم حفظ النفس على حفظ النسب والمال والعقل، ثمّ يعتبر أنّ حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال؛ لكونه عائداً إلى حفظ النفس، وأنّ حفظ العقل مقدّم على ما يفرضي إلى حفظ المال^(١).

(١) انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ٢٧٤ - ٢٧٧.

بهذه الطريقة تصبح الضروريات مرتبة على الشكل الآتي: الدين، النفس، النسب، العقل، المال. وهذا الترتيب لا نجده بهذه الطريقة عند من سبقه، رغم أننا غير متأكدين من أن الذين سبقوه كانوا يقصدون بسردهم الضروريات الخمس مرتبة، وضعها في سياق الأولويات كما فعل الأمدي.

وعليه، فأهمية الأمدي هنا في إدخاله نظرية المقاصد في سياق علم الترتيبات في باب التعارض من جهة، وفي سياق قواعد التزاحم وفقه الأولويات من جهة أخرى. وسوف تكون لنا وقفات تقويمية ونقدية حول موضوع دور المقاصد والكليات الدستورية في الترجيح بين المتعارضات، وذلك في الفصل الأخير من هذا الكتاب وهناك سنشير لمهمّ طروحات الأمدي.

٨. العزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ) وخطوة مميّزة نحو المقاصدية

يعتبر أبو محمد عزّ الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي (٦٦٠هـ) شخصية بارزة في تاريخ تطوّر نظرية المقاصد، وتاريخ حياته - بدءاً من مولده في دمشق، وصولاً إلى وفاته ودفنه في القاهرة - مليء بالجهاد وبمعارضة السلاطين في مخالفتهم للشريعة، وقد عُرف بشجاعته العظيمة وقصة موقفه من حاكم دمشق مشهودة وبيعه الأمراء في مصر معروفة، كما عُرف بعدم تملّقه للحكّام.

ترك العزّ بن عبد السلام مصنّفات كثيرة في العلوم الدينية المختلفة، وعُرف عنه ميوله الصوفيّة، كما عُرف عنه محاربته للبدعة، وله مصنّف مشهور في محاربة صلاة الرغائب، وبروز شخصه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد اشتهر بلقب سلطان العلماء وبائع الملوك والأمراء.

ترك العزّ مجموعة من الكتب ذات صلة بموضوع بحثنا، منها مقاصد الصلاة ومقاصد الصوم، وهما في فضل هاتين الفريضتين وأهميّتهما وحكّمهما والمصالح الكامنة فيهما، وقد جمعت أعمال العزّ في مقاصد الصلاة والصوم ومناسك الحج وطُبعت تحت عنوان مقاصد العبادات بتحقيق عبد الرحيم أحمد قمحية، كما طبعت مستقلة أيضاً، ويبدو العزّ فيها واضحاً في تفتيشه وسعيه الدؤوب لمعرفة الأغراض من وراء التشريعات.

لكنّ أهمّ كتبه هنا، بل لعلّه من أهمّ كتبه على الإطلاق كتابان هما: قواعد الأحكام في مصالح الأنام أو ما يعرف بالقواعد الكبرى، وكتابه الآخر وهو مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، الذي قيل بأنّه مختصر كتابه الأوّل، وقيل بأنّ كتابه الأوّل تكملة له.

كان سيف الدين الأمدي من شيوخ العزّ بن عبد السلام في أصول الفقه، ولعلّه مع الأمدي ثم العزّ انتقلت المقاصد من أقصى الشرق الإسلامي نحو الوسط، عنيت بلاد الشام ومصر وتركيا، لتحوّل لاحقاً باتجاه الغرب الإسلامي مع الشاطبي، لكنّ العزّ سلك مسلكاً آخر في معالجة موضوع المقاصد ولم يقف على طريقة شيخه الأصوليّة التنظيريّة، فكانت له جوانب كليّة في نظره لموضوعنا، مستفيداً من إدخال الأمدي المقاصد في حلّ التعارضات بين الأدلّة، لكن كانت له جوانب مختلفة أخرى، ولهذا خاض في المقاصد العامّة والمقاصد الخاصّة والمقاصد الجزئيّة، وبهذا استفاد منه الجيل اللاحق، مثل القرافي وابن دقيق العيد، في تنزيل المقاصد على الجزئيّات.

١.٨. العزّ والسياق التاريخي والسياسي

ولعلّ بإمكاننا الظنّ بالعلاقة بين المرحلة التاريخيّة التي كانت تمرّ بها بلاد المسلمين، خاصّة بلاد مصر والشام، في تلك الفترة، وبين التفكير المقاصدي للعزّ بن عبد السلام، ويخيّل لي أنّ مقارنة الدكتور عبد المجيد الصغير التي أشرنا إليها في حديثه عن الجويني تبدو فرصها الاحتماليّة أكبر مع العزّ منها مع الجويني؛ لأنّ المرحلة كانت تواجه تحدّيين: تحدّي الحروب الصليبيّة من ناحية الغرب والمغول من ناحية الشرق، وتحدّي الإدارات الفاسدة للحكّام في العصرين الأيوبي والمملوكي. ونحن نعرف أنّ العزّ بن عبد السلام كانت له مواجهات صارمة مع الحكّام، خاصّة حاكم دمشق الذي يتهم بالخيانة لصالح الصليبيين.

إنّ تراجع أحوال المسلمين في هذه الفترة واضطرابها جداً وهي على مشارف سقوط الدولة العباسية عام ٦٥٦هـ من جهة أولى، وكون العزّ بن عبد السلام - من جهة ثانية - في داخل الحدث بوصفه قاضياً أعلى وله سمة مرجعيّة سياسيّة واجتماعيّة عالية في المجتمع الشامي ثمّ المصري، خاصّة وأنّه كان فيهما خطيب الجامع الأموي وجامع عمرو بن العاص، وهما أهمّ

موقعين دينيين وسياسيين يمكن أن يصل إليهما رجل دين في ذلك الوقت.. هذا كله يمكنه أن يكون في ذهنه فكرة المصالح بشكل أكبر بهدف الخروج من المأزق، في وقت يبدو فيه أن الإسلام يشرف على الرحيل.

لكن الرجل لم يكن يريد إعادة بناء الاجتهاد بعيداً عن الظن، بل هو يقرّ بالظن ومرجعيته في أمور الحياة، غاية ما في الأمر أنه يخيل إلينا أنه كان يريد بعث روح المصلحة في التشريعات، وتكوين شبكة العلاقة بين التشريعات وفقاً لنوعية المصالح ومراتبها، حيث اهتم العزّ كثيراً بمراتب المصالح وفقه الأولويات، بدل التعامل مع الشريعة بطريقة تعبدية، وكأني بالمجتمع الإسلامي في تلك الحقبة ينزوي مؤمنوه على أنفسهم محبطين بعد سلوك الحكّام وما آلت إليه أوضاع الدولة الإسلامية، فأراد العزّ أن يعيد بناء الوعي الفقهي على أساس المصلحة والمقاصد، ليعيد تكوين نمط التعامل مع الشريعة وفقاً للواقع؛ لأنّ التفكير المقاصدي على صلة وثيقة في ضرورات وجوده التاريخي بفقهاء النوازل تارةً، وبالسياسة الشرعية أخرى، فأراد عبر ذلك من جمود البحث الفقهي ورتابته في تلك الفترة، ومن النزوع الانعزالي الصوفي الذي بدأ بالرواج في الفترة عينها.

٢٠٨. جولة مختصرة في الإرث المقاصدي للعزّ، تحرير المقاصد من جدران القياس

ولكي نطلع باختصار شديد على مساهمة العزّ بن عبد السلام الذي يعتبره بعض أنّه والشاطبي أهم شخصيتين في المقاصد، ويراها سالم يفوت أنّه أهمّ منعطف مقاصدي قبل الشاطبي وابن قيم الجوزية^(١)، بل صنّفه ابن عاشور على أنّه قد حاول - هو والقرافي - تأسيس المقاصد الشرعية قبل زمن الشاطبي^(٢).. علينا التأمّل في القواعد الكبرى والصغرى التي تركها لفهم طريقته ورؤيته لموضوع المقاصد.

من الواضح لدينا، ونحن نطالع قواعد العزّ بن عبد السلام أنّه - بعد أن يقرّ ببناء الاجتهاد على الظنّ بالمصالح والمفاسد - يعتبر أنّ معظم المصالح والمفاسد الدنيوية التي تقوم عليها الأحكام مضبوطة معقولة في غير التعبديات.

(١) انظر: سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية: ١٨٠.

(٢) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٧٤.

هذه الفكرة تبدو واضحة عنده، حيث يقول بعد أن يقرّ بأنّ مصالح الدارين لا تُعرف إلا بالشرع: «وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أنّ الشرع لم يرد به، ثم يبيّن عليه الأحكام، فلا يكاد يكون حكماً منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبّد الله به عباده ولم يفهمهم على مصلحته أو مفسدته..»^(١). ويكرّر الأمر عينه في قواعده الصغرى حيث يقول: «ولا تعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع، وتعرف مصالح الدنيا ومفاسدها بالتجارب والعادات»^(٢).

ويحدّد العزّ بعد هذا الكلام أغراضه من كتاب القواعد الكبرى، وأتمّها بيان مصالح الطاعات والمعاملات والتصرّفات ليسعى العباد فيها، وبيان مفاسد المخالفات لأجل تركها، وبيان مراتب الأفعال والمصالح والمفاسد؛ لأنّ الشريعة لا تخرج عنده عن جلب مصلحة أو درء مفسدة^(٣).

وانطلاقاً من هذا الإمكان، عمد العزّ إلى القول بأنّ فهم الشريعة لا يمكن أن يكون بمعزل عن فهم مقاصدها^(٤)، ومن ثمّ فالقراءة المركّبة للشريعة - عنيت: الحكم ومقصده - هي القراءة الصحيحة للشريعة، وأيّ قراءة أخرى هي قراءة منقوصة.

هذه الفكرة بالغة الأهمية، لأنّها تهدف لتأسيس نمط جديد من التعامل مع الشريعة، فالفقه الإسلامي اعتمد على فتح علاقة مع النصوص لاستنتاج الأحكام منها، فيما ظلّت المقاصد والغايات تقف جانبا، بحيث بات الفقيه الأعمى في الشريعة فقيهاً بالنصوص والأحكام لكنّه لا يعرف شيئاً عن المقاصد ولا يستطيع الحفر في الغايات والنتائج، بل ولا يُقحمها في فهمه للشريعة واستنباطه الديني منها، بينما يريد العزّ هنا أن يجعل فهم المقاصد جزءاً من عمليّة فهم الشريعة نفسها، بحيث لا تفهم الشريعة دون فهم مقاصدها، وهذا تحوّل ليس بسيطاً أبداً.

(١) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ١٠، وانظر: المصدر نفسه ١: ٢٢.

(٢) العزّ بن عبد السلام، القواعد الصغرى: ١٢٠.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ١٠ - ١١.

(٤) انظر: حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة: ١٨٣.

ونتيجة الإمكان والضرورة معاً، رأينا أنّ العزّ في قواعده الصغرى والكبرى، وفي كتبٍ أخرى له يخوض بنفسه عملية تعقيل الأحكام والتوصّل إلى فهمها بشكلٍ واسعٍ، وبناء النتائج على هذا الفهم.

وبهذا يمكننا القول بأنّ العزّ بن عبد السلام ربما يكون البدايات الأولى لخروج المقاصد من إطار وحدود نظريّة القياس، نحو بناء فهم جديد عام للشريعة وأطرافها على ضوء الوعي المقاصدي بالأغراض وترتيب النتائج على هذا الوعي.

يطيل العزّ تحليل المصالح والمفاسد في حقيقتها وأنواعها وتقسيماتها وعلاقتها ومراتبها، وأنّ المصالح هي اللذات فيما المفاسد هي الآلام، والأفعال والأحكام سبل لتحقيق المصالح وتسمّى باسمها من باب تسمية السبب باسم المسبّب مجازاً، وهو يدرك أنّه لا توجد مصالح محضة أو مفاسد كذلك، بل غالباً نحن أمام اختلاط المصالح بالمفاسد وغلبة عنصر المصلحة على المفسدة في الشيء أو العكس.

ولا يخرج العزّ عن التفكير الأشعري، فيحاول أن لا يجعل السببية هنا حقيقيةً، بل إنّ الله يطالب العباد بتحقيق المصالح وترك المفاسد انطلاقاً من قانون العادة الذي يجريه سبحانه في الخلق^(١).

وتتميّز رحلة العزّ في كتبه هذه بأنّها تدمج الاستنتاجات الكلية بالوقائع الجزئية في الأحكام، فلا يقدّم لنا تحليلات محضة متعالية بل يذهب بنا نحو نماذج حيّة في الشريعة لتلك المقولات الكلية.

٣.٨. العزّ، والتقسيم الثلاثي للشريعة: المقاصد، والوسائل، ووسائل الوسائل

ويبدو العزّ بن عبد السلام واضحاً في رفقنا بتقسيم في غاية الأهميّة للأحكام إلى مقاصد ووسائل، إنّه يقول: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل، وللوسائل أحكام المقاصد؛ فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد، فمن وفقه الله للوقوف على ترتب

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ١١ - ٢٥.

المصالح عرف فاضلها من مفضولها ومقدمها من مؤخرها..»، ثم يتحدّث العزّ عن مراتب الأفعال والمصالح والمفاسد^(١).

هذه الفكرة هي التي ستحوّل لاحقاً إلى أساس في التعامل المقاصدي، بواسطة رصد الأحكام وتمييز حكم المقصد عن حكم الوسيلة، وإلحاق حالة المقصد بالوسيلة بجعلها تابعة له في الصفات والخصوصيات والمستويات، وبهذا تبدأ الشريعة بالانشطار إلى قسمين: مقاصد ووسائل توصل للمقاصد، وتبدأ تتشكّل صورة هرمية جديدة لمنظومة التشريعات تختلف عن الصورة الهرمية التي بني التدوين الفقهي والأصولي عليها؛ لأنّ صورة التدوين الفقهي المدرسي عند المذاهب المختلفة تقريباً مبنية على الموضوعات والمحاور، مثل العبادات والمعاملات وغيرها، وكلّ واحد منها ينقسم إلى موضوعات هي محلّ ابتلاء يطالب الفقيه بالجواب عنها، مثل البيع والإجارة والحوالة والكفالة والوكالة والنكاح وغير ذلك، وعبر هذه الطريقة من التدوين الفقهي تمّ تدوين الكتب الحديثية في كثير من الأحيان لاحقاً، فتأثر التدوين الحديثي بالتدوين الفقهي، بينما طريقة المقاصديين بدءاً من العزّ بن عبد السلام بدأت تختلف، فالفقه يجب أن يرتّب بطريقة مختلفة، تقوم على تحقيق المقاصد العامة أولاً، ثم تحقيق المقاصد الخاصة بكلّ باب ثانياً، ثم الدخول إلى فقه الوسائل بعد الخروج باستنتاجات فقه المقاصد، لتترك تلك الاستنتاجات تأثيرها على فهم الوسائل وفقهها.

فنحن هنا أمام فقه مركّب من طبقتين: طبقة المقاصد وطبقة الوسائل، ولهذا نجد مثل العزّ بن عبد السلام في كتبه هذه يتعامل بهذه الطريقة تقريباً، فيقرّر القواعد ثم ينزل بنا نحو التطبيقات، ولو كانت مرحلته ما تزال في بداياتها، الأمر الذي لمسناه لاحقاً مع الشاطبي في إعادة تكوين علم أصول الفقه بناءً على معيار مقاصدي، وهو ما بلغ أوجه في القرن العشرين مع أعلام المقاصديين في الحديث عن علم المقاصد والنسبة بينه وبين أصول الفقه، وما أثير من استبدال علم المقاصد بعلم أصول الفقه، أو استحداث علم المقاصد إلى جانب علم أصول الفقه.

ولكنّ العزّ لا يقف عند حدود المقاصد والوسائل، بل يطرح فكرةً أخرى، وهي وسائل

(١) المصدر نفسه ١: ٥٣-٥٨، ١٢٣-١٢٩؛ والقواعد الصغرى: ١٢١-١٢٣، ١٩٨-١٩٩.

الوسائل، فهو يعتبر أنّ نصب الولاية والقضاة من الوسائل لتحقيق المصالح العامة والخاصة، أمّا نصب أعوان القضاة والولاية فهو من وسائل الوسائل، وكذلك الحال في تحمّل الشهادة فهو وسيلة لأدائها، وأداء الشهادة وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد^(١).

وبهذا يقوم العزّ بوضع خارطة متكاملة لسلسلة التشريعات تُبنى على مركزية المصالح والمفاسد (المقاصد) والطرق المؤدية إليها أو الطرق الفرعية المؤدية إلى طرقها الأساسية.

ونلاحظ على العزّ بن عبد السلام أنّه عندما يريد تحقيق أو تطبيق الأحكام الشرعية فكثيراً ما يستخدم مفردات المصالح والمفاسد والمقاصد والوسائل، الأمر الذي يشي بأنّه يرى الأحكام الشرعية بمنظار مصالحها الكامنة خلفها، ولا يتعامل مع الحكم بنفسه، وعلى سبيل المثال يطرح العزّ فضلاً حول الاحتياط لجلب المصالح ودرء المفاسد، ويطبّق هناك بعض قواعد الاحتياط المندوب المسمّى بالورع، والاحتياط الواجب كقاعدة الاشتغال اليقيني يستلزم الفراغ اليقيني - أو ما يعبرّ هو عنه بلزوم تحقيق براءة الذمّة - أو قاعدة العلم الاجمالي^(٢)، فإنّ هذه الأبحاث بعينها موجودة خارج السياق المقاصدي والمصالحى عند سائر المدارس الاجتهادية، لكنّ العزّ يصرّ على أن ينظر إلى الاحكام بمنظار مصالحها الكامنة خلفها ووراءها، وهذا ما يؤكّد لنا أنّه لا يرى قياماً للأحكام بمعزل عمّا خلفها بل يدمج بين الاجتهاد في الحكم والنظر في مصلحته، وبهذا يصبح الرجل منفصلاً تماماً عن التفكير الذي يربطنا بالأحكام نفسها، وكأنّ مصالحها خارجة عن نطاق بحثنا ومخيلتنا.

ويتحدّث العزّ عن فكرة مهمّة هي الاقتصاد في المصالح والخير، فهو يرى أنّ جلب المصالح والخير ينبغي أن يقوم أيضاً على الاقتصاد، فلا يكون فيه إفراط ولا تفريط، ويطبّق العزّ هذه المقولة على موارد عديدة من جملتها أنّ على الإنسان أن لا يستجلب المصالح بما يفوق القدرة والمكنة المتعارفة، كالعبادات الشاقة أو الموجبة للملل وتعب، والاقتصاد في الوعظ؛ لأنّ مصلح الوعظ قد تزول نتيجة الإفراط فيه فيفرّ الناس من الواعظ، والاقتصاد في العقوبات؛ لأنّ الإفراط فيها أو التفريط يوجب الفساد.

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ٥٨.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٧ - ٢٥.

ومن أمثلته هنا - وهو مثال قد يبدو غريباً - هو تحيّن الوقت وشكل الطقس والهواء في إقامة الحدود والتعزيرات وفي معاقبة الأولاد أو العبيد أو غير ذلك، فلا يتحيّن البرد القارس أو الحرّ الشديد بل يبيّن بين، حتى تأتي النتائج على وفق المراد لها من الشرع^(١).

٤.٨. العزّ بن عبد السلام، وإضافة مقصد العرض على الضروريات

ويستمرّ العزّ بن عبد السلام في القواعد الصغرى على الجري وفق مسلك المقاصدين في تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وهي التي يعبرّ هو عنها بالتكميلية^(٢). وهو إذ يشرح فكرة الضروريات الخمس، نجده في القواعد الكبرى يشير إلى مقصد حفظ العرض والأعراض، ولعله يمكن اعتبار العزّ بن عبد السلام أوّل من أضاف فكرة العرض إلى الضروريات الخمس وهو يتحدّث عن مسألة حدّ القذف، وإن لم يكن بصدد تصنيفها إلى ست^(٣)، لكنّ هذه الفكرة سرعان ما برزت لاحقاً عند تلميذه القرافي، كما سوف نرى إن شاء الله تعالى.

على خطّ آخر، يلفت العزّ إلى قضية لا تخلو من ظرافة تؤكّد فطنته وروعة ذوقه في تحليل الأمور بصرف النظر عن موافقته في الفكرة نفسها أو لا. إنّه يعتبر أنّ الثواب والعقاب قد يتفاوتان بسبب المصالح والمفاسد لا بسبب ذات الفعل، فلو فعل شخص فعلاً واحداً فأنقذ به نفساً واحدة، فإنّ أجره أقلّ من الفعل عينه الموجب في حالٍ أخرى لإنقاذ ألف نفس، لكنّ العزّ في الوقت نفسه يشير إلى اختلاف الثواب والعقاب رغم اتحاد المصالح والمفاسد، ويمثل لذلك بالصدقة الواجبة ومثلها المستحبة، فإنّ الشاة المخرّجة بالصدقة الواجبة أجرها أعظم من تلك المخرّجة بالصدقة المستحبة، رغم أنّ المصلحة الناتجة عن الفعلين واحدة، لا تزيد ولا تنقص^(٤).

٥.٨. مشروع العزّ المقاصدي، خلاصات واستنتاجات

نستنتج من مجموع ما تقدّم:

- (١) المصدر نفسه ٢: ٢٠٥ - ٢١٠.
- (٢) القواعد الصغرى: ١١٦ - ١١٨.
- (٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ١١٧.
- (٤) القواعد الصغرى: ١٤١ - ١٤٢.

أ- إنَّ العزَّ بن عبد السلام يعتبر أنَّ معرفة المقاصد أمر ممكن في المصالح الدنيويَّة، وأنَّ سبيل المعرفة هو النصَّ والعقل الإنساني والاستقراء، حيث مارس هذه الثلاثة بوضوح في أعماله المقاصديَّة.

ب- إنَّ الرجل كان غزيراً جداً في الأمثلة التي كان يوفِّرها لنا، وفي التقسيمات والتنويعات التي كان يضعها للمصالح والمفاسد مما لا يمكن إحصاؤه هنا، رغم أنَّ بعضاً غير قليل من هذه المساهمات التي قالها قد تبدو لي فاقدة للدليل من جهة، ومتداخلة من جهة ثانية، لكنَّ هذا الأمر - مهما قوَّمناه - يشي بأنَّ هذه المرحلة الانتقاليَّة الأولى لنظريَّة المقاصد مع ابن عبد السلام كانت تتطلَّب غزارة في المادة المجموعة؛ كي يتسنى لاحقاً تأصيل المزيد من الأفكار المقاصديَّة مع الشاطبي وغيره.

ج- إنَّ العزَّ بن عبد السلام كان محكوماً لثلاثة أطر هي: السلطة وإدارة البلاد من جهة، والقضاء والحكم بين الناس من جهة ثانية، والنزعة المعنويَّة والروحيَّة والصوفيَّة من جهة ثالثة، لهذا نجد هذه الأطر حاضرة بقوة في مختلف مقارباته.

د- إنَّ مفردة المصلحة والمفسدة كانت أكثر حضوراً عنده من مفردة المقاصد، وإنَّ تجربته كانت تطبيقيَّة توزَّعت فيها المطالعات الأصوليَّة داخل البحث الفقهي.

هـ- إنَّه نقل المقاصديَّة إلى خارج منطقة القياس، وحوَّلها بحق إلى رؤية في التعامل مع الشريعة.

٩- القرافي (٦٨٤هـ)، استكمال طريق العزَّ، ونقل المقاصد من الشافعيَّة إلى المالكيَّة

الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المالكي (٦٨٤هـ)، المعروف بالقرافي، شخصيَّة علميَّة بارزة جداً متفق على مكانتها المرموقة في تاريخ الفقه الإسلامي.

يمكن تصنيف القرافي على أنَّه من المحطَّات الأولى التي انتقلت فيها نظريَّة المقاصد من الفضاء الشافعي إلى الفضاء المالكي، دون أن نجد حساسية من النظريَّة في الوسط المالكي، بل رأينا أنَّ تقبُّلها بدأ يزداد شيئاً فشيئاً، وصولاً إلى مشيّد الصورة الأكثر اختصاراً للنظريَّة، وهو الشاطبي المالكي، فهذا الانتقال مهَّد لتداول نظريَّة المقاصد عند سائر المذاهب، بمن فيهم الحنابلة كما سنرى. ورغم انتقالها لم يقم القرافي بإعطائها صبغة مالكيَّة خاصَّة عدا ما يمكن

الحديث عنه في قضية إطلاقه فكرة فتح الذرائع وعدم الوقوف على مقولة سدّ الذرائع، والذرائعية فكرة مالكيّة حنبليّة في الغالب، ففتح الذرائع ينسجم كثيراً مع فكرة المقاصد؛ لأنّ المقصد يراد الوصول إليه، وفتح الذرائع يسهّل عملية الوصول هذه، وبهذا تتعاون فكرة فتح الذرائع التي أطلقها القرافي مع النظرية المقاصدية في تعبيد السبل المفضية لتحقيق المقاصد، وربما لوجود الفكر الذرائعي عند المالكيّة كان استقباليها للمقاصدية ممكناً جداً؛ لأنّ روح الذهنية المقاصدية موجودة.

لكنّ القرافي، رغم تلمّذه على العزّ بن عبد السلام، لم يسلك مسلكه في السّعة التي تناول فيها فكرة المقاصد والمصالح، بل وجدناه يركّز أكثر على استحضر الفكرة في باب القياس، ورأيانه - رغم تأثره بالعزّ - تأثر كثيراً بصيغة المقاصد التي قدّمها الغزالي، حتى كأنّه بدا مقلداً له في كثير من الأمور، وسوف نرصد هذا الأمر بوضوح الآن.

ترك القرافي سلسلة من المصنّفات في أصول الفقه، لعلّ من أهمّها: نفائس الأصول في شرح المحصول، وتنقيح الفصول في اختصار المحصول، وشرح تنقيح الفصول، وأنوار البروق في أنواء الفروق المعروف بكتاب الفروق، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم، وله كتاب يحظى بأهميّة بالنسبة إلينا، وهو كتاب الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، وهو يفكر بذهنية التمييز بين أنواع القوانين والتشريعات الصادرة، تلك الفكرة التي ضمّنها القرافي في كتابه الفروق أيضاً.

١.٩. القرافي وانطلاق مشروع «مقاصد الرسول»

يقرّر القرافي في الفرق السادس والثلاثين من فروقه بين ثلاث شخصيات للنبيّ هي: المفتي المبلّغ، وإمام المسلمين، والقاضي الحاكم، ويعتبر أنّ الغالب في شخصيته هو التبليغ، بينما البقية ليست هي الغالبة، ويميّز بين الشخصية التبليغيّة وغيرها بأنّ ناتجها باقٍ إلى يوم القيامة شامل لكلّ المكلفين، بعكس الشخصيتين الباقيتين فهما خاصتان، والفقهاء قد يتفقون في سلوكٍ أو قولٍ نبويّ أنّه من إحدى هذه القواعد الثلاث حسب تسمية القرافي، أي قاعدة التصرف بالقضاء، والتصرف بالتبليغ، والتصرف بالإمامة، وقد يختلفون ويلتبس الأمر.

ثم يذكر القرافي - في ضمن أربع مسائل - بعض التصرفات النبويّة؛ ليدرجها في واحدة من

هذه القواعد، مثل قيادة الجند وصرف الأموال وقسمة الغنائم وغير ذلك، ويتحدث عن وجود خلاف بين الفقهاء في أنّ النصّ النبوي: «من أحيأ أرضاً فهي له»، هل هو نصّ تبليغي أو هو نصّ سلطاني، ليختم بعد سلسلة توضيحات بالقول: «وعلى هذا القانون وهذه الفروق، يتخرّج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرّفاتهِ ﷺ، فتأمل ذلك، فهو من الأصول الشرعيّة»^(١).

فتح القرافي هنا ما يمكننا اعتباره مقاصد الرسول، وهو يعني من هذه الفكرة أنّ النبي لا يقول كلّ شيء بما هو مبلّغ، بل قد يقوله بما هو قاضٍ أو حاكم أو نحو ذلك، ومن ثم فلنبي من وراء ما يصدر منه مقاصد يلزم على الفقيه معرفتها من وراء التشريع، ورغم أنّ القرافي لم يكن يقصد هنا تطوير نظرية المقاصد أو طرح هذه الفكرة في سياق الحديث عنها، لكنّ هذه الفكرة التي أصّلها عادت وظهرت في القرن العشرين مع ابن عاشور في مشروع المقاصد، حيث اعتبرها الأخير جزءاً من نظرية المقاصد وفهمها واستيعاب الشريعة وفقها.

بهذه الطريقة شكّل القرافي بذرة أولى للدمج بين فكرة تنوع الشخصية النبوية أو فقل: شكل من أشكال تاريخية السنّة الشريفة، وبين فكرة المقاصد، وسوف نرى أنّ المقاصديين فيما بعد اشتغلوا على موضوع التاريخية من زاويتهم؛ لأنّ تحديد نوعيّة الحكم الصادر من النبي يترك تأثيراً على فهم المقصد من وراء هذا الحكم، والعكس صحيح.

٢٠٩. مقاصدية القرافي في سياق بحثي: القياس والذرائعية

يدرس القرافي مسألة المقاصد في سياق بحثه حول القياس في كتاب الذخيرة المشهور، فبعد ذكره أدلة حجّية القياس، يشرع بالحديث عن طرق معرفة العلة، فيذكر ثمانية، أحدها المناسبة، ثم لما يصل الحديث إليها يعرفها بأنّها ما تضمّن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة، ثم يقوم بتفسيّم المناسب إلى الضرورات والحاجات والتّمات بحسب تعبيره، ويجعلها بهذا الترتيب مقدّمة على بعضها عند التعارض، وعندما يشرح الضرورات يعرفها بأنّها الكليات الخمس، ثم يسردها بهذا الترتيب: «حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، وقيل: الأعراض»، وبهذا يجعل مسألة الأعراض التي ألمح إليها أستاذه العزّ بن عبد السلام أحد

(١) انظر: القرافي، الفروق ١: ٣٤٦-٣٥٠، وانظر أيضاً: المصدر نفسه ٤: ١١٨٠-١١٨٤ (الفرق ٢٢٤).

الأقوال في المسألة.

ويُكمل القرافي تحليله الذي يبدو إلى الآن لا يضيف فيه شيئاً غير ما قاله الغزالي، عدا مسألة الأعراض، ومسألة ترتيب الضروريات الخمس إذا كان قد ذكرها بقصد ترتيبها؛ إذ يجعل حفظ النفوس مقدماً على حفظ الدين على العكس تماماً مما فعله الآمدي من قبل.. يكمل القرافي تحليله فيقسّم المناسب إلى المعبر والملغى والمرسل^(١).

بهذا نعرف أنّ القرافي لم يضيف شيئاً هنا، بل كلّ الملاحظات والأسئلة السابقة على سابقه تلحقه هنا أيضاً مما ألمحنا له سابقاً، بل يلفت النظر تعبيره عن الضروريات بجملة: «فالأول نحو الكليات الخمس..»، فهل يقصد من كلمة «نحو»، أنّ بعض مصاديق الضرورات هي الكليات الخمس، ولها تطبيقات أخرى، الأمر الذي يفتح على رؤية مختلفة جداً لم يعهدها التفكير المقاصدي أو لا؟!!

بعض المباحث الأخرى المتصلة بالمقاصد مثل الترجيح بالمقاصد ورصد دورها في التعارض أو بعض التعريفات والتحقيقات ذكرها القرافي أيضاً في شرحه على التنقيح، فلا نطيل، فهي مزيد بيان لما سبقه^(٢).

على خطّ آخر، نجد القرافي يقدّم في الفروق تحليلاً للتمييز بين قاعدة المقاصد وقاعدة الذرائع، فبعد أن قرّر أنّ الذرائع ليس من مختصات مذهب مالك، بل هي عامّة في الأُمَّة في الجملة، وبعض أشكالها محلّ نقاش، وبعد أن أعلن بوضوح نظريّة فتح الذرائع إلى جانب نظريّة سدّها.. شرع في تحليل الفرق فذكر بأنّ موارد الأحكام على قسمين مقاصد ووسائل، وهو كان ذكر أنّ تسمية الوسائل لا تختلف عن تسمية الذرائع، مؤكّداً على أنّ حكم الوسائل مأخوذ من حكم المقاصد التي تُفرض إليها، بل نوعيّة الحكم مجانسة ومماثلة لحكم المقصد مع التأكيد على أنّها أخفض رتبةً من المقاصد في الحكم.

ويخرج القرافي هنا بنتيجة أنّ القاعدة تقتضي سقوط حكم الوسيلة بسقوط المقصد، لكنّه لا يمانع من الخروج عن هذه القاعدة لو قام دليل خاصّ، ويمثل لذلك بالأمر الشرعي على الحاجّ الفاقد للشعر أن يمرّر الموسيقى على رأسه، فإنّ المقصد من وراء استخدام الموسيقى هو إزالة

(١) انظر: القرافي، الذخيرة ١: ١٢٦ - ١٢٩.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: القرافي، شرح تنقيح الفصول: ٣٩١ - ٣٩٣.

٧٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج١

الشعر، وإذا كان الشعر غير موجود من الأوّل فلا معنى للتمرير، لهذا يعتبر هذا الحكم عنده على خلاف القاعدة هنا في علائقيّة الوسائل والمقاصد^(١).

لكننا لو تأملنا الفروق هنا، فقد لا ندرك بدقّة التمييز الذي وضعه القرافي بين قاعدة الذرائع وقاعدة المقاصد، فالفرق الثامن والخمسون خصّه للتمييز بينهما، لكنّه يكاد لا يشير لطبيعة الفرق فيها، أو فلنقل: لم تكن إشارته واضحة، فكيف نميّز بين قاعدة الذرائع وقاعدة المقاصد؟!

يبدو لي من القرافي 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 يرتّب أثراً على بقاء الحكم أو زواله نتيجة تبعيّة 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 شعّر له، بينما في الذرائعيّة المفترض أنّ الذريعة محكومة بالإباحة، ونريد نحن بقاعدة الذرائع أن نُثبت لها الوجوب أو الحرمة فتحاً أو سداً.

٣.٩. القرافي وإشارات أولية لفكرة مقاصد المكلف

تبدو الفكرة التي سوف نقلها الآن واضحة وبديهيّة في الفقه الإسلامي من حيث المبدأ، لكنّ إشارة القرافي لها ربما تكون ساهمت لاحقاً في فتح باب في نظريّة المقاصد اهتمّت به المالكيّة كثيراً، وأفاضت فيه، وهو ما يُعرف بمقاصد المكلف، وبهذا ظهر لدينا مفهوم مقاصد الشريعة، ومقاصد الرسول، ومقاصد المكلف.

والفكرة البسيطة الأولى هي علاقة الأفعال بالقصود من جهة، وترتب النتائج الدنيويّة والأخرويّة على الأفعال من حيث ارتباطها بالقصود والنوايا وعدمه من جهة أخرى.

يعقد القرافي في الفرق الخامس والستين عنواناً هو (بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما لا يثاب عليه منها وان وقع ذلك واجباً)، فيعتبر أنّ المأمورات على نوعين:

أ - ما تتحقّق المصلحة منه بنفس وجوده الخارجي العيني بلا حاجة للنية أو قصد القرية،

(١) انظر: الفروق ٢: ٤٥٠ - ٤٥٢؛ والذخيرة ١: ١٥٣.

ومثاله عنده النيّة نفسها وكذا البحث والنظر في وجود الصانع، فإنّ هذا النوع يتحقّق مقصوده ونتائجه في الخارج بصرف النظر عن قصد المكلف.

ب- ما لا يقع إلا مع النيّة، ومن دونها لا يتحقّق، ويذكر مثلاً له هو جميع العبادات.

ثم يقوم القرافي بالتمييز بين مفهومي القبول والإجزاء، ويذكر شواهد على تمييزه، ليؤكد في النهاية على أنّ التقوى من شروط القبول^(١).

أذكر هذه الفكرة هنا؛ لأننا سوف نعود إليها في سياق سرد نظريّة المقاصد عند الشاطبي إن شاء الله تعالى.

١٠. نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ) والرؤية المقاصديّة المتّهمة

تعرّضنا في مناسبة أخرى بالتفصيل عند الحديث عن العلاقة بين النصّ والمصلحة، لفكر الإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي (٧١٦هـ)^(٢)، ولهذا لا أريد أن أطيل هنا في الحديث عنه، بل ألمح إليه إلماحاً.

فالطوفي - وفقاً لتصوّرنا الذي توصلنا إليه - يمكن لي أن أصنّفه بأنّه من أوائل العلماء المسلمين الذي نقلوا الفكر المقاصدي والمصلحي من الشافعيّة والمالكيّة إلى الحنبليّة، ومع الطوفي دخلت نظريّة المقاصد مرحلة جريئة من جهة، ونقلت بين المذاهب من جهة ثانية، واندماجاً بين التحرّر الفكري المتعالي عن المذهبيّة والوعي المقاصدي من جهة ثالثة، فقد اتّهم الرجل بأنّه قدّم المصلحة على النصّ، لكننا رأينا في دراستنا حوله أنّه لم يقم بذلك بالشكل الذي اتهمه به المتهمون.

ويمكن اختصار رؤيتنا له 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.

(١) انظر: الفروق ٢: ٤٧٦ - ٤٨١.

(٢) انظر: حبّ الله، فقه المصلحة مدخلاً لنظريّة المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات: ٣٣٧ - ٣٨٩.

٣ - اقتنع الطوفي برأي العزّ بن عبد السلام فيما يبدو، من حيث إنّ الأحكام غير التعبدية وغير المقدّرات الشرعية معقولة ويمكن للعقل بالخبرة البشرية والتجربة المتراكمة أن يفهمها ويعيها.

٤ - فرض الطوفي تفوّقاً 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 بأن الجانب الذي لم يكن واضحاً في فكر الطوفي هو تحييده العبادات والمقدّرات الشرعية في مقابل ترحيبه المطلق بغيرها، وقد قلنا بأن الإطّلاقين في التحديد والترحيب غير دقيقين، فلا نعيد هنا.

٧ - رغم أهمية الطوفي في تقديري، لكنّ الرجل كان يعاني من ضعف في البيان والتوضيح إلى حدّ أنّ نظرية 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 التأمل 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 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 بينهما 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 ممكن كذلك، ويحتاج الأمر للمزيد من التنبّه والتأمل والمراجعة والرصد والمقارنة بين مؤلفاتهما، ويقال بأنّ

لنجم الدين الطوفي شرحاً على تائيّة ابن تيمية المشهورة في القَدَر.

١١. بين ابن تيمية الحراي (٧٢٨هـ) والرؤية المقاصدية

الشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراي دمشقي الحنبلي (٧٢٨هـ)، يصنّف هو وأبوه وجدّه من رموز العلماء المسلمين، وثمة كتاب مشهور باسم «المسوّدة في أصول الفقه»، كتبه الجدّ (٦٥٢هـ)، ثم أضاف عليه الأب (٦٨٢هـ)، ثم أضاف عليه الحفيد، وتُعرف نسبة الكتاب إلى آل تيمية، لكن عندما يُطلق: ابن تيمية، فهو منصرف إلى الحفيد.

ترك ابن تيمية الكثير من الأعمال العلميّة، وما يهمنّا هنا هو موقفه من المقاصد والأفكار المتصلة بها إلى زمانه، والذي يمكننا تلخيصه هنا من مهمّ أفكاره هو الآتي:

١٠.١١. ابن تيمية والفضاء البيئي للمقاصد

من الواضح أنّ الشيخ ابن تيمية يحمل في منظومته الفكرية والاجتهادية العديد من العناصر التي تعيش نظريّة المقاصد في بيئتها، من نوع مبدأ تعليل الأحكام وتبعيتها للمصالح والمفاسد، وهي قضية مهمّة الاقتناع بها في فضاء غير معتزلي، وتقوم بل تتضمن فكرة تعليل الأفعال والتشريعات الإلهية بالأغراض، ويعدّ ابن تيمية من المناصرين الأشدّاء لفكرة التعليل، بل ذهب بها في تطبيقاته الفقهيّة مبلغاً بعيداً يمكن لمن يراجع أعماله أن يتأكّد من ذلك بوضوح. كما أنّ ابن تيمية اهتمّ كثيراً بالقياس وفروعه وتطبيقاته، وهو فضاء مناسب لولادة المقاصدية، كما رأينا من قبل، وإن كان ابن تيمية لا يوافق المتوسّعين في قضية القياس؛ لأنّه يعتقد بأنّ النصوص لها قدرة الكلام والتبيان في كثير من الأمور بأوسع بكثير مما تصوّره المفرطون في استخدام القياس.

ويظهر ابن تيمية واضحاً في فقه الأولويات فهو واحد من أبرز الشخصيات الإسلاميّة التي اهتمّت نظرياً وتطبيقياً بفكرة الأولويات وقواعد التزاحم، وأعماله في ذلك مشهودة.

ليس من شكّ في اعتقاد الشيخ ابن تيمية بأنّ التشريعات ترجع لمصالح ودرء مفاسد، وهو إذ يقبل بحذرٍ بقضية المصالح المرسلّة يخشى من ممارسة العبثيّة والفوضى والتباس العقل فيها،

لكن الشيء الذي يلاحظه أي باحث وقارئ لأعمال ابن تيمية أنه رجل متميز في فقه الأولويات على طريقته في تقويم الأولويات. وفقه الأولويات - خاصة التطبيقية منه - قريب الصلة للغاية بفقه المقاصد وإن لم يكن متماهاً معه، ولا أريد هنا سرد عيّنات من مساهمات ابن تيمية في قضايا تتصل بفقه الأولويات بقدر ما أريد التأكيد على أنّ ذهنية فقه الأولويات عنده حاضرة دائماً في أعماله، وهي بهذا تجعله يفكر في خارطة أولويات ومراتب الأحكام الشرعية بالطريقة التي تشبه عمل المقاصديين في ترسيم خارطة الأحكام ومستويات أهميتها.

وإلى جانب ذلك، نجد آلية العمل الاستقرائي عنده، فالرجل لا ينبغي الشك في أنّه مذهل في استخدامه الاستقراء في إثبات الأفكار خاصة في المجال الفقهي، فهو يستقري الكثير من التشريعات والنصوص ليتوصل إلى نتائج ويبنى على استقرائه نتائج أيضاً، وقد تأثر به تلميذه ابن قيم الجوزية وتوسع أكثر في تطبيق الآلية الاستقرائية في الدراسات الشرعية، وقد رأينا في بحث الاجتهاد الذرائعي - على سبيل المثال - كيف أنّ ابن تيمية استخدم الاستقراء في عشرات الموارد ليثبت قاعدة الذرائع ويحدّد موقفه من قاعدة الحيل، وأنّ ابن القيم تبعه وتوسع أكثر منه في ذلك حتى بلغ بها قرابة المائة مورد، وكلّ من يطالع أعمال الشيخ ابن تيمية يتأكد أنّ الذهنية الاستقرائية عنده حاضرة، وقد تأثر به في ذلك الفكر السلفي عموماً. ولم يتوقف الاستقراء عنده على القضايا الشرعية، بل وجدناه يستخدمه في الدراسات العقائدية كذلك.

٢٠١١. فهم ابن تيمية للضروريات وترتيبها

يبدو على ابن تيمية أنّه لا يوافق على حصر أعراض الدين في الضروريات الخمس بالشكل الذي طرحه المقاصديون، حيث يقول: «وقومٌ من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأنّ ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمّن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أنّ المصلحة نوعان: أخروية ودينية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدينية ما تضمّن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عمّا في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبّة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكّل عليه والرّجا لرحمته ودعائه

وغير ذلك من المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المالئك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظاً للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزءاً من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»^(١).

يبدو من هذا النص أن ابن تيمية ناظر أكثر لمساهمات الجويني والغزالي في موضوع المقاصد، وكأنه يختلف مع المقاصديين في أن الدين الذي هو ضروري ليس هو الدين الظاهر، بل هو أوسع من ذلك، ولنا هنا وقفة.

لماذا اعتبر ابن تيمية أن فهمهم لمسألة الدين هو الدين الظاهر؟

والجواب: إن المقاصديين في الغالب انطلقوا من تحليل قضية الضروريات من مفهوم الحدود والنظام الجنائي والجزائي في الإسلام، وهذا رأينا واضحاً في الكثير من أعمالهم، وحيث إنهم ربطوا مسألة الدين بموضوع حد الردة، لهذا فهم منهم ابن تيمية أن ما هو من الضروريات هو الدين الظاهر، وغير ذلك ليس ضرورياً، فأخذ عليهم أن منظومة الحياة الروحية والأخلاقية هي من الدين الذي يبلغ حد الضرورة.

وكان ابن تيمية يوسع من دائرة الدين الذي يقع في صنف الضروريات من حد أصل وجوده بالحد الأدنى في حياة الإنسان إلى ما هو أوسع من ذلك، فيما يظهر أن المقاصديين نظروا للدائرة الأوسع على أنها من قسم الحاجيات والتحسينيات، وليست من قسم الضروريات.

لكن ربما يخيل لنا من عبارة ابن تيمية هنا أنه غير متعمق كثيراً في كلمات المقاصديين، فعبارته توحى وكأنهم اعتبروا سائر الأمور في عداد أنها ليست جزءاً من الدين، وأنهم أعرضوا عما سوى ذلك، ولعل هذا تابع لرؤية ابن تيمية لحقيقة الإيمان والتدين وأنهما مفهوم أوسع من مجرد الانتماء الظاهري للإسلام، وهو ما له صلة بقضية حدود الإيمان في التفكير السلفي عنده، لكن المقاصديين إلى زمانه لم يقولوا بأن هذه ليست جزءاً من الدين، ولم يذهبوا إلى افتراض أنها معرض عنها، بل وضعوا موازنة بين القضايا الدينية، فاعتبروا أن الحد الضروري الذي لا يكون الدين إلا به هو الدين الظاهر مقابل الردة، تماماً كما الحد الضروري الذي لا يكون العقل

(١) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٣٢: ٢٣٤.

إلا به هو عدم السكر والغيوبة، وهكذا، فنظرتهم كانت لفكرة مستويات الضرورة، ولهذا صنّفوا المرتبة الثانية على أنّها من الحاجيات، ولم يقولوا عنها بأنّها تحسينيات فقط أو غير مهمّة إطلاقاً.

واللافت أنّ الشخصية التي يواجهها ابن تيمية هنا على الأرجح هو الغزالي، وهو معروف باهتمامه بالقضايا الدينية والروحية، خاصّة فيما يعرف عنه من الاهتمام بالقضايا الإيانية والروحية والأخلاقية.

إنّ أفضل التفاسير لكلام الشيخ ابن تيمية هنا هو في فهم تصوّره عن الضروريات بصرف النظر عن تسميته لها أو عدم تسميته، فتراث ابن تيمية يؤكّد أنّ الضروري في الدين ليس مجرد الدين الظاهري، وعدم تحقّق الردّة، ولا هو فقط تحقيق المصالح الدنيوية والمنافع الراجعة على العباد، بل هو أوسع من ذلك بكثير، ولهذا يمكن اعتبار أنّ المساحة الأكثر أهميّة (الدائرة الحمراء) في تفكير ابن تيمية في الدين أوسع بكثير من المساحة الأكثر أهمية عند غيره، فهو يؤمن بحفظ الدين، لكنّ حجم حساسيته وقلقه أبلغ بكثير من غيره، وهو يعتبر أنّ الدين هو أهمّ الأشياء على الإطلاق، وإحدى عباراته في ذلك واضحة حيث يقول: «وليس حاجة أهل الارض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوءها والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك وأشدّ حاجة من كلّ ما يقدر ويخطر بالبال، فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم السفراء بينه وبين عباده»^(١).

ولهذا يذهب ابن تيمية مذهباً بعيداً في الدفاع عن الدين ضدّ البدع وتقويم فهم البشر له، وحساسيته في هذا المضمار مشهودة واضحة في مختلف أعماله العلمية، خاصّة في قضايا تصحيح العقائد ومحاربة البدعة وموقفه السلبي الشديد للغاية من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي وخارجه، ومبدأ المغايرة والمخالفة مع الآخر الديني إلى أبعد الحدود حتى في أبسط أنواع الملابس والعادات، حيث صنّف في ذلك الكثير وكتب حوله الكثير، معتبراً أنّ مخالفة الأديان المنحرفة والمحرّفة من أكبر مقاصد البعثة حسب تعبيره^(٢). هذا كلّه يجعل قضية حفظ الدين

(١) مجموعة الفتاوى ١٩: ١٠١؛ وانظر: المصدر نفسه ١: ٥.

(٢) انظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١: ٢٠٩.

عند ابن تيمية لا تقف عند حدود مفهوم الردّة بمعنى الخروج الظاهري من الإسلام، بل تتعدى ذلك لمفهوم إعادة إنتاج الإسلام والهوية الإسلامية بطريقة تفرغ الدين الإسلامي من مضمونه، وتذهب بهويته وتحرف مساره، ولهذا من الطبيعي أن يختلف مع المقاصديين في مستوى الضرورة في مبدأ حفظ الدين، في تقديري المتواضع.

وهذا يتبين أن ابن تيمية هنا لا يبدو موافقاً على النزعة الظاهرية الشكلانية للفقهاء، فكأنه يرفض الأداء الفقهي الذي يتعامل مع الأشياء بمستوى الظاهر، بل يرى أن الدين والشريعة يهتمان بالباطن جداً وتحقيق الكمالات المعنوية.

وأستخلص من هذا كله أننا لو أردنا أن نسأل ابن تيمية عن الضروريات عنده، فلن يجيبنا إلا بالدين بالمعنى الذي بيناه الآن، ومن ثمّ فما يمكننا استنباطه من كلامه ومنظومة تفكير ابن تيمية أنه يقدم الدين على أيّ شيءٍ آخر، فهو أعلى المقاصد والمصالح، تماماً كما كان يقول سيف الدين الأمدى، لكن مع التعديل الذي شرحناه قبل قليل.

وهذا لا يكون في قمة الهرم خمسة أشياء، بل في قمة الهرم الدين، ثم تتلوه رتبة ثانية في الهرم، هي سائر المصالح العليا. والدين لا يكون وسيلة لتحقيق سعادة الإنسان ورقبه وحضارته وغير ذلك، بل هو قبل هذا وسيلة لتحقيق العبودية لله سبحانه، فابن تيمية يغيّر مسار مقاصد الدين من المستوى الدنيوي النازل إلى المستوى المعنوي المتصل بالعلاقة بالله سبحانه، هذه قضية مهمة جداً يلمسها الإنسان من تفكير ابن تيمية، دون أن يقصد ضرباً من العلمانية إطلاقاً، بل بالعكس تماماً فهو بهذا يعتبر أن غرق التفكير الإنساني في التشريعات والنظم لتحقيق مصالح الدنيا وقيامتها هو الخطأ، وأنّ الشيء الأهمّ من ذلك هو تحقيق العلاقة بالله سبحانه ولو كانت على حساب بعض الدنيا ومصالح الخلق فيها.

ولنلاحظ هذا النصّ المهمّ لابن تيمية وهو يتحدث عن السياسة الشرعية، ويُعرف ابن تيمية بأنّه من الشخصيات المهمة التي تحدّثت عن السياسة الشرعية في العديد من كتبها، إنّ التصوّر السائد أنّ السياسة الشرعية هي تنظيم شؤون الناس وإدارة دنياهم بالعدل، وهذا أمر لا يرفضه ابن تيمية - خاصة وأنّه مهتمّ في أعماله بفكرة العدل - لكنّه يُحدث عليه تعديلاً، حيث يقول: «المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراً مبيناً

ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم^(١). فلاحظ كيف أنه اعتبر مفهوم السلطة الدينية معنياً بالقضية الدينية التدينية للناس، وليس بإصلاح دنياهم، بل يبدو منه أنه زهد بعض الشيء في إصلاح دنياهم، حين اعتبر أن ما يلزم لإصلاح دينهم من إصلاح دنياهم هو المطلوب رعايته.

ومن هنا يقول في البحث نفسه: «أهمّ ما في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تمّ الأمر، فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين قدّموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من طلب رئاسة نفسه يؤثر تقديم من يقيم رئاسته، وقد كانت السنّة أنّ الذي يصلي بالمسلمين الجمعة والجماعة ويخطب بهم هم أمراء الحرب..؛ وذلك لأنّ أهمّ أمر الدين الصلاة والجهاد..»^(٢).

وعليه، فالضروريات عند ابن تيمية هي الدين، والدين الذي هو بمستوى الضروري ليس الدين الظاهر، بل هو مساحة أوسع من ذلك بكثير، وكأنّ ابن تيمية يرفض جعل سائر المصالح في عرض هذه المصلحة الضرورية العليا.

لكن لا بدّ لي أن أشير في نهاية هذا الكلام إلى أنّ ابن تيمية لم يتكلّم كثيراً في الصورة النظرية لمسألة الضروريات ولا لتقسيمهم الثلاثي المعروف، لكنّ تطبيقاته لهذه الضروريات واهتمامه بها في مجال التطبيق، يظلّ هو الأهمّ الحاضر في إرثه الذي تركه^(٣).

١١. ٣. نقد للمقاصد عبر نوع من الدمج مع نظرية المصلحة المرسلّة، وقفة وتعليق

يلاحظ أنّ ابن تيمية وهو ينتقد حصر المصالح بالطريقة المقاصدية يدمج بين المصالح المرسلّة والتفكير المقاصدي، حيث يقول في سياق حديثه عن المصالح المرسلّة: «الفقهاء يسمّونها المصالح المرسلّة، ومنهم من يسمّيها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان،

(١) مجموعة الفتاوى ٢٨: ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٨: ٢٦٠ - ٢٦١.

(٣) لمزيد اطلاع على تطبيقات ابن تيمية لمقاصد الشريعة، وملاحظته لها في مجال التطبيق، يمكن مراجعة: يوسف أحمد محمد بدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ٤٤١ - ٥٠٤.

وقريب منها ذوق الصوفيّة ووجدهم وإلهاماتهم، فإنّ حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة، لكن بعض الناس يخصّ المصالح المرسلّة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. وليس كذلك، بل المصالح المرسلّة في جلب المنافع وفي دفع المضارّ، وما ذكره من دفع المضارّ عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلبُ المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي. وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر»^(١).

هذا النصّ نخبرنا عن أن ابن تيمية:

أ - ربط بين فكرة المصالح المرسلّة وفكرة المقاصد، وتصور أنّ بعض الفائلين بالمصالح المرسلّة خصّوها بالضروريات الخمس، ولعلّه أراد بنفسه تجسير العلاقة، لا نسبة هذا الربط إليهم.

ب - اعتقد بأنّ فكرة الضروريات الخمس بنيت على دفع المضارّ، مع أنّ الشريعة ليست مبنية فقط على دفع المضارّ، بل على تحصيل المصالح أيضاً.

والذي دفع ابن تيمية لتصور أنّ الضروريات قائمة على دفع المضارّ، هو - في ظنّي - الربط شبه الدائم الذي وضعه المقاصديّون بين العقوبات وبين الضروريات، فاستنتجوا الضروريّ من خلال وجود عقوبة شديدة عليه، مثل عقوبات شرب الخمر والزنا والرّدّة والقتل والسرقة وغير ذلك، ثم أطلقوا على الضروريات الخمس تعبير «حفظ العقل أو النفس..» فإنّ تعبير «حفظ» يوحي بالحماية من الضرر لكي يبقى الشيء على ما هو عليه.

لكنّ ربط الشيخ ابن تيمية بين المصالح المرسلّة والمقاصد ربطاً ابتكاري لا يلاحظه الإنسان في سياق رصد المساهمات الأصوليّة في فكرة المقاصد ولا في فكرة المصالح المرسلّة، فهل كان صحيحاً نسبته القول بأنّ المصالح المرسلّة مبنية على الضروريات؟ وهل خلط ابن تيمية بين

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ٥: ٢٢.

موضوعين أصوليين بشكلٍ أوقعه في التباسٍ أو لا؟

أضف إلى ذلك أن نسبته لبعض الناس تخصيص المصلحة بحفظ الضروريات الخمس، لم أعرف مستنده فيه، فمن يقصد الشيخ ابن تيمية هنا؟ ومن هو العالم الذي خصّ المصلحة في باب المقاصد أو في باب المصالح المرسلّة بالضروريّات الخمس بالمعنى الذي يحصر المصلحة بدفع المضارّ؟! هذا شيء لم أجده في سياق التبعّ الأصولي والفقهّي لتراث العلماء المسلمين إلى زمنه. نعم أقصاه أنهم خصّوا الضروريّات بذلك لا المصالح التي تستهدفها الشريعة بما يشمل الحاجيات والتحسينيات. ولعلّ الشيخ ابن تيمية ناظر إلى شيء آخر لم يتضح لي، أو لعلّه فهم أن الحاجيات والتحسينيات ترجع للضروريات وخدمتها.

ولعلّ من حقّ الشيخ ابن تيمية رفض التقسيم الثلاثي الرتبي للمقاصد إلى الضروريّات والحاجيات والتحسينيات، إذ لا نجد أثراً لهذا التقسيم في كلماته، لكنّ هذا لا يبرّر نسبة حصر عمل المقاصديين بدائرة دفع المضارّ أو الضروريّات.

١١. ٤. بين المقاصدية والذرائعية عند ابن تيمية

لكنّ الأمر الذي يظلّ أكثر أهميّة لدينا هنا هو توسّع ابن تيمية في قضية سدّ الذرائع وفقه الحيل، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع في مباحث فقه المصلحة عند الكلام عن الاجتهاد الذرائعي^(١)، فلا نعيد، لكن ما أودّ التركيز عليه هنا أنّ توسّع ابن تيمية في مرجعية الاجتهاد الذرائعي ونقضه فقه الحيل، يمكن أن يكون ساهم في وضعه هذا النمط الاجتهادي بديلاً عن التفكير المقاصدي؛ لأنّ التفكير الذرائعي يشبه التفكير المقاصدي في قضية الوسائل والطرق. وربما يحقّ لي أن أقول بأنّ غياب فقه المقاصد - بالمعنى الكلاسيكي له - في تراث ابن تيمية عوّض عنه الحضور الموسّع له في الاجتهاد الذرائعي وفقه الحيل، الأمر الذي جعل موقف ابن تيمية ومدرسته غير رافض للفقه المقاصدي بقدر ما هو غير منصره في أدبياته ونمطه، وإلا فالرجل يذهب مذاهب واضحة في التعليل وكشف المصالح من وراء الأحكام الشرعية. ورفضه الحيل الشرعية مألّه إلى تكريس المقاصد بدلاً عن الصور الشكلية للأمور والمعاملات والعقود ونحو ذلك.

(١) راجع: حبّ الله، فقه المصلحة: ٢٤١ - ٣٣٦.

٥٠١١. هل يحسب ابن تيمية على مدرسة المقاصديين؟ وما هي مساهمته بالتجديد؟

هذا السؤال في غاية الأهمية بالنسبة لنا هنا، ونحن نحلل تاريخ تطوّر نظرية المقاصد باختصارٍ شديد، فالذي يظهر من مراجعة أعمال ابن تيمية أنّه حمل الكثير من الأفكار التعليلية والاجتهاد الذرائعي، لكنّه لم ينظر بنويًا لنظرية المقاصد، ولم يضيف - بعيداً عن المساهمات التطبيقية - شيئاً قوياً على المستوى الأصولي.

إلا أنّ بعض المنتصرين له حاولوا توصيفه بأنّه صاحب المساهمة الأهمّ في المقاصد، حيث يعتبرون أنّ الشاطبي ليس مؤسس المقاصد ولا هو شيخ المقاصديين. وكونه ليس مؤسس المقاصد أمرٌ واضح إذا قصد من المقاصد أصل الفكرة وبعض امتداداتها، فهذا شيءٌ مؤكّد، كما تثبتته المراقبة التاريخية، أمّا أنّه ليس شيخ المقاصديين، بل ابن تيمية هو شيخهم، وإذا كان الشاطبي نجم المقاصديين فابن تيمية هو شمسهم^(١)، فهذه مبالغة برأبي المتواضع، وإن كان صاحبها يقولها على أساس الجانب التطبيقي، فلا أنكر الجانب التطبيقي الثرّ في تجربة ابن تيمية المقاصدية، لكنّ هذا الجانب التطبيقي ليس شيئاً اختصّ به ابن تيمية أو شكّل قفزة بقدر قفزة العزّ بن عبد السلام مثلاً عندما نقارنهما في فضائهما الزمني الخاصّ.

الشيء الذي أريد التأكيد عليه هو أنّ المبالغة في تعيين موقع ابن تيمية من نظرية المقاصد غير صحيحة، بل ينبغي وضعه في سياق تاريخي ساهم في تطوير القراءة التطبيقية لمنهج التعليل والنظر في العلل والمقاصد، فلا إجحافه حقّه صحيح، ولا المبالغة في أمره.

وأما أنّ الشاطبي أخذ من ابن تيمية أو لا، حيث يذهب الدكتور الريسوني والدكتور مشهور حسن إلى نفي هذه القصة، بينما يؤكّدها آخرون مثل الدكتور سعد الشناوي والدكتور يوسف البدوي، خاصة مع القول بأنّ الشاطبي هو تلميذ المقرئ (المقرئ) محمد بن محمد بن أحمد التلمساني (٧٥٩هـ)، وهو بدوره تلميذ ابن قيم الجوزية الذي هو تلميذ ابن تيمية المبرز^(٢).. فهو أمرٌ ممكن ليس لنا سبيل لنفيه، فأوجه الشبه في بعض المواضع قائمة لكن ليس في لبّ نظرية المقاصد، بل غالباً في قضايا تتصل بالذرائع والحيل وبعض الموارد التطبيقية القليلة جداً.

(١) انظر - على سبيل المثال -: يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ٥٠٥ - ٥٠٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٥٠٧ - ٥١٧.

ويجب علينا هنا أن نفرّق بين أمرين ونحن ندرس موقعية ابن تيمية في المشروع المقاصدي، وقد لاحظتُ أنّ بعض الذين كتبوا عن ابن تيمية والمقاصد كثيراً ما وقعوا في هذه المشكلة، وهي أنّ الإتيان بأفكار ابن تيمية في مختلف البحوث الفقهيّة والأصوليّة، ثم محاولة ربطها بنظرية المقاصد شيء، وكون ابن تيمية قد جاءت أفكاره هذه في سياق مقاصدي شيء آخر، فعندما ندرس علاقة المقاصد بالاستصحاب والعرف وشرع من قبلنا وغير ذلك، ثم لا يكون ابن تيمية قد أشار لهذا الأمر من قريب أو بعيد، وإنّما نحن الذين نقوم بإجراء المقارنة بين ما توصل إليه ابن تيمية في هذه البحوث وبين ما توصل إليه في قضايا مقاصديّة، لنوظف نتائجه في البحث المقاصدي، فهذا لا يصنّف على أنّه جهد مقاصدي لابن تيمية، بل هو جهد مقاصدي لنا نحن من خلال عمليّات المقاربة التي نجرىها.

ومن هنا يمكن القول بأنّ ابن تيمية مقاصديّ في التطبيق والأمثلة والمقاربات الفقهيّة المتنوّعة في الأبواب المختلفة، مع استحضار لفكرة مقاصد المكلف، يشبه العزّ بن عبد السلام مع تقدّم للعزّ عليه برأيي، بينما الشاطبي مقاصديّ في التععيد والتبويب وبناء النظريّات، فلكلّ موقعه في هذا المجال، لا يُبخس حقّ أحدٍ في ذلك.

والأمر الأخير الذي أودّ الإشارة إليه هنا أنّ العديد من الباحثين جمعوا نصوصاً وكلمات لابن تيمية ذات صلة بالذهنيّة التعليلية أو كشف حكم الشريعة وغاياتها، لكنّها كانت كلمات عامّة يمكن جمعها من كتب أغلب المفسّرين والمحدّثين والفقهاء، مثل جمل: إنّ الشريعة جاءت لمصالح العباد وغير ذلك من الكلمات العامّة التي ملئت بها كتب التراث الإسلامي، فلا تصحّ المبالغة في حشد هذا النوع من الكلمات التي تجدها حتى عند الرافضين لنظرية القياس والذرائع والمصالح المرسلّة والاستحسان والمقاصد وغير ذلك، مثل الإماميّة.

١٢. ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) وبسط مسيرة ابن تيمية

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزّرعيّ الدمشقيّ الحنبليّ (٧٥١هـ)، المعروف بابن القيم أو بابن قيم الجوزية، نسبةً لوالده الذي كان قيماً على مدرسة الجوزية الحنبليّة في مدينة دمشق، وهو شخصيّة معروفةً بتوسّعها وتبعها وكثرة مشايخها، وبتأثره بالشيخ ابن تيمية الحرانيّ الذي يشتهر أنّه التقاه فتلمذ عليه منذ عام ٧١٢ وحتى وفاة

ابن تيمية عام ٧٢٨هـ، حتى استقلّ برأيه في العديد من قضايا الفقه الحنبلي، وكانت له خلافات فتوائية مع القضاة في زمنه، مثل وقوع طلاق الثلاث في مجلس واحدٍ طليقة واحدة، وهو ما كان يُسبّب له مشاكل مع السلطات القائمة، وكان قد سُجن مع ابن تيمية في قصة نفي شدّ الرحال لزيارة القبور، وقيل: إنّه ضُرب ووضع على حمار.

لا يبدو ابن قيم الجوزية شخصيّة مفصليّة في نظريّة المقاصد بعيداً عن مساهماته في الذرائع والحيل، فهو استمرار لمسيرة شيخه ابن تيمية، حيث توسّع في الاستقراء التطبيقي وفي نقد الحيل وانتهاج مسلك الذرائع، ونحن نجد حضور فكرة المقاصد عنده بكثرة تحت مسّميات متعدّدة، مثل المقاصد، والغايات، وأسرار الشريعة، والحكم، والمصالح، والعلل، والمعاني. وأبرز مساهمات ابن قيم الجوزية يمكنني تلخيصها في الآتي:

١٠١٢. التعليل منهجاً وتطبيقاً عند ابن قيم الجوزية

١ - اهتمامه الموسّع جداً بقضيّة التعليل، وتأكيده على بناء الشريعة على التعليل، كما كان يقول أستاذه تماماً، بل وجدناه يخوض مواجهة مع خصوم التعليل تبدو أقوى من مواجهة أستاذه وأكثر سعة. وهذا ما قاد ابن القيم إلى الدخول بالكثير من التفصيل في أمور أسرار الشريعة وحكمها، حتى جُمعت بحوثه من كتاب أعلام الموقعين فقط بما يتصل بهذا الموضوع فصدرت في كتاب «أسرار الشريعة من أعلام الموقعين»، وذلك بجهود مساعد بن عبد الله السلّماني. وقد اشتملت على ما أثاره ابن القيم من حكم التشريعات في هذا الكتاب من الطهارة وصولاً إلى كتاب الشهادات فيما يزيد عن المائة وخمسين صفحة.

ويمكن اعتبار ابن القيم من الأشخاص الأكثر حماسة لفكرة أنّ نظام التعليلات موجود في الكتاب والسنة، وكأنّه يريد أن يقول دوماً بأنّ الفقه الإسلامي غابت عنه نصوص التعليل الكامنة في الكتاب والسنة وصار أكثر التصاقاً بنصوص الأحكام، وهذا ما سبّب تشظيًّا في الاجتهاد، فقطع الصلة بين نصوص الأحكام ونصوص العلل المرتبطة بهذه الأحكام بلغ بالاجتهاد حدّ الوقوف عند بيانات التشريعات دون بيانات المقاصد والعلل والغايات^(١)، وكأني

(١) سوف يأتي في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب، خاصّة الفصل المتعلّق بالتعليل النصّي، إثبات الصحّة الإجماليّة لفكرة ابن القيم وأمثاله، وضرورة العودة للنصوص التعليليّة المثبوتة بكثرة في كلمات الكتاب

بابن القيم يريد أن يؤكد ما كان العز بن عبد السلام يلمح إليه، من أن فهم الأحكام من دون فهم مقاصدها أمر غير ممكن أو غير صحيح، ولهذا تجده دائماً يؤكد على قيمة الصحابة من زاوية فهمهم لمقاصد الرسول، ومن ثم فلكي تكتمل عملية فهم الحكم الشرعي لابد من النظر في النصوص المتصلة بالحكم من زاوية بيان علله وحكمه وغاياته ومقاصده، وهذا أمر بالغ الأهمية؛ لأنه يشكل السياق المحيط بالحكم نفسه، ويُقدر الفقيه على فهم الحكم وحدوده ومساحاته.

سأخذ على سبيل المثال تحريم الخمر، وهو مثال أطرحه من عندي لتقريب فكرة ابن القيم، فالفقه الإسلامي وإلى اليوم جعل العلة الوحيدة التي يدور الحكم مدارها في موضوع الخمر هو الإسكار، وهي خاصية تكوينية، ولهذا عندما درس الفقهاء مسألة المخدرات تناولوها من حيث الخاصية التكوينية هذه، فهل ما أحدثته المخدرات في الإنسان يمكن أن نطلق عليه عنوان الإسكار أو لا؟ ووفقاً لهذا الانقسام ذهب بعضهم للتحريم، وبعضهم لم ير دليلاً عليه، فالتجأ إلى تحريم الضرر، فأفتى بتحريم المخدرات لو لزم منها الضرر.

لكننا لو راجعنا النص القرآني، للاحظنا أن الخصائص التي ذكرها القرآن في النص المفيد لتحريم الخمر، لا تقف عند خاصية الإسكار، بل ذات علاقة بالروابط الاجتماعية من جهة وعلاقة الإنسان بربه من جهة ثانية، بمعنى أن خاصية الاسكار استتجناها في الخمر من خلال ربطها بنتائجها المسددة، فلا يمكن للعلة المناطية أن تحصر العلة الملائكية، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ 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)، والتفكير العلي الملاكي الثبوتي هنا - بصرف النظر عن صحّة المنهج - يميل للنظر بهذه الطريقة، أي يدرس المخدرات - بل غيرها - من زاوية تأثيرها الاجتماعي تارةً وتأثيرها الروحي تارةً أخرى، فيسعى لاتخاذ موقف منها من زاوية الحكمة أو العلة الثبوتية التي قام النص القرآني بالإضاءة عليها والاهتمام بها مستخدماً أداة الحصر (إنها).

والسنّة، وأنها قادرة على تغيير فهمنا للعديد من المسائل الفقهية، وإن كنا نختلف مع ابن القيم في طريقة تناول النصوص التعليلية ومساحات تأثيرها.

ويبدو لي من خلال مراجعة طريقة ابن قيم الجوزية في تناول قضايا التعليل التطبيقي، أنه تارةً ينتهج هذا النوع من تناول الموضوع، وأخرى يذهب بالتعليل مذهباً عقلياً عرفياً. لكن على أية حال يظل استحضار ابن القيم ومن قبله لقضايا نصوص التعليل متميزاً، ولعل ابن قيم الجوزية - فيما يبدو من بعض المقارنات - تأثر بكتاب محاسن الشريعة للقفال الكبير، والذي تحدّثنا عنه سابقاً؛ إذ ثمة تشابهات، مع فارق أن ابن القيم استخدم هذه الحكمة والأسرار لبناء منظومة اجتهادية، وليس لبناء فهم لاحق على الاجتهاد عينه، كما ألمحنا لأصل هذه القضية من قبل.

٢ - يعتبر ابن القيم أن اختلاف المجتهدين ليس في فهم الألفاظ فقط، بل في فهم العلل والمعاني، بل يشير إلى أن العلل والمعاني هي قوام الاجتهاد وليس فهم الألفاظ^(١)، وكأنه يريد أن ينقلنا إلى مرحلة أعلى في الاجتهاد هي مرحلة روح الحكم، وليس شكل الحكم المستنتج بالنص مباشرةً.

وهذا الكلام صحيحٌ بدرجة معينة، وسوف يأتي في الفصول اللاحقة كيف أن الارتكازات الذهنية - العقلانية والتمشيرية - الحاققة بالألفاظ تلعب دوراً كبيراً في تحريك الدلالات اللفظية في موضوعات من نوع مناسبات الحكم والموضوع والمذاق الشرعي وإلغاء الخصوصية وغير ذلك.

ويميز ابن القيم بين القياس الباطل ومعرفة العلل، متابعاً في ذلك ما ذكره ابن عبد البرّ (٤٦٣هـ)، وهو ما اتبعه الشاطبي بعده أيضاً، إذ يرى ابن عبد البرّ القرطبي أن جمهور أهل العلم فهموا الرأي المذموم في الآثار النبوية وأخبار الصحابة والتابعين بأنه «القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ العضلات والأغلوطات وردّ الفروع والنوازل بعضها على بعض قياساً دون ردّها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل وفرّعت وشققت قبل أن تقع وتكلّم فيها قبل أن تكون بالرأي»^(٢).

فالنصوص التي تدمم الرأي ليست ناظرة للعبور من حالة لحالة عبر العلل والمقاصد، بل

(١) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين ١: ١٧٢، و٢: ٤٣.

(٢) انظر: القرطبي، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٣٩؛ وابن القيم، إعلام الموقعين ١: ٥٥؛ والشاطبي، الاعتصام ١: ٧٧.

للعبور من حالة لحالة بالاستحسان والظن والتخمينات، وبهذا يحمي ابن القيم نظرية القياس، ومن ضمنها نظرية المقاصد والعلل.

٣ - نظراً لميول ابن القيم لفكرة التعليل، لهذا نجده يعتبر أن الدليل على صحة ما يقول هو النظام اللغوي، فلام السببية وباؤها و (كي) والفاء وغيرها، وأمثال ذلك كلها وسائل لمعرفة المقاصد والعلل وما يدور الحكم مداره^(١).

وهذا يعني أن ابن القيم يعطي أهمية مضاعفة لنصوص التعليل، وهو بالفعل يشكّل ظاهرة في هذا المجال، ومن ثم فتغيب نصوص التعليل لا مبرر له من وجهة نظره، فما دامت البنية اللغوية للنص تعطي أن هذا علّة لهذا، بالمعنى الواسع لكلمة العلة، فعلينا الأخذ بهذا التعليل حتى يثبت غيره.

وهذا ما يجعل مثل ابن القيم على تناقض نسبي مع تيار واسع من التفكير الإمامي في الاجتهاد، والذي يتعامل مع أكثر نصوص التعليل على أنها لبيان حكم الشريعة، لا لبيان ما يدور الحكم مداره سعةً وضيقاً، إذا تجاهلنا فكرة موضوع الحكم وشروط الوجوب، فالتمييز الذي وضعه الاجتهاد الإمامي بين مفهوم الحكمة ومفهوم العلة التي يدور الحكم مدارها ويتسع ويضيق بها، لا يبدو أن ابن القيم ومن سبقه ولحقه يوافقون عليه، بل هم يتعاملون مع النصوص على ظاهرها في هذا الأمر.

ويعتبر ابن القيم أن طريقة الرافضين للعلل والمقاصد تشبه حال رجل قيل له: لا تسلّم على أهل البدعة، فترك التسليم عليهم لكنّه قبل رجلهم وأيديهم، أو كشخص قيل له: املاً هذه الجرّة، فذهب فملاًها لكنّه لم يأت بها معتذراً أنّك لم تقل لي اتّني بها، بل قلت لي: املاًها^(٢).

إنّ هذا النمط من التفكير يدفع ابن القيم لكي يتخطّى الدلالة الحرفيّة، بل يتخطى هذا المنهج الحرفي في الدلالة ليأخذ بأسباب ذلك في الفهم العرفي، وهو فهم يبدو أن ابن القيم لا يرى له معنى إذا لم يكن العرف نفسه يستخدم فكرة العلل والأغراض والمقاصد في استنتاج

(١) انظر: إعلام الموقعين ١: ١٥١ - ١٥٢، ٢٥٣؛ وسوف ندرس بالتفصيل في بعض الفصول اللاحقة أدوات التعليل المتنوعة في البيانات اللغوية، وكذلك الأدوات اللغوية والعقلانية في التعدي المقبول عن حرفيات النصوص.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٣: ٩٤.

النصوص ووعيتها بطريقة عفوية.

٢٠١٢. منهج فهم العلل بين ابن القيم والاجتهاد الإمامي، مقارنة وتعليق

هذه الأمثلة التي يطرحها ابن قيم الجوزية يتقبل بعضها الاجتهاد المعارض لفكرة العلل والذرائع والمقاصد، مثل الاجتهاد الامامي في مدارس عريقة فيه، لكنهم يقومون بتخريج هذه القضايا بوصفها فهماً عرفياً أو تحت عناوين مناسبات الحكم والموضوع أو مذاق الشارع أو غير ذلك، فيما يريد ابن القيم أن يؤكد أن الفهم المقاصدي والعللي ليس سوى استخدام أنظمة التعليل اللغوية من جهة، وإدراك الوعي الغرضي للمتكلم بحسب أساليب الفهم العقلانية غير الحرفية، وكأنه يريد أن يتعد بنا عن الفرضيات العقلية الصرفة، لنذهب في فهم النصوص نحو مقارنة فيزيقية وليس مقارنة ميتافيزيقية.

لسنا الآن بصدد المقارنة والحكم، بل بصدد التعيين والفهم، وسيأتي تحديد موقفنا من هذا كله في الفصول اللاحقة، فلو أخذنا - على سبيل المثال - الشيخ باقر الإيرواني، فهو عندما يرصد كلمة مقاصد الشريعة يربطها بكلمة روح الشريعة ومذاق الشارع، ثم يربط الثلاثة بالقطع وحصول اليقين للفقهاء^(١)، لكن هذه الطريقة في تقويم هذه المفردات لا تستطيع أن تمنحنا نظرية أو تفسر السبب في حصول اليقين وميكانيكها هذا الحصول؛ لأن إحالة كل شيء على حصول القطع شيء، ووضع معايير لكون هذه الطريقة أو تلك كم هي الموضوعية اليقينية التي فيها شيء آخر، فابن القيم والمقاصديون يريدون أن يعيدوا صياغة هذه الأمور بطريقة تعيدية توصل لليقين العرفي والفهم العقلاني، بينما الفقه الإمامي الذي يعتمد بنفسه على فكرة مذاق الشارع مثلاً، لا يحول هذه الفكرة إلى نظرية ذات قواعد وتخريجات، بل يحيل حجيتها إلى حجية القطع، وهذه هي نقطة الخلاف المركزية في بنية التفكير المقاصدي والعللي عند مثل ابن القيم ومن قبله ومن بعده، مع مثل التفكير الإمامي.

لكن رغم ذلك كله، يبدو ابن القيم يذهب أبعد من ذلك، عندما يعتبر أن بإمكاننا إجراء مقارنة بين الصفات والأسماء الإلهية من جهة، والواقع من جهة ثانية، فإذا علمنا بفساد شيء أو تيقنا بصلاحه، فنحن - بمقتضى الصفات والأسماء الإلهية - نقوم بإثبات ما علمنا بصلاحه له

(١) انظر: الإيرواني، تجذير المسألة الأصولية: ٤٠٥ - ٤١٣.

سبحانه وما علمنا بفساده نعتبر أنه لا بدّ وأنه يكون قد نهى عنه^(١).

وهذه العمليّة لعلّها من النصوص القديمة لما يطرح اليوم في الوسط الإمامي من مبدأ العدالة، بالطريقة التي يؤمن بها أمثال المرجع الديني الشيخ يوسف الصانعي، إذ يعتبرون أنّ الفقيه إذا أدرك ظلمَ فعلٍ أو حكمٍ ما أو أدرك تمام العدل فيه، فإنّه يمكنه أن ينسبه للمولى سبحانه من ناحية أنّه أمر بالعدل ونهى عن الظلم، وهو ما يفرض تقييد بعض المطلقات أو تخصيص بعض العمومات وتغيير بعض الأحكام بتغيّر الزمان والمكان، وهي نظريّة بحثناها بالتفصيل في محلّه^(٢)، بل يبدو أنّ ابن القيم يرى ما هو أبعد من ذلك؛ لأنّه يربط بين الصفة الإلهية وبين الشيء في مقام إدراك صفاته المصلحيّة والمفسديّة، لا أنّه يربط بين أمر الله بالعدل وبين تشخيص العبد للعدل في الخارج.

٤ - ينتصر ابن قيم الجوزيّة بشكل مذهل للاجتهاد الذرائعي ونقد نظريّة الحيل، وهما عنصران لازمان للتفكير المقاصدي، وقد سبق أن شرحنا اهتمامات ومساهمات ابن القيم في هذا المجال، فلا نعيد.

٥ - اهتمامه بالترجيح بالمقاصد في بعض أعماله مثل أعلام الموقعين وغيره. وفيما عدا ما قلناه نجد أصداء الأفكار المقاصديّة عند ابن القيم، كفكرة الوسائل والمقاصد، وفكرة أنواع المصالح العاجلة والآجلة، وفكرة الضروريات، وتنوع المصالح إلى عامّة وخاصّة، وفكرة مقاصد المكلف التي توسّع بها كثيراً، وتحدّث عن تعارض القصد مع الظاهر وغير ذلك.

إنّ ابن القيم بحق علّم من أعلام الروح العامّة للتفكير المقاصدي.

١٣. الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) وذروة نضج مشروع المقاصد

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللّخمي الغرناطبي، المعروف بالشاطبي (٧٩٠هـ)، أحد مشاهير علماء المالكيّة في بلاد الأندلس. يُنسب الشاطبيّ إلى شاطبة التي تقع في شرق

(١) انظر: إعلام الموقعين ١: ١٦٧.

(٢) راجع: حبّ الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النصّ الإسلامي والمسيحي: ١١٩

الأندلس، وهي موطن آباءه، وعندما سقطت في يد المسيحيين هاجرت أسرته إلى الجنوب الغربي من منطقتهم، وصولاً إلى غرناطة (Granada) التي عاش فيها الشاطبي، وربما يكون قد ولد أساساً فيها.

ثمة في التاريخ اسمان يُعرفان بالإمام الشاطبي: أحدهما أبو إسحاق الذي نتكلم عنه هنا، والآخر هو القاسم بن فيرة بن خلف المعروف بإمام القراء، وهو متوفى في القاهرة عام ٥٩٠هـ، ولا ينبغي الخلط بينهما.

يُعرف عن الشاطبي أنه لم يخرج من غرناطة، وربما يكون السبب في ذلك أنها كانت مدينة علمية تُشد إليها الرحال ويزورها العلماء، فاستفاد منهم، فغرناطة كانت عاصمة علمية وسياسية في المغرب الإسلامي، ولم تذهب عنها السمة هذه إلا بعد سقوطها بيد الأروبيين في أواخر القرن التاسع الهجري، بيد أن ازدهار غرناطة في عصر الشاطبي لم يكن بتلك المثابة التي كانت عليها مدن الأندلس العلمية من قبل، بل هو ازدهار يعبر عن بقايا التطور العلمي الذي كان المسلمون قد وصلوه في بلاد الأندلس.

والمعروف تاريخياً أن غرناطة كانت آخر معاقل المسلمين تقريباً في الأندلس، وأنها حظيت في ظلّ دولة بني الأحمر بقوة وسلطة ومرجعية وكانت بمثابة العاصمة، لكنّ القرن الثامن الهجري كان قرن اضطرابات أيضاً في بلاد الأندلس وهجوم المسيحيين بممالكهم نحو ما تبقى من بلاد المسلمين هناك. وكان تشظي المسلمين في الأندلس وملوك الطوائف وغير ذلك سبباً في تراجع حالهم رغم نصره المغاربة لهم عدّة مرات.

١٠١٣. الحياة الثقافية في عصر الشاطبي بقلم الشاطبي نفسه

اهتمّ الشاطبي بالظواهر الاجتماعية والثقافية في بلاده؛ إذ تكشف نصوصه أنه يعتبر أنّ الناس وصلت إلى مرحلة الاعتماد على الرجال وشيوع التقليد والعصبيّة، إنّ بإمكاننا النظر إلى عصر الشاطبي من عيونه نفسه، وذلك حين يقول وهو يتكلم عن أتباع الهوى والتقليد: «رأي المقلدة لمذهب إمام يزعمون أنّ إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تُنسب إلى أحد من العلماء فضيلة دون إمامهم، حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم في المسائل، ولم يرتبط إلى إمامهم، رموه بالنكير، وفوقوا إليه سهام النقد، وعدّوه من الخارجين عن الجادة

والمفارقين للجماعة، من غير استدلالٍ منهم بدليل، بل بمجرد الاعتياد العامي. ولقد لقي الإمام بَقِيُّ بن مَحَلَّد^(١) حين دخل الأندلس آتياً من المشرق من هذا الصنف الأُمَرِّين، حتى أصاروه مهجور الفناء مهتضم الجانب؛ لأنَّه من العلم بها لا يدي لهم به؛ إذ لقي بالمشرق الإمام أحمد بن حنبل وأخذ عنه مصنِّفه وتفقه عليه، ولقى أيضاً غيره، حتى صنَّف المسند المصنَّف الذي لم يصنَّف في الإسلام مثله، وكان هؤلاء المقلِّدة قد صمَّموا على مذهب مالك، بحيث أنكروا ما عداه، وهذا تحكيم الرجال على الحقِّ والغلوِّ في محبة المذهب. وعينُ الإنصاف ترى أنَّ الجميع أئمة فضلاء، فمن كان متبعاً لمذهب مجتهدٍ لكونه لم يبلغ درجة الاجتهاد، فلا يضرُّه مخالفة غير إمامه لإمامه؛ لأنَّ الجميع سالك على الطريق المكلف به، فقد يؤدِّي التغالي في التقليد إلى إنكار لما أجمع الناس على ترك إنكاره^(٢).

هذا النصُّ واضح في شرح الحالة التي كانت قائمة في عصر الشاطبي، حالة التقليد والدوران حول الموروث ورفض أيِّ تغيير في الآراء والثقافات والعادات، وهو يضعنا في السياق الثقافي والاجتماعي الذي كان الشاطبي فيه؛ لنفهم أكثر مشروعه في المقاصد وفي نهضة الأصول والاجتهاد الشرعي كلاً.

إنَّه يقول أيضاً: «رأى نابتة في هذه الأزمنة أعرضوا عن النظر في العلم الذي هم أرادوا الكلام فيه والعمل بحسبه، ثم رجعوا إلى تقليد بعض الشيوخ الذين أخذوا عنهم في زمان الصبا الذي هو مظنة لعدم التثبت من الآخذ أو التغافل من المأخوذ عنه، ثم جعلوا أولئك الشيوخ في أعلى درجات الكمال، ونسبوا إليهم ما نسبوا به من الخطأ أو فهموا عنهم على غير تثبت ولا سؤال عن تحقيق المسألة المروية، وردّوا جميع ما نقل عن الأولين مما هو الحقُّ والصواب.. فتأمَّلوا يا أولي الألباب كيف حال الاعتقاد في الفتوى على الرجال من غير تحرُّر للدليل الشرعي، بل لمجرد العرض العاجل، عافانا الله من ذلك بفضله»^(٣).

(١) هو الإمام بقي بن مخلد أبو عبد الرحمن القرطبي (٢٧٦هـ)، أحد الذين نشروا الحديث في بلاد الأندلس بعد رحلته إلى بلاد الشرق استمرت عشرات السنين، جال فيها الكثير من مدن الإسلام، قيل: إنَّه لم يركب دابةً في رحلته، بل قضى كلَّ أسفاره في طلب الحديث ماشياً على قدميه، وقد تعرَّض لبعض المضايقات قبل أن ينشر الحديث في الغرب الإسلامي.

(٢) الشاطبي، الاعتصام ٢: ٥٠٦-٥٠٧.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٥٠٨، ٥١١.

هذه الصورة السكونية التي يحكيها لنا الشاطبي عن عصره في بلاد الأندلس، يمكننا أن نتخبرنا عن همومه وتطلعاته وعن السياق الزمني المحيط به، وهو يشيد المقاصدية بأنصح صورها حتى زمانه. بل هو في حديثه عن الحيل في قسم المقاصد المتعلقة بالملكف يصرح قائلاً: «كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد بالأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه..»^(١). وهذا نص إضافي شارح لوضع الدراسات الدينية في بلاد المغرب عامة والأندلس خاصة.

لكن الشاطبي لم يكن شخصاً يرفض فينزوي، بل كانت له مواقف مشهودة من البدع والانحرافات في زمانه، وواجه الكثير جداً من المشاكل حتى تعرض للكثير من المضايقات، إنه يشرح لنا في بدايات كتاب الاعتصام الذي خصصه لمواجهة الزيغ والانحراف في الأمة، يشرح لنا الأوضاع التي كان يعيشها على المستوى الشخصي هذه المرة.

إنه يقول: «وكنيت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها، فلما أردت الاستقامة على الطريق وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت؛ لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد، ولم يكن ذلك بدعاً في الأزمنة المتقدمة، فكيف في زماننا هذا.. فتردد النظر بين أن أتبع السنة على شرط مخالفة ما اعتاد الناس، فلا بد من حصول نحو مما حصل لمخالفتي العوائد، لاسيما إذا ادعى أهلها أن ما هم عليه هو السنة لا سواها، إلا أن في ذلك العبء الثقيل ما فيه من الأجر الجزيل، وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح، فأدخل تحت ترجمة الضلال عائداً بالله من ذلك، إلا أنني أوافق المعتاد وأعد من المؤلفين لا من المخالفين، فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن الناس لن يغنوا عني من الله شيئاً، فأخذت في ذلك على حكم التدريج في بعض الأمور، فقامت علي القيامة، وتواترت علي الملامة، وفوق إلي العتاب سهامه، ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة، وإني لو التمسيت لتلك

(١) الشاطبي، الموافقات ٣: ١٣١ - ١٣٢.

المحدثات مخرجاً لوجدت، غير أن ضيق العطن والبعد عن أهل الفطن رقى بي مرتقى صعباً وضيق عليّ مجالاً رحباً.. فتارة نُسبت إلى القول بأن الدعاء لا ينفع ولا فائدة فيه، كما يعزى إلى بعض الناس، بسبب أنني لم ألتزم الدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلاة حالة الإمامة، وسيأتي ما في ذلك من المخالفة للسنة وللسلف الصالح والعلماء. وتارة نسبت إلى الرفض وبغض الصحابة رضي الله عنهم، بسبب أنني لم ألتزم ذكر الخلفاء الراشدين منهم في الخطبة على الخصوص إذ لم يكن ذلك شأن من السلف في خطبهم ولا ذكره أحد من العلماء المعتبرين في أجزاء الخطب.. ونص أيضاً عزّ الدين بن عبد السلام على أن الدعاء للخلفاء في الخطبة بدعة غير محبوبة. وتارة أضيف إليّ القول بجواز القيام على الأئمة وما أضافوه إلا من عدم ذكري لهم في الخطبة، وذكرهم فيها محدث لم يكن عليه من تقدّم، وتارة أحمل على التزام الحرج والتنطع في الدين، وإنّما حملهم على ذلك أنني التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعداه، وهم يتعدّونه ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه، وإن كان شاذاً في المذهب الملتزم أو في غيره، وأئمة أهل العلم على خلاف ذلك.. وتارة نسبت إلى معاداة أولياء الله وسبب ذلك أنني عادت بعض الفقراء المبتدعين المخالفين للسنة المنتصبين بزعمهم لهداية الخلق وتكلّمت للجمهور على جملة من أحوال هؤلاء الذين نسبوا أنفسهم إلى الصوفيّة ولم يتشبهوا بهم. وتارة نسبت إلى مخالفة السنة والجماعة بناء منهم على أن الجماعة التي أمر بتابعها وهي الناجية، ما عليه العموم، ولم يعلموا أن الجماعة ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون لهم بإحسان، وسيأتي بيان ذلك بحول الله، وكذبوا عليّ في جميع ذلك أو وهموا، والحمد لله على كلّ حال»^(١).

هذا النصّ يؤكّد معاناة الشاطبي مع زمانه ويشرح لنا المخاصمات العنيفة بينه وبين خصومه الذي واجهه، وقد عُرف من أبرزهم شيخه أبو سعيد بن لبّ التغلبي (٧٨٢هـ) الذي كان مفتي غرناطة وخطيب مسجدها الجامع، وكان يعرف بالتساهل في الإفتاء والتيسير، وهي نقطة اختلف معه الشاطبي فيها كثيراً.

هذا الفضاء الذي نتعرّف من خلاله على الشاطبي ومطالعة كتاب الاعتصام، يُفهمنا أنّ

(١) الشاطبي، الاعتصام ١: ١٩ - ٢١.

التوجه المقاصدي للشاطبي لم يكن يريد التحرر من الدين، على خلاف الصورة التي تحاك للمقاصديين في عصرنا الحديث، أو يستعين بالمقاصد بعضهم اليوم لتحصيل ذلك، بل بالعكس من ذلك تماماً، يبدو لنا الشاطبي وهو يصوغ كتابي: الموافقات والاعتصام معاً، أنه يريد إعادة إحياء الدين وتحريره من الشوائب والشكلائيّات أكثر من كونه يريد التسهيل، ومجرد التيسير أو الفرار من التشريعات، وهذه نقطة يجب أن تظّل في بالنا ونحن نطالع جهود المقاصديين الذين وجدناهم إلى الآن أكثر حرصاً على الشريعة من بعض من غيرهم.

٢٠١٣. الشاطبي بين الموافقات والاعتصام

برز الشاطبي في مجال علوم العربيّة والشعر، وكان له سبق في هذا المضمار، وقد صنّف سلسلة من المصنّفات في هذا المجال، وترك الشاطبي كتباً عدّة في العلوم الإسلاميّة، لكن أهم كتبه على الإطلاق كتابان هما:

١ - الموافقات، والاسم الذي وضعه الشاطبي لهذا الكتاب هو «عنوان التعريف بأسرار التكليف»، لكنّه اعتاد على إطلاق اسم الموافقات عليه، وهو أهم كتبه وأشهرها وأعمقها، وهو حجر الزاوية في نظريّته في المقاصد، وسيأتي الحديث عن مشروعه الذي طرحه فيه. يبدو الكتاب في بعض زواياه غامضاً ويحتاج لجهد نسبي في فهم بعض بحوثه وربطها ببعض أحياناً، ولم يجز الاهتمام بهذا الكتاب بعد الشاطبي حتى نهايات القرن التاسع عشر الميلادي. نعم كتب تلميذ الشاطبي، وهو القاضي أبو بكر بن عاصم، تلخيصاً لهذا الكتاب أطلق عليه اسم «نيل المنى في اختصار الموافقات»، فيما قام أخوه أبو يحيى بن عاصم - على ما يقال في نسبة الشعر لأخيه - بنظم كتاب الموافقات على شكل شعر تضمّن ستة آلاف بيت، وأسماه: «نيل المنى من الموافقات».

مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، عاد هذا الكتاب للظهور، فظهرت له عدّة طبعات وتحقيقات، بدأت بالطبعة الأولى عام ١٨٨٤ م بتونس، تلتها الطبعة الثانية عام ١٩٠٩ م في مدينة قازان عاصمة جمهورية التتار (تتارستان)، تلتها الطبعة الثالثة عام ١٩٢٢ م بمصر وعلّق عليها شخصيتان مهمتان هما: الشيخ محمّد الخضر حسين والشيخ محمّد حسين مخلوف، ثم جاءت الطبعة الرابعة بتحقيق الدكتور عبد الله دراز (المتوفى عام ١٩٣٢هـ)

وطبعت في مصر، ثم تلتها طبعة أخرى في مصر بتحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد (المتوفى عام ١٩٧٢م)، لتكون الطبعة السادسة محقّقة بيد الباحث المعاصر أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.

كما أنّه مع بداية القرن العشرين برزت بعض الأعمال ذات الصلة بهذا الكتاب، وأهمّها:

أ - «المرافق على الموافق»، وهو اختصار للموافقات مع نظم، كتبه مصطفى بن محمد فاضل بن مامين (١٩١٠م)، وقد طبع أوّل ما طبع في تونس بدايات القرن العشرين.

ب - «توضيح المشكلات في اختصار الموافقات»، لمحمّد يحيى بن عمر المختار الشنقيطي (١٩١٢م).

ج - «اختصار الموافقات»، ومؤلفه إبراهيم بن طاهر بن أسعد العظم (١٩٥٧م).

٢ - الاعتصام، وهو من الكتب المهمّة للغاية، وقد ألفه الشاطبي بعد الموافقات، واستخدم فيه منهج الموافقات، وهو كتاب يقع في جزأين، وقد حقّقه أحمد عبد الشافي. ويصنّف هذا الكتاب بأنّه من أهمّ الكتب التي درست البدعة. وجميع أو أغلب الذين كتبوا في البدعة وتفصيل بحوثها العميقة أخذوا منه أو رجعوا إليه أو استفادوا منه، فهو يمثل أحد أهمّ المصادر الإسلاميّة إلى يومنا هذا في دراسة البدعة وعلاقتها وتفصيلها.

١٣.٣. لماذا أهملت فكرة المقاصد بعد الشاطبي؟

يعدّ هذا السؤال من الأسئلة المثيرة للجدل والنقاش بطبيعتها، فإذا كان الشاطبي قدّم نظريّة موسّعة في المقاصد، فلماذا لم تتواصل الدراسات حولها بل أهملت إهمالاً؟

ثمة فرضيات تفسيرية يمكننا طرحها لهذه الظاهرة، ربما يكون اجتماعها هو السبب:

أ - العامل الجغرافي، فالشاطبي كان يعيش في منطقة تعدّ نائية نسبياً عن العالم الإسلامي، فهي في الأطراف، وكان ظهوره في فترة غير نشطة جداً لبلاد الأندلس، وقد اجتمع ذلك مع عدم وجود حركة للشاطبي نفسه خارج الأندلس حتى تخدم حركته هذه مشروعاً في المقاصد، رغم أنّ بعض نصوصه تفيد أنّه كانت بينه وبين بعض علماء المغرب وأفريقيا مراسلات^(١)، ولم تكن الأندلس محجّة لطلاب العلوم الدينية من المشاركة في ذلك الوقت، فهذا كلّه عزل نظريّته

(١) انظر - على سبيل المثال -: الموافقات ١: ١٦٠، ١٦٢.

وجعلها في زاوية.

ب - الحرب والعزلة اللتان كان يعيشهما الشاطبي مع خصومه، خاصة وأن خصومه لم يكونوا ضعفاء، بل كان لهم نفوذ في الفتيا والصلاة والقضاء وغير ذلك، ومن المتوقع في حالة من هذا النوع أن تنعزل أفكاره ويقل حجم التلمذ على يديه ويضعف عن نشر نظرياته، ولهذا لم نجد عددا كبيرا ممن تلمذ على يد الشاطبي.

ج - الحالة السياسية والأمنية لبلاد الأندلس في عصر الشاطبي، وما أعقب عصره من زوال الحكم الإسلامي تماماً من شبه الجزيرة الأيبيرية، فإن لهذه الأوضاع تأثيراً على حجم حضور أفكار تلك البلدان وتراثها العلمي.

د - لم يقيم الشاطبي بتدوين مشروعه في الاجتهاد على طريقة المصنّفات التي كانت سائدة في أصول الفقه الإسلامي، بل أعاد صياغة مناهج الاجتهاد على طريقته، فغيّر مواضع البحوث وبدّل وترك الكثير من البحوث الأصولية، إما لعدم الفائدة منها من وجهة نظره، أو إحالة على تقريرها وبحثها في المصادر الأخرى، ولهذا لم يشكّل كتابه مادةً مغرية لطلاب العلوم الدينية كي يكون بديلاً عن النصّ الأصولي الرسمي؛ وذلك أنّ الشاطبي ركّز أكثر في هذا الكتاب على النواقص في أصول الفقه من وجهة نظره، ولما كانت المصنّفات الأصولية في الحواضر العلمية تعدّ بمثابة الكافية للاجتهاد لم يشعر الفضاء الإسلامي بالحاجة لمكملات.

إنّ الشاطبي يعتبر في المقدمة الرابعة من القسم الأول من كتاب الموافقات، أنّ علم أصول الفقه قد غرق في القضايا التي لا صلة لها بعمليات الاجتهاد الفقهيّ، وأنّه يجب تشذيب علم الأصول وحذف الزوائد منه، ممثلاً بنظرية الوضع اللغوي وبدايته، مؤكّداً على أنّه علم يخدم مسيرة الاجتهاد وليس قائماً بنفسه، ولهذا يرى أنّ الكثير من المباحث الأصولية يجب حذفها، بل يذهب الشاطبي أبعد من ذلك هناك حين يؤكّد أنّ المسألة الأصولية إذا كان الخلاف فيها لا يترك أثراً على البحوث الفقهيّة، حتى لو كان أصل المسألة الأصولية يقع في صراط تناول القضايا الفرعية الفقهيّة، فإنّه يلزم ترك البحث في هذه المسألة؛ لأنّ الخلاف فيها والنقاش لن يغيّر من النتيجة شيئاً، وهو بهذا لا يعتبر أنّ تناول البحثي للمسائل الأصولية واقفاً عند حدود ارتباط أصل المسألة بالفقه، بل يتعدّاه إلى حدود ارتباط النتائج المتوقّعة للمسألة في التأثير على النتائج الفقهيّة.

ولعله من هذا القبيل الكثير من البحوث التحليلية في أصول الفقه مثل حقيقة الوجوب التخيري، وهو مثال أعطاه الشاطبي نفسه هنا؛ إذ يعتبر أن تحليل حقيقة الوجوب التخيري إلى أنه وجوب واحد أو متعدّد، واضح أو مبهم، أو غير ذلك، ليس له أيّ نتيجة مؤثرة في الاجتهاد، فلا ينبغي بحثه في أصول الفقه أيضاً، موحياً أن بعض بحوث أصول الفقه أنت من علم الكلام، بل هو يعتبر أن بعض القضايا التأثيرية لا ينبغي أن تصير مسألة أصولية؛ لأنّ كلّ قضايا علم الكلام لها تأثير في بناء الموقف من الآخر الديني والمذهبي، فهل ندرج علم الكلام في أصول الفقه؟!^(١).

هـ - رغم البنية العربية القويّة لنصّ الموافقات، إلا أنّ مواضع عديدة منه تبدو غامضة، وتحتاج للكثير من الأنس بالكتاب بغية فهمها، وربما يكون هذا الأمر قد أعاق وصول بعض الأفكار للآخرين. بل نحن نجد في هذا الكتاب المناخ الجدلي الذي يطيل في القيل والقال أحياناً، كما يواجه هذا الكتاب سلسلة الاستطرادات التي خاض فيها وهذه العناصر تفرض تراجع الكتاب مادة منضبطة ومختصرة.

و - إنّ طبيعة العصر الذي عاش فيه الشاطبي لم يكن عصر الترحيب بالأفكار الجديدة أو بالمشاريع العلميّة الكبرى، بل كان عصر الانحطاط والتقليد، ومن الطبيعي في ظلّ عصر من هذا النوع أن تهمل مشاريع بهذا الحجم، بل كلّما كان المشروع أعظم وأكبر كان الإهمال أقوى ومتوقّفاً أكثر.

٤. ١٣. نظرية المقاصد في الموافقات، عرض وتحليل موجزين

لكي ندرك الأفكار الرئيسة التي طرحها الشاطبي في الموافقات مشكّلةً نظريةً المقاصد، لا بدّ لنا من وقفة استعراض وتبيين.

في مقدّمة الكتاب، يعلن الشاطبي بوضوح - وكأنّه يشرح المسيرة التاريخية لتكوّن مشروع الموافقات عنده - أنّه توصل إلى أفكاره هذه، ثم عمد شيئاً فشيئاً إلى جمع المزيد من الشواهد والعواضد، وأنّه اعتمد في ذلك على الاستقراءات الكلية، وليس على الأفراد الجزئية، وهو من

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٧ - ٤١. وحول موضوع التداخل في الفقه والأصول وموقف الشاطبي من ذلك، راجع: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: ٩٣ - ٩٧.

البداية يعلن منهجه الواضح في طريقة العمل في هذا الكتاب، إنه منهج الاستقراء الكلي، وليس بناء القواعد على أيّ تتبّع أو تقرّر كيفما كان.

ويبيّن الشاطبي أنّ عمليّة الاستقراء هذه لم تقف عند هذا الحدّ، بل تلاها محاولة الإتيان بنصوصٍ نقلية تدعم النتيجة الاستقرائية هذه، وهي نصوص نقلية قال الشاطبي بأنّها ذات طرف عقلي، وكأنّه يريد أن يشير إلى أنّ النتائج التي أوصله إليها الاستقراء عزّزت بشواهد من النصوص والعقول معاً.

ويعلن الشاطبي وضع كتابه على خمسة أقسام:

القسم الأول: وهو مجموعة من المقدمات التمهيديّة التي يعتبرها ضروريّة، وهو يصفها بالمقدمات العلميّة.

القسم الثاني: وهو يدور حول الحكم الشرعي نفسه وتقسيماته وما يلحقه من خصائص، فيدرس الأحكام الوضعية والتكليفية.

القسم الثالث: مقاصد الشريعة التي بُنيت عليها.

القسم الرابع: حصر الأدلّة الشرعيّة ومصادر الاجتهاد، واتخاذ مواقف منها ومساحات معطياتها، وآليات التعامل معها.

القسم الخامس: الاجتهاد والتقليد والتعارض وما يتصل بهذه البحوث من موضوعات. ينتهي المؤلّف من المقدمة هذه موضحاً توقّعاته في استغراب القارئ من هذه البحوث، وربما تكون غريبةً عليه وغير مألوفة، لكنّه يطلب منه التروي والتأمل، وهو ما يكرّره في غير موضع^(١).

بعد هذه المقدمة، يشرع الشاطبي بالقسم الأوّل، وهو قسم المقدمات العلميّة، فيضع فيه ثلاثة عشر مقدّمة.

١٣.٥. الشاطبي ومرجعية الاستقراء، أو فهم الدين بين الظنّ واليقين

يفتح الشاطبي المقدمة الأولى بالتأكيد على قطعيّة أصول الفقه وقواعد الشريعة الأصليّة، وأنّه لا مجال للظنّ فيها؛ لأنّ أصول الفقه عنده تأتي من الاستقراء المفيد لليقين ومن العقل

(١) انظر: الموافقات ١: ٣-١٣، ١٢٤.

المنتج له أيضاً، ولو أن أصول الفقه بنيناها على الظنّ للزم إمكان بناء أصل تصديق الشريعة على الظنّ، بل الشكّ!

يستهدف الشاطبي هنا جعل القواعد التي يراد أن تُبنى عليها الفروع يقينيةً، والكليات العامة في الشريعة متيقنةً، ويريد أن يزيح عنها شبح الظنّ، ومن ثمّ فالبنية التحتية للاجتهاد والفقه، يجب أن تكون محميةً من كلّ شكّ أو ظنّ. ويفصل الشاطبي في هذه القضية ويأخذ فيها جواباً ونفيّاً.

يكمل الشاطبي رحلة قطعية النتائج الأصولية عبر القول بأنّ مقدمات البحث في هذه الأصول يجب هي الأخرى أن تكون قطعيةً، وهذا استنتاج واضح منه؛ لأنّ الوصول إلى الأمور القطعية ينبغي أن يكون من مقدمات تحتوي خاصية القطع، ويعتبر الشاطبي أنّ وسائل التوصل إلى النتائج الأصولية والكليّة إما عبر العقل أو العادة أو السمع، وأنّ من طرق السمع المعتمدة هنا التواتر والاستقراء المفيد لليقين^(١).

وبهذا صارت هناك أصول للشريعة يلزم اليقين بها، وصار الوصول إلى أصول الشريعة عبر طرقٍ ينبغي أن تكون متيقنةً أيضاً.

وينتبه الشاطبي إلى مرجعية العقل في استنتاج الكليات والقواعد الأصولية للشريعة، فيعقد المقدمة الثالثة لتفادي هذه المشكلة؛ إذ يعتبر أنّ المراد من مرجعية العقل في أصول الشريعة والفقه ليس العقل المستقلّ؛ لأننا لا نبحت في أحكام العقل هنا، بل نبحت في نظر الشارع، والعقل ليس بشارع، وبهذا يبدو الشاطبي لا يوافق على قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ويرفض جعل العقل مصدراً مستقلاً لمعرفة الشريعة، ومن ثمّ فعندما نتكلّم عن مرجعية العقل، فهي مرجعية مساعدة للنصوص والأدلة الأخرى.

وإذا كانت الأدلة الشرعية هي الأساس في بناء القواعد الأصولية والكليات الشرعية، فإنّ الشاطبي يواجه هنا معضلة الظنية مرّةً أخرى، فالنصوص إن لم تكن آحاديةً، ومن ثمّ فهي ظنية تلقائياً، فهي ليست قطعيةً في السند والدلالة معاً؛ لأنّ اللغة ليست يقينيةً، وهذه زاوية مهمّة في تفكير الشاطبي؛ لأنّه يعتبر أنّ اللغة تقوم على قدرٍ كبير من العناصر المتواشجة

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٧ - ٢٦.

والمتمدخلة، التي تفتح الاحتمالات الدلالية، بل نقل معاني المفردات إلينا ليس أمراً بسيطاً في نفسه، ولكي يفرض الشاطبي هذه المشكلة - بعد أن حيد العقل المستقل، وقضى على يقينية المرجع النصي الشرعي - عاد والتجأ إلى الاستقراء مرة أخرى، فاعتبر أن اليقين لا يمكن أن يحصل إلا بالتام العناصر، وليس بالنصوص المفردة وما شابه ذلك، فمن يريد أن يحصل على يقين بالقواعد الكلية للشريعة، فعليه أن يلجأ إلى الاستقراء والجمع وتعزيد الشواهد، وبحسب تعبيره «فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع».

يضعنا الشاطبي هنا أمام حقيقة مهمة من وجهة نظره، وهو أننا لو أردنا إثبات وجوب الصلاة بأية واحدة تأمر بإقامة الصلاة، لكان اليقين في ذلك عسيراً، إنما نشأ اليقين بوجوب الصلاة من عمليات المراكمة الهائلة للنصوص والأحكام والمعطيات والمواقف والشواهد التاريخية، وبهذا يفهمنا الشاطبي أن اليقين في عالم فهم الشريعة قائم بالدرجة الأولى على عمليات الاستقراء، وهو يضعنا في مثال لطيف جداً حين يقول بأن أصل دلالة كلمة «أقيموا الصلاة» على الوجوب راجع إلى الإجماع على ذلك، والإجماع هذا - كالمقياس وخبر الواحد - ليس له منشأ يجعله حجة سوى حضور هذه العناصر في مواضع كثيرة للغاية بحيث يتركب من ضمها إلى بعضها اليقين.

من هنا يأخذ الشاطبي على جمهور العلماء أنهم اعتمدوا طريقة مراجعة النصوص بشكل منفرد، فلما لم يجدوا فيها ما يثبت حجيتها تركوها، في حين يلزم أخذ النصوص منضمة إلى بعضها، وهو يعتبر أن هذا الأمر هو الذي سبب غلبة الظنون في فهم الشريعة، ولو أننا عدنا إلى منهج الاستقراء هذا، لأمكننا توسعة نطاق اليقين في الشرعيات، بدل حالة الظن التي لا يمكن الخروج منها دون الاستقراء والتجميع.

ومن هذا الباب مرجعية الضروريات الخمس؛ فإن هذه المرجعية ليست منصوطة في الكتاب أو السنة، بل ليس لها منشأ إلا عمليات المراجعة الموسعة للشريعة.

وبهذه الطريقة ميّز الشاطبي أصول الشريعة عن فروعها، فاعتبر الفروع الجزئية الصغيرة يمكن أن تكون ظنية، بينما الخطوط الكلية والقواعد الكبرى المهمة في الشرع تُبنى على اليقين، وهو يقين لا يمكن الوصول إليه من اعتماد كل مفردة من مفردات النصوص على حدة، بل عبر عمليات التقرير المضني هذه.

بهذه الطريقة عينها يقوم الشاطبي بتبرير نظرية المصالح المرسله؛ إذ المصلحة المرسله ليست سوى جعل تشريع معين في موضع محدد انطلاقاً من جنس عالٍ علم من الشرع إرادته، فبدل أن يشهد للحكم في مورد المصلحة المرسله حكم فرعي، شهد له أصل كلي، وهذا الأصل الكلي ليس نصاً، بل هو عبارة عن توليفة متعاضدة من التشريعات التي أفضت بالناظر لليقين ببناء الشريعة على ذلك. وهو هذه العملية يؤكد أن اعتبار الأصل الكلي لا يعني أنه لا يمكن تنزيله على الحالة الجزئية؛ بحجة أن الجزئية فيها ما في الأصل وزيادة؛ إذ يعتبر الشاطبي أن الأصل الكلي عام، وكأني به يريد أن يؤكد على نفي التخصيصات في القواعد الكلية أو تضاول احتمالها^(١).

من هنا، يتبين معنا الفرق الكلي بين الشاطبي ونجم الدين الطوفي، فالطوفي أراد تشييد المقاصدية والمصلحية على حديث واحد هو حديث نفي الضرر، 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.

وينتبه الشاطبي لليقين الاستقرائي الذي ينادي به، ويحاول مقارنته باليقين العقلي البرهاني، لكي لا يُيقه في دائرة الضعف أمام ذلك النوع من اليقين، ولهذا عندما يتكلم عن المقاصد بأنواعها الثلاثة ويعتبرها معلومة بالاستقراء، ويصنّفها من صلب العلم - في مقابل ملّح العلم المبنية على الظن، وفي مقابل ما ليس بظن ولا قطع أيضاً - يؤكد أن الوضعيات يمكن لها أن تساوق العقلية وتجاريها في العلم القطعي، والشريعة من الوضعيات؛ والسبب في ذلك هو الاستقراء التام العام الناظم لأشياء أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامّة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، فتحظى بتمام خصائص الكليات العقلية^(٢). وبهذا يكرّس الشاطبي الاستقراء مرجعاً معرفياً حقيقياً^(٣)، وكأنه يريد أن يتحرّر من

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٢٧ - ٣٥، ٢: ٧٩ - ٨٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ١٠٧ - ١٢٤.

(٣) يميّز بعض الباحثين بين الاستقراء الشاطبي، وهو الاستقراء المعنوي في مجال الإنسانيات، وبين الاستقراء

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسيرة التاريخية ١٠١

الصورة النمطية للاستقراء في الدراسات الفلسفية العقلية في التراث الإسلامي ليرفع من شأنه ويعلي من قدره، وعبر هذه السبيل فصل الشاطبي نفسه بعض الشيء عن السياق التاريخي للموقف النظري من الاستقراء عند كثير من علماء الإسلام، فابن حزم كان يرى تقدّم المعرفة البرهانية على الاستقراء، فيما الغزالي لم يكن يره بتلك المثابة لكنّه اعتمده بوصفه مشهورات قويّة لا بوصفه يقينيات نهائية ولو في بعض كلماته على الأقل، رغم أنّه من الذين اهتموا باستحضاره لقسم الدراسات الشرعية، وكان لابن تيمية موقف نقديّ في هذا الصدد من الاستقراء.

وعلى أية حال، يبدو لي الشاطبي مرّة أخرى وكأنّه يريد جعل النتائج المقاصدية بمثابة قواعد غير قابلة للنقض أو التخصيص، وهو قد عقد المقدمة الأخيرة من مقدمات القسم الأوّل ليؤكد أنّ أصول الشريعة يجب أن تكون مطّردة لا تُفضي إلى خللٍ أو نقضٍ أو حرج لو استقيم لها^(١)، إنّّه يريد - في تقديري - للنتائج المقاصدية والأصول الكلية أن تكون الناظم للفروع الجزئية، ولا تكون مخترقة هنا وهناك، أو ربما يكون شاعراً بأنّ هذه هي خاصيتها، وأنّه لم يجد لها اختراقاً أو تخصيصاً أو ما شابه ذلك، بل لا تكون أصولاً إلا بعد إحراز هذا الأمر. إنّ هذه القضية تظلّ الأكثر أهميّة عند الاجتهاد المقاصدي؛ لأنّ من سمات أو أشكال نزوع هذا الاجتهاد الرغبة في الضمّ والتوحيد وإحداث التناسق والتناغم، في مقابل مشروع الاجتهاد التجزيئي الذي يقوم على الاعتراف بالبعثرة في النتائج الفقهية، وأنّ هذه البعثرة أو تفريق المؤلفات وتأليف المفترقات ليست أمراً غريباً ينبغي القلق منه، بل هو واقع الاجتهاد الذي نُقهر عليه قهراً، وسوف نجد حضور هذه الفكرة (الكليّة الثابتة للمقاصد) عند الشاطبي أيضاً، وعند آخرين بعده ليس انتهاءً بالعلامة محمّد مهدي شمس الدين (٢٠١م).

الأرسطي والحديث وأمثالهما في العلوم التجريبية ونحوها، فالثاني يفيد الظنّ بعكس الأوّل؛ لأنّ الأوّل يعتمد على مفهوم التجربة بتعبير ابن سينا؛ إذ لإنسانيته يعتمد على الوجدان والفطرة، والتجربيات توصل ليقينيات. وخطأ البحوث هنا يكمن في عدم التمييز بين الإنسانيات والتجربيات، الأمر الذي أوقع الوضعيين في خلل منهجي، فكأنّ هناك عنصراً ذاتياً تجريبياً يقينياً في النفس يسير مع الاستقراء المعنوي، فانظر: فهمي محمّد علوان، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي: ٦١ - ٧٤، ٨٢ - ٨٩.

(١) انظر: الموافقات ١: ١٥٥ - ١٦٦.

٦. ١٣. منظومة العلم والعمل في رؤية الشاطبي للغة الدين وفهمه / مفهوم غائبة

العمل

يعبر الشاطبي في المقدمة الخامسة الحديث عن الفكرة التي يؤمن بها ويستدل لها مفصلاً أيضاً بالاستقراء، ويحيب عن الشواهد المعارضة لها، وهي الفكرة التي تقول بأن كل ما لا يرتبط بأمر سلوكي جوانحي أو جوارحي، ومن ثم كل ما لا ينتهي إلى عمل، فإن الخوض فيه لم يثبت استحسانه شرعاً. وهو يتوسّع في هذه الفكرة ولو احقها في المقدمة السابعة، ليؤكد أن الغاية هي التعبّد والعبودية العملية لله سبحانه، فروح العلم ليست سوى العمل، والعلم بما هو علمٌ ليست له قيمة ذاتية، وهذا لا يمنع أن تكون للعلم فوائد تبعية أخرى، لكنها ليست المقصودة بالذات.

بل هو لتكريس فكرته هذه في الربط بين العلم والعمل، يعقد المقدمة الثامنة فيجعل العلاقة بين العلم والعمل على ثلاثة مستويات: مستوى طلب العلم وهو مستوى التقليد، ومستوى وعي العلم ذهنياً، وهو مستوى معرفة البراهين، ومستوى صيرورة العلم صفة ثابتة في النفس وهو مستوى الخشية، حاشداً الشواهد والنصوص، ولهذا لا يخشى الله من عباده إلا العلماء، بمعنى أن المعرفة المفضية للعمل تصبح لديهم صفة ذاتية، دون أن يصبحوا معصومين بالضرورة^(١).

وكأنّ بالشاطبي يثور على واقع زمنه الذي تحوّل فيه العلم إلى قيمة ذاتية حتى لو لم يترك تأثيراً على واقع الحياة، فالعلوم الدينية وغيرها عندما تنتمي في داخلها دون أن تترك تأثيراً سلوكياً وعملياً، لا تكون لها قيمة عند الشاطبي؛ لأن العلم وسيلة للتغيير والعمل، وليس مجرد قضايا ذهنية ومعلومات إضافية، وهذه فكرة يمكن لنا أن نضعها أيضاً في سياق رؤية نهضوية للشاطبي، وكأنّه ناظر بها إلى عصره وزمانه وما آلت إليه أوضاع العلوم النقلية والعقلية من ترفٍ فكريّ فيما يسمّى بعصر الانحطاط والتراجع عند المسلمين، وهو ما دفعه - كما نقلنا آنفاً وسيأتي - لنقد الترف الفكري في علم أصول الفقه.

لكنّ الشاطبي في المقدمة السادسة يخوض في موضوع مهمّ، وهو طرائق الوصول إلى الأمر

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٤٣ - ٦٦، ٧٣ - ١٠٥.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسيرة التاريخية ١٠٣

الذي له بعدٌ عملي، وهنا يركّز الشاطبي على أنّ المنهج الصحيح المستفاد من النصوص والسلف هو الابتعاد عن تفكيك الحدود والتعريفات بالطريقة المنطقية الفلسفية؛ لأنّ الوصول إلى حقائق الأشياء عسير باعتراف المشتغلين بالفلسفة والمنطقيات، ومن ثمّ فلتصوّر الأشياء تمهيداً لتصديقها المفضي مباشرةً أو بشكل غير مباشر لأثرٍ عملي خارجاً، لا ينبغي الذهاب خلف التفكيكات المنطقية الهادفة للكشف عن حقائق الأشياء، بل يفضّل الذهاب خلف تعريفات بسيطة سلكتها الشريعة في تناول الأشياء، ويغلب فيها بيان العناصر التأثيرية للشياء. ويمثل الشاطبي هنا بتعريف الملك، فتارة نعرفه بأنّه خلقٌ من خلق الله يتصرّف في أمره، وأخرى نعرفه بأنّه ماهية مجردة عن المادة أصلاً.. لا يفضّل الشاطبي التعريف الثاني، بل يميل لسلك سبيل الشريعة في التعريفات والبيانات؛ لأنّ التعريف الثاني لا يوصل لنتيجة، بينما التعريف الأوّل يقربنا أكثر من الشيء وجوانبه التأثيرية، وهكذا الحال في التصديقات، فإنّ التصديق العرفي هو الذي ينطلق مباشرةً من أمور واضحة، بينما التصديق الفلسفي والدقيق يمكن أن ينبنى على سلسلة طويلة من الأمور المعقّدة، وهذا ينتصر الشاطبي لسلك السبل غير المعقّدة في الإثبات والتصوّر معاً، ليتوصّل في النهاية إلى أنّ هذا هو منهج النصّ الديني في عرض الأفكار^(١).

ولكي نحلّل هذه الفكرة جيّداً، ولماذا أقحمها الشاطبي هنا، يبدو لي أنّه يريد أن يتعد عن التدقيقات التصورية والتصديقية ونحن نتعامل مع الشريعة ونصوصها، فكيفية تعبير الشريعة عن الأشياء وكيفية إثباتها للأمور ليست متطابقة مع كميّات الإثبات العقلي الفلسفي المركّب من مقدّمات وأقيسة والمعقّد في لغته وبنيته البرهانية، وربما من هنا لا نكاد نجد للشاطبي تعبير البرهان وأمثاله بما له من معنى خاصّ مستخدماً في كتبه، بل لو تركنا فكرة الاستقراء عنده فإنّ أدواته الاستدلالية تكاد تكون عرفية بسيطة غالباً.

يبدو لي الشاطبي هنا يقارب موضوعاً متصلاً أيضاً بلغة الدين ونصوصه، ويحاول أن يضع تمييزاً بين اللغة الدينية واللغة الفلسفية والعلمية، ويعتبر أنّ فهم لغة الدين يساعد أكثر في كيفية استخراج الفكرة التي يريد الدين إيصالها، وسوف نرى أنّ الشاطبي في لاحق بحوثه كيف

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٦٧ - ٧٢.

يستفيد من هذه البنية التحتية حتى لو لم يشر لاحقاً إليها، كما في حديثه عن مفهوم السببية وغير ذلك. وربما يكون الشاطبي في هذا الموضوع مستهدفاً أيضاً القول بأن الشريعة غير مضطرة دوماً للنطق بموجبات كلية؛ لأن هذه هي طريقة الفلاسفة، بينما العرف واللغة البسيطة تكتفي لفهم القاعدة من بعض الشواهد المتعاضدة غير المعارضة لشواهد أخرى، وهذه العملية تسهل - في تقديري - على الشاطبي بناء اليقين العرفي على الاستقراء في النصوص والأحكام.

١٣.٧. موقع العقل وشبكة علاقته بالنقل في تفكير الشاطبي

يتوقّف الشاطبي في المقدمة العاشرة عند موضوع مهمّ جداً بالنسبة إليه، وهو العلاقة بين النقل والعقل، فرغم أنّ الصورة النمطية المعاصرة عن المقاصديين تذهب لاعتبارهم عقلايين جداً في تناول البحوث الفقهية، لكنّ عقلانية مقاصدية الشاطبي لا تعني أنّ العقل يستبدّ بمعرفة الأحكام الشرعية، فهو يرفض التحسين والتقييح تماماً، ويرى أنّ العقل تابع والنقل متبوع، حتى لو توافقا، ومن ثم فحركة العقل عنده تقع في حدود ما تسمح له به الشريعة والنصوص، وليس حركة مطلقة، بل يعتبر أنّه لو فسحنا المجال للعقل فسوف يحقّ له إزالة الشريعة! بل يذهب - في موضع آخر^(١) - أبعد من ذلك في تقديم الأجيال السابقة على الأجيال اللاحقة على مبدأ «خير القرون قرني» وأمثال ذلك، في نزعة واضحة في التبعية التي لا تسمح كثيراً بإطلاق سراح العقل ليعمل لوحده.

لكنّ الشاطبي - وهو بصدد ردّ الإشكاليات على فكرته هذه - يميّز بين العقل والقياس، دافعاً تهمة الميل للتفكير الظاهري عن نفسه، وهو في موضع آخر يبدو عليه التلميح إلى أنّ ابن حزم الظاهري فرقة زائغة أو مخالف للسنة^(٢)، فالمعقوليّة والتماس المعنى في القياس ليسا نقضاً لكلامه؛ لأنّ القياس عنده ليس من تصرّفات العقول محضاً، بل هو موجّه بالأدلة الشرعية التي تحدّد له حركته وتسمح به في نطاقه كما ثبت في علم أصول الفقه بالتفصيل، وبهذا يصوّر لنا الشاطبي أنّ المعقوليّة القياسية ليست تحريراً للعقل من النصّ، بل هو تحريك للعقل في دائرة توجيهات النصّ، وبهذا نكتشف أنّ الشاطبي لم يرفض حركة العقل في الدين، بل هو يرفض

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٤٨ - ١٥٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ١٤٤.

الاستقلال العقلي بالحركة في القضايا الدينية.

لكن الشاطبي واجه مشكلةً أخرى هنا، وهي مشكلة تخصيص النصوص بالعقل، والتي مارسها التفكير الكلامي، فعلم الكلام كثيراً ما تصرّف في النصوص بالعقل وتأولها به، فماذا يفعل الشاطبي هنا؟

إنّه يعتبر أنّ التخصيص بدليلٍ منفصل عن الدليل الشرعي باطل؛ ومن ثمّ فلا يمكن لغير الشريعة أن تقوم بتخصيص الشريعة أو تضيق النصوص، ولكي يجمع ويوفّق بين الآليتين (الكلامية والشرعية) اعتبر أنّ العقل هنا لا يقيّد النصّ، بل يكشف عن كون النصّ غير عام عبر أدلة شرعية دلت على ذلك^(١). وهو شيء قد يقترّب منه كثيراً ما يطرحه التفكيكيون الخراسانيون الإمامية في القرن العشرين وإلى يومنا هذا، في سياق فصلهم بين الفلسفة والعرفان والنصّ الديني.

ورغم أنّ المثال الذي يقدمه الشاطبي لا يبدو مقنعاً كثيراً في قضية إطلاق القدرة الإلهية، لكنّ الفكرة التي يطرحها ربما يكون قصده منها - أو بعض قصده - أنّ العقل يقوم بتبنيها إلى الأدلة الشرعية التي تقوم بدورها بتخصيص النصّ، فعملية التخصيص كانت علاقة بين النصوص نفسها، والعقل كان دوره الكشف عن عملية التخصيص هذه.

غير أنّ الشاطبي في موضع آخر يبدو مناقضاً لنفسه، لو صحّ فهمنا له هنا، إذ في مباحث العموم والخصوص يتحدّث عن ضرورة تأويل النصوص القرآنية المخالفة للعصمة، نتيجة إجماع أهل السنّة على العصمة عن الكبائر^(٢)، وهذه طريقة لا تبدو لي هنا متسقة مع ما يقوله في هذا الموضوع، ما لم نقل بأنّه يتحدّث تارة عن التشريعات وأخرى عن غيرها، أو يكون له في الإجماع موقف، من نوع إلحاقه بالسنّة كما قد يُفهم منه أحياناً.

وعبر هذا كلّ، يعيد الشاطبي فهم عملية النشاط العقلي في الاجتهاد بوصفه نشاطاً اكتشافياً قائماً على التوسّع في الفهم اللغوي أو على الرخصة الشرعية في نشاطٍ هنا أو هناك، أو على دور العقل في توجيه الإنسان لفهم النصّ من خلال تنبيهه إياه إلى العناصر ذات الصلة بهذا النصّ، بما يفرض فهمه بشكلٍ أعمق وأفضل.

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٢٥ - ١٣٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤: ١٢ - ١٣.

١٣.٨. الشاطبي وكتاب الأحكام

ينهي الشاكبي مقدماته التي تضمّنها القسم الأوّل، ليشرع في الحديث عن الحكم الشرعي، فيقسّمه إلى التكليفي والوضعي، ثم يقوم بفتح بحوث متصلة بكل واحد من الاثنين. أما على مستوى الحكم التكليفي، فيفصّل الشاطبي في الأحكام التكليفية الخمسة، فيشرع بالمباح ويشير فيه إلى إمكان صيرورته إذا حكم آخر لو كان ذريعة لحرام أو واجب، وهو يلمح هنا إلى مفهوم سدّ الذرائع وفتحها، لكن المهم هنا أنّ الشاطبي يخوض حواراً طويلاً حول إمكانية فرض المباح، وذلك انطلاقاً من معطيات كثيرة، من نوع طول الحساب على المباح، ووقوع المباحات في سياق أمور أخر عادةً، وترك السلف الكثير من المباحات وتورّعهم عنها، كما أنّ الحثّ على الزهد في الدنيا أشبه بالحرّك نوعاً نحو ترك المباحات، وهو في هذا كله يدافع عن وجود المباح من حيث المبدأ ومن دون مجرد القياس والنسبة، وكأنّه يخوض حواراً مع تيارات روحية وأخلاقية وصوفية في موضوع من هذا النوع دون التخلّي عن مقاصديته وذرائعيته.

ويربط الشاطبي موضوع المباح بتفصيلٍ موسّع بقضية المقاصد والضروريات والتحسينات والحاجيات، من حيث وقوعه في صراطها، ويعيد فهم المباحات الواقعة في صراط أحد أنواع المقاصد؛ لأنّ المباح من تمام الجهات يلزم أن يخرج عن هذه الثلاثة، ولا يقع في طريقها. وهو ينوّع بين المباح بالمعنى الأعم والأخص، وبين ما تساوى طرفاه وما كان مجرد «لا حرج فيه»^(١). ويكمل الشاطبي رحلته في دراسة المندوب والمكروه، ثم يفصّل في الواجبات والمندوبات الوقتية وغير الوقتية، متحدثاً عن القضاء وغيره، ثم يخوض في مسألة حقوق الله وحقوق الإنسان، ثم مسألة العفو، ثم الوجوب الكفائي، وعوارض المباح وغير ذلك^(٢).

وبهذا يُنهي الشاطبي القسم المتعلّق بالأحكام التكليفية الخمسة، لينتقل للأحكام الوضعية من السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والرخص والعزائم وغير ذلك، فيخوض أولاً في الأسباب بتفصيلات موسّعة، ثم ينتقل إلى الشروط، ذاكراً تقسيماتها من العقلية

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٦٩ - ٢٣٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ٢٣٩ - ٢٩٥، و٢: ٥٣٨ - ٥٤٢.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسيرة التاريخية ١٠٧

والشرعية والعادية، كما يتحدّث عن شروط الوجوب (الوضع) وشروط الوجود (التكليف).. ثم ينتقل إلى الموانع، ثم إلى الصحة والبطلان، ثم ينتقل للعزائم والرخص، فيعرّف الأولى بأنّها التشريعات المنصّبة على الموضوع ويكون لها سمة الكليّة، بينما الثانية هي التشريعات المنطلقة من وضع عذري واضطراري معيّن يستدعي الاستثناء، وأحياناً يكون أوسع، ثم يفصّل في مرجع تشخيص الموضوع في الرخص، فيرى أنّه المكلف تارةً والشريعة أخرى حيث تجعل حكماً كلياً في موضوع ليس له فلسفة إلا الرخصة كتحریم صوم الوصال، ثم يحلّل هويّة الإباحة التي في الرخص وحقيقتها، وهل هي التخيير أو مجرد رفع التكليف والخرج وغير ذلك من الموضوعات^(١).

٩. ١٣. الشاطبي ولبّ نظريّة مقاصد الشريعة، مرحلة مقاصد الشارع في ذات الشريعة

ينتهي الشاطبي القسم الثاني من كتابه، والذي تناول فيه بتوسّع فكرة الحكم الشرعي وأنواعه وعلاقتها ببعضها، ليشرع في لبّ لباب نظريّة المقاصد، في القسم الثالث من الكتاب، فيقسّم المقاصد إلى قسمين:

مقاصد الله سبحانه وتعالى بها هو شارع.

مقاصد المكلف

وبهذا ينقسم القسم الثالث إلى هذين القسمين الكبيرين.

ويبدأ الشاطبي بمقاصد الشارع، ليمهّد بمقدّمة مهمّة جداً بالنسبة إليه، لكنّه يمرّ عليها سريعاً، ربما لوضوحها أو إحالة منه لها إلى مواضع أخرى، مع أنّ مشروعه يستدعي التوقّف ملياً عندها خاصّة في وسط أشعري! وهي مسألة التعليل وتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، حيث يعتبر أنّ هذا الأمر واضح ظاهر، ويستند في وضوحه وقوّته إلى الاستقراء الشامل للشريعة، والذي يؤكّد لنا أنّها وُضعت لأجل مصالح العباد في العاجل والآجل، فالنصوص القرآنية العامّة، ونصوص التعليل في الكتاب والسنة، تتعاقد عبر الاستقراء لتؤكّد القاعدة^(٢)، فالشاطبي هنا ينتقل من التقرّي الواسع نحو تكوين قاعدة كليّة. وقد سبق لنا أن توقّفنا مع

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٢٩٧ - ٥٥٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٧ - ١٣.

قدرة هذا الاستقراء على الوصول بنا إلى يقين شامل لأطراف الشريعة^(١).
وبدل أن يهتم الشاطبي لأصل تقرير هذا المبدأ، اشتغل في موضع لاحقٍ بنسبة هذا المبدأ إلى نظرية التصويب، واعتبر أن مبدأ المصالح يجري على القول بالتخطئة والتصويب معاً، كما يجري في مسائل الوفاق والخلاف كذلك^(٢).

١٠. ١٣. صورة مقاصد الشريعة ومراتبها عند الشاطبي، ومحاولة تخطي نقد ابن

تيمية

وعلى أية حال، يشرع الشاطبي في طرح نظريته من التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع، والذي بنى شريعته عليه، وهو في هذا يتابع من سبقه ولا يضيف جديداً، وهو في تعريف الضروري لا يقتصر على ما لا تقوم الحياة إلا به، بل يعتبر أنه ما لا يقوم الدين والدنيا إلا به.
وحفظ الضروريات عند الشاطبي تارةً عبر تشييدها وتكريس وجودها وأخرى عبر حمايتها من العدم، وكأن الشاطبي يغمز من قناة الملاحظة النقدية التي طرحها ابن تيمية في أن الضروريات كآثارها جاءت للحيلولة دون العدم، فهو يؤكد أنها جاءت لتكريس الوجود تارةً وللحيلولة دون العدم والخلل تارةً أخرى.

ويقرب الشاطبي هذه القضية من خلال تقسيم الشريعة إلى أربعة أقسام:

- ١ - العبادات، ويرى أن أصولها تسعى لحفظ الدين في جانب الوجود، فهي تركز الوجود الديني وتشيده.
- ٢ - العادات، ويرى أن أصولها ترجع لحفظ النفس والعقل في جانب الوجود، ويمثل لها بتناول المأكولات والتماس السكن للعيش.
- ٣ - المعاملات، ويرى أن أصولها ترجع لحفظ المال والنسل من جانب الوجود، مثل التجارات والأنكحة وغير ذلك.
- ٤ - الجنايات، وهو يرى أن الجامع والناظم لها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو يصنّف الجنايات خارج إطار الثلاثة السابقة؛ لأنها تحمي الضروريات الخمس المتقدمة من

(١) راجع: حبّ الله، فقه المصلحة: ٦٣ - ٧٤.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات ٢: ٨٦ - ٩٠.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسيرة التاريخية ١٠٩

جانب العدم، ففقه الجزاء والجنایة ونحو ذلك يسعى لمنع زوال الدين والنفس والمال وغير ذلك.

من هنا قلنا: إنَّ الشاطبي يرسم خارطة مغايرة للموضوع بعض الشيء، ربما لكي يتلافى ملاحظة ابن تيمية النقديّة، فليس منطلق الضروريات الخمسة هو قوانين العقوبات، بل هو مجمل أبعاد الشريعة نفسها، ونحن لا نستنبط الضروريات من العقوبات فحسب، بل نستنبطها من مجموع الأبواب الأربعة الكبرى للشريعة.

هذا العرض لفكرة الضروريات على الأبواب الأربعة يعيد الشاطبي إنتاجه في الحاجيات التي يرى أنّ جوهر فلسفتها هو رفع الضيق عن حياة الإنسان، فأحكام المرض في باب العبادات ليست سوى استجابة لقسم الحاجيات من المقاصد، وإباحة الصيد والتمتع بالطيبات ليس سوى استجابة لها في قسم العادات، والمساقاة والمضاربة في المعاملات وجعل الدية على العاقلة في الجنایات ليس إلا من باب الحاجيات التي تستهدف التخفيف. والأمر عينه في التحسينات.

وهذا يصل الشاطبي لتكرار فكرة الغزالي في المكملات التي يعتبرها في كلّ مرتبة من الأمور التي لو فقدناها لم تخل هذه المرتبة، وهو بهذا التعريف يدفع الإشكال عن أصل فكرة المكملات، فالمكملات عنده جزء من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وحكمها هو حكمها عينه، لكن إطلاق المكملات عليها ليس إلا من حيث إنّه لو فقدناها فلا ينهار بناء الضروريات والحاجيات والتحسينات^(١).

لكنّ فكرة المكملات بالطريقة التي عرضها الشاطبي تبدو غير مفهومة، إذ عليها يلزم أن يكون أصل تشريع القصاص من الضروريات، وكلّ ما يتصل به ليس منها إلا بنحو المكمل لو كان، وهكذا تحريم المسكر من الضروريات لكنّ تحريم القليل مما يسكر كثيره من مكملات الضروريات، وهذا يتأكد ما قلناه سابقاً عند متابعة نظرية الغزالي من أنّ فكرة المكملات ليست سوى تطبيق للاجتهاد الذرائعي. بل إنَّ الشاطبي - كما سنرى - يعتبر الحاجيات حماية وحصانة للضروريات وهكذا، الأمر الذي يفرض اعتبار كلّ مرحلة دانية بمثابة مكمل للمرحلة الأعلى!

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ١٧ - ٢٥.

ويعيد الشاطبي بيان الوجه في إثبات هذا التقسيم ومرجعية الضروريات، ليؤكد أنه لا يوجد دليل هنا غير الاستقراء التام، فأبي ناظر في هذه الشريعة ومتأمل موسوعي لأطرافها يرى أن هذا التقسيم صحيح، وعليه شواهد لا تعد ولا تحصى^(١).

١١.١٣. العلاقات بين الأنواع الثلاثة للمقاصد

يعقد الشاطبي بحثاً مهماً في العلاقات بين الأنواع الثلاثة للمقاصد، ويقرّر فيه النتائج الآتية:

١ - إن الأصل في المقاصد هو الضروريات وغيرها تابع لها، فإن غيرها يحوم حول حماها، ويحميها، وبهذا يضع الشاطبي ثلاث دوائر متداخلة، وهي الدائرة الأصلية وتمثل الضروريات، تحيط بها دائرة الحاجيات، تحيط بها دائرة التحسينات، فلا معنى لسائر الدوائر دون الدائرة المركزية.

٢ - ما هو ناتج عكسي للأصل المتقدم، وهو أن اختلال الضروري أو زواله يساوي زوال كل الأحكام الحاجية والتحسينية المرتبطة به، فلو أن الشريعة أزال البيع فسوف يزول تلقائياً شرط معلومية العوضين. وهنا يستدرك الشاطبي بأنه لو ثبت بدليل ما ثبوت حكم حاجي في مورد انعدام حكم الضروري المتصل به، فهذا يعني أن الحاجي هذا صار مطلوباً لنفسه ولم يعد مرتبطاً حصراً بغيره، مثل إمرار الموسيقى على رأس من لا شعر له في الحج.

٣ - إن اختلال الحاجي والتحسيني اختلالاً تاماً وزوالهما لا يعني زوال الضروري؛ لأنه ليس تابعا لهما، بل العكس هو الصحيح.

٤ - إن الحالة السابقة وإن لم يلزم منها زوال الضروري بوجه مطلق، لكنه قد يلزم منها اختلاله جزئياً، ومقصوده من ذلك أن تعرض الحاجيات والتحسينات للخلل يمكن أن يؤدي إلى صيرورة الضروري في معرض الخطر والخلل جزئياً.

٥ - ونتيجة المعطى المتقدم تصبح المحافظة على الحاجي والتحسيني لازمة لأجل الضروري.

وبهذا يرسم الشاطبي شبكة العلاقة بين المقاصد الثلاثة، مطوراً بعض الشيء من بيانات من

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ٧٩-٨٢.

١٢. ١٣. مفهوم المصلحة والمفسدة، ومآزق الكلية في المقاصد عند الشاطبي

يتوقف الشاطبي عند مفهوم المصلحة، فيحلل أنه لا يوجد شيء متمحّص في المصلحة أو المفسدة، بل في هذه الدنيا تقع الأمور مختلطة، ومن ثمّ فبالنظر العادي لا نطلق على الفعل أنه فيه مصلحة إلا بحسب غلبة المصلحة التي فيه على المفسدة، ويعتبر الشاطبي أنّ الشريعة بنيت على هذا الأساس أيضاً، ومعنى ذلك أنّ الشارع ينظر للمصلحة الغالبة ويلحق المفسدة المغلوبة بحكم العدم، فيكون الوجوب مترتباً على المصلحة فقط، لا على المركّب من المصلحة والمفسدة.

هذا يعني أنّ تلك المفسدة المضارعة للمصلحة لا تصلح لوحدها لأن يترتب عليها حكم مستقلّ، وإلا فالمفترض أن يلحقها حكم مع أنّ المفروض أنّ حكماً نقيضاً لحقّ المصلحة المضارعة لها، وهذا غير معقول، ولهذا يفترض الشاطبي أنّ المصلحة أو المفسدة هنا يفترض أن تكونا بحيث لا يعقل أن تبني بنفسها حكماً وموقفاً قانونياً^(٢).

هذا، والمصلحة عند الشاطبي سنخ مصلحة دنيوية تقع في صراط تحقيق الكمالات المفضية لمصالح الآخرة، لا لأجل مصالح الأهواء ومحض الدنيا^(٣).

وإذا تخطينا هذا الجانب من دراسة الشاطبي للمصلحة والمفسدة، ورصدنا جانباً آخر في غاية الأهمية، لوجدنا أنّ الشاطبي يعيد تقرير مفهوم الكلية، فما معنى أنّ المقاصد قواعد كلية عليها المدار؟ ويدخل الشاطبي من مثال مهمّ وهو أنّ التشريعات الجنائية لا تؤدّي إلى قلع السرقة أو القتل، والقصر في الصلاة مشروع للتخفيف مع أنّ الملك المرفّه لا يعاني من مشقة في السفر، والطهارة جعلت للنظافة مع أنّ بعضها لا يعطي هذا، مثل التيمّم، بل قد يعطي النقيض! يجيب الشاطبي هنا بالتفريق بين الكليات الاستقرائية وغيرها، فيرى أنّ الكلية الاستقرائية هي قانون أكثرّي، وليست كلية مطلقة، مثل الكليات العقلية التي ينقضها التخلف الجزئي،

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ٣١ - ٤٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٤٤ - ٥٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢: ٦٣ - ٧٨.

١١٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج١

ويمثل الشاطبي بمثال يعتبره قريباً جداً من الشريعة من حيث كونه من الوضعيات لا من العقليات، وهو قواعد اللغة العربية، فهذه القواعد لا يخل بها وجود بعض الاستثناءات والخوارق الناقضة لها، ولهذا لم يقل أحد بأنها يجب التخلي عنها بوصفها قواعد، بل الخرق كان لقواعد أخرى أثرت في هذه الحالة^(١).

بهذه الطريقة تتصافر جهود الشاطبي مع ما كان الغزالي وغيره قد قالوه من قبل كما نقلنا سابقاً، في سياق الدفاع عن القياس مقابل مبدأ تفرّق المؤتلفات، ففهم القانون الكلي من القضايا العرفية يختلف عنه في القضايا العقلية، والاستثناء فيها يؤكّد القاعدة في كثير من الأحيان ولا يُبطلها، وهذا يعني - استنتاجاً - أن الشاطبي لن يتخلّى عن مقصد أو تعليل مأخوذ من الاستقراء بمجرد مجيء استثناء أو اثنين، بل يلزم أن يكون هناك خرقٌ حقيقي واسع لكي يهدم تصوّرنا عن القضية الكلية.

وربما من هنا يمكننا التمييز بين استقرائية فيلسوف مثل محمد باقر الصدر واستقرائية فقيه أصولي مثل الشاطبي، فالصدر يريد بالاستقراء الوصول إلى قاعدة كلية حقيقية، عبر إثبات علاقات لزومية، بينما الشاطبي لا يريد الوصول إلى شيء من هذا، بل يريد الوصول إلى قاعدة تصلح مرجعاً ما لم يثبت الاستثناء، فكأنّ به يريد التوصل إلى مدلول عام من العمومات من حيث إنّه لو عرضه التخصيص أحياناً فلا يمنع ذلك - على رأي كثيرين - من الرجوع إليه في الباقي إلى أن يطرأ تخصيص ثانٍ، فتكون قيمة العام رغم عروض المخصّصات عليه في مرجعيته القانونية حيث لا يوجد مخصّص آخر.

١٣. ١٣. الشاطبي وسؤال الوسيلة إلى معرفة مقصود الشارع والتحقق من معنى الحكم

لا يتطرق الشاطبي بوضوح في بحث مقاصد الشارع لمسألة وسائل معرفة مقصود المولى سبحانه من وراء الحكم، غير هذه الإثارات التي تلتقي على فكرة الاستقراء، غير أنّه في القسم الثاني من مباحث نظرية المقاصد، وهو القسم المخصّص لمقاصد المكلف، وبمناسبة الحديث عن سدّ الذرائع ثم الحيل والموقف منها، يوجّه الشاطبي لنفسه هذا السؤال: كيف نعرف مقصود الشارع حتى ندير حركة الحيل وفقاً لمرعاة المقصود دون إخلال؟

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ٨٣-٨٥، ٩٦-٩٩.

يعتبر الشاطبي أننا أمام ثلاثة اتجاهات في هذا الموضوع، طبقاً للتقسيم العقلي، وهي:
الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يحصر معرفة المقصود بالبيانات اللغوية، فلا يقبلون الاستقراء ولا غيره، بل ينظرون في التعليقات الموجودة في النصوص لكي نخبرنا عن مقصود الشارع من وراء هذا الحكم أو ذلك. ويبدو من الشاطبي نسبة هذا الرأي لمنكري القياس والظاهرية.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه المناقض للاتجاه الأول تماماً، أي هو الاتجاه الذي يتعد إلى أقصى حد عن الظواهر، ليعبر نحو ما وراءها، ويضع الشاطبي ضمن هذا الاتجاه طائفتين:
الطائفة الأولى: الباطنية القائلين بالإمام المعصوم، فهؤلاء يعتبرون مقصد الشارع خارج إطار اللغة والدلالات اللفظية تماماً، بل هي أسرار خلف ذلك لا تفهم من خلال اللفظ، وهو يتعامل بزهدٍ بالغ مع هذه الطائفة، ويعتبر كلامها قريباً من الكفر.

الطائفة الثانية: وهي الجماعة التي ينسبها الشاطبي للمتعمقين في نظرية القياس، وتنطلق هذه الطائفة من رصد المعاني النظرية التي تبدو للإنسان من وراء الحكم، لجعل ظاهر النص محكوماً لتلك المعاني النظرية، وليس العكس، فقيمة الدلالة الظاهرة إنما تكون بالمعنى النظري وليس العكس، فهؤلاء يعبرون الدلالات اللفظية دون التخلي عنها بالضرورة، وإنها عبر اعتبار أن المعاني النظرية هي الأصل في تفسير وفهم هذه الدلالات.

الاتجاه الثالث: وهو ما يعتبره الشاطبي جامعاً بين الاتجاهين، حيث يقبل الدلالات الظاهرية وأنها تكون حجة إلى أن تنكشف لنا العلة فتتبع.

ولكن الشاطبي في كشف العلة لا يضيف شيئاً ولا يقدم جديداً - مع أننا كنا نتوقع منه هنا بالخصوص أن يمدنا بالجديد - بل هو يميلنا فجأة إلى مسالك التعليل في بحث القياس في أصول الفقه، مع أن الخطوة الأكثر أهمية هي أن يطوّر هنا في هذه النقطة بالذات، ومساهمته هنا هي تركيزه الكبير على مرجعية الاستقراء كما تقدّم^(١).

ولو أردت شخصياً ذكر مثال افتراضي من عندي لهذا الأمر، فسوف أستعير مثلاً كنتُ طرحته من قبل^(٢)، وهو مثال اللعان وتأثيره في قضية النسب، فعندما ينفي الزوج الولد عنه

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ١٣٢ - ١٤٢.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر ١: ٤٨١ - ٤٨٢.

يذهب الفقهاء إلى أن المرجع في حصول النفي هو اللعان، فلو حصل اللعان انتفى الولد، لكن لو أن الفقيه فهم من قضية اللعان في مجال نفي الولد - لا في مجال إثبات تهمة الزنا على الزوجة، حيث قد يقال بأن القرآن الكريم لم يرد فيه اللعان إلا من حيث حدّ الزنا لا من حيث نفي الولد - أتمّها مجرد وسيلة للنفي حيث تنعدم الوسائل الأخرى، فالشرع حيث لا وسائل في تلك الأيام - عمد بعد فقدان البيّنات إلى استخدام الأسلوب النفسي عبر الحلف والأيمان، فعندما نصل إلى عصر كشف الشفرة الوراثية وإمكان الوصول إلى حدّ الاطمئنان بانتساب الولد لأبيه أو نفيه عنه عبر مثل فحوصات الـ DNA، فأبى معنى لفقّه اللعان حينئذٍ؟ وهل قضية اللعان تعبدية ذات أسرار أو أتمّها طريق لإثبات الولد أو نفيه حيث لا يوجد طريق آخر؟

عندما يفهم الفقيه روح الفكرة فهماً عفويّاً عرفياً فهو يحكّم هذا الفهم في الدلالة اللفظية، ويغيّر من الإطلاقات والعمومات الشكلية الظاهرية، ويعرف أنّ اللعان ليست فيه أيّ خصوصية ولا مقصدية، وإنّما المقصد الوصول إلى التحقق من أمر الولد.

١٣. ١٤. مرحلة مقاصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، أو مرجعية اللغة الأمية!

ينهي الشاطبي عرضه لكليات المقاصد المتصلة بذات الشريعة، لينتقل إلى مقاصد الشريعة من حيث وضعها للإفهام، وهو هنا يبني جسراً مع قضية غرض الشارع القائم في تفهيمه لشريعته للآخرين، فهذا الغرض الشرعي ينبغي وضعه نصب أعيننا ونحن ندرس النصوص الدينية، بمعنى أنّ مفروضاً قبلياً يضعه الشاطبي هنا، وهو بناء المشرّع على تفهيم شريعته للخلق، ومن ثمّ علينا تحليل هذا البناء وقواعد هذا التفهيم لنصل إلى الشريعة.

إنّ الشاطبي في هذا النوع الثاني من مقاصد الشارع - مقاصد التفهيم - يضعنا أمام قواعد الفهم، إنّه يعرف أنّ المرجعية هي اللغة العربية، ويقرّ بذلك، لكنّه يريد الذهاب بهذه المرجعية بعيداً.

ويبعد الشاطبي نفسه عن الجدل في كون ألفاظ القرآن كلّها عربية أصيلة أو أتمّها دخلت من لغات أخرى، ويرى أنّه بحثٌ لا ضرورة له بالنسبة للفقيه، بل له صلة كلامية، إنّما المهمّ بالنسبة إليه أنّ القرآن نزل على طرائق العرب في البيان والتبيين، وأنّ علينا العبور لفهم القرآن من هذه الطرائق لا غير، ولهذا هو يؤكّد أنّه كما لا يمكن فهم لسان العجم بلسان العرب، كذا لا يمكن

فهم لسان العرب بلسان العجم، مثنياً على جهود الشافعي الذي إنما صنّف رسالته لأجل هذا الأمر. وكأنّ الشاطبي يبدي تأسّفه بعد ذلك من أنّ كتاب الرسالة للشافعي لم يؤخذ بعد ذلك بهذا المأخذ^(١). أي يبدو لي أنّ الشاطبي يقصد أنّ الغرض من تأسيس علم أصول الفقه على يد الشافعي كان إعادة بناء منظومة الفهم اللغوي على لسان العرب، لكنّ اللاحقين بعد ذلك حرفوا علم أصول الفقه نحو مكان آخر، ولم يأخذوا مقصد الشافعي فيما قام به.

ومع تقريره وجود علوم عند العرب وثقافة وتاريخ، لكنّه يخرج بأصل مهمّ للغاية وهو أنّ الشريعة مبنية في تفهيمها على الأمية، وهذا كلام في غاية الأهمية، بمعنى أنّ طرائق التبيين في النظام اللغوي القرآني والحديثي فيما يخصّ الشريعة هي طرائق العوام من الناس غير المتعلّمين ولا الخاضعين غمار العلم والمعرفة. ويستند الشاطبي في ذلك إلى نصوص قرآنية وحديثية تؤكد أنّ النبي بُعث لأمة أمية، وأنّه كان يخاطب هذه الأمم التي من هذا النوع، لهذا يقول: «هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأنّ أهلها كذلك، فهو أحرى على اعتبار المصالح»، ففقه المصلحة في مقام التفهيم يعطي أنّ المتكلّم يجري على لغة القوم الأميين.

هذه القاعدة التي يقرّها الشاطبي، ويختلف معه في بعض تفاصيلها علال الفاسي^(٢)، والتي يُطلق عليها علم أصول الفقه الإمامي «حجية الظهور العرفي»، لم يقف بها الشاطبي وقفةً عابرة، بل ربّ عليها نتائج مهمّة، فذكر أنّ مقتضى قاعدة أمية الشريعة إبطال الدعاوى التي ظهرت فيما بعد تنادي بالقول بوجود علوم كثيرة في الكتاب والسنة، وأنّ فيها علوم الأولين والآخرين، وكأنّه يغمز من قناة أمثال الغزالي والعرفاء، ولهذا يتعامل الشاطبي ببساطة كبيرة جداً مع هذا الموضوع ويُسّر، حين يعتبر أنّ العلوم التي تضمّنها القرآن الكريم هي من نوع ومستوى علوم العرب في ذلك الزمان، هذا كلّ ما في الأمر.

وكأنّي بالشاطبي يريد أن يخرجنا من البنية الميتافيزيقية والغنوصية والطلسمية للقرآن، نحو مجال رحب؛ لأنّ تلك البنية تعقد الأمر عليه في بناء مشروع تعقيلي للشريعة، وتدخله في دائرة محتملات غامضة مفتوحة، لهذا يحيل لي أنّه يريد أن يكشف كلّ الأوراق ويجعل كلّ الأمور أبسط مما نتصوّر؛ لتتمكّن من بناء فهم تعقيلي واضح وعقلاني عامّ للشريعة بعيداً عن الغموض

(١) انظر: الموافقات ٢: ١٠١ - ١٠٤.

(٢) انظر: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٧٥ - ٧٧.

والتعقيدات.

وبهذا يعبر بنا الشاطبي نحو مقولته المهمة الأخرى، وهي أنّ طرائق العرب في التبيين ليست على وزن واحد، بل هي متنوّعة، فليست هناك أساليب صارمة حادة للبيان، بل ثمة تنوّع ويُسر وفُسحة في ذلك، ولهذا تأبى العرب التكلّف في البيان والتبيين^(١).

ويستخرج الشاطبي من هذا السياق قاعدةً أخرى لا يُستهان بها، وهي أنّ العرب لا تهّمها الألفاظ بل يهّمها حاصل المعنى، ولهذا لا يقفون عند اللفظ، بل يهتمّون لأمر المعنى ما لم يكن اللفظ في ذاته مطلوباً كما في أشكال الشعر ونحوه، بل يذهب الشاطبي أبعد من ذلك حين يعتبر أنّ بعض أجزاء المعنى قد لا تكون مهمّة أصلاً، ويمثل لذلك بالمعنى التركيبي والإفرادي، فإنّ غموض بعض الأجزاء اللفظية لا يضرّ أحياناً بفهم الصورة الإجمالية، وبهذا يقول بأنّ الغرق في فهم الأجزاء التفصيلية ليس مهمّاً، بل كأنّه عنده مُعرّض عنه في أدبيات الشرع، فلسنا بحاجة للتكلّف إلا إذا كان فهم المعنى التركيبي متوقفاً على فهم المعنى الإفرادي. وبعض الأمثلة التي يطرحها الشاطبي هنا مهمّة، فهو يميّز بين أُسميه: الصورة المشهدية والتفصيل اللفظي في النصّ، فلو كانت النصوص تتكلم عن الجنة مثلاً فليس مهمّاً الغرق في تفاصيل الأعتاب والفواكه وأنواعها وقيمتها؛ لأنّ العرب لا تنظر في الصور المشهدية إلى هذا كلّه، بل المهمّ هو الصورة التركيبية نفسها والتي تعطي معنى واحداً، وهو أنّ الجنة دار سعادة وهناء وخير ولذة وراحة.. ويختتم كلامه في هذا القانون قائلاً: «وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتبس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق، والله الواقعي برحمته»، معقّباً بفصل مهمّ حول بناء الشريعة على الميسور المقدور في العقيدة والعمل دون التكلّف والتعقيد، ثم بالحديث عن المعنى الأصلي والتبعي^(٢).

١٣. ١٥. مرحلة مقاصد الشارع في التكييف بمقتضى شريعته

ينهي الشاطبي حديثه في المرحلة الثانية لبيدأه بالمرحلة الثالثة من المقاصد، وهي مرحلة

(١) انظر: الموافقات ٢: ١٠٩-١٣٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ١٣٨-١٦٩، و٤: ٢٦١-٢٦٤.

صيرورة الشريعة تكليفاً يوضع في عهدة المكلف ويتحمّل مسؤوليته، وهو ما يفرض على الشاطبي أن يبحث قضية التكليف بغير المقدور ومسألة الحرج وأمثالها. ويتحدّث الشاطبي في ثنايا مسائل هذا البحث عن الخصوصيات الطبيعية للإنسان، وأنّه لا يكلف بمواجهتها مثل خلقته وغرائزه الأصلية، فإنّه لا يُعقل أن تكلفه الشريعة بعكسها، فإنّ هذا من غير المقدور، كما يفصل في المشقة والعسر ويحلّل المفهوم ويخوض فيه، ويحلّل قضية المشقة والمتصوّفة ويعالج مسائل أخلاقية ونفسية وسلوكية متنوّعة، كما يفلسف رغبة الشريعة في إسقاط التكاليف الشاقة والعسيرة عن الإنسان، وهل هي رغبة خوفاً من تمرّد الإنسان والمردود السلبي له أو غير ذلك أيضاً، وهو بهذا كلّه يكرّس قاعدة السهاحة واليسر والوسطية والاعتدال في الشرع حسب تعابيره^(١).

١٣. ١٦. مرحلة مقاصد الشارع في جعل المكلف تحت قانون الشرع

ربما يمكن لنا القول بأنّ هذه المرحلة المفصّلة جداً في كلمات الشاطبي تمثل واحدة من مظاهر تحليله الفلسفي لوجود الشريعة وغاياتها في الخلق، وفهمه الفلسفي للسياسة والاجتماع وتنظيم أمر الخلق وغير ذلك. إنّ الشاطبي عندما يُفحم ملفاً موسّعاً من هذا النوع في مباحث أصول الفقه فهو يهدف أن يفهم الفقه والشريعة في ضوء غايات وجودها في حياة الإنسان، ولا ينفصل في فهم النصوص والتشريعات عن فلسفة الوجود الكلية المدلول عليها في الكتاب والسنة.

وهذا اختلاف جذري بين منهجية الشاطبي في الاجتهاد ومنهجية الآخرين، وبخاصّة المذهب الظاهري الذي كأنّه يعرّض به بهذا الكلام، فمنهجية لا ينفصل فيها فهم الغايات عن فهم الشريعة، بل فهم الغايات الكلية جزء من فهم الشريعة ولهذا يضعه في أصول الفقه، ووضعه له نحو تعقيل ووعي بالغايات، وكأنّه يريد بحث هذه الغايات والمقاصد في جعل الإنسان خاضعاً لشرعية إلهية؛ لأنّ هذا الوعي يؤثر في اجتهاد المجتهد فيلزمه أن يفهمه جيّداً، وعن قرب وبطريقة واعية مستدلّة.

ويبرّر الشيخ القرضاوي عدم ذكر سائر العلماء - غير الشاطبي وأمثاله - لهذا الشرط في

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ١٧١ - ٢٨٧.

الاجتهاد، بأنهم اشترطوا الرسوخ في المعرفة القرآنية، وكذلك اشترطوا معرفة القواعد الكلية، فدخلت المقاصد عندهم هنا، ولم يفردوها بالذكر، لا أنهم لا يعتدّون بدخول معرفتها في شرط الاجتهاد^(١).

وعلى أية حال، يبدأ الشاطبي رحلته مع هذه المرحلة بتأكيد أن الغاية من وراء الشريعة هو إخراج العباد من عبودية الهوى نحو عبودية الله اختياراً بعد أن كانوا عبيداً له بالاضطرار، وكأنّي به ينفصل عن النظريات التي اختارها بعض الفلاسفة المسلمين كابن سينا والسهرووردي، حين تحدّثوا عن أن فلسفة وجود النبوات والشرائع الإلهية هي تنظيم الاجتماع البشري في الدين ورفع الفوضى والاضطراب والظلم عنه^(٢)، بل الفلسفة عنده ذات بُعد عميق في الداخل الإنساني، ومن نتائجه ذلك.

ويجد الشاطبي نفسه في مأزق عندما تتعارض مقولاته بين كون الشريعة جاءت لمصالح العباد وبين النهي عن اتباعهم لأهوائهم، فإن جعل الشريعة على مصالح العباد معناه الاعتراف بأهوائهم التي منها وعلى رأسها السعي لتحقيق مصالحهم! إنه يجب بأن القاعدة صحيحة، لكنّ مسير تعيين المصالح مختلف؛ لهذا يذهب الهوى بالإنسان نحو ما هو في غير مصلحته الواقعية، فجاءت الشريعة لتحقيق مصالحه الواقعية، ولو على خلاف هواه في التفاصيل والمسارات.

ويستخرج الشاطبي من هذا المبدأ أن كل عمل لا يُقصد منه إلا الشهوة فهو مرفوض، فحتى أعمال الملذات المشروعة يظهر من الشاطبي أنه لا بدّ للإنسان أن يرجع فيها إلى اتباع الله تعالى بوجه من الوجوه، وهو يبدو هنا نازعاً نزعةً أخلاقية عميقة، كتلك التي تقول بأن الأكل والشرب والنكاح وغير ذلك يُقدم عليهما الإنسان الصالح لما فيهما من تقويته على الاستمرار في العيش وقدرته على إطاعة الله مثلاً، وهنا يخوض الشاطبي في مسألة النية والإخلاص وتنوع أغراض الفاعل فيما يفعل.

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ٤٣ - ٤٧.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات): ٤٤١ - ٤٤٢؛ والإشارات والتنبيهات ٣: ٣٧١ - ٣٧٣؛ والسهرووردي، رساله يزدان شناخت (مجموعة أعمال شيخ الإشراق ٣): ٤٥٣ - ٤٥٥؛ والشيرازي، المبدأ والمعاد: ٥٥٧ - ٥٥٨؛ والشواهد الربوبية: ٣٥٩ - ٣٦١.

بل يذهب الشاطبي أبعد من ذلك معتبراً أنّ القيام بالأمر الصالحة لكن بقصد الهوى أمرٌ مرفوض تماماً؛ لأنّ الفعل الصالح بقصد الهوى يفضي إلى مرجعية الهوى في حياة الإنسان، وهو ما يعتبره الشاطبي غير مبرّر، بل يُبدي قلقه أكثر عندما يعتبر أنّ تحكيم الهوى في تطبيق الأحكام الشرعية قد يجعل الإنسان يوماً ما عرضة للتلاعب بالأحكام بمجرد تغيير رياح الهوى عنده.

ووجود المصالح الشخصية في التكاليف ليس لأجل المصالح الشخصية، بل للمصالح الأصلية النوعية، فغرائز الإنسان ومصالحه الذاتية تجعلها الشريعة في سياق المصالح النوعية العامة، فهي تستفيد منها لكنها لا تسمح لها بأن تحكم عليها، ولهذا فهي مصالح تابعة وليست أصيلة فالمقصود بالأصل المصالح العامة فقط.

وهذه كلّها نقاط رائعة يُلفت الشاطبي النظر إليها في فلسفة الأخلاق والنفس الإنسانية وفي التعامل مع الشريعة وفقاً لهذه المعايير، وهو يؤكّد دوماً على أنّ مرجعية المصالح الأصلية التي هي مقاصد الشارع العليا تفضي بالعمل - كلّ الأعمال مطلقاً - إلى الإخلاص والعبادية، ولو كانت لهذه المصالح مصالح تابعة ترجع للإنسان في ملذّاته وحظوظه وأغراضه الخاصة؛ ولهذا يعتبر الشاطبي أنّ ملاحظة العبد للمقاصد الأصلية للشريعة في سلوكه يحوّل سلوكه كلّ إلى وجوب بالكلّ، ولو لم يكن الفعل محكوماً بالوجوب في الجزء والخصوصية، لكنّه بملاحظة وقوعه في سياق تحقيق المقاصد الأصلية يغدو واجباً^(١).

ويذهب بنا الشاطبي في تحليله العميق هذا إلى القول بأنّ السلوكيات على نوعين:

أ - نوع يوجد له في نفس الإنسان داع عميق بحكم طبيعته وبنيته الجسدية والنفسية، وهو في هذه الحال يعتبر أنّ الشريعة لا تذهب بالتكاليف نحو الوجوب، بل أحياناً تذكرها بنadb، بل بإباحة مثل النكاح والزواج.

ب - نوع للإنسان فيه حظّ غير عاجل، بل آجل، ولهذا تكون دواعيه للفعل أقلّ، فتتدخل الشريعة لتُحدث داعياً لتحقيق الفعل هنا.

ثم يفصّل الشاطبي بين الكفائي والعيني وأنواع الحظوظ^(٢).

(١) انظر: الموافقات ٢: ٢٨٩ - ٣٠٤، ٣٢٨ - ٣٤٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٣٠٥ - ٣١٣، و٣: ٣٨٥ - ٣٩١؛ وقد عاد ابن عاشور لاحقاً وطرح هذه

ويتحدّث الشاطبي بالتفصيل عن موضوع النيابة في العادات والعبادات، ثم يشير للحديث عن موضوع هبة الثواب، ثم يؤكّد على أنّ مقاصد الشارع مداومة العمل على الطاعات فمبدأ المداومة هو مبدأ صحيح مقرّ^(١).

ويفصّل الشاطبي كثيراً في عموميّة الشريعة وخصوصيّات النبي ومشاركاته مع الأمة، ثمّ يخوض في مسألة الكرامات والخوارق والمعايير غير العادية، ثم الحديث عن العوائد بالتفصيل. ويختتم الشاطبي هذا المرحلة بالحديث عن فقه المعنى في العادات والعبادات، فيثبت أنّ العبادات يقع الأصل فيها أنّها غير مفهومة المعنى بخلاف العادات، ويستدلّ في الموردين معاً بالاستقراء وتتبع لسان الشارع الذي يعلّل كثيراً في العادات وغير ذلك، دون أن يرفض الشاطبي أنّ الكثير من العباديات مفهومة المعنى أيضاً^(٢).

بهذا ينهي الشاطبي القسم الأول من بحث المقاصد والمخصّص لمقاصد الشارع، لينتقل للقسم الثاني المخصّص لمقاصد المكلف.

١٣. ١٧. مقاصد المكلف، الجناح الثاني لنظرية المقاصد عند الشاطبي

يفتح الشاطبي حديثه عن مبدأ النيّة وأهمّيّتها ودورها في العمل، متحدثاً عن موارد عدم إمكان حضور النيّة كالإكراه، ثم يؤكّد أنّ من الضروري تطابق قصد المكلف مع قصد الشريعة، بمعنى عدم قصد المكلف لأمرٍ ينتهي إلى كونه في الواقع غير مقبول شرعاً بل ممنوع، وهو يفصّل في قصد المكلف مخالفة الشريعة وفي حالة تحقّق المخالفة ولو لم يقصد ذلك خائضاً هنا في قضية البدعة، وحالة معذوريّة الجاهل وقضايا قريبة من بحث الانقياد والتجري وأمثالها^(٣).

ويفصّل الشاطبي في مسألة بناء الشريعة على سدّ الذرائع، ثم يؤكّد على التفصيل بين حقوق الله التي لا تسقط وحقوق الإنسان نفسه، ليتخذ موقفاً من قضية الحيل، فيرفضها في الجملة لا

الموضوعات آخذاً روحها من أطروحات الشاطبي، فانظر له: مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٩٢-٢٩٦.

(١) انظر: الموافقات ٢: ٣٨٠-٤٠٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٥١٣-٥٢٨، و٣: ١٣٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٣: ٧-٥٢.

بالجملة^(١).

لكنّ الشاطبيّ يفتح بحثاً مهماً على المستوى المقاصدي، وهو توافق الفعل في صورته مع الشريعة، غير أنّه في روحه خالٍ من المصلحة التي جعل الحكم لأجلها، وهو بهذا يُسعف موقفه الرافض للتحايل، ويعتبر أنّ التحايل في آخر الحول على الزكاة عبر الهبة والاسترداد في بداية الحول الثاني، هو نقضٌ لمصلحة الزكاة، وهو تفرغٌ للهبة التي وضعها الشارع للرفق والإحسان ومحاربة البخل.. تفرغها من ضمونها، وهذه هي فلسفة موقفه الرافض من الحيل، فكلّ حيلة تفضي لنقض المعنى وإنتاج مخالفه فهي مرفوضة، وكلّ حيلة لا توقع في شيء من ذلك فلا بأس بها، وبهذا يتخذ الشاطبي موقفاً من الحيل عبر إحالتها لفكرة المقاصد والمعاني^(٢). وبهذا ينتهي الشاطبي من بحث القسم الثالث المخصّص لمقاصد الشريعة لينتقل للقسم الرابع المخصّص لحصر الأدلة.

١٣. ١٨. الشاطبي والأدلة الشرعية والحجج، المقاربات الكلية

يحدّد الشاطبي الأدلة الشرعية وفقاً لما هو السائد في الاجتهاد السنّي، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس (الرأي)، ويشغل بدراستها بشكل مطوّل جداً، فيدرسها دراسة إجمالية في البداية، ثمّ لما يخوض في كلّ واحدٍ منها بالتفصيل يتجاهل الإجماع والقياس ويركّز على الكتاب والسنة، معللاً ذلك بأتمها الأصل، وبأنّ الأصوليين كفوه مؤونة البحث في الأخيرين^(٣)، رغم أنّ ثنايا بحوثه تعرّض لقضايا تتصل بالإجماع والقياس هنا وهناك بنحو الإشارة أو ما هو أكثر أحياناً. وبهذا يقسّم الشاطبي البحث في الأدلة إلى قسمٍ كليّ عام وقسمٍ تفصيلي، وفي الكليات يتحدّث كثيراً عن القضايا المتصلة بمباحث الألفاظ كالعموم والبيان وغير ذلك.

١٣. ١٩. العلاقة بين المقاصد والأدلة الأربعة/شبكة العلاقة بين الكلي والجزئي

وشروعاً في الدراسة الكلية للأدلة، يحدّد الشاطبي العلاقة بين المقاصد والأدلة الأربعة،

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ٥٣ - ١١٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٣: ١٢٠ - ١٣٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٤: ١٤٣.

حيث يعتبر أن المقاصد الكلية العامة هي أصول الشريعة بالاستقراء، ومن ثم فكل الأدلة الأربعة لابد أن تُفهم في سياق الكليات المقاصدية لا بشكل منفصل عنها؛ لأنه ما من جزئي في الشريعة إلا وهو راجعٌ أو آيلٌ لتلك الكليات المقاصدية العامة، فلا يمكن الإعراض عن الكلي في الجزئي، كما لا يمكن الإعراض عن الجزئي المتضمن داخل الكلية.

وينتبه الشاطبي في تأملاته لشبكة العلاقة بين الكلي والجزئي، فهو يعتبر أن الكليات المقاصدية لما كانت ناتجة عن الاستقراء، عنى ذلك أن معرفة الكلي متفرعة عن الجزئيات، فهو يصعد من الجزئيات الفقهيّة نحو تكوين الكليات المقاصدية، فإذا ثبت بالاستقراء تحقق الكليات لزم اعتبار الكلي كامناً في كل الجزئيات؛ لأنّ المفروض أن قوام كل جزئي هو بالكلي. ولكن السؤال الأبرز- والذي اعتبره بعض إشكالات عميقاً على الشاطبي^(١) - هو أنه إذا كانت الكليات إنما جاءت عبر استقراء الجزئيات، فما قيمة الكليات في البحث الفقهي والاشتغال بالأدلة الشرعية؟

إنّ الشاطبي ينبّه هنا إلى أنه بعد تبلور القاعدة الكلية من التقري، يأتي دور النصوص التي تظهر هنا وهناك تبدو مخالفةً للمقاصد الكلية، وهنا تكمن قيمة القاعدة الكلية في أن لديها القدرة على الحكم على هذه الحالة بطريقة توفيقية، بحيث يؤخذ بهذا الجزئي في حال تواله مع الكلي لا مطلقاً، وهنا في الحقيقة مقتل النظرية التي طرحها الشاطبي، وهو بالفعل قد انتبه لهذا الأمر حين وجه نفسه إشكالاتاً: إذا كان الجزئي بما هو جزئي مطلوب، وكانت الكلية سارية في الجزئي، وكانت لا تُعلم الكلية إلا من استقراء الجزئيات، والمفروض أن الاستقراء حتى يؤكد الكلية لابد أن ينتهي من مرحلة التثبت من وجود الكلية في كل الجزئيات، وهذا يعني أن تكون القاعدة متفرّعة على عدم وجود جزئيات مخالفة لها، فكيف يفرض وجود جزئي مخالف ثم يرد موالمته مع الكلي عبر تطبيق نظرية المقاصد، مع القول في الوقت عينه بأنّ الجزئي بما هو جزئي مطلوب، وأنّ الشريعة قد يظهر منها ما لا يوافق الكلي لكنّه في الحقيقة يوافق العقل لا يُدرك؟! أليست هذه سلسلة من المتناقضات؟!

يحاول الشاطبي حلّ هذه المعضلة بالقول بأنّ جميع الجزئيات تحتوي على المقاصد الكلية،

(١) انظر: محمود فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٥١٠ - ٥١٣.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسيرة التاريخية ١٢٣

ومن ثمّ فالمقاصد محكومة لحركة صعوديّة من الأسفل إلى الأعلى، لكنّ دور الكليّات المقاصديّة يكون عندما تتصادم مطلقات أو عمومات جزئيّة ما مع المقاصد الكليّة، فإنّها تقوم بتعديلها^(١). ومعنى ذلك - في تقديري وتحليلي لكلام الشاطبي - أنّه يفرض وجود الكليّات بالاستقراء في جميع موارد الجزئيّات، لكنّه يجعل العلاقة بين سعة الحكم الذي في الجزئي والدليل الخاصّ وبين الكليّة المقاصديّة، فمثلاً نحن نقول بأنّ الزكاة تضمّنت مقصد رعاية مصالح الفقراء، وهذا مؤكّد في الزكاة من حيث المبدأ، لكنّ إطلاق شروط الزكاة في الأعيان التسعة يوجب اليوم زوال الزكاة عملياً بما يناقض مصالح الفقراء، فهنا تتدخل الكليّات المقاصديّة لفرض تعديل، رغم أنّ الكليّة المقاصدية ثبتت بالتقرّي الذي مرّ في حدّ نفسه بالزكاة من قبل لكي يثبت الكليّة، فرحلة الذهاب تأخذ بالجزئي في أصل وجوده ليتضمّن الكلي، ولكنّ رحلة العودة تكمن في ضبط حكم الجزئي بحالات وجود الكليّ فيه، وأيّ تحوّل زمكاني أو غيره يطرأ فإنّ الناظم هو الكليّات المقاصديّة أو روح الحكم الكامنة فيه بالضرورة.

أو يُحتمل أن يكون مقصوده^(٢) أنّ الجزئيّات التي تترأى لنا منافية لمقصد شرعيّ، لا بد وأن تكون تابعة لمقصد شرعيّ آخر مقدّم في محلّه أو على المقصد الأوّل، ومن ثمّ تكون العلاقة في الحقيقة بين المقاصد نفسها في مساحات تداخلها بما يفرض الرجوع فيه إلى فقه الأولويّات، وليس إلى نقض أصل المقصد هنا أو هناك، فالمقصد يحافظ على كليّته الطبيعيّة من حيث علاقته بالجزئيّات. وبعبارة ثانية: إنّ الجزئيّ عندما يعارض مقصداً فهو يوافق آخر.

وتشبه طريقة الشاطبي هنا طريقة محمد باقر الصدر لاحقاً، في الانطلاق من الطابق السفلي للفقه نحو تشكيل فقه النظريّة والنّظم، لكنّ الحلول التي وضعها الشاطبي لم يطررها الصدر، والعكس صحيح، تماماً على خلاف محاولة الشيخ شمس الدين الذي انطلق في تحصيل الكليّات من نصوص لها سلطة عليا تحكّم على الجزئيّات، وهو الأمر الذي سبق أن لاحظنا أنّ الشاطبي لم يكن ليتقبّله؛ لأنّ النصوص مهما كان حالها تبقى ظنيّة سنداً أو دلالةً، وأصول الشريعة لا بد أن تكون يقينيّة عنده.

(١) انظر: الموافقات ٣: ١٧١ - ١٨٣.

(٢) بعد أن طرح هذا الاحتمال، رأيتُ له إشارات عند الدكتور وائل حلاق، تاريخ النظريّات الفقهيّة في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السنّي: ٢٢٥ - ٢٢٦.

لكن الشاطبي كان ألمح من قبل وبعد^(١) - كما ذكرنا سابقاً - إلى طريقة حل آخر، ربما تكون قابلةً للتفعيل هنا، وهي أن الرحلة الاستقرائية عندما تمرّ بعدد هائل من الجزئيات تؤدي إلى تولّد اليقين بالنتيجة، فليس من الضروري لتولّد اليقين بالكلية الاستقرائية استقراء جميع الجزئيات، بل يكفي استقراء الكثير جداً منها في مختلف الأبواب، بحيث تولد الكلية، وعقب ذلك نجعلها حاكمةً على الجزئيات ما لم تتصافر الجزئيات المعاكسة حدّاً تهدم اليقين بالكلية. وربما لا يريد الشاطبي شكلاً من أشكال اليقين هذا، بل يريد يقيناً ناشئاً من استقراءٍ كامل لا ناقص.

١٣ . ٢٠ . بين الظني والقطعي ورجوع الظن إلى القطع بمعنى جديد

يطرح الشاطبي مسألة الدليل الظني والقطعي على الحكم الشرعي، ولا يخوض في قضية حجّة 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 الأدلة الظنية معلومة الحجية، إذا قامت على إثبات شيء، لكن ذلك الشيء لم يكن له ما يوافقه من أمرٍ قطعي ولو عام فهل يكون حجّة أو لا؟

إنّ الشاطبي هنا لم يعد يفكر بحجّة الدليل من حيث رجوع دليله إلى القطع، بل يفكر بحجّة الظنّ الناتج عن إعمال الدليل الظني الحجّة من حيث كونه موافقاً لأصلٍ قطعي 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 مؤشر 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 الظني قد لا تكون مشروطة فقط بقيام الدليل القطعي على الحجية، بل يلزم في ناتج الأدلة الظنية أن يكون على وفق كلّ واحد منها ما يجعله منسجماً

(١) انظر: الموافقات ٤ : ١٧٥.

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 الظنيّة في الشرع بطريقة مختلفة.

٢١.١٣. مرجعيّة القرآن وقواعد العلاقة بين الفقه المكي والمدني

بعد تقريره أنّ الشريعة لا يُعقل أن تخالف العقول، ودفاعه عن ذلك^(٢)، يجهد الشاطبي في تكريس مرجعيّة القرآن، فيعتبر أنّ الأدلّة منها ما هو نقلي كالكتاب والسنة ويلحق بهما الإجماع، ومنها ما هو عقلي كالقياس والاستدلال، ويلحق بهما الاستحسان والمصالح المرسلّة، وحيث إنّ القسم الثاني راجع في اعتباره للقسم الأوّل؛ إذ بدون أدلّة النقل لا تثبت الأدلّة العقليّة بهذا المعنى، لهذا كان الأصل في الأدلّة هو النقل، وحيث إنّ دليل حجّة السنّة راجع إلى الكتاب، فالمرجع في جميع الأدلّة هو الكتاب الكريم الذي يدلّ تارةً على الأحكام الجزئيّة وأخرى على القواعد والمرجعيّات القانونية الأخرى^(٣).

ويقرّر الشاطبي قاعدة مهمّة جداً، وهي 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 المدنيّات نسبياً، وانعدم في الكليات الاستقرائيّة، مع توضيحه أنّ مفهوم النسخ عند القدماء أعمّ من التخصيص والتقييد والنسخ بالاصطلاح المتأخّر^(٤).

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ١٨٤ - ٢٠٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٣: ٢٠٨ - ٢١٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٣: ٢٢٧ - ٢٣٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٣: ٢٣٥ - ٢٤٠، ٣٣٥، ٣٣٨ - ٣٦٧، و٤: ٢٥٦، و٥: ٢٣٤ - ٢٤٩.

وهذه محاولة تعدّ من أوائل المحاولات في تاريخ المسلمين التي ترصد المقارنات بين الفقه المكيّ والفقه المدني، والتي أخذ بها بعض الباحثين اليوم لافتراض أنّ المرجعيّة الفقهيّة ليست سوى نصوص الفقه المكيّ، وأنّ الفقه المدني هو فقهٌ تاريخيٌّ زمكانيّ.

هذا، وييدي الشاطبي تحفظاً على الأدلّة التي تعدّ قليلة المرجعيّة عند السلف أو منعدمة، وخوضاً في إشكاليّة البدعة والمصالح المرسلّة^(١)، وهو تفكير تقليديّ عنده.

ويخوض الشاطبي في عوارض الأدلّة، ويفصّل في التشابه والإحكام والتأويل، وفي وضع اليقين والمعطيات بحسب النصوص، كما يخوض في النسخ، ثم في الأوامر والنواهي وما تتضمنه من مباحث حول الإطلاق والتقييد، وأشكال الدلالة في الأوامر والنواهي، والتفصيل في مباحث العام والخاصّ، والمخصّصات المنفصلة والمتصلة وغير ذلك، ثم البحث في البيان والإجمال وتفصيليها، والعلاقة البيانية بين الفعل والقول، والعلاقة بين المندوبات والواجبات والمباحات والمكروهات ودلالات الفعل فيها، ويتكلّم عن بيان النبيّ وبيان الصحابة وغير ذلك.

وأخصّ بالإشارة فكرة طرحها الشاطبي، وهي أنّ الشريعة مبنية على العادات التي تقوم على الحالة الغالبة، وليس على الكليّة المطلقة، فعلامات البلوغ تدلّ على البلوغ، وغالباً ما تعطي نضوج العقل لا دائماً، وعلى هذا مسار الأحكام الشرعيّة^(٢)، كما أسلّط الضوء على أنّ العموم عند الشاطبي ليس مستفاداً من اللفظ وضعاً واستعمالاً فقط، بل يستفاد أيضاً من الاستقراء^(٣).

كما أتوقّف عند فكرة يطرحها الشاطبي، وهي أنّ السلوك والقول يجب أن يكونا بحيث تميّز في وعي الناس في مقام التبيين، الواجبات عن المندوبات، والمحرمات عن المكروهات، والكلّ عن المباحات، فلا يكون التبيين والعمل بحيث تختلط الأمور على الناس، وهذا جارٍ في الأنبياء والعلماء معاً عنده بل عامّة المؤمنين، وهذه قضية اعتقد بأنّها تتصل بحساسيّة الشاطبي من قضية البدعة، بحيث تظهر المندوبات كأنّها واجبات وهكذا، معرضاً بسلوك بعض الصوفيّة الذي يحوّل المندوبات إلى ما يبدو أقوى من الواجبات^(٤).

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ٢٥٢ - ٢٨٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤: ١٤ - ١٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٤: ٥٧ - ٦٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٤: ٩٧ - ١٢٦.

١٣. ٢٢٠. مرجعية القرآن وحجية السنة وقواعد الفهم عند الشاطبي

بعد البحث في كليات الأدلة، يشرع الشاطبي بالحديث عن القرآن الكريم، فيؤسس لكونه الأصل في معرفة المقاصد، ويستعان لفهمه بالسنة المبيّنة له، ويؤكد على مرجعية اللغة وأنّ عنصر إعجاز القرآن في كونه فوق مستوى البشر وفي الوقت عينه يتكلم بلغتهم، لكنّ الشاطبي سرعان ما يؤسس ضرورة فهم سياقات النزول القرآني، معتبراً أنّ نظام اللغة قائم على موضوع السياق المحيط خارج اللفظ نفسه، لهذا يعلن بكلّ وضوح أنّ فهم القرآن بحاجة لدراسة حال المخاطب والمتكلم والظرف، بل من عمدة وسائل الفهم السياقي عنده معرفة أحوال العرب عصر التنزيل وعاداتهم وأعرافهم ونمط عيشهم؛ إذ من دون ذلك سوف يقع المفسر في إشكاليات كبيرة في الفهم، ملحقاً - الشاطبي - السنة بهذه القاعدة، وموردًا شواهد وأمثلة على ذلك من الكتاب والسنة.

بيد أنّ الشاطبي في تأكيده على هذه الأدوات التفسيرية يرفض بعض الأدوات الأخرى، مثل علوم الهيئة والفلسفة، بل يلوح من كلامه أنّ عدم الفلسفة شرط في معرفة القرآن، ومن هنا يرفض الشاطبي وجود ظاهر وباطن في القرآن بغير معنى أنّ الظاهر هو اللفظ والباطن هو المراد، مؤكداً أنّ فنون البلاغة أصل مهمّ للغاية ودلالات اللغة أساس متين جداً لفهم مراد القرآن وباطنه، بل عنده كلّ تفسير للنصوص لا يجري على علوم العربية فليس بشيء^(١).

ويتكلم الشاطبي عن قدرة القرآن على استيعاب الشريعة، وهو أمرٌ شديد الخطورة ويتصل بحجية السنة المؤسّسة أو المستقلة، ويتوسّع فيه الشاطبي كثيراً، وكلماته تحتل احتمالين: إمّا أنّ القرآن فيه كلّ الشريعة وليس في السنة أيّ تأسيس، بل هي مجرد تبين، ومن ثمّ فلا حجية للسنة المؤسّسة، وإمّا أنّ القرآن شامل والسنة مبيّنة، وما بدا لنا من تأسيس فهو ليس سوى بيان لما في القرآن لم نفقهه نحن. لكنّ عباراته تبدو واضحة في أنّ القرآن يحوي الكليات والسنة لها حضور، لهذا يرفض الأخذ بالقرآن فقط وترك السنة، وكأنّه يعتبر أنّه ما من تفصيل في السنة إلا ويرجع لأصل في الكتاب، عدا القضايا المتعلقة بها هو خارج الأمور الشرعية، فهي أحياناً قد لا

(١) انظر: المصدر نفسه ٤: ١٤٤ - ١٥٧، ١٩٨ - ٢٥٢.

تكون في الكتاب وتكون في السنّة، خاصّةً بعض الإخبارات عن الماضي والمستقبل^(١). وقد سبق أن بحثنا في مسألة السنّة النبويّة المستقلّة واحتماليّات موقف الشاطبي وغيره منها، وذلك في كتابنا: «حجّيّة السنّة»، فراجع^(٢).

هذا، ويخوض الشاطبي في بحوث متعدّدة في الموضوع القرآنيّ يمكن للقارئ مراجعتها، حتى لا نطيل.

وعندما يدخل الشاطبي مسألة السنّة، يشرع بتحليل معنى السنّة وإطلاقاتها، وفي أوّل الموضوعات المهمّة التي يثيرها يتكلّم عن تأخّر السنّة عن الكتاب، وتقدّم الكتاب على السنّة، وهو بهذا يخالف تياراً واسعاً في الأمة في موضوع حاكميّة السنّة على القرآن، ويستند الشاطبي لقطعيّة الكتاب وظنيّة السنّة وغير ذلك من الأدلّة، ويرى أن دور السنّة هو التفسير لا القضاء على القرآن، فلو رجع شخص لمفسّر ففهم من خلاله القرآن فهل نقول هو يعمل بقول المفسّر أو نقول هو يعمل بالقرآن؟! هذه الآلية يبدو الشاطبي يستهدف من السنّة التوضيح، وليس الحكم على القرآن بالسنّة. لكنّ نظريّته تظلّ تحتلّ بعض الغموض والاحتمالات، وقد بحثنا هذا الموضوع في محلّه أيضاً وعلّقنا على ذلك، فراجع^(٣).

ويفصّل الشاطبي في أنواع السنّة الثلاثة: القول والفعل والتقريب، ثم يؤكّد حجّيّة سنّة الصحابة بالأدلّة^(٤)، وقد سبق لنا بحث مسألة حجّيّة الصحابة وأدلّة الشاطبي فيها، ونقدتها والتعليق عليها في موضعٍ آخر، فراجع أيضاً^(٥).

١٣. ٢٣. حول الاجتهاد والفتوى والتقليد في الرؤية الشاطبيّة

يشرع الشاطبي في القسم الخامس والأخير من كتاب الموافقات بالحديث عن الاجتهاد، فيتحدّث عن المجتهد من جهة الاجتهاد وعن الفتوى وعن التقليد، ففي الاجتهاد يتحدّث عن

(١) انظر: المصدر نفسه ٤: ١٨٠ - ١٩٧، ٢٨٩ - ٢٩٠، ٣١٤ - ٤١٨.

(٢) انظر: حبّ الله، حجّيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٥٠٣ - ٥١٥.

(٣) انظر: الموافقات ٤: ٢٨٩ - ٤١٨؛ وحجّيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٥٧١ - ٥٩٧.

(٤) انظر: الموافقات ٤: ٤١٩ - ٤٦٣.

(٥) راجع: حبّ الله، حجّيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ - ٣٦٨.

أنواعه وطرائق التعامل مع المناط من التخريج والتنقيح والتحقيق وغير ذلك، وعن مديات الحاجة إليه.

والمهم هنا هو أن الشاطبي يشترط تحقق ملكة الاجتهاد بفهم مقاصد الشريعة، ويعتبر أن العالم الذي لا يفهم مقاصد الشريعة أو لا يفهم قواعد الفهم والاستنباط عبر المقاصد فليس بمجتهد^(١)، وبهذا يُفحم الشاطبي فكرة المقاصد في أصل وصف الاجتهاد، ومن ثم فالفقهاء الذين لا يعرفون المقاصد ولا يفقهون هذا المجال، ليسوا بمجتهدين عنده.

لكن الشاطبي لا يرى أن كل مقدمات الاجتهاد يلزم أن يكون الفقيه مجتهداً فيها، وإلا ما تحققتنا من مجتهدٍ قط إلا نادراً، لكن هناك علوم تمثل مكونات الاجتهاد لا مقدماته، وهي عند الشاطبي مثل علوم العربية بفروعها، حيث يرى ضرورة الاجتهاد في اللغة، وهو بهذا يختلف مع جمهور الأصوليين في موقفهم من مستويات الحاجة للغة العربية في المجتهد، وهنا تظهر خبروية الشاطبي وتخيّزه - بالمعنى غير السلبي للكلمة - إلى علوم اللغة كما ألمحنا سابقاً، بيد أن الشاطبي لا يقصد من التخصص في علوم العربية البعد النظري، بل يقيد ذلك بأن يجتهد في العربية بحيث تُصبح العربية فهماً للخطاب العربي بالنسبة إليه على غير تكلف، بل هو يعيش فهمها الحقيقي بالسليقة^(٢).

والشاطبي ممن لا يُجيز الأخذ بقول أحد المجتهدين تخييراً، بل يرى ضرورة إعمال الترجيحات، فيشترط الأعلمية، رافضاً سياسة تتبع الرخص، والإفتاء لكل واحد بغير ما يُفتي به للآخر بناء على تنوع الاجتهادات القائمة، الأمر الذي يراه قد شاع في زمانه كما قلنا سابقاً، معتبراً أن مجرد الخلاف لا يجزنا لإشاعة الإباحة والرخص، تحت شعار وجود خلاف بين العلماء، وأن اعتماد رخص المذاهب هو أتباع للشهوات والهوى^(٣).

واضح أن الشاطبي يعاني من مشكلة كبيرة في زمانه، وهو يتكلم عن هذا الموضوع بالكثير من التفصيل، والذي يبدو أن حركة قوية ذهبت للتحرر من الانضباط الفقهي نحو الأخذ بالرخص عند المذاهب الفقهية المتنوعة.

(١) انظر: الموافقات ٥: ١١ - ٤٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥: ٤٥ - ٥٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥: ٧٩ - ١١٣.

على خطّ آخر، يفاجؤنا الشاطبي بفكرة مهمّة، وهو أنّ الاجتهاد في النصوص يحتاج للعربيّة بلا نزاع في ذلك، لكنّ الاجتهاد في المعاني والمقاصد لا يحتاج للعربيّة، بل يتسنى لكلّ شخصٍ مهما كانت لغته ولو نقلت إليه التشريعات بالترجمة، بل العلم بالموضوعات والمصاديق (تحقيق المناط) لا يحتاج لا للعلم بالمقاصد ولا للعلم بالعربيّة، بل يحتاج لمعرفة الأمور المتصلة بالموضوع كالطبّ والهندسة وغير ذلك^(١)، فهي أمور عقلائيّة عقلية تحرّرت من اللغة.

إنّ الشاطبي هنا يعتبر أنّ معرفة المقاصد تسمح للمفكّر المدرك لها بالحركة في إدارتها عقلاً، على أرض الواقع، وأنّ علاقة الفقيه بالنصوص تختلف عن علاقته بالمقاصد نفسها بصرف النظر عن مرحلة استنتاج المقاصد من النصوص، وبهذا تنفصل شخصيّة المجتهد في المجالين، ففي حال غرقه في البحث مع الكتب والنصوص واللغة، ربما يكون منقطعاً عن فهم المقاصد في حركة الحياة أو في التطبيقات، بينما هو في مكان ومجال آخر يتحرّك مع المعاني ويعقل المغزى فيحرّكه في التعامل مع الأمور بصرف النظر عن هذا النصّ هذه المرّة أو تلك، والفقيه الكامل هو الذي يدرك الاثنين معاً.

ويخوض الشاطبي مطوّلاً في مسألة الاجتهادات الشاذّة، ثم في مسألة الأنظار المبنيّة على غير الاجتهاد من مسالك أهل البدع وأمثالهم، ويرى من علائقها الزيغ واتباع الهوى والفرقة، لكنّه في الوقت عينه يرفض إخراج أهل البدعة من الإسلام^(٢).

وينظر الشاطبي لقاعدة مآلات الأفعال، ويستخرج منها الموقف من قانون سدّ الذرائع ومسألة الحيل الشرعيّة وغير ذلك^(٣)، ويستأنف بحثاً في أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

وعندما يصل إلى الحديث عن الإفتاء، فإنّه يشرع بأنّ المفتي في الأُمَّة قائم مقام النبيّ، مستدلاً بأحاديث من نوع: العلماء ورثة الأنبياء، مطلقاً عبارة أنّ المفتي نائبٌ عن النبيّ في تبليغ الأحكام^(٤). ويعتبر الشاطبي أنّ المفتي الحقيقي البالغ للذروة هو ذاك الوسطيّ الذي لا يذهب إفراطاً أو تفريطاً في فتاواه، فلا يضيّق على الناس واسعاً فينفرهم، ولا يوسّع ضيقاً فيذهب بهم

(١) انظر: المصدر نفسه ٥: ١٢٤ - ١٣٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥: ١٣١ - ١٧٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥: ١٧٧ - ٢٠٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٥: ٢٥٣ - ٢٥٧.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسيرة التاريخية ١٣١

نحو أهوائهم ورضخهم، بل على المقلب الآخر يرى الشاطبي أن المقلد عليه أن يأخذ بالمدى الذي يحمل سمة الاعتدال في الفتاوى بما يحقق مقاصد التوسط^(١). وهذه الفكرة عند الشاطبي راجعة لفهمه المقاصدي للشريعة، ومن ثم فالفقيه المقاصدي هو الذي تكون مفردات فقهه في زمانه متوسطة معتدلة، لا إفراط ولا تفريط فيها. هذا، ويختتم الشاطبي كتابه ببحث التعارض والتراجع، وقواعد الجمع والتوفيق بين النصوص والأدلة، ثم بحث السؤال والجواب أو قواعد الجدل. كانت هذه خلاصة لأبرز النقاط التي أردتُ انتقاءها من كتاب الموافقات؛ لأتمكّن من خلالها من وضع القارئ في صورة نظرية المقاصد عند الشاطبي من جهة، وفي المفاهيم والتصوّرات الذهنية الحاضرة أو الناعمة أو المتفرّعة على الفهم المقاصدي عنده، وهناك الكثير من الأبحاث الأخرى التي طرحها الشاطبي في هذا الكتاب، لم نتطرق لها؛ خوف الإطالة، فيمكن مراجعتها.

١٣. ٢٤. الشاطبي، مطالعة إجمالية وتقويم أولي

بعد هذا العرض لجملة من أبرز ما قدّمه الشاطبي، يمكننا التوقّف عند نقاط محدودة باختصار شديد؛ لأنّ دراستنا ليست تاريخية هنا:

١ - يمكن اعتبار الشاطبي أوّل من أفرد بالتنظير والتفصيل بحث المقاصد بطريقة منهجية متوسّعة، وخصّص قسماً من خمسة أقسام من كتابه لهذا الموضوع وتحت هذا العنوان، وإن كانت جهود غيره قبله، خاصّة العزّ بن عبد السلام وابن القيم، لا يُستهان بها. وربما لأجل هذا، اعتبر بعضهم - مثل ابن عاشور - أنّ الشاطبي ربما يكون المدمك الأوّل في طريق تأسيس علم مقاصد الشريعة، وليس بحث المقاصد، نظراً لهذا الاستئناف بالتصنيف في هذا المجال.

٢ - ثمة وجهتا نظر في مديات إبداع الشاطبي وابتكاره:

أ - فوجهة نظر لا تختلف في أنّ الرجل مبدع ومبتكر في مجال المقاصديّات، وترفعه لأعلى المستويات، وأنّ مثل ما تقدّم عند عرض أفكاره يؤكّد هذا الأمر، وهذا ما يذهب إليه المشهور

(١) انظر: المصدر نفسه ٥: ٢٧٦ - ٢٨٠.

من الباحثين اليوم، ومن بينهم الدكتور عبد المجيد الشرفي - في إشارة سريعة شبه دالة له^(١) - والدكتور الريسوني كما يظهر بمراجعة كتابه حول «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»^(٢). وقد كان الشيخ محمد رشيد رضا منتصراً بقوة للقيمة الإبداعية في أعمال الشاطبي، تلاه الطاهر بن عاشور، حيث اعتبروا أنّ الرجل قام بنهضة قوية لولا سوء الأوضاع في زمانه، حدّاً بلغ بابن عاشور للدعوة لتجاهل علم أصول الفقه لصالح المقاصد الشاطبية. إنّ القيمة المضافة بنظرهم تكمن في أنّ الشاطبي يريد تأسيس دراسات الشريعة على اليقين، وليس على الظنّ الذي أغرقنا به علم أصول الفقه.

ب - ووجهة نظر أخرى لا ترى فيه إلا جامعاً منسّقاً ومبوّباً لمجموع أفكار من سبقه، فقيّمته نقل البحوث المقاصدية من مجال التبعر إلى مجال التنسيق والتكامل، وليس في إبداع الأفكار، وهذا ما يراه بعض الباحثين مثل سالم يفوت^(٣).

إنّ هذا الفريق يرى أنّ الشاطبي ليس إلا أحد رموز التعليل الفقهي، تماماً كالمعتزلة والماتريدية والأحناف وغيرهم، أو أنّه رمزٌ في نظرية الاستصلاح لا أكثر، ومن ثمّ فليست هناك إضافة كبيرة عنده.

ويرى الباحث سالم يفوت أنّ الشاطبي لم يقدّم بنقله ايستمولوجية حقيقية، بل هو قام بجمع منجزات الغزالي وابن رشد وابن حزم وغيرهم، معتمداً مسلك الأحناف الذي هو مسلكٌ استقرائي في مقابل مسلك المتكلمين الذي أشبع فضول المعتزلة والشيعة والأشاعرة، فدفعهم لتأسيس نسقٍ استدلالي كلامي في الدراسات الشرعية، هو ما نعرفه اليوم باسم: علم أصول الفقه الإسلامي. فالشاطبي لم يؤسس نقلة معرفية، بل اعتمد جماع مناهج معرفية كانت قائمة، وقام بشيء من التوفيق والتلفيق بينها، بالإضاءة على بعض دون بعض، للخروج بمنهج الذي طرحه.

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ١٦٩.

(٢) انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٣١٧-٣٤٩.

(٣) انظر: يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية: ٤٧؛ وراجع حول الموضوع وجوانب أخرى من عمل الشاطبي ومن بعده: عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباحي:

وهذا فقيمة الشاطبي في تأكيده على العلة مقابل اللفظ، وليس في إبداعه منهجاً معرفياً في
الدرس الفقهي.

كما يرى أخونا العزيز الفاضل الشيخ علي حبّ الله أنّ الشاطبي لم يقدم أيّ جديد في منظومة
أصول الفقه، وإنّما قدّمه في فلسفة الفقه، فكان من أجود كتب فلسفة الفقه، بمعنى أنّه قام
بنشاط توصيفي لأصول الشريعة قد يرشّد عمل الفقيه، ولم يقدّم نشاطاً تعديدياً في الاستنباط،
وهذا لا يكون قد حقّق أيّ قطعة معرفيّة مع التراث الذي سبقه، على عكس ما يقوله محمّد
عابد الجابري^(١).

ولست هنا بصدد بحث تاريخي تقويمي لأعمال الشاطبي، وقد اختلفت في تقويمه الآراء
والأفكار، لكنّ الذي يبدو لي أنّ الرجل كان مهندساً نقلةً نوعيّة في موضوع توجد أفكاره
وبذوره من قبل، فأنا أوافق أنّه لم يقدّم بنقله ابيستمولوجيّة كانت غريبة عن زمانه تمام الغربة،
لكنّه كان منسّقاً ممتازاً ومُراكماً ممدوحاً، وهو إبداع يقفز بالنظرية نحو التقدّم، علماً أنّ الرجل
أعاد الإضاءة على موضوعات مهمّة، وطرح أفكاراً جديدة وطرق أبواباً جديدة كما رأينا،
وكرّس المقاصد - وهذا مهمّ جداً - رؤية منفصلة تماماً عن بحث القياس وليست حبيسةً له.
لكنّ توصيفات المتحمّسين للشاطبي تبدو مبالغاً بها، وقيمة الشاطبي في تقديري تكمن في
الانتقال ببحث المقاصد من مستوى إلى مستوى آخر، وفي الذهنية التعديديّة والتنظيميّة التي
عنده، وفي بعض الإضافات التي قدّمها مما عرضنا بعضه سابقاً.

خمود المقاصديّة بعد الشاطبي والعودة إلى سجن القياس

توكّد مراجعة الأعمال التي دوّنها العلماء المسلمون بعد الشاطبي، على تراجع مشروع
المقاصد، وعودته إلى ميدان البحث في القياس ومسالك التعليل، فهذا ما نجده واضحاً عند
بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ) المعاصر للشاطبي^(٢)، حيث تناول في مبحث المناسبة ما يتصل
بهذا الموضوع بطريقة تقليديّة جداً.

يأتي بعده أمثال محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي المصري الشهير بابن النجار (٩٧٢هـ)،

(١) انظر: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد: ٣٨٦-٣٨٧، ٣٩١-٣٩٣.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ١٨٦-١٩٩.

حيث تعرّض كذلك للموضوع في كتابه المعروف بشرح الكوكب المنير، ونلاحظ كذلك الإمام الأصولي محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، حيث أفرد له كلاماً في مباحث الإخالة والمناسبة كذلك^(١).

وبالمقارنة بين ما قبل الشاطبي وما بعده يتأكد لنا الدور الذي لعبه الشاطبي في خدمة هذه النظرية أو هذا العلم، وأنّ الفقهاء بعده لم تصبح طريقة التفكير لديهم مقاصدية بالمعنى الشامل بل ظلّت قياسيةً تعليلية، بالمعنى الذي كان سائداً قبل العزّ وابن القيم والشاطبي.

المقاصد في العصر الحديث، لماذا عادت النظرية للظهور؟!

لكنّ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين شهدت تحوّلاً، يعزى بالدرجة الأولى إلى أمثال الإمام الشيخ محمد عبده (١٩٠٥م)، والحركة الإصلاحية التي أطلقها في الأمة والأزهر، إلى حدّ يعتبر بعضهم أنّ عبده هو الذي أثار في الطاهر بن عاشور في إنهاء مشروع المقاصد، وقد كان التقاه قبيل وفاة عبده بقليل، وأنّ عبده قرّر بحوث المقاصد على طلاب الأزهر، وساهمت مجلّة المنار بقوة على يده ويد الشيخ محمد رشيد رضا في إحياء البحوث والموضوعات المقاصدية أو بذهنية مقاصدية، وكان عبده يستخدم مفردة المقاصد في بحوثه، وقد عكست تفاسيره للقرآن رؤية مقاصدية اجتماعية واضحة.

وقبل أن نتعرّض باختصار لأبرز الأعمال المقاصدية في العصر الحديث، يلزمنا التوقّف للجواب عن سؤال مفترض: لماذا عادت نظرية المقاصد إلى الواجهة في العصر الحديث منذ حوالي القرن والنصف؟

في عملية تحليل للواقع والرموز، يبدو أنّ هناك مجموعة من الأسباب ساهمت في ذلك، وربما تكون مجتمعة، وذلك أنّ السؤال الأكثر شهرةً وأهميّة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كان: لماذا تخلّف المسلمون ونهض الغرب؟ هذا السؤال ساهم في الجواب عنه العديد من كبار المفكرين المسلمين، وكان هناك شعور بأنّ الوضع الإسلامي يعاني من مشاكل سببت تراجعاً، الأمر الذي فتح الباب لإمكانية وجود خلل ما في الموروث ساعد على الوصول إلى ما نحن فيه.

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول: ٢١٤-٢١٩.

وقد رأى النهضويون المسلمون منذ رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي وولي الله دهلوي وجمال الدين ومحمد عبده وشكيب أرسلان ومحمد إقبال اللاهوري وغيرهم، أنّ المسلمين يفتقدون الرؤية الهدفية التي ساهمت في تطوير الغرب، فالغرب كان يضع الخطط ويستهدف النتائج وكان المسلمون يعيشون لحظتهم. كان الغرق في النصوص بالغاً، وكان التفكير القدري والسكوني عميقاً، لهذا ظهر الجيل الأوّل الذي دعا إلى إعادة النظر في كلّ وضعنا وطرائقنا، الأمر الذي فتح الباب على مثل نظرية المقاصد بوصفها آلية تفكير، فأريد استنهاض الفكر الديني والشريعة بهدف وضع خطة للنهوض بالأمة عبر الدين، وخرج المفكر المسلم من إطار التفكير بملاحظة النصوص في ذاتها، إلى إطار التفكير بملاحظة النصّ في الواقع، وهذا كلّ سجّل فضاء مقاصدياً غائباً في العمل يرصد المبادئ والنتائج معاً.

إنّ انتقال الفكر الديني من السكونية إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، فرض تفكيراً غائباً وهدفياً، وصار الفقهاء والمفكرون أكثر أنساً بالغايات والمآلات، وصاروا بحاجة لتحريك النصوص بهدف الوصول إلى النتائج في الواقع بدل جعل النصوص مربكة له.

كما أنّ ظهور الحركات السياسية الإسلامية فيها بعد، لعب دوراً كبيراً؛ لأنّ الدمج بين الفقه والواقع، واختبار الفقه في الواقع، لا يمكن أن يمرّ دون نتائج في بنية التفكير نفسها، وهذا بالفعل ما حصل، بل سوف نرى أنّ فكراً مثل الفكر الإمامي لم يتمكن من الصمود أمام التفكير المصلحي والمقاصدي بعد خوضه التجربة الاجتماعية والسياسية، حتى لو استخدم مفردات ومصطلحات أخرى منسجمة مع سياقه الفكري والعقدي.

الأمر الآخر هنا هو أنّ التفكير المنطومي في الشريعة، وهو تفكير يأتي من النظر إليها بمثابة مشروع اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي، بهدف إجراء نوع من المواجهة الحضارية مع الآخر الذي يمثل حضارة اللحظة.. لا يمكنه أن يهرب من العقلية المقاصدية؛ لأنّه تفكير يغدو مقهوراً على وضع هرم للشريعة وشبكة علاقات بين أحكامها وتحديد أولويات، ولا يمكن للتفكير المنطومي أن يفعل ذلك دون وضع أهداف ونتائج ومسارات ووسائل ومقاصد وغير ذلك مما هو لازمة حتمية للتفكير المنطومي والنظمي، وهذا بالفعل ما حدث، فالمفسرون والفقهاء والعلماء الذين اشتغلوا على تقديم الإسلام منظومات معرفية وعملية، وجدوا أنفسهم أمام تفكير مقاصدي مهما أطلقوا عليه من تسميات، وهذا عنصر مهمّ دفع لتقبّل إعادة

إحياء فكرة المقاصد للمساعدة في الوصول إلى حلول ونتائج.
وبهذا يكون الواقع قد فرض على الفكر الإسلامي نبش الموروث لإحياء أيّ نظريّة يمكنها أن تساهم في النهوض والخلاص من الحالة التي يعانيها المسلمون.
وعلى أية حال، سوف أتوقّف قليلاً وسريعاً عند عدد قليل جداً من الشخصيات التي تناولت القضية المقاصديّة، للإضاءة السريعة على المشهد الحديث والمعاصر.

١٤. مدرسة الإمام عبده: رشيد رضا (١٩٣٥ م) وإحياء المناخ المقاصدي

كان حضور المقاصد عند مدرسة الشيخ محمّد عبده واضحاً، وسوف آخذ الشيخ محمد رشيد رضا عينةً واضحة في هذا السياق، ويمكن مراجعة ما كتبه الباحثة الجزائرية الدكتورة منوبة برهاني في كتاب تحت عنوان: «الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا»، حيث توسّعت في الموضوع.

يعدّ الشيخ محمّد رشيد رضا، الحسينيّ النسب، اللبناني المولد، المصري العيش والإقامة، والبغداديّ الأصل، أحد أهمّ رموز مدرسة الشيخ محمّد عبده، ولد عام ١٨٦٥ م في قرية القلمون في شمال لبنان، وتوفّي بمصر عام ١٩٣٥ م. يعتبر أحد أهمّ رموز الإصلاح في العصر الحديث، وقد أسّس مجلّة المنار التي صدر عددها الأوّل عام ١٨٩٨ م، وهي المجلة التي عرف بها (صاحب المنار)، وكان تأثر بالإمام عبده منذ أن كان عبده في لبنان.

أول شيء يواجهنا ونحن ندرس التفكير المقاصدي عند رضا، هو كيف كان يفهم المقاصد، ففي مواضع متكرّرة يأتي على بيان مقاصد الدين والشريعة، ويقدم تعريفاً متناسباً مع مقتضيات زمانه وحاجاته الفكرية وتحديات المرحلة، فالمقاصد عنده هي العدالة الاجتماعيّة والمساواة في الحقوق، ورفع مستوى العلم في الأمة، وهو يعتبر أنّ كلّ مقاصد الشريعة لا تعارض الحضارة والمدنيّة، مع تأكيد على مقاصديّة الإيثار والأخلاق والعمل الصالح.

إنّ رشيد رضا يفهمنا أنّه يريد استيعاب فكرة المقاصد بطريقة تتمكّن فيها الأمة عبر الشريعة من النهوض، وبهذه الطريقة كان يفكر النهضويّون المسلمون، فإذا كان هذا النصّ أو ذاك يعارض المدنيّة والحضارة فإنّ مقاصد الشريعة عند رشيد رضا لا تعارضهما، وبهذا يقوم بفهم شمولي للشريعة يجد من غاياتها النهوض وبناء الحضارات والعلم والعدالة والحقوق

ونحو ذلك، وهو ما رأينا سابقاً أنّ ابن تيمية لم يكن متحمساً كثيراً له. ويتابع رشيد رضا أجيال المقاصديين السابقة في تأكيده على ضرورة فهم مقاصد الشرع بوصف ذلك أساساً في الاجتهاد نفسه^(١)، بل يذهب أبعد من ذلك عندما يعتبر أنّ الفقه بمعناه المعاصر اليوم - وهو علم الفروع - مصطلح محدث، بينما معناه في الصدر الأول إدراك مقاصد الشريعة^(٢)، وكأنّه يريد أن يؤكّد على أنّ الفقه في ذلك الزمان يعني الوعي بالدين لا معرفة الدين، فالفقيه اليوم يجتهد ليصل لمعرفة الحكم، بينما فقيه الصدر الأول هو الذي يفقه الحكم بعد معرفته ويدرك مقاصده وجوانبه، ومن هنا يعتبر رشيد رضا أنّ الصحابة أفقه الناس بالدين بهذا المعنى، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب عنده؛ لأنّهم تحطّوا في فهم الدين النصوص الحرفية وصاروا يفقهون الدين بالمعقول بدل الملفوظ فقط^(٣)، وهو يريد بذلك أنّهم أخذوا روح الأحكام واشتغلوا مع هذه الروح وتحركوا على وفقها، ولم يجمدوا على ظواهر النصوص، وهو ما سبق أن رأينا الشاطبي يشير إليه عندما قال بأنّ العلم باللغة العربية شرط في فهم النصوص، لا في فهم المقاصد وتحريكها.

يتأثر محمّد رشيد رضا بالغزالي والشاطبي كثيراً، وتجد أفكار نجم الدين الطوفي مكانها عنده، وكذلك يتفاعل مع أفكار الشيخ محمّد عبده كثيراً، ويعيش من أعماق وجوده أسئلة النهضة، ونجد أصداء الأفكار المقاصدية والمصالحية لهؤلاء جميعاً منعكسة في أعماله وكتابات، فهو لا يقدّم جديداً بقدر ما يساهم في تقديري في إحياء هذا النمط من التفكير استكمالاً للمشروع أستاذه الشيخ عبده.

١٥. الطاهر بن عاشور (١٩٧٣ م) إمام المقاصديين في العصر الحديث

الشيخ التونسي محمّد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ - ١٩٧٣ م)، أحد أبرز خريجي جامع الزيتونة في تونس، وواحد من رموز الإصلاح الديني في العالم الإسلامي في القرن العشرين. تأثر في أوائل شبابه بشخصيات مثل الشيخ محمّد عبده، واهتمّ مثله بقضية التعليم، واعتبر

(١) انظر: مجلة المنار، مج ٧، ج ١٠: ٣٦١.

(٢) انظر: تفسير المنار ٥: ١٦٠.

(٣) انظر: مجلة المنار، مج ٦، ج ٣: ١٠٩، ومج ٥، ج ٣: ١٩٠.

أنَّ إصلاح الفكر الديني والحال العامّة عند العرب والمسلمين ليس لها إلا مفتاح واحد وهو إصلاح مناهج التربية والتعليم، لهذا اهتمَّ بإصلاح التعليم في جامع الزيتونة، وكتب وتكلّم في ذلك كثيراً، معتبراً أنَّ مفتاح النهضة هو التعليم إلى جانب رفع الاستبداد، ومن أركان إصلاح التعليم عنده إصلاح الكتاب الدراسي في المؤسسة الدينيّة والمعاهد العلميّة، وقبل ذلك فإنَّ إصلاح العلوم نفسها ضرورة كبيرة بنظر ابن عاشور.

عُرف عنه تعلقه واهتمامه بالعلوم الشرعيّة وعلوم القرآن والسنة، إلى جانب الفلسفة والمنطق، بل والطبّ كذلك، وقد ترك ما يقرب أو يزيد عن أربعين مؤلّفاً، في مجالات القرآن والتفسير وعلوم اللغة العربيّة وأصول الفقه ومقاصد الشريعة والفقه، وأبرز كتبه «التحرير والتنوير»، وهو من التفاسير الرائدة في القرن العشرين، إلى جانب كتاب «مقاصد الشريعة الإسلاميّة» الذي طرح فيه عصارة أفكاره حول المقاصد. وكان ولده محمد الفاضل بن محمد الطاهر بن عاشور من أبرز الشخصيات العلميّة التونسيّة كذلك، وقد توفّي في حياة والده، وذلك عام ١٩٧٠م.

١٠١٥. ابن عاشور، من شكوك أصول الفقه إلى يقين المقاصديّة

تبدأ رؤية ابن عاشور للمقاصد والتي ضمّنها كتابه «مقاصد الشريعة الإسلاميّة»، تبدأ من المقدّمة التي يعطينا فيها إشارة إلى أنّ التفكير المقاصدي يقلّل من مستوى الاختلاف في الأمة، وهو يبرّر اشتغاله بالمقاصد بما رآه في الأمة ودارسي العلوم الشرعيّة من أنّهم رغم شديد اختلافهم وتباحثهم لا يصلون إلى نتائج حاسمة، بل تبقى الأمور عندهم مفتوحة ومظنونة، على خلاف الدراسات الفلسفيّة التي تقوم على الحجاج المنطقي الذي يحسم النزاع في نهاية المطاف، فالعلوم الشرعيّة عند ابن عاشور تعاني من مشكلة يفترض هو أنّها غير موجودة في العلوم غير الشرعيّة، وهي نسبة الوضوح وإمكانية حسم النقاشات وارتفاع معدّل اليقين^(١).
تفرض هذه الدعوى العريضة التي يطلقها ابن عاشور عليه تحديد موقف من علم أصول الفقه، فهذا العلم يفترض أنّه الحُكم الفاصل في تقعيد الدراسة الفقهيّة والبحث الشرعي، فلماذا لا يكون هو الملجأ لنا في هذا المضمار؟

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة: ١٦٥-١٦٦.

إن ابن عاشور يعتبر أن علم أصول الفقه عانى بنفسه من هذه المشكلة، فلا يكاد يصل فيه الإنسان إلى نتيجة حاسمة. ومبرر هذه الحالة عنده أن علم أصول الفقه ولد بعد علم الفقه بقرنين، ومن ثم فقد بُني بنفسه على البحوث الفقهيّة، وإذا كانت البحوث الفقهيّة متضمّنة في باب الفروع لكلّ هذه المشاكل فإنّ ذلك ما أدّى إلى انعكاسها في أصول الفقه؛ لأنّ الأصول بني على هذه الفروع^(١).

يبدو لي أن ابن عاشور يقرأ الموضوع على الشكل الآتي: إنّ البحوث الفقهيّة أخذت مسارها، في حال هي تعاني من مشكلات، فجاء علم أصول الفقه أشبه بالمبنيّ على هذا المسار، فلا يمكنه نقضه، بل عليه تبريره، ومن ثمّ كان علم أصول الفقه محكوماً لمشكلات الفقه نفسه؛ لأنّه وليدها، وهذا ما يعيق علم أصول الفقه على النهوض بوصفه حلّال مشكلات الفقه الإسلاميّ.

ولا يكتفي ابن عاشور برصد هذه المشكلة، بل يذهب أبعد من ذلك حين يعتبر أنّ أصول الفقه معنيّ بدراسة الأحكام الشرعيّة عبر أخذها من النصوص اللفظيّة، وغايته البحث في الألفاظ، لا غير، ومن هنا يعتبر أنّ أصول الفقه غرق في الظنيّة إلى أبعد الحدود وابتعد عن القطعيّة التي تحيل إلى مرجعيّات لا يمكن النقاش فيها، ومن هنا يعتبر ابن عاشور أنّنا بحاجة لمرجعيّة تحلّ لنا هذه المشكلة، وهو يراها في العودة المجدّدة إلى أصول الفقه لحذف ما علق به وتهديبه واستخراج علم مقاصد الشريعة منه والذهاب به، ثم ترك علم أصول الفقه ليكون أداةً في دراسة الألفاظ وفهم النصوص^(٢).

بهذا فصل ابن عاشور مقاصد الشريعة عن أصول الفقه، فاعتبر أصول الفقه مادّةً لدراسة الألفاظ وفهم النصوص، بينما نحن بحاجة لعلمٍ آخر يوصلنا إلى مرجعيّات قطعيّة، وهو علم مقاصد الشريعة، وهذا هو الطرح الذي أثار الكثير من الجدل بعد ابن عاشور وإلى يومنا هذا في العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة، وهل هما واحد أو متعدّد؟ وهل هما متنافسان أو متعاونان؟

إنّ أصول علم مقاصد الشريعة يجب البحث عنها في متناثرات موروث العلماء الماضين،

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٦٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٦٧ - ١٧٣.

وهي أصول تمّ إغفالها وطواها النسيان من وجهة نظر ابن عاشور، ثم انتقلت مع العزّ بن عبد السلام والقرافي، ثم الشاطبي، إلى مرحلة جديدة. ويشيرنا موقف ابن عاشور من محاولة الشاطبي، فهو يقتضي أثره مصرّحاً بذلك بكلّ وضوح، لكنّه ينفي أن يكون اختصاراً له، مؤكّداً أنّ الشاطبي تورّط في التطويل والخلط والبعد عن أصل الموضوع كثيراً؛ لهذا لم يتمكّن من الوصول إلى الغاية المنشودة^(١).

لكنّ هذه اليقينية عند ابن عاشور سرعان ما نلاحظ في فصول لاحقة أنّها بدأت تتواضع، إذ يعتبر أنّ المقاصد قد تكون ظنيّة وقد تكون يقينيّة، ولا بأس بالفروع تبنى على الظنون، ونحن نطمح لليقينيّة لكن إذا لم يتوفّر إلا الظنيّ فهو جيّد، وهو بهذا ينوّع المقاصد إلى قطعيّة وظنيّة، وذلك بتبع توفّر المعطيات التي ترفع من قوّة احتمال النتيجة^(٢)، وهذا ما يعني أنّ ابن عاشور أراد تحصيل قواطع الأدلّة عبر المقاصد، لكنّه عاد وأقرّ بأنّ سلسلة من المقاصد ظنيّة وليست من القواطع، ولم يشر لنا إلى مساحة القواطع المقاصديّة في مجمل عمليات الاستنباط. بل ما يزال السؤال قائماً: هل المقاصديّة تبرّر التفاؤل باليقين أو لا؟ وهل تجارب المقاصديين وخلافاتهم الفقهيّة فيما بينهم في مرحلة التطبيق واستنباط الأحكام حقّقت ذلك أو لا؟

يترك ابن عاشور القضايا المتصلة بالمندوب والمكروه، ويخرج البحوث المرتبطة بالعبادات، ويركّز أكثر على المقاصد العامّة ثم مقاصد المعاملات، ويبدو لي أنّه يريد أن يعيد الكشف عن الوجه الاجتماعي السياسي العلائقي في الإسلام؛ لهذا يركّز كثيراً على الجانب المعاملي من مشروع المقاصد.

٢٠١٥. علاقة الاجتهاد وأنواعه ومجالاته بالمقاصد الشرعيّة عند ابن عاشور

ويقسّم ابن عاشور كتابه إلى ثلاثة أقسام:

ففي القسم الأوّل يدرس أصل الموضوع، وهو أنّ الشريعة تدور مدار مقاصد عامّة، هي الأصل فيها، ويعتمد في هذا على النصوص الدينيّة وعلى الاستقراء؛ لإثبات تبعيّة الأحكام

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٢٣١ - ٢٣٨.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ١٤١

لمصالح تقف خلفها ومقاصد، وهو لا يضيف أيّ جديد يُذكر هنا على ما قدّمه السابقون^(١). وإذا كانت الشريعة قد بُنيت على مقاصد تستهدفها، فإنّ الخطوة التالية التي يجبرنا عنها ابن عاشور 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 اللغوية.
- 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 حكم 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 السر

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٧٩ - ١٨١.

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 الشرعيّة. وسوف يأتي في الفصل الأخير من هذا الكتاب البحث المفصّل في هذه القضية وتقويمها.

أمّا 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، وهذا ما يربط بين فكرة ابن عاشور وموضوع تأثير المقاصديّة على مستوى النزعة التبعديّة والتعليليّة في الدين، مما سوف نبحثه في الفصل الأخير من هذا الكتاب، فانتظر.

وبهذا يثبت ابن عاشور حاجة الفقيه إلى معرفة المقاصد في مختلف أنشطته، ليؤكّد في نهاية كلامه على أنّ تحريك المقاصد شأن الفقيه دون عوام الناس؛ لأنّ معرفتها والاشتغال عليها يحتاج للكثير من الخبرة والدقّة^(١).

٣٠١٥. طرق معرفة المقاصد من الشاطبي إلى ابن عاشور

هذه الثقة الكبيرة عند ابن عاشور بدور المقاصد، وهذا التصوير الجذّاب لها وللحاجة إليها، لا يمكن أن يظّل الإنسان متفائلاً فيه ما لم يحسم لنا ابن عاشور يقينيّة المقاصد وحجّيتها، ولهذا يخوض فوراً بعد ذلك في مسألة معرفة المقاصد، وهو إذ يقدم لنا في هذا الموضوع مقدّمة فهو يذهلنا بها للوهلة الأولى، وذلك حين يعتبر أنّ تحيّل الحصول على المقاصد عبر الأدلّة التي ألفناها في البحث الفقهي والأصولي وهمّ، لأنّها بأجمعها لا تعطي سوى الظنون والتخمينات التي لا ترجع إلى وفاق وقاطعيّة، فمن أين سنحصل على معرفة المقاصد يا ترى وابن عاشور يسدّ علينا كلّ الطرق التي فتحها الاجتهاد الفقهي والأصولي والكلامي حتى الآن؟!

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٨٣-١٨٨، ٢٠٣-٢٠٦.

هنا يشرح ابن عاشور في سرد طرائق معرفة المقاصد، وهي:

١ - الاستقراء، ويقصد به هنا استقراء الأحكام الشرعية والنصوص التي بينت العلل أو التي عُرفت عللها بوضوح، وذلك أننا لو استقرأنا عللاً كثيرة في موضوعات وأحكام متعدّدة، ورأيناها ترجع لأمر واحد، أدركنا باليقين الجازم أن هذا الأمر مقصدٌ للشرعة بُنيت عليه سلسلة من التشريعات. ويمثل ابن عاشور بالنهي عن بيع المزبنة وبيع الجراف بالملكيل وغير ذلك، حيث نعرف بملاحظتها جميعاً أنّ المقصد هو عدم وقوع أيّ تعاوض يحمل مخاطرة، وكذا لو علمنا النهي عن الدخول في خطبة المسلم أو سومه أو غير ذلك، أدركنا أنّ العلة في الجميع هي الحفاظ على الأخوة الإسلامية، وهكذا.

إلى هنا يبدو ابن عاشور لا يضيف شيئاً استثنائياً على جهود الشاطبي يمكن التوقّف عنده، لكنّه يختلف عن الشاطبي في أمرٍ آخر وهو الطريق الثاني والثالث والرابع:

٢ - النصوص القرآنية واضحة الدلالة، فهو يعتقد بأنّ النصوص القرآنية وإن كان أغلبها ظنيّ الدلالة، لكنّ بعضها صريح واضح لا يناقش فيه إلا شخص دخله شكٌ غير معتدّ به، وهنا يراهن ابن عاشور على النصوص القرآنية هذه لكي يستخرج منها قواعد مقاصديّة مثل قاعدة التيسير وقاعدة المنع من الفساد وقاعدة البراءة (عدم تحميل شخص وزر غيره)، وقاعدة نفي العداوة بين المؤمنين، إلى غيرها من العديد من القواعد المقاصديّة التي يمكن الجزم بأنّها واضحة الدلالة متفق عليها، فلماذا لا نستخدمها للوصول إلى كشف المقاصد الشرعيّة؟!

هذا ما وافقه فيه - على ما يبدو - جماعة منهم العلامة شمس الدين كما سنرى، وأطلق عليه أدلّة التشريع العليا، وسوف يأتي منّا - في الفصول القادمة - الحديث عن هذه النصوص حين نفصل بين ثلاثة أنواع من النصوص، وهو ما نسمّيه: نصوص الأحكام، ونصوص المقاصد الكلّية، ونصوص العلل الجزئية، ونشرح دور كلّ من هذه الأنواع في الاجتهاد الفقهي، فانتظر.

٣ - النصوص الحديثية والتاريخية المتواترة تواتراً يعطي وضوح المعنى كالمتواتر المعنوي الذي يعطي نتيجة جليّة واضحة.

وهذا النوع لم يكن يحتاج من ابن عاشور إلى أفرادٍ بالذكر، بل كان الأصحّ منه أن يجعلها ضمن عنوان واحد وهو: النصوص القاطعة في الصدور والدلالة على كشف مقصدٍ معيّن

للشريعة، إمّا بدلالة مباشرة أو بما سنسمّيه لاحقاً بدلالة المراكمة أو الدلالة التركيبية، كما سوف نتحدّث عنه بالتفصيل في مباحث الاستقراء والمذاق الشرعي ونصوص المقاصد وغير ذلك، وفق ما ألمحنا إليه آنفاً.

٤ - مراجعة طريقة السلف في كيفية اقتناص المقاصد، ويعني بهم سيرة الصحابة والصدر الأوّل وطريقتهم في التعامل مع النصوص ومقاصدها، وهنا يعطي ابن عاشور سلسلة من الأمثلة، فلتراجع^(١).

٤.١٥. الشخصية النبوية، من ثلاثية فهم القراني إلى اثني عشرية ابن عاشور

يطرح ابن عاشور فكرة تنوّع الشخصية النبوية، مستشهداً بكلام القراني الذي ذكرناه فيما مضى، لكنّه لا يقف عنده، بل يذهب إلى تنوّع الدور النبويّ فيما يصدر من النبيّ إلى اثني عشر شخصية، مطوّراً من فكرة مقاصد الرسول، كما ألمحنا من قبل، وهي:

١ - التشريع، وهذا هو الغالب، ويبدو أنّ ابن عاشور يقصد منه التبليغ.

٢ - الإفتاء، ويظهر أنّ ابن عاشور يقصد منه اجتهاد النبيّ، فالنبيّ يجتهد فيفتي على اجتهاده مطبقاً الكبريات على الصغريات والقواعد على المصاديق.

٣ - القضاء، وسياقه هو حال التقاضي أو تعبير «قضى» ومشتقاته.

لكنّ ابن عاشور يعتبر هذه الثلاثة راجعة إلى كلفة التشريع؛ لأنّ الإفتاء والقضاء تطبيقات لكلفة التشريع على الموارد، فالنبيّ في الإفتاء يقوم بتطبيق قاعدة كلفة فيفتي في الحالة الجزئية، وليس هناك حكمٌ جديد.

وتظهر النتيجة عنده في أنّ خصوصية مورد القضاء أو الفتوى لا تكون عامّة، بل هي بملاحظة الكلفة الشرعية الأصلية، ومثاله: النهي عن الانتباز في الدباء والحتّم والنقير والمزفت، فإنّ هذا النهي عند ابن عاشور فتوى وليس تشريعاً؛ إذ النبيّ طبّق القاعدة على الحالة الخارجيّة التي رأى أنّها مما يسرع فيه تحقّق المسكرية، ولهذا لو حصل الانتباز عينه في البلاد الباردة لم يكن معنى للإفتاء بالحرمة، بل الحلية هي الأصل؛ لأنّ أصل الحكم ليس حرمة الانتباز، بل الحكم الأصلي هو حرمة تناول المسكر.

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٨٩ - ٢٠٢.

٤ - الإمارة، وهي القوانين التي يصدرها النبي في سياق الإدارة الحكوميّة، مثل ما يسته في الحروب.

٥ - الهدي والإرشاد، وهي نصوص نبويّة ليس الهدف منها التشريع الإلزامى، بل هي إرشاد لأمر خير أو لطريق خير.

والظاهر أنّ ابن عاشور يريد بعض النصوص التي لا تحمل صفة قانونيّة بقدر ما تحمل توجيهاً سلوكياً لأمر هو من مكارم الأخلاق، فليس له صفة ذاتيّة قائمة به.

٦ - المصالحة بين الناس، وهو يميّزه صراحةً عن القضاء، وهي نصوص تصدر عن النبي بهدف تحقيق الصلح والتوصل لصيغة توافقية، فليس هو بالذي يريد بيان حكم شرعى إلهى، بل هو يريد حلّ المشكلة القائمة بطريق المصالحة.

٧ - الإشارة على المستشار، فبعض المواقف والنصوص النبويّة ليست سوى طلب مشورة يوجه للنبي فيشير عليهم بحلّ أو برجحان فعل.

وكأنّ ابن عاشور يعتبر أنّ هذه ليست مواقف كليّة؛ لأنّ المشورة والرأى في حالتها يتخذ في الغالب طابعاً جزئياً يتبع ملابسات الموضوع الخاصّ.

٨ - النصيحة، وهي تشبه المشاورة، ويمثل لها بفاطمة بنت قيس لما جاءت النبي، وقالت له بأنّه قد خطبها رجلاً: معاوية وأبو جهم، فقال لها بأنّ أبا جهم لا يضع عصاه عن عاتقه، وأمّا معاوية فصعلوك لا مال له، حيث لا يفهم ابن عاشور هنا توجيهاً شرعياً في عدم التزوج بمن لا مال له، وإنّما يريد أن ينصحها هي.

٩ - تكميل النفوس، وهو يرى أنّ النبي له كثير من النصوص والمواقف التي تنضوي تحت هذا الباب، فليس الهدف تشريعات بل حمل مجتمعه على ما هو الأحسن والصورة الأكمل، وإلا لو حمل الناس عليها لوقعوا في حرج.

وكأنّ ابن عاشور يريد أن يميّز بين شخصيتين للنبي: شخصية لجمهور الناس، وشخصية لوضع خاص يراد منه بناء مجتمع أو فرد بمستوى عالٍ، ومن ثمّ فالخلط بين المقامين يوجب التشوُّش والوقوع في الحيرة في فهم النصوص النبويّة.

١٠ - تعليم الحقائق العالية، ويبدو لي شبيهاً جداً بما قبله في الروح.

١١ - التأديب، بمعنى أنّ النبي يستخدم وسائل تأديبية مثل التهديد، لا يريد بيان حكم

شرعي منها، بل استخدام أسلوب مؤثر دافع لتحقيق التأدب خارجاً، ومثاله التهديد بإحراق بيوت من لم يحضروا صلاة العشاء، فإنه لا يريد منه عند ابن عاشور سوى التهويل لدفع الطرف الآخر للحضور، وليس إنشاء تشريعات كليّة حتى نفتي مثلاً بحرق بيوت من لا يشاركون جماعةً في صلاة العشاء.

١٢ - حال التجرد عن الإرشاد، وهو السلوكيات الجبليّة التي تصدر من النبيّ والناتجة عن طبعه وشخصيته، أو يكون حالاً عادياً، كما لو نزل النبيّ في الطريق في مكان فهذا لا يعني أنّ هذا المكان له خصوصيّة أو أنّه يريد إيصال رسالة دينيّة حتى يجعل هذا المكان محجّة أو يقال باستحباب النزول فيه^(١).

بهذه الأوجه ينوّع ابن عاشور أشكال تناول الشخصية النبويّة، ويضيف إليها أفكاراً علاوة على ما طرحه القرافي من قبل، وهو بحقّ مبدعٌ في تصويراته هذه، بصرف النظر عن بعض التفاصيل.

٥.١٥. تنوع أدوار المعصوم بين ابن عاشور والسيستاني

تحليلات ابن عاشور هنا، خاصّة في الشخصية التاسعة والعاشر، تذكّرنا - وإن لم تطابق بالتأكيد - بما يطرحه السيد علي الحسيني السيستاني، وربما متابِعاً فيه أستاذه الميرزا مهدي الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، من جعل النبيّ والأئمّة يتكلّمون في مقامين:

مقام الإفتاء، وهو تحديد الحكم الشرعي للمكلّف بشكل قاطع وناجز، وهو مقام لا يجوز فيه - مثلاً - استخدام القرائن المنفصلة؛ لأنّ ذلك خلاف وظيفة هذا المقام.

ومقام التعليم، وهو أشبه بالإلقاء على المتخصّصين بهدف التثقيف وبيان الشريعة لهم بمستوى أعلى، لهذا يمكن فيه استخدام القرائن المنفصلة، تماماً كما هي حال أستاذي يلقي دروساً عديدة ويقوم ببيان قيوده لاحقاً، فلا يكون كلّ مجلس تعبيراً ناجزاً عن تمام الحثييات والموضوعات المتصلة بالفكرة التي يتكلّم عنها.

وقد ربّب السيستاني على هذه الفكرة نتائج في تحليل أسباب التعارض بين النصوص من جهة، وكيفية حلّ هذا التعارض، فمثلاً لو تعارض نصّ تعليمي مع نصّ فتوائي عنده، قدّم

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٧ - ٢٣٠.

الفتوائي، ولو كان ظهور التعليمي بالعموم، وظهور الفتوائي بالإطلاق، وغير ذلك، وتفصيل نظرية السيستاني يمكن مراجعتها في محلها^(١).

١٥.٦. التبدييات والأحكام المعللة، دعوة ابن عاشور لفقته التعليل

يعتبر ابن عاشور أنّ رصد التراث الفقهي والشرعي الإسلامي يوصل إلى أنّ الأحكام على ثلاثة أنواع: نوع منها واضح التعليل (معلّل)، ونوع منها تعبدي محض لا يُفقه معناه، ونوع ثالث له علّة لكنّها خفية تُرصد بالتأمّل ويختلف الفقهاء عادةً في أمرها.

ويخوض ابن عاشور في جدل نقدي مع المذهب الظاهري الذي يعتبر أنّه لا يعرف من الاجتهاد سوى العلاقة مع الألفاظ والنصوص، ويترك التأمّل في روح المعنى والقانون والملاسات، وهو يرى أنّ من نتائج المذهب الظاهري عدم قدرة الشريعة على الاستمرار إلى يوم القيامة؛ لأنّ الكثير من الوقائع ليس في النصوص حديثاً عنها.

وهنا يفتح ابن عاشور ملفّ علل باب المعاملات، فيعتبر أنّ من الخطأ التعامل مع هذا الباب على أنّه تعبدي محض لا تُفقه علّله، بل الأفضل أن نعتبره من القسم الثالث وهو المعلّل خفيّ العلّة، والذي يدفع الفقهاء للتأمّل والنظر في التعليل فيه؛ كي يفكّوا عنه سمة التبديية المحضة، وفي هذا المضمار يترك لنا ابن عاشور نصّاً مهماً حيث يقول: «وكان حقّاً على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التبديية في تشريع المعاملات، وأن يوقفوا بأنّ ما ادّعي التبدي فيه إنّما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت، فإن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقّاها بعض الأئمة تَلَقِي الأحكام التبديية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم، وكانت الأئمة منها في كبد، على حين يقول تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)».

لهذا يدعو ابن عاشور الفقهاء لعدم إنهاء البحث الاستنباطي عند حدود النظر في الأدلّة اللفظية في باب المعاملات، ويحثهم على التأمّل في العلل ومحاولة النقاش فيها؛ علّ ذلك يوصل إلى كشفها وقوّة الظنّ بها، وإذا كان السابقون لم يتوصّلوا إلى علل بعض الأحكام، فلا يمنع ذلك اللاحقين من إدامة التأمّل للكشف، فهي عملية لا تنتهي، وهذا يُنهي ابن عاشور موقفه

(١) انظر: علي السيستاني، تعارض الأدلّة واختلاف الحديث: ١٨٨ - ٢١١، بقلم: هاشم الهاشمي.

هنا بنفي التعبديات المحضة في أبواب المعاملات والجنايات وأمثالها^(١).
بهذا يُنهي ابن عاشور القسم الأوّل من كتابه لينتقل للثاني.

١٥.٧. ابن عاشور والمقاصد العامّة للشريعة

في القسم الثاني من كتابه، يدرس ابن عاشور المقاصد العامّة للشريعة، فهو هنا يأخذ بمجمل الشريعة بعين الاعتبار، ويرصد مقاصدها الكلّية التي تسري كالروح في مختلف أطرافها. يشرع ابن عاشور في رصد الصفة الضابطة للمقاصد الشرعيّة، فيرى أنّها تارةً تكون حقيقيّة وأخرى تكون عرفيّة عامّة، والحقيقية هنا لا يريد ابن عاشور بها ما يقابل الاعتباري في الفلسفة بل يريد بها ما له تحقّق بصرف النظر عن الأعراف والعادات والقوانين، مثل كون العدل نافعاً والاعتداء على النفوس ضاراً، وهكذا، ولا بدّ هنا في الحكم من العقول السليمة أمّا شواذ العقول فليست معياراً، فمن يحبّ الظلم ويتفاخر به ليس معياراً في هذه الحال. وأمّا المقاصد العرفية العامّة، فيقصد منها ابن عاشور المجزّبات العامّة التي تراكمت قناعات حولها بفعل التجربة الإنسانيّة التي كشفت عن موائمتها لمصالح الناس، مثل أنّ معاقبة الجاني توجب ردعه عن تكرار الفعل.

ويشترط ابن عاشور في هذين النوعين من المقاصد أربعة شروط:

- ١ - الثبوت، ويقصد به أن تكون قطعيّة أو ظنيّة عالية الظنّ قريبة من الجزم.
- ٢ - الظهور، بحيث يكون هذا المعنى جليّاً عند الفقهاء عندما يُعرض عليهم.
- ٣ - الانضباط، ويريد به ابن عاشور ما يقابل التشكيك، فلا بد للمعنى المقصدي أن يكون في حدّ تحصل نتائجه من خلاله.
- ٤ - الاطراد، والمراد به عنده أن لا تكون النتائج مختلفة باختلاف الأمصار والأعراف والقبائل، بل لها سمة عامّة.

هذه هي أنواع وسمات المقاصد العامّة للشريعة عند ابن عاشور، أمّا الوهم والتخيّلات فيرفضها رفضاً قاطعاً، ولا يمكن بناء الشريعة عليها؛ لأنّ مقاصد الشريعة عنده مبنيّة على

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة: ٢٣٩ - ٢٤٧.

الفطرة والخلقة، فالفطرة مرجعٌ في المقاصد الشرعية وليس فقط في الأصول العقديّة^(١). بعد هذا، يشرح ابن عاشور برصد أبرز مقاصد الشريعة العليا، فيرى أولها السباحة واليسر، وهي سهولة المعاملة في اعتدال، فلا هي تساهل ولا هي تضيق، ويحشد لإثبات هذا الأمر العديد من الشواهد والنصوص، كما يرجع الفضل في انتشار الإسلام على بعض الصعد إلى سباحته، ولهذا يرى من أصول المقاصد عدم قيام الشريعة على النكاية والانتقام والعقوبة للناس، بل على الرفق واليسر بهم^(٢).

في المقصد الثاني العام يضع ابن عاشور حفظ نظام الأمة وصلاحها بصلاح إنسانها في عقله وعمله وعلاقاته بالموجودات، وهذا ما يجعل الشريعة في المقابل تواجه الفساد والمفسدين، وهذا الصلاح لا يقف عند ابن عاشور على صلاح العقيدة وصلاح العمل، بل هو يقرؤه في نتائجه، حيث يرى أنه صلاح في الشؤون الاجتماعية للأمة، وبهذا يعتبر أن أهم مرجعية مقصدية هي تبعية المصالح ودرء المفساد، وأن صلاح الإنسان ليس بصلاح الفرد فحسب، بل بصلاح المجموع كذلك، وقد فصل ابن عاشور في المصالح وتعريفها وقسمها إلى مصالح عامة ومصالح فردية، ورأى أن المصلحة المحضة والمضرة المحضة عريزان في الوجود الاجتماعي ممكنان على المستوى الفردي، خلافاً لما تصوّره الشاطبي والعزّ، بل يرى أن التشريعات كلّها فيها مصالح أو درء مفساد، وأن النقيض فيها مغلوب متلاشٍ غير منظور، فاصلاً بين مفهوم المنفعة ومفهوم المصلحة في آية الخمر، وكذا بين مفهوم الملائم وغيره، وبين مفهوم المصلحة والمفسدة^(٣)، وقد كان ابن عاشور فصل في هذه النقاط ذات البعد الاجتماعي في كتابه: التحرير والتنوير، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

ويخوض ابن عاشور في موضوع التزاحم والأولويات ويضع معايير ليست بالجديدة، وفي ضوء ذلك يستخرج الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويوضحها بأسلوب جليّ وجميل، متقدماً إقحام حفظ العرض ضمن الضروريات بشكل مستقلّ، معتبراً أن فرضية كلّ ما عليه عقوبة فهو من الضروريات فرضية غير صحيحة.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٥١-٢٦٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٢٦٨-٢٧٢، ٣٣٧-٣٣٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٢٧٣-٢٩١.

لكنّ ابن عاشور يعرفّ التحسينيّات بتعريف مختلف يظهر وكأنّه خاصّ به، حيث يعتبر أنّ التحسينيّات هي التي يكون بها كمال حال الأُمَّة في نظامها ولها بهجتها بين الأمم حتى يطمع الآخرون في الاندماج بهذه الأُمَّة واللحوق بها، خاتماً ببحث المصالح المرسلّة وأمثالها^(١).

يقرّر ابن عاشور عموميّة الشريعة الإسلاميّة للزمان والمكان والأمم والشعوب، وهي قضية تعتبر متفقاً عليها بين جمهور الفقهاء، لكنّ هذه الشريعة نزلت في العرب، ومن ثمّ - كما يرى هو نفسه - يلزم فهمها فهماً عللياً حتى لا تختلف باختلاف الأعراف والشعوب، وبهذه المناسبة ينتقد ابن عاشور الفقهاء في كثرة إصرارهم على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات، وكأنّه متحمّس للحفاظ على عناصر الإطلاق بغية تكوين قواعد عامّة قادرة على الاتساع للزمان والمكان والأمم والأعراف.

ومن هنا يقرّر أنّ عادات الشعوب ليست أصلاً في الشريعة، بل هي مجرد مباحات، ولهذا لا تعتبر عادات العرب أو أيّ شعب آخر أصلاً شرعياً تُحمّل الشعوب الأخرى عليه، بل هي كلّها مباحات، ومن ثمّ فعموميّة الشريعة عنده بما تحمله من كليّات تقوم على مقاصد قابلة للتجلي والتكيّف والظهور في أوضاع مختلفة ولدى أمم مختلفة بأشكال متنوّعة، وعلى هذا الأساس يعتبر أنّ أغلب ما في القرآن بنحو الكليّة، وقليل بنحو الحالات الخاصّة، بعكس السنّة التي تكثرت فيها الحالات الخاصّة^(٢).

وبعد أن يقرّر مبدأ المساواة في القانون بين أفراد الأُمَّة بوصفه أصلاً مقصدياً شارحاً موانعه وقيوده^(٣)، يشرع ابن عاشور بتقرير دور الشريعة وأنّ مقصدها ليس تغيير المجتمع، بل التغيير والتقرير؛ لأنّ المجتمعات ليست سوءاً مطلقاً، بل فيها الكثير من الصلاح، فمقصد الشريعة أيضاً تكريس هذا الصلاح هنا وهناك وتغيير الفساد هنا وهناك، وأكثر موارد التقرير هي المباحات في مواجهة أشكال الغلوّ الذي يفرض على الناس قيوداً، لهذا يولي في مواضع من بحثه اهتماماً كبيراً بموضوع الرخص ويحلّل الشريعة على أساس قيمة الترخيص فيها^(٤).

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٩٥-٣١٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣١٧-٣٢٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٣٢٩-٣٣٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٣٤٠-٣٤٥، ٣٨٠-٣٨٣.

ومن ذلك كله، يدلف ابن عاشور فيقرر أنّ الشريعة ليست قائمة على الأسماء المحضة، بل على المعاني والمسمّيات، وهي النظرية المقاصدية شديدة الأهمية، والمناقضة للاجتهاد النصي والظاهري معاً، ولهذا يرفض بوضوح الحيل الشرعية ويفصل فيها، ثم يتحدّث في سدّ الذرائع وفتحها^(١).

كما يقرّر أنّ من مقاصد الشريعة العليا والعامّة قاعدة الانضباط في مقابل عدم وضع حدود للأموال وإحالتها للعسف واللاضبط، ذاكراً عدّة طرق لذلك^(٢).

ويضع ابن عاشور الحرّية من مقاصد الشريعة، فيعتبر أنّ الحرية مقابل الرقية مطلب، ويجاوب تفسير الرقية في الإسلام بطريقة شبه تاريخية، كما يؤكّد على حرّية الاعتقاد وحرّية التعبير، ويذهب بالحرّية حدّ التدخّل في الآخرين شرط عدم الإضرار بهم، وأنّ الشريعة قيّدت بعض الحريات لمصالح عامّة مثل أيّ قانون آخر، بل هو يصرّح بأنّ الاعتداء على الحرّية من أكبر أنواع الظلم^(٣).

وفي القسم الثالث من الكتاب يبحث ابن عاشور في مقاصد المعاملات، وهو كأيّ مقاصدي يتحدّث عن المقاصد والوسائل ومقاصد المكلف ومقاصد الشارع، وذلك في مطلع هذا البحث، ثم يفصل فيه تطبيقاً بعد ذلك^(٤).

١٦. علال الفاسي (١٩٧٤ م) والمقاصد في سياق المقارنات

علال بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي (١٩١٠ - ١٩٧٤ م)، شخصية نضالية سياسية ناشطة وأدبية فاعلة في المغرب في القرن العشرين، وهو أحد رموز التفكير الديني الحديث، كان والده أحد أساتذة جامعة القرويين، إحدى أقدم الجامعات في العالم، ثم تخرّج هو منها وصار أحد أبرز أساتذتها، وقد ترك أعمالاً فكرية وثقافية عدّة تزيد على الثلاثين، وكان منها كتابه الشهير «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، والذي نشر - على ما ربا يبدو من مقدّمته -

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٤٦-٣٤٩، ٣٥٣-٣٧٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣٧١-٣٧٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٣٩٠-٤٠٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٤١١-٤٢٠.

عام ١٩٦٣ م.

ثمة اختلاف بين المتابعين في أن الفاسي أخذ بعض الأفكار من ابن عاشور، رغم أنه لم يُشر إليه إطلاقاً، وثمة تنوع في وجهات النظر فيمن له الأسبقية في هذا المضمار، ولكن على أية حال فإن نمط الكتابين مختلف تماماً، والأسلوب والمرامي متنوعة على بعض الصعد، كما سوف نرى، وكتاب ابن عاشور أكثر تخصصية على صعيد الدراسات الفقهية، بينما كتاب الفاسي يمثل محاولة فهم مقاصدية عامة ومقارنة في ظل الفكر الحديث.

يبدو من الفاسي وهو يطل علينا بمقدمته أنه حريص على الاهتمام بموضوع المقاصد في سياق المقارنة بين القوانين الحديثة والشريعة الإسلامية، لهذا فهو يستهدف إثبات أن العدل الذي هو الغاية من وراء الشرائع والقوانين قد تضمنته التشريعات الإسلامية، بخلاف القوانين الوضعية التي ذهبت إلى عناصر مساعدة كي تُثبت مسألة العدل. وهو من خلال مدخلة العدل يبدو واضحاً أنه لا يريد البحث في العلة الجزئية، بل يريد البحث في الكليات المقاصدية العامة للشريعة، ولهذا يأخذ على الذين اشتغلوا بعد الشاطبي أنهم لم يزيدوا شيئاً يُذكر عليه بل ذهبوا نحو تعليل الشريعة في هذا المورد أو ذاك وفي هذا الباب أو ذاك، مبيّناً أنه قد أعد كتابه هذا على مدى أربع سنوات من العمل الذي كان في البداية سلسلة محاضرات ألقاها على طلاب الحقوق بجامعة محمد الخامس في الرباط^(١).

بهذا يفصل الفاسي - كما شرحنا مطلع هذا الكتاب - بين الاجتهاد التعليلي الذي يشتغل كثيراً على الجزئيات، والاجتهاد المقاصدي الذي يركّز أكثر على الكليات الغائية للشريعة الإسلامية.

يبدأ الفاسي رحلته من خلال تكريس مبدأ التعليل وبناء الشريعة على الغايات التي هي المقاصد بحسب تعريفه، ويفلسف الفاسي فكرة النبوة والشرائع من خلال وجود عقد وميثاق بين الله والإنسان منذ الخلق الأول، والإنسان غير قادر على الوفاء بهذا العقد من نفسه؛ لهذا لزمه إدراك قواعد الوفاء هذه ومستلزمات هذا العقد عبر النبوات والشرائع، والتي يذهب الفاسي إلى أن مقاصدها هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات بالتعريف الذي قدّمه

(١) انظر: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٥-٦، ٤٣-٥١.

الشاطبي لها من قبل.

وبعد توضيحات، يؤكّد الفاسي على أنّ الشريعة تنطلق من وجدان الإنسان، وليس من قوّة السلطة المفروضة عليه، وأنّ قوّة السلطة القضائية أو غيرها ليست سوى معين أو ضرورة في بعض الأحيان، دون أن تكون هي الأصل في هدف الشرائع السماوية والرسالات الإلهية، ولهذا كانت العقوبات في الإسلام قليلة جدّاً قياساً بحجم الجرائم، ومن خلال هذه الفكرة ينتقل الفاسي لعرض فكرة خلافة الإنسان في الأرض، فبقية الشريعة والقيم في الوجدان الإنساني تتحقّق الخلافة، ومن هنا يتحوّل الإنسان عند علال الفاسي إلى حارس للعدالة وضامن لوجودها؛ لأنّ هذا الإنسان المصقول بالشرع قد تغرّب من باطنه، ولهذا فهو يعطي الحقّ لصاحبه (الجانب الدياني) حتى لو حكمت السلطة والقضاء بالحقّ له (الجانب القضائي)، مستعيناً بالحديث النبويّ الذي يتكلّم عن إمكانية وقوع خطأ في نتائج القضاء، بما لا يبرّر لمن ليس له الحقّ أن يأخذ ما ليس له بحقّ؛ فإنّه يأخذ بذلك قطعة من النار. والفاسي بهذا يستعين ببعض الباحثين الغربيين ليؤكّد أنّ القوانين الغربية ركّزت على مفهوم المساواة بينما القوانين الإسلامية ركّزت على مفهوم العدل والإنصاف، ولهذا يستنتج أنّ قوانين الدولة لا تملك قيمة ذاتية، بل القيمة في الشريعة لمديات ضمان هذه القوانين لتحقيق العدالة وتعميم الحرية لجميع المواطنين^(١).

يتركنا الفاسي هنا، لكي يذهب في محاولة لتفسير ظاهرة وجود القانون في حياة البشر، وبعد تحليل يستشهد له بكلمات بعض علماء الاجتماع وأمثالهم، يتوصّل إلى أنّ النبوات هي التي نشرت القانون، وأنّ الصور البائسة للقانون المنسوبة لله، ليست سوى مضاهاة لتجربة الأنبياء وليست هي الأصل.

وبهذا نشأت من الفكرة الدينية الفكرة القانونية وتولّدت من القوانين الدينية أعراف صار لها قيمة. إنّ الفاسي يخوض مطوّلاً هنا في نشوء القوانين عند البشر وعوامل ذلك، ثم نشوء القوانين في الأديان غير الإسلام، ثم يشرح وسائل تطوير القانون في غير الإسلام والدين مثل الخيلة والقانون الطبيعي والتشريع.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٧-١٣، ١٩-٢١، ٢٦٦-٢٦٩.

ويعتبر الفاسي أنّ الشرائع الإلهية جاءت في وقائع جزئية، لكنّها لا تقتصر على هذه الوقائع، وأنّ العادات والأعراف ليست مستهدفة بالنفي والإقصاء في الدين، بل المهمّ هو كون الدين مهيمناً عليها دون العكس^(١).

ومقاصد الشريعة عند الفاسي هي عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش واستمرار صلاحها على قانون الاستخلاف، مشيراً إلى أنّ إصلاح العقيدة ليس هو كلّ شيء، وكأنيّ به يغمز من قناة بعض التيارات التي بالغت كثيراً في التركيز على موضوع إصلاح العقيدة تاركةً إصلاح الاجتماع الإسلامي والبشري في بنيتة الحيائية والعلائقية، فالعدل العام هو المنشود وهو المقصد، وقد تتغيّر وسائله لكنّه يظلّ ثابتاً.

ويظهر من الفاسي رفضه النزعة الروحية الصوفية أساساً في فهم أغراض الدين، فهو يميل أكثر إلى موضوع الإسلام الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، بوصفها غاية عليا للدين، منتقداً بعض الباحثين في مرجعياتهم اليونانية في الأخلاق من قبيل مفهوم التوسّط والاعتدال، فالوسطية بين الأشياء ليست معياراً عند الفاسي، بل المطلوب تحقيق الحدّ الأعلى من كلّ شيء، وهذا هو المفهوم القرآني، بل الوسطية عنده هي العدل نفسه، كما يرفض أطروحات أخرى تدّعي أنّ فكرة العدالة عرفها الفقه الإسلامي في القرن الثاني الهجري عقب تعقيدات الحياة وشبكات العلاقات بين الشعوب داخل البلاد الإسلامية، حيث يرى أنّ هذا خطأ، وأنّ التفكير المقاصدي القائم على العدل كان موجوداً منذ البداية، وهو بهذه المناسبة يشير إلى أنّ اجتهاد الرأي ليس مذموماً بالمطلق، بل هو ممدوحٌ عندما ينطلق من مقاصد الشريعة.

وبهذا يخرج الفاسي بنتيجة مهمّة عنده، وهي أنّ العدل والإنصاف ومقاصد الشريعة ليست منفصلة عن الشريعة، بل هي جزء لا يتجزأ منها ومن صميمها^(٢).

وبصرف النظر عن مبررات طرح الفاسي لهذه القضية في سياق مقارنات مع فكرة القانون الطبيعي، إلا أنّ الفكرة بالغة الأهمية لو تأملناها، فالفاسي لا يريد جعل المقاصد خارج الشريعة، بحيث تكون علاقتنا نحن مع الشريعة، فيما الشريعة هي التي تبني علاقة مع المقاصد، كما هي الحال التي ربما يكون عليها التفكير الظاهري، بل يعتبر أنّ المقاصد جزءٌ من

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢١ - ٤٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٤٥ - ٥٦، ٧٩ - ٨٠.

الشريعة، ومن ثم فنحن نقع على تماسّ مباشر في الخطاب الشرعي مع المقاصد، ولهذا يمكن لنا جعل المقاصد مؤثرةً في حركيّة القوانين الجزئية، وهي الفكرة التي دافع عنها الفاسي، مستشهداً بسلوكيات بعض الخلفاء والصحابه.

ولهذا نراه لاحقاً عندما يتكلّم عن السياسة الشرعيّة، يعتبر أنّ الشريعة وإن كان تشريعها من الله سبحانه، لكنّها منحت المسلمين بالاشتراك لوضع القوانين عبر إمامة المسلمين في ظلّ هدي المقاصد والغايات، كما مُنح إمام المسلمين القدرة على الترجيح بين الاجتهادات بما يراه مناسباً لزمته ما دامت اجتهادات مشروعة، وبهذا كانت الأحكام السلطانيّة ملزمة للأمة ما لم تخالف الشرع الحنيف^(١).

وفي تحليله الكلامي والفلسفي لمسألة العدل والعقل في الإسلام، وبعد أن يُنهي مناقشاته وتعليقاته على الماتريديّة والأشاعرة والمعتزلة والظاهرية وغيرهم، يقرّر الفاسي النتيجة الآتية: ليس هناك في الإسلام - خلافاً للمعتزلة - عقلٌ فوق الدين، وليس هناك - خلافاً للمسيحيّة - دينٌ فوق العقل، بل هناك دين مطابقٌ للعقل، وعقلٌ مساعدٌ للدين، لينتهي إلى عدم وجود معارضة بين العلم والدين^(٢).

ويدخل الفاسي في أصول الشريعة متحدثاً عن الكتاب والسنة وحجّيتها، فيتحدّث عن القرآن وتفسيره، وهو في المدارس التفسيرية يستعرض أنواعاً من المعاصرة منها، ويتكلّم عن المعتزلة الجدد في الهند وغيرها، وعن مدرسة التفسير بالإشارة عند المتصوّفة، وحول الآراء المتأخّرة في قضية الفن القصصي، ثم يعرّج على الإسرائيليّات التي نفذت في الفكر الإسلامي ويصنّفها إلى إسرائيليّات قديمة وإسرائيليّات جديدة، مشيراً هنا أيضاً إلى أطروحة علي عبد الرازق في نفي الحكم في الإسلام منتقداً، ثم يتكلّم عن إعجاز القرآن وعن النسخ فيه، وعن ترجمته لغير العربية، وفي قسم السنة يشرع بالحديث عن قيمة السنة النبويّة، وأقسام السنة المنقولة من حيث التواتر والآحاد، مؤكداً حجّية السنة المستقلّة وحجّية الخبر الأحادي الصحيح في غير العقائد، ثم يدرس مقاصد الرسول وجوانب شخصيته فلا يضيف شيئاً على ما طرحه القرافي، لينتقل بعد ذلك للإجماع والقياس والاستدلال والاستصحاب والشرائع

(١) انظر: المصدر نفسه: ٥٨ - ٦٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٦٢ - ٦٨.

السابقة والاستحسان والمصالح المرسلّة ومذهب الطوفي وعمل أهل المدينة والعادة والعرف وسد الذرائع وفتحها، والاجتهاد الذي يعتبره ضرورة مستمرة لا يجوز إغلاقها، بادياً منه الميل لجعل فهم مقاصد الشريعة جزءاً من الاجتهاد كما قال الشاطبي من قبل، مشيراً لربط طريف بين فكرة الإجماع وفكرتي: الشورى والاستبداد، معتبراً أنّ الوجه المهم للإجماع هو في إحدائه نقلة من الاستبداد إلى الشورى والديمقراطية، وليس في التطويلات المملّة التي خاضها الأصوليون، فهو يقرأ الإجماع من زاوية اجتماعية وسياسية^(١).

وبعد جولته في مصادر التشريع ومناهجه، يشرع الفاسي بالحديث عن أسباب اختلاف الفقهاء، وهو موضوع أشار إليه من قبل الإمام الشاطبي، لكنّه يفصّل فيه أكثر من الشاطبي، ويذكر فيه أمثله وشواهد^(٢).

ويخوض الفاسي في تقييد المصالح بالمقاصد، وهو يعالج هنا جانباً من بحوث فقه الأولويات والتزاحم، فيقدّم المصالح العامّة على الجزئية، ويرى من أمثلة ذلك في العصر الحديث توقيف العمل بقانون تعدّد الزوجات؛ لأنّه يرى أنّ مفهوم العدل ليس خاصّاً بالنفقة بل عامّ شامل للأمة بما هي أمة، ويقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة، معقّباً هذا كلّ بالحديث عن الفرق بين السنّة والبدعة^(٣).

وفي أواخر بحوثه يرى أنّ مكارم الأخلاق هي مقصد مقاصد الشريعة ويبحث في أصول القضايا الأخلاقية التي هي الأخذ بالعفو والأمر بالعرف والإعراض عن الجاهلين^(٤)، وفي خواتم كتابه يبحث مسألة منهاج الحكم في الإسلام، ويبدو واضحاً في نزعتة الديمقراطية في الوقت عينه الذي يؤمن بإسلامية الدولة وقوانينها ضدّ تيار العلمنة، وهو يستحضر مفهوم الأمة ووحدها بوصفه مقصداً من مقاصد الدولة^(٥)، ليدرس بعدها مسألة حقوق الإنسان، كحقّ الحياة، وحقّ الحرية بأشكالها التعبيرية والعقدية والسياسية، ونفي الإكراه في الدين،

(١) انظر: المصدر نفسه: ٨٤-١٦٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٧٣-١٧٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ١٨١-١٨٩.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ١٩١-٢٠٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٧-٢٢٤.

وحقّ الكرامة الذي يربط البحث فيه بقضية الاسترقاق التي يفهمها نوعاً من التوافق التاريخي، فلو تغيّرت قواعد الحروب وتوافق البشر على إلغاء الرقبة تنتهي تماماً، وحقّ الأمن والسلام، مفسراً تشريعات الجهاد بالدفاعية، وداعياً للانخراط في أيّ سلم عالمي حقيقي^(١).

بهذا يتبيّن أحد الفوارق الدقيقة بين ابن عاشور والفاسي، فابن عاشور يمارس ضرباً من التأصيل الاجتهادي وتقديم بناء اجتهادي داخلي، بينما الفاسي يحاول أن يدرس الشريعة بمقاربة ذات طابع فلسفي أكثر، تقوم على قراءة للإنسان وتجربته التاريخية وعلى مقارنة مع التجارب القانونية للبشرية، وهو إذ يجعل أصل العدل أعلى الأصول إلى جانب أصالة الأخلاق، فهو يؤمن بأنّ الشريعة جاءت للإنسان ونشر العدالة في حياته الفردية والاجتماعية، فهو علّم من أعلام الإسلام الاجتماعي - السياسي في العصر الحديث، الأمر الواضح أيضاً من تجربته النضالية التاريخية في حياته، ومن سائر أعماله الثقافية والفكرية.

وبهذا لم يقدم لنا الفاسي تأصيلاً اجتهادياً في المقاصد بقدر ما أحاطنا بفضاء فلسفي سياقي، نحتاجه بالتأكيد لكنّ من الصعب لنا أن تكتفي به ونحن نشد بناء معرفة مقاصدية يمكنها النهوض بالفقه الإسلامي الحديث.

١٧. المقاصد في العصر الراهن (الريسوني والخادمي.. نموذجاً)

بعد جيل الدعوة المقاصدية الأولى وجيل التنظير الأوّل للمقاصد في العصر الحديث منذ محمد عبده وصولاً إلى علال الفاسي، ظهرت أجيال المقاصديين منذ مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، وتحوّلت الدراسات المقاصدية من حال الندرة إلى حال الوفرة، فكتب الكثيرون في المقاصد الشرعية وأغنوا المكتبة الإسلامية بأعمالهم، وغالب هذه الكتابات كان إما على شكل مقالات متفرقة تثير فكرة هنا أو هناك أو تضيء على موضوع مقصدي هنا أو هناك، أو تدرس شخصية مقاصدية هنا أو هناك، وإما أطاريح جامعية ومصنّفات وكتب غالباً ما تناولت تاريخ نظرية المقاصد أو التفكير المقاصدي عند علماء المسلمين أو أحدهم، مثل ابن القيم أو ابن تيمية أو الشاطبي أو ابن عاشور أو علال الفاسي أو رشيد رضا أو غيرهم.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٢٥-٢٦٦.

ومن بين الأسماء التي عرفت باهتمامها بالكتابة المقاصدية في العصر الراهن الدكتور المغربي أحمد عبد السلام الريسوني (مولود عام ١٩٥٣م)، الرئيس الحالي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، خلفاً للشيخ يوسف القرضاوي، وأغلب أعماله ومشاريعه ودروسه في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بل قد أشرف على عشرات البحوث والرسائل الجامعية التي تسير في هذا السياق.

ظهر اسم الريسوني بشكلٍ قوي في موضوع المقاصد في أوائل تسعينيات القرن الماضي، خاصة عندما نشر كتابه «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، والذي تُرجم لاحقاً للفرنسية والأردية والإنجليزية. وتالت بعد ذلك مساهمات الريسوني في هذا المضمار، ومن أهم كتبه على هذا الصعيد إلى جانب الكتاب المشار إليه: «الذريعة إلى مقاصد الشريعة»، «الفكر المقاصدي قواعده وفوائده»، «مدخل إلى مقاصد الشريعة»، «مقاصد المقاصد»، «نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية»، «محاضرات في مقاصد الشريعة»، «الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية» وغير ذلك من الكتب.

يعدّ الريسوني إحدى الشخصيات المعاصرة البارزة في مجال التنظير والدعوة لمشروع المقاصد، وقد كتب في هذا المجال العديد من الكتب والمقالات والدراسات، وألقى الكثير من الدروس والمحاضرات، وربما لا يحمل الريسوني نظرية جديدة في المقاصد بالمعنى الحقيقي للكلمة، لكنّه بالتأكيد يحمل رؤية مهمة للتجربة المقاصدية ومشروع المقاصد في العصر الحديث.

ولعلّه يمكنني اختصار أهمّ معالم تجربته - كما أراها - في الآتي:

١ - السعي الحثيث لتذليل العقبات أمام الحواضر العلمية والمجتمعات الفكرية والدينية الإسلامية للترحيب بمشروع المقاصد بشكل جادّ وعملي، ولهذا فهو مهتمّ بالتقريب للمقاصد، فهو تقريبيّ بمعنى أنّه يريد أن يربط الساحة العلمية بالتفكير المقاصدي، وهذا ما ظهر واضحاً في كتبه، فهو يريد إقناع الفضاء العلمي بحاجتنا اليوم للمقاصد وأهميتها بالنسبة إلينا.

وفي هذا السياق، يشرح الريسوني دائماً قيمة المقاصد وفوائد التفكير المقاصدي علمياً وعملياً، وهو يذكر الأمثلة التي يتركها التفكير المقاصدي لو مارسناه على الاجتهاد الشرعي، سواء في دائرة ما فيه نصّ أم في دائرة ما لا نصّ فيه، ويحاول أن يكون شارحاً مبسطاً للأفكار

المزروعة في بطون الكتب التراثية الإسلامية.

إنه مهتم بالجوانب الميدانية للمقاصد، لهذا يتحدث عن المقاصد في سياق خدمتها لمشروع الدعوة الإسلامية، وتجويد نمط إيمان وتدين الفرد المسلم، وتنظيم السياسة الشرعية، ومن هنا نفهم تركيز الريسونى على فكرة «مقاصد المقاصد»، والمآلات التي نصل إليها من خلال هذا الموضوع.

إن الريسونى مهندس تعليمي جيد هنا في هذه الحقبة، فهو يؤسس عنوان «قواعد التفكير المقاصدي» فيجعل التفكير المقاصدي على شكل قواعد ويعيد صبه فيها، مثل قاعدة التعليل، وقاعدة: لا تقصيد بدون دليل، وقاعدة ترتيب المصالح والمقاصد، وقاعدة التمييز بين المقاصد والوسائل، كما يقوم بتقسيم المقاصد إلى كلية عامة، وخاصة، وجزئية.

٢ - التعريف برموز المقاصد، ورصد المسار التاريخى لنظرية المقاصد، ومن أهم كتبه في هذا المجال كتاب «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، وقد حاول الريسونى أن يحشد أكبر عدد ممكن من الرموز في القرون الأولى وما بعدها ليعتبرهم رموزاً مقاصدية، بهدف تقوية وضع التفكير المقاصدي عبر إثبات عمقه التاريخى الاستراتيجى، وقد رأينا سابقاً كيف أن الريسونى جعل الترمذي وأمثاله من الأجيال الأولى للمقاصديين، الأمر الذي علّقنا عليه سابقاً ببعض الملاحظات النقدية، فراجع.

٣ - السعي لتقديم مقترحات تطويرية للدرس المقاصدي، من نوع الحديث عن مقاصد العقائد، وليس فقط مقاصد الشريعة، وبحثه عن مقاصد القرآن الكريم، ومقاصد السنة الشريفة.

٤ - التحذير من النزعة الإفراطية المعاصرة في المقاصدية، والتي تحاول تحطّي النصوص وإلغاء دورها وتجاهل الأحكام الشرعية، وهو ما يسمّيه - تبعاً للشيخ القرضاوى - بـ «الطوفية الجديدة»، نسبةً إلى نجم الدين الطوفى.

من هنا، نجد في سياقات نقده لبعض التفكير الإفراطى، أنه يركّز على المقاصد المعنوية في الشرع في مقابل التيارات التي باتت اليوم لا ترى في الشريعة إلا المقاصد المادية، وعلى سبيل المثال ينتقد الريسونى مسألة الصوم التي طرحها الرئيس التونسى الأسبق الحبيب بورقيبة (٢٠٠٠م)، ويرى أن العبرة ليست فقط بالمسائل الاقتصادية، بل ثمة أمور أخرى تدخل على

١٦٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج ١

الخطّ تهدفها الشريعة أيضاً. وهو بهذا كلّه ينتقد كذلك من يسمّيهـم: «الانسلاخسلاميّين» أو الإسلاميين الحدائين.

وفي هذا السياق، ينتقد رؤية الدكتور محمّد عابد الجابري (٢٠١٠م) لفكرة المصلحة، ويرى أنّه - ومعه غيره - يطرحون نظريّة المصلحة التي لا هويّة لها، هادفاً بذلك العودة للمقولة التراثية في بحث المصالح المرسلّة، والتي ترى أنّ هذه المصالح يجب أن تكون مغطّاة من مقاصد الشريعة أو من أهداف قريبة محدّدة في الشرع من قبل.

٥ - محاولاته الموجزة في دراسة المقاصد تطبيقاً، كمحاولته دراسة المقاصد الشرعيّة في قضايا الأموال والبنوك والعبادات والأدعية.

هذا مع الإشارة إلى أنّ الكثير من البحوث التي سبق أن تحدّثنا عنها عند تناول أفكار المقاصديين، ذكرها أيضاً الريسوني بتوضيح أو بمرور عابر منه، فلا نعيد، كتقسيم المقاصد، وتعليل الشريعة، والاستقراء، ومقاصد المكلفين، والمصلحة المرسلّة، وسدّ الذرائع، وفقه الأولويّات، وجلب المصلحة ودرء المفسدة وغير ذلك.

٦ - الإضافات الفكرية في نظريّة المقاصد والتي تستحقّ التوقّف، فقد مال الريسوني لفكرة التعليل في العبادات، وحاول الدفاع عنها نظريّاً وعبر التطبيق والملاحقة الميدانية بالأمثلة، وهذه قضية قلّمنا نجدها في أعمال المقاصديين.

بعبارة موجزة: يمكنني تصنيف الدكتور الريسوني حفظه الله على أنّه: مبسّط، شارح، مقرّب، منظمّ، مدافع عن المقاصدية ضدّ خصومها من جهة وضدّ المستغلّين لها من جهة ثانية، فهو داعية مقاصد أكثر من كونه منظراً في الفكر المقاصدي أو حافراً في البنية المعرفيّة والعمق الاجتهاديّ للنظريّة.

أكتفي بهذا القدر من الحديث حول الدكتور الريسوني.

وإذا انتقلنا من الريسوني نحو شخصيّة أخرى لها مساهمات معروفة اليوم في مجال مقاصد الشريعة، وهي الدكتور التونسي نور الدين بن مختار الخادمي (مولود عام ١٩٦٢م)، الخريج من جامعة الزيتونة بتونس، والذي تولّى وزارة الشؤون الدينية بعد الثورة عام ٢٠١١م، ثمّ عام ٢٠١٣م، سنجد نفساً آخر في تناول المقاصد.

اهتمّ الخادمي بدراسة مقاصد الشريعة بطريقة ربما تكون أكثر أصوليّة وفقهيّة من

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ١٦١

الريسونى، فدرس في كتابه «الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية» فكرة الاستقراء وحاول أن يشتغل عليها، كما درس في كتابه الآخر «الاجتهاد المقاصدي، حجتيه وضوابطه ومجالاته»، نظرية المقاصد بتفصيل أكبر، أمّا كتابه «علم المقاصد الشرعية» فبدأ منقسماً إلى جانب نظري وآخر عملي تطبيقي.

هذا، وتوجد أسماء أخرى عديدة في العصر الحاضر اشتغلت على المقاصد، لا أريد الإطالة بالحديث عنها، مثل يوسف القرضاوى، ومحمد عبد الله دراز، وعبد المتعال الصعيدي، ومحمد الخضري، وعلي حسب الله، وصبحي المحمصاني، ومحمد سعد اليوبى، ومحمد سعيد رمضان البوطى، وأبو يعرب المرزوقى، ويوسف العالم، وحسن حنفي، وطه عبد الرحمن، ومحمد عابد الجابري، وطه جابر العلوانى، وجاسر عودة، ونصر حامد أبوزيد، وعبد المجيد النجار، وإسماعيل الحسينى، وحسن الترابى، ووائل حلاق، وجمال الدين عطية، ووهبة الزحيلي وغيرهم، كل على طريقته ومن زاويته، فأكتفي بهذا القدر من رصد مختصر لتطور النظرية في الوسط غير الإمامي، لننتقل لوضع فكرة المقاصد والمناطات والعلل في التفكير الإمامي عبر المراحل الزمنية المختلفة.

كلمة أخيرة في ملاحظات موجزة متفرقة على مشروع المقاصد في مساره التاريخي

أشرنا لمجموعة ملاحظات أثناء عرضنا التاريخي السابق، وستأتي الكثير من الأمور ذات الصلة، في الفصول اللاحقة بإذن الله، لكن لا بأس بالإضاءة هنا سريعاً على ملاحظات جزئية أو موجزة ومتفرقة لتتميم الفائدة، دون أن نتوسع أو نفصل؛ لأن الكثير من هذه الملاحظات يتصل بالوجه الفقهي لنظرية المقاصد دون الوجه الأصولي الذي نركز عليه أكثر في هذا الكتاب كما قلنا.

كما أنّ بعض هذه الملاحظات يعبر عن نقد، وبعضها الآخر يعبر عن نقص في النظرية وعرضها، بحيث تتطلب مزيداً من الحفر والتنقيب والدراسة.

ومهمّ ما نودّ الإشارة إليه هو الآتي:

١ - إنّ تقسيم المقاصد إلى ثلاث رتب، مع مكملات، وجعل الرتبة الأولى هي الضروريات، هذا كله لم يُقم أحد عليه دليلاً بوصفه صيغة حصرية، بل انتزع انتزاعاً بوصفه

قراءة من القراءات. وقد رأينا أنهم صاغوا كليّات عامّة، وغالباً من تجرّبات الحياة والعقل الإنساني، ثم وضعوا الشريعة ضمن هذه القوالب، وليست الحال أنهم اعتمدوا على الشريعة لوضع هذه القوالب، فهذا ما لم ينعكس في أعمالهم العلميّة والاستقرائيّة، عدا بعض المعاصرين الذين حاولوا فعل شيء هنا.

بل إنّ هذا التقسيم الذي اعتمده قائم على أساس توصيف انتزاعي رهين لدرجة الحكم وقيّمته وأهمّيّته، فهو لا يفسّر لي الحكم، بل هو يعيد وضع الأحكام في مراتب تبعاً للأهمّيّة، فهذا ليس بناءً لنسق منظومي فكري بقدر ما هو بناء لرتب تجمع كلّ واحدة منها مجموعة تشريعات، وهذا متصل بفقّه الأولويّات وإدارته، أكثر من كونه متصلاً ببناء فكري شامل، فالمدخل مختلف.

٢- لم يُقم أحد دليلاً على التقسيم الخماسي أو السداسي للضروريّات، وهذا يؤكّد أيضاً أنّها عبارة عن استقرّاءات لاحقة تمّ صبّها في قوالب ذهنيّة ناجزة من قبل، ولهذا وجدنا لاحقاً كيف أنّ الكثيرين انتقدوا حصريّة هذه الخمس أو الستّ، بل بدؤوا بطرح عناوين جديدة تبعاً لضرورات زمانهم ووعيهم العقلاني التجريبي.

٣- إنّ هذه العناوين الكليّة للمقاصد عامّة جداً، وكلّما عمّمنا الكليّات بحدّها الأعلى فهذا يجعلها مجرد أطر غير قابلة للتوظيف الواضح، ولهذا وجدناهم يُتبعون أنفسهم في عمليّة صبّ هذه المفردة تحت هذا الكليّ أو ذلك، وكيفيّة فهم هذه المفردات أو تلك ضمن القوالب التي وضعوها. إنّ الكليّات إذا كانت عامّة للغاية (كلية العدل - المصلحة..) فهي تعاني من هلاميّة واستنسابيّة، الأمر الذي يعقّد نشاط الفقيه.

إنّ عناوين مثل عنوان «حفظ الدين» يحوي داخله مئات العناوين المختلفة الرتبة والدرجة، فحفظ التوحيد غير حفظ الصلاة، وغير حفظ المستحبات العباديّة، وكلّها دين، وهذا يعني أنّنا عندما نقول بتقديم حفظ الدين على حفظ المال فأيّ دين نقصد؟ إنّ العناوين العامّة مادّة التباسيّة كبيرة هنا، الأمر الذي يستدعي تعريفات دقيقة من جهة، وتقسيمات تضع كل قسم في سياقه الطبيعي.

٤- إنّ اختراع فكرة المكملات سبق أن ناقشناها، وليست إلا تفسيراً ذهنيّاً بعديّاً لفكرة النظام الذرائعي في الشريعة، وقد قلنا بأنّ ثمة التباس في فهم فكرة المكملات وموقعها عند

حديثنا عن نظرية الغزالي وأمثاله فراجع.

٥ - إنَّ الكثير من الحاجيات عندما طرحوها لم نجد لها فرقاً عن بعض الضروريات، وكذا بعض التحسينيات يلاحظ بوضوح أنَّها ذات مراتب متعدّدة، فلا تتسق كلّها ضمن قوّة واحدة في الطلب والإرادة، وهذا يحتاج لمزيد توضيح.

٦ - إنَّ وضع المفردات ضمن المقاصد يجعل ادّعاء فهم غاية كلّ مفردة، وهذا يعني أنّنا لو تركنا العبادات سوف تخضع جميع التكاليف الشرعيّة للفهم المقصدي، مع أنّ تفاصيل الأحكام غير العباديّة لا يُفهم اندراجها ضمن أيّ مقصد، فعقوبة الجلد واضحة المقصد، لكنّ رقم المائة أو الثمانين جلدة غير مفهوم إطلاقاً، فأين نضعه؟ وهل يلحق بالعبادات؟! هذه الإشكالية تواجه بعض أعمال المقاصديين، وليس جميعهم.

٧ - ثمة تداخل بين الضروريات، فحفظ المال يمكن أن يكون تعبيراً آخر عن حفظ النفس؛ إذ بدونها يمكن وقوع الجوع وتلف النفس ووقوع الحروب والنزاعات والموت. وحفظ الدين مرتبط كذلك بحفظ نفس الجماعة المؤمنة؛ لأنّ الدفاع عنها مرتبط بحفظ الدين. ويشتدّ الأمر تأزماً عندما ندخل النفس والمال والنسل والعرض في الشأن الاجتماعي وندرسه على مستوى الأمة، لا على مستوى الفرد. بل التقسيم الخماسي للضروريات يحتمل أن يفتح على الفرد وعلى الأمة، لكنّه يعطي نتائج متعاكسة في الحالتين أحياناً، فحفظ أموال الأمة قد يستدعي التضحية بالمال الفردي، وهكذا، ولم تضع لنا نظريّة المقاصد صورة تفصيليّة واضحة عن هذا الأمر إلا عندما بدأ الحديث مع الأمدي عن تعارض المقاصد، لكن رغم ذلك لم نجد صورة تفصيليّة واضحة لهذا الأمر، بل مجرد صور عامّة للتعارض كألويّة الدين على النفس أو العكس.

٨ - إنَّ بعض المقاصد هو في نفسه مبهم يحتاج لتعريف، فحفظ المال مثلاً هل يراد به تحقيق الكفاف أو تحقيق الرفاهية؟ إنَّ مثل هذه المفاهيم في غاية الضرورة. وبعبارة أخرى: إنَّ نظريّة المقاصد في بعدها الفقهي البنائي تحتاج لما عُرف في الغرب بـ «نهضة إعادة التعريفات»، أيّ إعادة تعريف مفرداتها بدقّة، في حين نجد أنّ أغلب المقاصديين أعادوا التعريفات الكلاسيكيّة التي تمّ بناء النظرية عليها، وغالباً ما تكون تعريفات أقرب للُغوِيّة، وهذه مشكلة عظيمة.

٩ - إنَّ المقاصد والضروريات غالباً ما عرضت بوصفها أعياناً خارجيّة كالمال والنفس والنسل وغير ذلك، في حين غابت المقاصد التي هي عبارة عن قيم عليا معنويّة، مثل الحرّيّة

١٦٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج ١

والعدالة والمساواة والطمأنينة والاستقرار والتسليم لله والعقلانية وغير ذلك كثير، بل مثل الدكتور طه جابر العلواني جعل الكليات الأساسية العامة هي «العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء ثم التسخير» في شبكتها مع المقاصد العليا «التوحيد، والتزكية، والعمران»^(١)، ومنها تنبعث سائر الغايات والمقاصد كالحريّة والعدالة.

وحتى لو أمكن إدخال بعض هذه في تلك، لكنّ صياغة المقاصد من أعيان إلى قيم هو في تقديري مهمّ جداً، أو على الأقلّ كان ينبغي تنويع الصياغات، وهو ما بدأنا نراه - بشكلٍ ما - في النسخ المعدّلة المعاصرة لنظرية المقاصد.

١٠ - لا تعطي نظرية المقاصد وضوحاً في موقفها من ثنائية الله والإنسان، فهل مدار المقاصد على الله أو على الإنسان؟ وهل مدارها على الدنيا أو على الآخرة؟ وهل مدارها على الحقّ أو التكليف؟ هذه أسئلة شائكة لم تتناولها النظرية، ولو تناولها بعض المتأخرين والمعاصرين فغالباً بكلام شاعري عاطفي وخطابي، يفتقد عرض الأدلة الاجتهادية.

ويتربّب على ذلك أنّنا لم نفهم بوضوح هل المقاصد حقوق أو واجبات؟ بمعنى أنّ المدخل المقاصدي هل هو مدخل حقوقي أو مدخل تكليفي؟ وهذه نقطة مهمّة فلسفياً في توجيه حركة الشريعة، ففرق بين أن يبحث المتشرّعة عن مصالحهم وحقوقهم وبين أن يبحث الله عن حقه في الخلق عندما وضع دينه وقصد من وضعه شيئاً ما. إن صياغة نظرية في هوية المقاصد الشرعية بين الحقّ والتكليف بات ضرورياً للغاية لفقهاء المقاصد.

١١ - لم نجد وضوحاً في رسم الخارطة المقاصدية للمندوبات والمستحبات والمباحات أحياناً، بل بعض المقاصديين - مثل ابن عاشور - يكاد يُغفل تماماً مباحث من هذا النوع، ويركّز على الواجب والحرام، مع أنّ نظام المندوبات والمكروهات يحتوي على نظام مقاصدي ذات رب أيضاً. وهذه مداخلة تواجه بعض المقاصديين، وليس جميعهم.

١٢ - ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين مداخلة نقدية على الأعمال المقاصدية المتأخرة والمعاصرة، وهو أنّها:

تارةً عانت من البعد التاريخي، فاستغرقت في دراسة المقاصد عبر شخصيات أو اتجاهات

(١) انظر: العلواني، مقاصد الشريعة (حوار)، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ - ١٠ : ٤١ - ٤٦، ٥٦ -

ومسارات ومراحل تاريخية، وهذه هي معضلة التاريخية في الدرس المقاصدي المعاصر. وأخرى من التجريدية عبر تحليل المصطلحات والمفاهيم والمقولات. وثالثة من الفصامية، وهو تناولها منفصلة عن الفقه وأصول الفقه، في حين المطلوب أن تُدرس المقاصد في السياق التواشجي مع أصول الفقه؛ كونه يمثل سائر عناصر العدة المعرفية الاجتهادية.

ورابعة من النزعة الفلسفية عبر مقاربات منهجية تحاكي المشهد المناهجي والفلسفي الغربي^(١).

وفي هذا السياق، ينتقد بعض المفكرين - مثل الدكتور حسن حنفي^(٢) - البناء المنطومي المعقد لنظرية المقاصد ورتبها وتقسيماتها خاصة في الصياغات المتطورة لها، مثل صياغات مشروع أسلمة المعرفة، ويرى ذلك محاولة لمواجهة المناهج الغربية ومحاكاتها فقط، وأن نظرية المقاصد برأيه لا تعدو أن تكون أبسط من ذلك، وعلينا التعامل معها بطريقة عفوية أكثر.

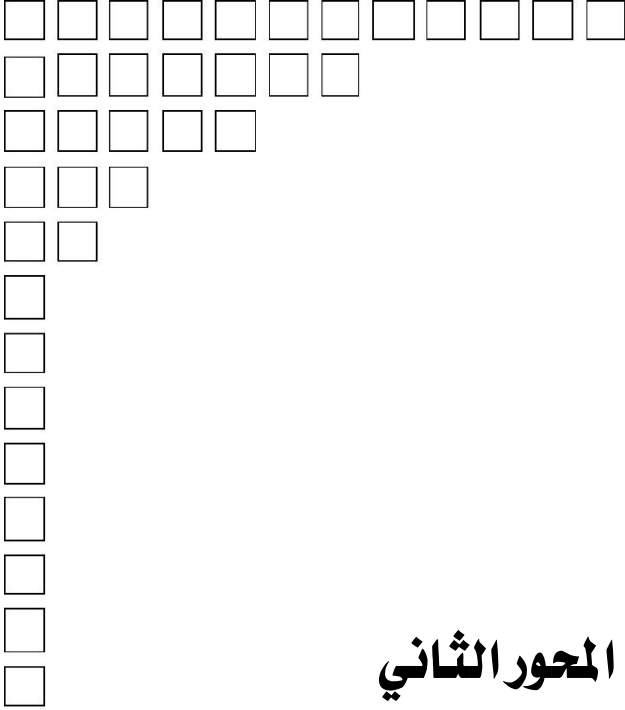
١٣ - مبالغة بعض المقاصديين في مبدأ التيسير والتسهيل بحيث يتخوف أن يفضي إلى تميع، وفقاً لما لاحظته بعض الباحثين^(٣).

١٤ - رغم تطورات نظرية المقاصد بما في ذلك القرن الأخير، لكننا لم نجد عند المقاصديين فقهاً آخر غير الفقه الذي أنتجته مدارس الفقه السنّي التي آمنت بالقياس والاستصلاح والاستحسان وسدّ الذرائع وغيرها، بمعنى أن النظرية المقاصدية الكلية التي حاولت أن تصهر في داخلها كلّ هذه العدة المعرفية وتتجاوزها وتتخطاها في إنتاجيتها، لم تقدم لنا فقهاً آخر، بقدر ما قدّمت توصيفات جديدة للشريعة تتسم بطابع كليّ، الأمر المحمود في حدّ نفسه، وهذا ما جعل نظرية المقاصد أشبه بإنتاج نظريات أصولية جديدة دون أن يكون لها مردود فقهي بحجم قوتها في الأصول، وهذه نقطة مهمة تحتاج لنظر وتأمل كبيرين، خاصة بالنسبة لأولئك الذي يدعون لجعل علم مقاصد الشريعة منفصلاً ومستقلاً عن أصول الفقه. أكتفي بهذا القدر من الملاحظات الموجزة؛ لأننا لسنا بصدد التفصيل في هذا الجانب.

(١) انظر: الحسان شهيد، الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقييم: ٤٥ - ٦١.

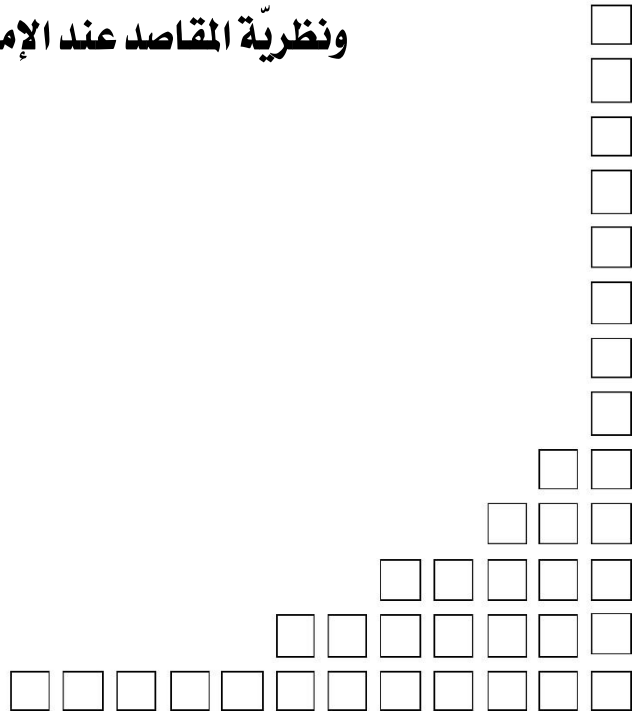
(٢) حنفي، مقاصد الشريعة (حوار)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨: ٦٧ - ٦٨.

(٣) انظر: يوسف بن عبد الله حميتو، تكوين ملكة المقاصد: ٨٥ - ٨٨.



المحور الثاني

الاجتهاد العلي والمناطي
ونظرية المقاصد عند الإمامية



تهييد

يختلف المشهد في الوسط السنّي عنه في الوسط الإمامي، لا أقلّ على المستوى النظري، وذلك من ناحية البيئة الحاضنة للتفكيرين: المقاصدي والعللي من جهة أولى، والسياق التاريخي السنّي لولادة نظريّة المقاصد من جهة ثانية.

فعلى مستوى البيئة الحاضنة، نلاحظ أنّ جمهور الفقهاء الإماميّة - مع اعتقادهم بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - كانوا يرفضون القياس والاستحسان والمصالح المرسلّة وسدّ الذرائع ومدارس الرأي ونحو ذلك، كما كانت الحركة الأصوليّة الشيعية تتجه يوماً بعد آخر نحو الاقتناع باستحالة أو بعسر معرفة ملاكات الأحكام الشرعيّة وأنّ هذه المعرفة تبدو ضيقّة جداً في الفرص التي توفّرها المعطيات لنا. وهذا ما أفقد الاجتهاد الإمامي إمكانات الانفتاح الواسع على التفكير المقاصدي والعللي معاً، رغم أنّ السؤال التاريخي يظلّ قائماً: هل ذهب الشيعة لاستحالة معرفة الملاكات بالعقل والنظر العقلاني العرفي، ولهذا رفضوا القول بالقياس أو أنّ رفضهم القياس جرّهم يوماً بعد آخر لسدّ الطريق عليه بالوصول إلى فكرة استحالة معرفة العلّة، والتي هي الأصل في باب القياس بصورته المتطوّرة؟!

هذا السؤال تاريخيٌّ ومهمٌّ للغاية، وربما لا نجد من درسه تاريخياً بدقّة وعناية، والمعنيّ به أنّ النصوص الأقدم عند الشيعة وأئمة أهل البيت هل تنفي معرفة الملاكات أو تنهى عن القياس؟ إذ قد يقال بأننا لا نكاد نجد نصوصاً تنفي إمكان معرفة الملاك أو تعتبره أمراً عسيراً، بينما نجد الكلام مباشرةً عن القياس وغالباً ذاك القائم على الشبه الخالص وليس على العلّة بتام مسالكها، وسوف نبحت هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل المخصّص لدراسة عوائق الاجتهاد المقاصدي والمناطية.

ورغم أنّ المدرسة الأصوليّة عند الإماميّة آمنت بحجّية الدليل العقلي واعتقدت بقانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ لكنّ هذا الأمر لم يُضف الكثير للاجتهاد الإمامي لجهة

ربطه بمثل نظرية التعليل الإثباتية، فضلاً عن نظرية المقاصد.

وأما على مستوى السياقات التاريخية، فإن لحظة انطلاق التفكير المقاصدي عند السنة جاءت من رحم معالجة قضايا التعليل في القياس قبل أن تنتقل لاحقاً إلى وضعها المنفصل، وهذا يعني أن التفكير الإمامي لم يشهد - تاريخياً - مساراً مشابهاً لهذا المسار حتى تُفضي به السياقات التاريخية للذهاب نحو التفكير المقاصدي.

بل هناك من يتحدث عن تفسير سياسي - اجتماعي لعدم ظهور المقاصدية والتفكير العلي عند الإمامية، وهو أنهم عبر التاريخ لم يمارسوا السلطة بشكل رسمي، ولم يواجهوا تحدياتها خاصة تحديات السلطة القضائية، ولهذا كانت أسئلتهم غير ضاغطة، وكانت حلولهم لا تواجه اختباراً ميدانياً على أرض الواقع، على خلاف الحال في الوسط السنّي. وما يؤكد هذا الزعم أن الفكر الإمامي عقب أول تصدّد حقيقي لظاهرة السلطة والإدارة المجتمعية في النصف الثاني من القرن العشرين، بات يتجه نحو المقاصدية بشكل واضح، ضمن مفهوم المصلحة وسلطة وليّ الأمر وقواعد الأولويات وفقه النظم والنظريات، وهو ما سرّصده قريباً إن شاء الله تعالى؛ لننظر في مديات صحّته.

ولعلّ ثمة من يعتبر أنّ شحّ النصوص تاريخياً عند أهل السنة ووفرتها عند الشيعة لعبا دوراً في تكوين المسار التاريخي لولادة المقاصد والتعليل والنظريات المساعدة في باب ما لا نصّ فيه عند أهل السنة دون الإمامية، وربما تكون هذه الفكرة سائدة في أدبيات الكثير من الباحثين الشيعة عموماً.

لكنني أختلف مع وجهة النظر هذه؛ ولا أعتقد بأن أهل السنة يعانون من شحّ في النصوص، إنّما القضية تكمن في أنّ التفكير الإمامي استخدم مفهوم العام والخاص تارةً ومفهوم الأصول العملية تارةً أخرى؛ لحلّ المشكلة القائمة أمامه، فدخل الكثير مما لا نصّ فيه ضمن المنصوص تارةً، وعولجت مشاكل ما لا نصّ فيه بالآليات التفكير الموجودة في الأصول العملية أخرى من نوع البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، إضافة إلى الاستعانة بمفهوم العناوين الثانوية وغيره، وهذا كلام يحتاج لتفصيل نتركه الساعة.

هذا كله لا يعني إطلاقاً أنّ الاجتهاد الإمامي لم يعرف التفكير العلي تارةً والمقاصدي تارةً أخرى، فنحن هنا نتكلّم في الجانب النظري لبنية الاجتهاد الإمامي، أما هل أنّ التجربة الفقهيّة

التاريخية الإمامية لم تمارس التفكير المقاصدي أو العلي هنا أو هناك ولو سهواً أو تحت سميات آخر، خاصة في العصر الحديث؟ فهذا أمر آخر ويحتاج لرصد تاريخي موسع لإثباته أو نفيه، خاصة لناحية التنقيب عن وجود تفكير قياسي عند بعض أصحاب الأئمة من أهل البيت النبوي، مثل الفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، بل طاول الأمر حتى زرارة بن أعين، وجميل بن درّاج، وعبد الله بن بكير، وجماعة من قم وغيرهم، فراجع^(١).
وعلى أية حال، فما أودّ فعله هنا هو رصد تاريخي موجز جداً لتعاطي التفكير الإمامي مع قضية المقاصد والاجتهاد العلي معاً سلباً أو إيجاباً، مبتدئاً من انتهاء عصر النص عند الإمامية، أعني النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، متجاهلاً أصل قضية قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؛ لأنّ تبعية التشريعات لعلها الثبوتية، وكون هذه التشريعات تلتقي عند نتائج كلية تستهدفها، تمثل قيم القانون نفسه.. قضية لا يبدو أنه يوجد خلاف حقيقي حولها في الفكر الإمامي^(٢).

أولاً: المدونات الأولى لكتب «العلل» عند الإمامية، رصد وتحليل

إنّ أول ما يواجه الباحث - إمامياً - في موضوعنا هنا في القرون الأولى، أمران:
أ- النصوص التطبيقية المروية عن أهل البيت النبوي، والتي تبين علل العديد من الأحكام تارةً والعلل العامة للشريعة أو لبعض أبوابها تارةً أخرى، إذ توجد في النصوص المروية إمامياً

(١) انظر: المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٣٦؛ والكاظمي، كشف القناع: ٨٣٠؛ وأبو طالب تجليل التبريزي، رسالة حجية الشهرة: ٤٤٨ - ٤٤٩؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٤٤ - ٣٤٥، ٣٦٤ - ٣٦٥، و١٠: ١٣٧؛ والكافي ٧: ٢٥٦؛ والاستبصار ٤: ٢٥٣؛ والسيستاني، مباحث الحجج: ٢٨٢ - ٢٨٧؛ ومهدي مهريزي، مقاصد الشريعة في مدرسة أهل البيت، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٣: ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) لا بأس أن أشير هنا إلى أنّ بعض مراجع الدين الشيعة الإمامية المعاصرين يرون إغلاق باب فقه المقاصد، وأنه مقفل تماماً؛ انطلاقاً من أنه يقوم على معرفة الملاكات الواقعية للتشريعات، وهذا مسدود لغير الله والمعصومين. انظر: الموقع الرسمي للمرجع الديني السيّد محمد صادق الروحاني:

<http://www.rohani.ir/ar/ideail/4666/%D8%B1-%D9%83%D9%85-%D8%A8%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF- ---%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B9%D9%8A>

الكثير من الروايات التي تشرح علل الصلاة والصوم والحجّ وتفصيل هذه العبادات وغيرها، وهذا ما يتوقع أن يُحدث وعياً علمياً عند بعض أصحاب الأئمة قد لا يصل بالضرورة إلى مستوى إقحام التعليل في الاجتهاد، لكنّه يصل بالتأكيد إلى مستوى توفر نصوص علمية بين أيدي المجتهدين.

إلى جانب ذلك ثمة وجهة نظر قليلة الأنصار، تعتبر أنّ العديد من النصوص الواردة عن أهل البيت منذ زمن الإمام علي بن أبي طالب، تمارس بنفسها القياس والتفكير العلي الاجتهادي، أي أنّها تستخدم التعليل القياسي لاستنباط حكم شرعيّ. وسواء صدّقنا هذه النصوص أو كذبناها - وسوف يأتي بحثها بالتفصيل لاحقاً - فإنّ وجود هذه النصوص يمكنه أن يجعلنا نخمّن بأنّ بعض العلماء في القرون الأولى ربما يكون قد تأثر بها أو انفتح على قضايا القياس والتعليل من خلال اعتبارها مبرراً له، وربما تكون بعض مواقف ابن الجنيد انعكاساً لهذا النوع من حضور هذه النصوص في الموروث الحديثي الإمامي، بل والإسلامي، بل لعلّ هذه النصوص هي التي جعلت اجتهاد بعض فقهاء أصحاب الأئمة مختلفاً حدّ اتهامهم بالقياس كما ألمحنا قبل قليل.

وعليه، فإذا ضمّمنا موجة النصوص التعليلية في كلمات أهل البيت - وطبيعة التعليلات التي فيها ليس بالتّي تكشف عن علل غير متوقّعة للعقل الإنساني، بل كثير منها علل مألوفة للعقل ومتوقّعة في تفسيره لها من نوع أنّ الإمامة نظام للملّة وغير ذلك - إلى احتمالية تأثيرها على فئة من أصحابهم في خلق تفكير علي يتناسب مع تلك المرحلة، وضمّمنا هذين الأمرين معاً إلى وجود اتهامات قديمة لبعض الأصحاب - خاصة من كتّب منهم في العلل مثل يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان - بالتورّط في القياس وأمثاله.. نستطيع بجمع هذه المعطيات الثلاثة افتراض أنّ فئة ما من أصحاب الأئمة ممكن أن تكون نشطت على خطّ التفكير العلي الذي هو التفكير الأقرب للتفكير المقاصدي.

ب - مدوّنات العلل في القرون الأولى، بمعنى وجود كتب تدور حول علل الشرائع والأحكام تنقل نصوص السنّة الشريفة وتهتم بجمعها. وهذا ما نتوقّف الآن عنده قليلاً.
إنّ مدوّنات العلل بعضها وصلنا، وسوف نتكلّم عنه قريباً، وبعضها الآخر لم يصلنا، وهو ما نتحدّث عنه الآن.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ١٧٣

إنّ الوارد في الموروث الكُتبي أنّ هناك نوعين من كتب العلل، وفقاً لصيغتها التي وصلتنا:
النوع الأوّل: ما نسب لبعض العلماء أو الشخصيات تحت عنوان: «العلل» دون بيان أيّ معلومة إضافية، وأهمّ هؤلاء:

- ١ - أحمد بن محمد بن الحسين القمي (٣٥٠هـ)، ذكر له: كتاب العلل^(١).
- ٢ - أحمد بن محمد بن عمار الكوفي (٣٤٦هـ)، ذكر له: كتاب العلل^(٢).
- ٣ - علي بن الحسن بن علي بن فضال، ذكر من كتبه: كتاب العلل^(٣).
- ٤ - علي بن أبي سهل حاتم بن أبي حاتم القزويني، ذكروا له: كتاب العلل^(٤).
- ٥ - الفضل بن شاذان أبو محمد الأزدي النيسابوري، ذكروا له أيضاً: كتاب العلل^(٥).
- ٦ - محمد بن خالد البرقي، ذكروا من كتبه: كتاب العلل^(٦).
- ٧ - محمد بن أحمد بن داود بن علي (٣٦٨هـ)، ذكروا له: كتاب العلل^(٧).
- ٨ - يونس بن عبد الرحمن، ذكر له النجاشي: كتاب العلل الكبير، وكتاب علل الحديث، وكتاب علل النكاح وتحليل المتعة^(٨)، فيما نسب له الطوسي: كتاب العلل^(٩).
- ٩ - إسماعيل بن مهران بن محمد بن أبي نصر السكوني، ذكر الطوسي له: كتاب العلل^(١٠).
- ١٠ - أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فقد ذكر الطوسي أنّ من أبواب كتاب المحاسن: كتاب العلل^(١١).

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ٨٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٩٥؛ والطوسي، الفهرست: ٧٥.

(٣) انظر: النجاشي، الفهرست: ٢٥٧-٢٥٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٢٦٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ٣٠٦-٣٠٧؛ والطوسي، الفهرست: ١٩٨.

(٦) انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٣٥.

(٧) انظر: المصدر نفسه: ٣٨٤.

(٨) انظر: المصدر نفسه: ٤٤٦، ٤٤٧.

(٩) انظر: الطوسي، الفهرست: ٢٦٦.

(١٠) انظر: المصدر نفسه: ٤٦-٤٧.

(١١) انظر: المصدر نفسه: ٦٢-٦٣.

١١ - محمد بن علي بن إبراهيم (الهمداني أو ابن هاشم القمي)، نسب له كتاب العلل أو كتاب علل الأشياء^(١).

هذا النوع من المصنّفات التي لم تصلنا مستقلةً بطريق موثوق، تنفتح فيه الاحتمالات من ناحية مبدئية؛ وذلك أنّ كلمة «العلل»:

أ - تحتمل ارتباطها بموضوعنا هنا، خاصّة وأتهم استخدموا التعبير عينه في حقّ كتب وصلتنا مثل كتاب العلل للشيخ الصدوق.

ب - كما تحتمل - ولو بعض منها - أن تكون مرتبطة بعلل الحديث، فإنّ مصطلح العلل شائعٌ في مجال الحديث أيضاً، حتى أنّ كتاب العلل في الحديث المنسوب لأحمد بن حنبل، عندما ورد الحديث عنه - ظاهراً - في فهرست ابن النديم لم يوصف سوى بكلمة كتاب العلل، وكذلك الحال في كتاب العلل للترمذي^(٢)، بل لو قارنّا بين الطوسي والنجاشي في ترجمة أحمد بن محمد بن خالد البرقي لوجدنا الطوسي ينسب له كتاب العلل بهذا الشكل من التعبير، كما تقدّم آنفاً، بينما ينسب له النجاشي كتاب علل الحديث^(٣).

ج - بل قد ترتبط افتراضياً بعلل النحو، ولهذا نجد أنّ ابن النديم نسب لابن المستنير كتاباً تحت عنوان: كتاب العلل في النحو^(٤)، كما ذكر عند حديثه عن محمد بن علي بن إسماعيل أنّ له كتاب: النحو المجموع على العلل^(٥).

بل نجد ابن النديم أيضاً في ترجمة أبي عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار - وله مصنّفات غالبها كلامي - يذكر له: كتاب العلل في الاستطاعة^(٦).

من هنا، يصعب علينا في بعض هذه الكتب على الأقلّ، التكهّن بمضمونها بطريقة موثوقة، لهذا يمكن لنا جعلها في دائرة احتمالات التصنيف في علل الأحكام والشرائع، لكنّ بعضاً منها

(١) انظر: بحار الأنوار ١: ٨، ٤١: ١٩٠؛ والحرّ العاملي، الإيقاظ من الهجعة: ٣٥٩؛ والذريعة ١٥: ٣١٢ -

٣١٣؛ والجلالي، فهرس التراث ١: ٢٨٥ - ٢٨٦؛ والأمين، أعيان الشيعة ١٠: ١٦.

(٢) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢٨٥، ٢٨٩.

(٣) انظر: النجاشي، الفهرست: ٧٦.

(٤) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٥٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ٦٦.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ٢٢٩.

يمكن لنا التوصل لشكل من الوثوق بكونه متصلاً بموضوع بحثنا من خلال رصد مرويات هذا الراوي الذي نسب إليه التدوين في العلل، مثل ابن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، حيث قد يقال بإمكان التأكد من أن المراد هو علل الشرائع؛ لوجود مرويات لهما عديدة في هذا المضمار يبدو أنّها ترجع لكتابيهما هنا، الأمر الذي يبدو واضحاً في حقّ ابن شاذان عبر مراجعة كتاب العلل للشيخ الصدوق.

النوع الثاني: ما نسب لبعض العلماء تحت عنوان علل الشرائع وأمثال ذلك، مما قد يعطي دلالة أكثر وضوحاً على التدوين في مجال الفقه العلي، خاصّة منه الحديثي المنقول والمأثور، وأبرز ما يوجد هنا:

١ - أحمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص الأشعري، حيث ذكر النجاشي وابن الغضائري له: كتاب علل الصوم، وقد وصفاه بأنّه كتاب كبير^(١). فيما أطلق عليه الطوسي عنوان كتاب علل الصلاة، واصفاً إيّاه بالكبير أيضاً^(٢). والأرجح وقوع السهو أو التصحيف من أحدهما هنا.

٢ - حمدان بن إسحاق الخراساني، ذكر له: كتاب علل الوضوء^(٣).

٣ - محمد بن الحسن بن عبد الله الجعفري، ذكر له: كتاب علل الفرائض والنوافل^(٤).

٤ - مفضل بن عمر الجعفي، ذكروا له: كتاب علل الشرائع^(٥).

٥ - هشام بن الحكم، ذكروا له: كتاب علل التحريم^(٦).

٦ - يونس بن عبد الرحمن، ذكر له النجاشي، كما ألمحنا آنفاً: كتاب علل النكاح وتحليل المتعة^(٧).

تبدو هذه العناوين أقرب لموضوع بحثنا هنا، ومن ثمّ يمكننا القول بأنّ القرن الثاني شهد انطلاقة التدوين العلي مع مثل هشام بن الحكم، ثم شهد القرن الثالث والرابع الهجريين

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ٩١؛ وابن الغضائري، الضعفاء: ١٢٢.

(٢) انظر: الطوسي، الفهرست: ٧٠.

(٣) انظر: النجاشي، الفهرست: ١٣٩.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ٤١٦.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ٤٣٣.

(٧) انظر: المصدر نفسه: ٤٤٦، ٤٤٧.

تصنيفاً في علل الأحكام والشرائع، لكن ما وصلنا كلياً أو جزئياً من هذه التصنيفات يبدو عليه أنه نقل أحاديث أكثر من كونه اجتهاداً علياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، من هنا سوف نتوقف قليلاً عند أهم كتاب واصل ومستقل تصنيفاً في علل الشرائع عند الإمامية في القرون الخمسة الهجرية الأولى وهو كتاب علل الشرائع للصدوق، بعد تخطي الجمع الافتراضي لنصوص العلل لأمثال ابن شاذان ومحمد بن سنان، من التراث الحديثي.

«علل الشرائع» للشيخ أبي جعفر الصدوق (٣٨١هـ)، وقفة تحليلية موجزة

في ترجمتها للصدوق، ذكر كل من النجاشي والطوسي معاً، عبارة: «كتاب العلل غير مبوّب»^(١)، لكن النجاشي ذكر في عرض هذا الكتاب كتاباً آخر سماه: «علل الشرائع»، كما نسب له أيضاً كتابين تحت عنوان: «كتاب جامع علل الحجّ»، وكتاب «علل الوضوء»^(٢)، فيما عبر الطوسي عن هذه الكتب بقوله: «.. كتاب علل الوضوء، وكتاب علل الحجّ، وكتاب علل الشرائع»^(٣). الأمر الذي يوحي وكأنّ كتاب علل الشرائع مغاير لكتاب العلل غير المبوّب وللكتابين الآخرين في الصوم والحجّ.

ويظهر من الشيخ الصدوق في كتاب كمال الدين اسم آخر وأكمل للكتاب حيث يقول: «وقد أخرجت الخبر في ذلك مسنداً في كتاب: علل الشرائع والأحكام والأسباب»^(٤). والأمر عينه يكرّره في كتابي: معاني الأخبار، وكتاب من لا يحضره الفقيه^(٥). الأمر الذي يحتمل أنه ناظر لعلل الشرائع الواصل إلينا أو لكتاب آخر هو العلل غير المبوّب على تقدير التباين بين الكتابين في المضمون وعدم كون أحدهما عين الثاني ولو بنحو التبويب لاحقاً.

ونتيجة ضخامة حجم الكتاب، تمّ تدوين مختصرات له أهمّها: «اختصار علل الشرائع»، للشيخ إبراهيم الكفعمي العاملي (٩٠٥هـ)، و «تلخيص علل الشرائع» للشيخ شرف الدين

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٩٢؛ والطوسي، الفهرست: ٢٣٨.

(٢) انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٨٩، ٣٩٢.

(٣) انظر: الطوسي، الفهرست: ٢٣٧.

(٤) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٣٩٢.

(٥) انظر: الصدوق، معاني الأخبار: ٤٨، ٦٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢١٥.

يجبى البحراني (ق ١٠هـ)^(١).

لقد عقد الصدوق كتابه هذا في ٦٤٧ باباً، تناول فيها كماً كبيراً من القضايا، ضمن ١٩٠٧ روايات، لكن نسبة الأبواب للأحاديث مختلفة، ففي بعض الأبواب يوجد باب مع عنوانه لكن لا يوجد فيه أي حديث، مثل الباب رقم ١٧٨ المعنون بـ «علة عداوة بني أمية لبني هاشم»، بينما نجد أبواباً أخرى فيها عشرات الأحاديث، خاصة الباب الأخير في نوادر العلل، والذي احتوى قرابة ثمانين رواية.

أول شيء يواجه المطالع لكتاب العلل للصدوق أنه لا يختص بعلم الأحكام الشرعية، بل يتناول علة قضايا عقائدية، بل علة بعض الأشياء التكوينية، مثل السبب في وقوع المدّ والجزر، وحتى بعض الأسماء والمسّميات مثل: لماذا سمّي الطبيب طبيباً؟ وكذلك يتكلم عن علة بعض التصرفات والأعمال الصادرة عن النبي وأهل بيته، وكذلك عن قضايا تاريخية مثل: لماذا دفنت السيدة الزهراء ليلاً؟

ونحن لو لاحظنا أول باب لوجدناه لا ربط له بعلم الشرائع؛ إذ جعله الصدوق تحت عنوان: «باب العلة التي من أجلها سميت السماء سماء والدنيا دنيا والآخرة آخرة. والعلة التي من أجلها سمّي آدم وحواء حواء، والدرهم درهماً، والدينار ديناراً والعلة التي من أجلها قيل للحمار: حر»^(٢).

بهذا نعرف أنّ الكتاب لا يقتصر على مفهوم علة الشرائع، بل يتعداه لمفهوم التعليل عامة، وهذه نقطة مهمة بالنسبة إلينا في تحليل طبيعة مدونات العلل، حيث لا يستبعد أن تكون كتب العلل الأخرى التي لم تصلنا قد سارت على المنوال عينه ما لم تكن خاصة بقضايا شرعية مثل علة الصوم أو نحو ذلك.

يبدو الكتاب كلّ سلسلة من الروايات، لكنّ الشيخ الصدوق يتدخل في العديد من المواضيع تقارب الخمسين موضعاً، ليضيف فكرة أو يوضح أمراً في الحديث أو يفكّ تعارضاً معيناً أو يشرح كلمةً مبهمّة أو يسند فكرةً معينة ببعض الأدلة والشواهد القرآنية والحديثية والتاريخية والعقلية، فيبدأ كلامه الشخصي عادةً بمثل قوله: «قال مصنف هذا الكتاب» أو «قال مؤلّف

(١) انظر: حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٧٨؛ والطهراني، الذريعة ١: ٣٥٦، و ٤: ٤٢٤؛ والزركلي، الأعلام ٨: ١٦٩.

(٢) علة الشرائع ١: ١.

هذا الكتاب»، غير أنّ الصدوق لا يتدخّل أبداً في إضافة تعليل على ما جاء في الرواية أو في الحديث عن علل أشياء لم ترد في النصوص الحديثية، كما أنّه لم يهتم إطلاقاً - حتى وهو في دائرة النصوص الدينية - بالتعليقات القرآنية، إلا إذا جاءت هذه التعليقات ضمن الأحاديث نفسها أو اضطرّ الصدوق لذكرها من باب تأييد شيء لا أكثر.

وبهذا نعرف أنّ خطوة الصدوق حديثية محضة وليست تعليلية محضة؛ بمعنى أنّه مهتمّ بالحديث التعليلي، وليس مهتماً بالتعليل فقط ولو من غير طريق الحديث.

إنّ قيمة أحاديث هذا الكتاب تساوي سائر كتب الشيخ الصدوق لو تركنا كتاب الفقيه جانباً، فالكتاب يحتوي على المتون المتنوعة والنصوص المسندة الكثيرة جداً في الوقت الذي يعاني فيه من نصوص مرسلّة.

لكن يظهر من الشيخ الوحيد البهبهاني في رسالته حول الجمع بين الفاطميتين في النكاح أنّ لديه ملاحظات كثيرة على العديد من روايات هذا الكتاب وغيره، فعند حديثه عن كون الرواية والمحدثين كانوا بصدد جمع الروايات وليس بالضرورة قبولها، ولكي يعطي شواهد على ذلك أخذ عدّة كتب منها كتاب العلل هذا، ثم قال: «[و] في كتابه "العلل" أيضاً ذكر أخباراً كثيرة لا تحصى، غير قائل بظاهرها قطعاً، بل وربما لم يقل ببعضها أصلاً، ومع ذلك لم يذكر توجيه لها أصلاً.. مثل: ما روى في باب علّة الخلق: «أنّ الله تعالى قال لأدم ﷺ: تكلم، فإنّ روحك روحي وطبيعتك من خلاف كينونتي - إلى أن قال تعالى -: خالفت بين صورهم - أي صور أولاد آدم - وأجسامهم وألوانهم وأعمارهم وأرزاقهم وطاعتهم ومعصيتهم، فجعلت منهم السعيد والشقي».. إلى آخر الحديث. وكلّه في غاية الإشكال. مثل ما ذكر وروى أيضاً فيه الحديث المشكل المشهور المتضمّن لقوله تعالى: «ما تردّدت في شيء أنا فاعله كتردّدي في قبض نفس المؤمن - إلى قوله - ومن أحببته كنت له سمعاً وبصراً». وروى في "العلل": أنّ إدريس النبي ﷺ كان إحدى أذنيه أعظم من الأخرى. إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، ولم يتعرّض لتوجيهه، ولا لردّ أصلاً، بل أظهر في مقامات متعدّدة منه أنّ كتابه ليس كتاب فتواه والعمل، بل كلّ رواية تضمّنت علّة أذكرها، فلاحظ وتأمل. وهذه الرسالة لا تفي لذكر الكلّ، من أراد الاطلاع فعليه بملاحظة "العلل"»^(١).

(١) البهبهاني، الرسائل الفقهية: ١٩٣ - ١٩٤.

والحق مع الشيخ الوحيد البهبهاني في عدم وجود دليل على كون الصدوق يتبنى كل هذه الروايات، ليس لأجل ما ذكره؛ إذ لعل للصدوق تفسيراً آخر لهذه النصوص غير ما يفهمه منها البهبهاني، الأمر الذي لا ينافي كونه معتقداً بهذه الأحاديث، وإنما لعدم وجود دليل يثبت أنه اختار في كتابه هذا مسلك إيراد النصوص المعتمدة لديه، على خلاف الحال مع مقدمة كتاب الفقيه.

لكن الصدوق في بعض الموارد يتدخل في نقده الخبر الذي يورده، وهذا شاهد مؤيد ولو بشكل جزئي أنه ينقل أخباراً هي في الحد الأدنى عنده غير معلومة الكذب أو البطلان، وإلا ليين، فمثلاً في الحديث الثاني من الباب ١٢٥، وهو الباب المخصص تحت عنوان «باب العلة التي من أجلها كنى رسول الله ﷺ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أبا تراب»، قال: «حدثنا.. عن حبيب بن أبي ثابت قال: كان بين علي وفاطمة عليها السلام كلام، فدخل رسول الله ﷺ، وألقي له مثال فأضطجع عليه، فجاءت فاطمة عليها السلام فاضطجعت من جانب، وجاء علي ﷺ فأضطجع من جانب، فأخذ رسول الله ﷺ يده فوضعها على سرتة، وأخذ يد فاطمة فوضعها على سرتة، فلم يزل حتى أصلح بينهما، ثم خرج، فقيل له: يا رسول الله دخلت وأنت على حال، وخرجت ونحن نرى البشري في وجهك؟ قال: ما يمنعي وقد أصلحت بين اثنين أحب من علي وجه الأرض إلي».

هنا علق الشيخ الصدوق قائلاً: «قال محمد بن علي بن الحسين، مصنف هذا الكتاب: ليس هذا الخبر عندي بمعتمد، ولا هو لي بمعتقد في هذه العلة؛ لأن علياً ﷺ وفاطمة عليها السلام، ما كان ليقع بينهما كلام يحتاج رسول الله ﷺ إلى الإصلاح بينهما؛ لأنه ﷺ سيد الوصيين، وهي سيده نساء العالمين، مقتديان بنبي الله ﷺ في حسن الخلق، لكنني أعتمد في ذلك على ما حدثني به أحمد بن الحسن القطان قال: حدثنا أبو العباس أحمد بن يحيى بن زكريا، قال: حدثنا بكر بن عبد الله بن حبيب، قال: حدثنا تميم بن بهلول، عن أبيه، قال: حدثنا أبو الحسن العبدي، عن سليمان بن مهران، عن عباية بن ربعي، قال: قلت لعبد الله بن عباس: لم كنى رسول الله ﷺ علياً ﷺ أبا تراب؟ قال: لأنه صاحب الأرض وحجة الله على أهلها بعده وبه بقاؤها وإليه سكنونها، ولقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنه إذا كان يوم القيامة ورأى الكافر ما أعد الله تبارك وتعالى لشيعه علي من الثواب والزلفى والكرامة، قال: يا ليتني كنت تراباً - يعني

من شيعة علي - وذلك قول الله عز وجل: (ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً)»^(١).
 هذا يعني أنّ الصدوق إذا شعر بأنّ الحديث مناقض للحقيقة التي يعتقد بها، فإنّه - ولو في بعض الأحيان - يعلّق، بينما عندما يكون الحديث ليس له معارض أو ما ينفيه، فمن المحتمل أنّه صادق لهذا ينقله من باب أنّه يشتمل على تعليل، والمستهدف لديه هو بيان نصوص التعليل، ولهذا نجد في الحديث الذي أورده في الباب ٢٤٩ والمعنون بعنوان «باب العلة التي من أجلها يكره دخول القبر بالحذاء»، يقول: «أبي رحمه الله قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن علي بن يقطين، قال: سمعت أبا الحسن الأوّل عليه السلام: لا تنزل في القبر وعليك العمامة ولا القلنسوة ولا الحذاء ولا الطيلسان، وحلّ أزرارك فذلك سنة من رسول الله ﷺ، قلت: فالخفّ؟ قال: لا أرى به بأساً، قلت: لم يكره الحذاء؟ قال: مخافة أن يعثر برجليه فيهدم». (قال مصنّف هذا الكتاب): لا يجوز دخول القبر بخفّ ولا حذاء ولا أعرف الرخصة في الخفّ إلا في هذا الخبر، وإنّما أوردته لمكان العلة»^(٢).

لكنّنا لا نجد الصدوق يتدخّل في بعض المواضع التي تبدو ضروريّة في هذا الكتاب، تشبه المواضع التي تدخّل فيها، وربما يكون ذلك منه اعتماداً على توضيحه في مكان آخر، فمثلاً في الحديث الثاني من الباب ١٣٠، ينقل الصدوق رواية يسندها إلى أبي ذر الغفاري تقول: «كنت أنا وجعفر بن أبي طالب مهاجرين إلى بلاد الحبشة»^(٣)، فأهديت لجعفر جارية قيمتها أربعة آلاف درهم، فلما قدمنا المدينة أهدها لعليّ عليه السلام، تخدّمه، فجعلها عليّ عليه السلام في منزل فاطمة، فدخلت فاطمة عليها السلام يوماً فنظرت إلى رأس عليّ عليه السلام في حجر الجارية، فقالت: يا أبا الحسن فعلتها. فقال: لا والله يا بنت محمّد، ما فعلت شيئاً فما الذي تريدين؟ قالت: تأذن لي في المصير إلى منزل أبي رسول الله ﷺ، فقال لها: قد أذنت لك فتجلبيت بجلبابها وتبرقعت ببرقعها، وأرادت النبيّ ﷺ فهبط جبرئيل عليه السلام، فقال: يا محمّد، إنّ الله يقرءك السلام، ويقول لك: إنّ هذه فاطمة قد أقبلت إليك تشكو عليك فلا تقبل منها في عليّ شيئاً، فدخلت فاطمة، فقال لها رسول الله ﷺ: جئت تشكين عليّاً، قالت: إي وربّ الكعبة، فقال لها: ارجعي إليه، فقولي له

(١) الصدوق، علل الشرائع ١: ١٥٥-١٥٦.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٠٥.

(٣) ثمة مناقشة هنا في أصل كون الغفاري قد هاجر إلى الحبشة.

رَغِمَ أَنْفِي لِرِضَاكَ، فرجعت إلى علي عليه السلام فقالت له: يا أبا الحسن رغم أنفي لرضاك تقولها ثلاثاً، فقال لها علي عليه السلام شكوتيني إلى خليلي وحبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله واسوأناه من رسول الله صلى الله عليه وآله أشهد الله يا فاطمة، إنَّ الجارية حرّة لوجه الله، وأنَّ الأربعمائة درهم التي فضلت من عطائي صدقة على فقراء أهل المدينة، ثم تلبّس وانتعل وأراد النبي صلى الله عليه وآله فهبط جبرئيل، فقال: يا محمّد، إنَّ الله يقربك السلام، ويقول لك: قل لعليّ: قد أعطيتك الجنّة بعثتك الجارية في رضا فاطمة، والنار بالأربعمائة درهم التي تصدّقت بها، فأدخل الجنّة من شئت برحمتي وأخرج من النار من شئت بعفوي، فعندها قال علي عليه السلام: أنا قسيم الله بين الجنّة والنار^(١).
هذه صورة موجزة جداً حول الكتاب وبنيته وعمل الصدوق فيه.

العلاقة المحتملة بين مدونات العلل، والاجتهاد التعليلي ومقاصد الشريعة

لم يضع الشيخ الصدوق مقدّمةً تُذكر لكتابه «علل الشرائع»، لهذا فنحن نفتقد إلى نصوصه في شرح الأسباب التي دفعته لمثل هذا التصنيف وغاياته من وراء ذلك، تماماً كما نفتقد إلى نصوص غيره في السبب الذي دفعهم للتدوين في العلل، وهذا ما يفرض علينا بعض التحليلات وخلق الفرضيات الممكنة تاريخياً.

إنَّ الفرضيات الممكنة تاريخياً هنا هي الآتي، وقد تجتمع أكثر من فرضية لتفسير الأمر:

الفرضية الأولى: ما طرحه الدكتور أحمد الريسوني، من احتمال قويّ نفى عنه البعد، في أن يكون الشيخ الصدوق قد تأثر بما كتبه الحكيم الترمذي (٣٢٠هـ) في إثبات العلل^(٢).

لكنني استبعد هذا الاحتمال الذي يربط بين عمل شخصيتين بعينهما، رغم أنه ممكن، خاصّة وأنَّ الترمذي زار نيسابور، وكان لفكره حضور فيها، وهي الحاضرة العلميّة التي زارها الصدوق أيضاً بعد ذلك، لكنّ ربط الحدث بين رجلين يتر الصدوق عن سياقه الشيعي السابق عليه، والذي توجد فيه كتب في العلل كما رأينا، فافتراض أن المؤثر في الصدوق كان الترمذي غير واضح؛ خاصّة لجهة أن الصدوق لم يقيم بأيّ عمل يشبه عمل الترمذي الذي بنى مشروعه على التأمّل العقلاني والوجداني في الشريعة، انطلاقاً من نزعة الروحية والتأمليّة، فيما لم نجد

(١) علل الشرائع ١: ١٦٣-١٦٤.

(٢) انظر: الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة: ٥٠-٥١.

شيئاً يذكر من ذلك في أعمال الصدوق.

الفرضية الثانية: أن يكون مشروع الصدوق - وعلى الأقل بعض من قبله في مدوناتهم العقلية - نوعاً من المضاهاة للتفكير العلي السني، فالسنة إلى زمن الصدوق كانوا قد نشطوا في القياس، وهو عملية اجتهادية مبنية على التعليل، وربما كان الصدوق والذين من قبله من علماء الشيعة بصدد إثبات أن التعليل موجود عندهم، وأتهم عندما يُنكرون القياس، فليس لأتهم يطلون تعليل الشريعة، بل لأن لديهم مبررات أخرى.

والتفكير الشيعي الهادف لمضاهاة أهل السنة وإثبات أن لدينا ما لديكم، ليس مجرد ادعاء صلف، بل له شواهد تاريخية عديدة، فقد صرح غير واحد من علماء الإمامية بأتهم ألفوا بعض كتبهم ليس إلا لإثبات أمر ما لأهل السنة، كما جرى مع النجاشي والطوسي وغيرهما.

الفرضية الثالثة: أن يكون الهدف من التدوين الحديثي في العلل عندهم، وصولاً إلى الصدوق، نوعاً من الرغبة في محاصرة النزعة التعليلية - ولو داخل الفضاء الشيعي - لصالح جعلها نزعة نصية، وليست خارجة عن إطار النصوص، كما هي طريقة الفضل بن شاذان بناء على أن رواية العلل ليست رواية بل هي مصنّف مستقل للفضل، بمعنى أن الثقافة التعليلية السائدة لا يراد لها أن تزول، بل يراد من وراء التدوين الشيعي في العلل أن تصبح هذه النزعة نصية معتمدة على النصوص، وبهذا يتم تجنب الاجتهاد الشيعي إشكالية القياسات الظنية لصالح القياس منصوص العلة، كما يتم في الوقت عينه إثبات القياس في مقابل أهل السنة لكن على قواعد الإمامية في مرجعية النص.

وليس هذا مستبعداً، خاصة بعد القرن الثاني الهجري الذي غلب فيه قياس الشبه كما سيأتي؛ فمدرسة أمثال ابن الجنيد الإسكافي وابن أبي عقيل العماني المتهممة بالنزعة القياسية أو التعليلية أو المخارجة بعض الشيء لظواهر النصوص، والتي تعتبر عند بعض امتداداً لمدرسة ابن شاذان ويونس، كانت قائمة في عصر الصدوق كما سيأتي الحديث عنه، كما أنه من المتوقع أن تكون كتب العلل التي صنّفها متكلمون من مثل هشام بن الحكم على هذا المنوال كذلك.

الفرضية الرابعة: أن يكون السبب هو شيوع التفكير الكلامي بين المسلمين في عصر الصدوق وما قبله، والتفكير الكلامي تفكير علي ويبحث عن المبررات العقلانية للأمر، فأراد الصدوق أن يواجه هذا النمط العقلاي في التفكير من خلال النصوص نفسها، كونه

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ١٨٣

ينتمي إلى المدرسة الأكثر نصية في التراث الإمامي، والتي كانت تقف في مقابل مثل مدرسة الكلام الشيعية التي بلغت أوجها آنذاك مع المرتضى والمفيد، وربما من هنا حاول الصدوق أن يستفيد من المصادر العلية التي كانت قبله خاصة كتاب العلل لابن شاذان ورواية العلل لمحمد بن سنان، لكي يوظفها في نوع من التفكير التعليلي النصي هذه المرة.

وهذا ما يفسر أن الصدوق لم يقتصر في مشروع التعليل على علة الشرائع، بل ربط التعليل بعلة الوقائع والعقائد والمفاهيم أيضاً والتاريخ، فهذا التوسع في التعامل مع التعليل لخارج دائرة المنظومة التشريعية ربما يفسره أن الصدوق وغيره من علماء الشيعة كانوا بصدد تقديم التفسير العقلاني لمدرسة المحدثين في مقابل عقلانية مدرسة المتكلمين المنطلقة من التأمل العقلي الخالص تقريباً، ولهذا نجد أن الصدوق قد أكثر في مصنّفاته من التدوين في الروايات الكلامية مثل كتاب التوحيد وكمال الدين وغيرهما، ولم يقتصر على المدونة الحديثية الفقهية كما كانت الحال أكثر مع المدونات الحديثية للشيخ الطوسي، وبهذا يمكننا تصنيف الصدوق على أنه من أعلام علم الكلام النقلي في تلك الحقبة، في مقابل مثل المفيد والمرتضى اللذين هما من أعلام علم الكلام العقلي.

الفرضية الخامسة: أن يكون هذا مجرد نوع من التفنن في التدوين الحديثي لا غير، ولا تقف خلفه مبررات عميقة أصلاً، ويشهد لمعقولية هذه الفرضية أن المحدثين بطبعهم لديهم مثل هذه الميول، كما أن الصدوق فعل ذلك من قبل مع كتاب «الخصال» الذي بناه على نوع من التفنن الحديثي (الرقمي).

الفرضية السادسة: وهي تعتمد على ما سوف نطرحه في مباحث الفصل الرابع والأخير من هذا الكتاب، حول دور النصوص التعليلية في الترجيح عند التعارض، إذ يحتمل أن التصنيف في العلل كان لكونهم يقدمون عند التعارض النصّ المعلل على غيره، انطلاقاً من أن المعلل من النصوص يحوي قدراً من الأظهرية والأقوائية الدلالية والأوضحية في بيان فكرته، فلهذا يقدم على غيره بملاك الأقوائية الدلالية.

فإذا ثبت تاريخياً أن هذه الفكرة يمكن إرجاعها لزمن الصدوق في القرن الرابع الهجري، فهذا الاحتمال يصبح معقولاً، وإن لم يكن لدينا أيضاً دليل عليه. بهذا نكتشف أيضاً أن الشيخ الصدوق لا يمكن حسابه على المقاصديين بالمعنى الاجتهادي

للمدرسة المقاصدية، تماماً كما رفضنا حساب الحكيم الترمذي عليهم، فادعاء بعض الباحثين أنّ الترمذي والصدوق من السّباقيين للتأليف في مقاصد الشريعة، وأتّهما من أبرز المقاصديين^(١)، ليس دقيقاً؛ لأنّه يوقّنا في خلط المصطلحات، فنحن نقصد بالمقاصدية والتعليل هنا المنهج الاجتهادي الذي يستنبط الأحكام على أساس المقاصد أو العلل، لا المنهج الذي يؤمن بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ثبوتاً، ولهذا يبدو الخطأ الآخر جلياً هنا من قبل الكاتب خالد زهري عندما ينقل عن الصدوق نصوصاً في مطلع كتاب معاني الأخبار يعتبر فيها الصدوق أنّ فهم الحديث ودرايته مهمّة وليس مجرد نقله^(٢)، فهذا ليس مقاصدية بالمعنى المصطلح، بل هو نزعة تفسيرية لفهم النصوص، والدعوة لاستجلاء معانيها، أمّا ما هو المنهج لهذا الأمر فقد يكون التفكير المقاصدي وقد يكون التفكير العلي وقد يكون شيئاً آخر غيرهما.

وعليه، لا يبدو لنا أنّ الصدوق وظّف التعليقات التي طرحها في هذا الكتاب في أعماله الاجتهادية، فحجم هذه التعليقات كبير، والمتوقّع أن ينعكس على اجتهاده الفقهيّ، الأمر الذي لا نراه بهذا الوضوح أو السعة، ممّا يوحي وكأنّ الصدوق فهم من نصوص العلل هنا ما صار لاحقاً مكرّساً عند الشيعة من أنّها ليست عللاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنّما هي حِكْم الأحكام الشرعيّة التي لا تدور الأحكام مدارها حتى تُجعل أساساً في الاستنباط الفقهيّ، هذا فضلاً عن أن يكون الصدوق قد فكّر بطريقة مقاصدية كليّة وعمامة؛ لرسم منظومة كليّة للشريعة تتأثر الاجتهادات الجزئية بها، كما رأينا مع الشاطبي.

ثانياً: «مدرسة القياس الشيعية»، ابن الجنيد (ق ٤ هـ).. بين التعليل ومخارجة النصّ

يكاد يتفق الباحثون في تاريخ الفقه الإمامي على أنّ هناك مدرسة تشكّلت بدايات جادة لها في القرن الرابع الهجري على يد أمثال ابن الجنيد الإسكافي، وأنّ هذه المدرسة تتهم - خاصة ابن الجنيد - بالعمل بالقياس والتفكير بالمنطق العلي القياسي، وأنّ بدور هذه المدرسة ترجع لأكثر من قرن سابق مع مثل يونس بن عبد الرحمن في القرن الثاني الهجري، والفضل بن شاذان في القرن الثالث.

(١) انظر: خالد زهري، تعليل الشريعة بين السنّة والشيعة: ١٩٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٩٨ - ١٩٩.

لا نقصد هنا البحث عن شخصية ابن الجنيد، بل يهمننا دراسة هل أنّ هذا التوجّه الذي ظهر في تلك الفترة كان ينتمي لتوجّه الاجتهاد العلي حقاً أو الاجتهاد المقاصدي أو لا؟
يُعتبر الفقيه أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكافي (وأطلق عليه الجنيدي) شخصية بارزة في قرون تبلور الفقه النظري والاجتهادي عند الإمامية، والمعروف عنه أنّه سكن بغداد - كما يلوح من وصف الإسكافي التي هي (إسكاف) ناحية ببغداد - وعاش في القرن الرابع الهجري، وربما يكون وُلد نهايات القرن الثالث، والكلّ يعلم أنّ بغداد شهدت تيارات عقلانية عديدة سنيّاً وشيعياً ومعتزليّاً في تلك الفترة.

وعندما نرجع للنصوص القديمة التي تتحدّث عن ابن الجنيد، نواجه الآتي:

١ - يقول الشيخ النجاشي (٤٥٠هـ): «محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافي، وجهٌ في أصحابنا، ثقة، جليل القدر. صنّف فأكثر.. (ويذكر له عدداً هائلاً من الكتب في مختلف المجالات، تقارب الخمسين كتاباً، ومنها:)، له كتاب تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة (ويبدو أنّه دورة فقهية موسّعة).. كتاب الذخيرة لأهل البصرة، كتاب حديث الشيعة..، كتاب الأحمدي للفقه المحمّدي، كتاب النصر لأحكام العترة. وكان له نحو ألفي مسألة في نحو ألفي وخمس مائة ورقة^(١)، كتاب الإيناس بأئمة الناس، كتاب كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس، كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد.. وله مسائل كثيرة. وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه: إنّّه كان يقول بالقياس..»^(٢).

(١) إذا قصد من كلمة «مسألة» هنا في نصّ النجاشي أنّ أحدهم وجّه له سؤالاً، فهذا يدلّ على شهرة الرجل ونفوذ مرجعيّته حتى تتالت عليه الأسئلة بالغة هذا الحدّ.

(٢) النجاشي، الفهرست: ٣٨٥ - ٣٨٨. وهنا يجب عليّ إبداء استغرابي الشديد، حيث نُسب في بعض الكتب المتأخّرة.. نُسب للنجاشي أنّه ذكر اسم الكتاب بهذه الطريقة: «كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس!»، ولعلّ أوّل من نُسب له هذه التسمية للكتاب هو السيّد حسن الصدر في (تأسيس الشيعة لعلموم الإسلام: ٣١٢)؛ كما وممّن نسب ذلك الشيخ السبحاني في كتابه: (أضواء على عقائد الشيعة الإمامية: ٢٨٠)، و (رسائل ومقالات: ٨٥). ولعلّه وقع اشتباه من السيّد حسن الصدر، ثمّ بعد ذلك راج ما ذكره هو نظراً لشهرة كتابه مؤخّراً، ولم نعثر على مؤشر أو مخطوط يساعد على شيء من هذه التسمية، بل كلّ القرائن على عكس ذلك كما هو واضح، والعلم عند الله.

٢ - يقول الشيخ الطوسي (٤٥٠هـ): «محمد بن أحمد بن الجنيد، يكنى أبا علي، وكان جيد التصنيف حسنه، إلا أنه كان يرى القول بالقياس، فترك لذلك كتبه ولم يعول عليها. وله كتب كثيرة، منها: كتاب تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة، كبير نحواً من عشرين مجلداً، يشتمل على عدد كتب الفقه على طريقة الفقهاء..»^(١).

٣ - ويجري الشيخ المفيد (٤١٣هـ) مناقشة مذهبية مع عالم حنفي من بلاد نيسابور، يدعي فيها الطرف الآخر أن الجنيدي دخل نيسابور ليأخذ المال للإمام المهدي، ويعلق المفيد بالقول: «.. ولا نعلم كيف جرت حال الرجل الذي ذكرت وصوله إلى نيسابور، ويغلب في الظن تخرصك فيما ذكرت عنه من قبض مال الإمام، ونحن أعرف به منك لحلوله معنا في البلد وفي الجوار، ووقفنا على كثير من خفي أمره، ولم نسمع عنه قط دعوى مكاتبة الإمام، ولا العلم بمكانه من البلاد.. ولسنا ننكر أن يكون قد وصل أهل نيسابور هذا الرجل وأكرموه، وأقاموا بما يجب له من حقوق الإخوان، وقد عرفنا برّ القوم له، وما كان يصل إليه من ناحية المشرق بعد عودته إلى بغداد، ما كان يصون به وجهه عن البذلة ومسألة الناس، وليس في هذا عيب له ولا عليه فيه عار. ولو قد ذكرنا حيلة بعضكم على بعض في الأموال، وصغر أنفس مشايخكم - مع غناهم بالكفاية - في الطلب ومسألة الناس، وصلات بعضكم لبعض في عداوة أولياء الله، لأطلنا به الكلام.. فأما شهادتك بجهل الجنيدي، فقد أسرفت بما قلت في معناه وزدت في الإسراف، ولم يكن كذلك في النقصان، وإن كان عندنا غير سديد فيما يتحلّى به من الفقه ومعرفة الآثار، لكنّه - مع ذلك - أمثل من جمهور أئمتك، وأقرب منهم إلى الفطنة والذكاء. فأما قوله بالقياس في الأحكام الشرعية، واختياره مذاهب لأبي حنيفة وغيره من فقهاء العامة لم يأت بها أثر عن الصادقين (عليهم السلام)، فقد كنا ننكره عليه غاية الإنكار، ولذلك أهمل جماعة من أصحابنا أمره واطّرحوه، ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنّف له ولا كلام..»^(٢).

ولعلّ الطوسي استعان أيضاً بكلام المفيد في نسبته إهمال كتب الجنيدي للأصحاب. كما يظهر من المفيد في كتاب آخر موقفٌ نقدي شديد منه، فبعد كشف السؤال عن اختلاف في الحديث بين الصدوق وابن الجنيد، وأنّ مروياتها الحديثية كانت مختلفة، علّق المفيد في المسألة

(١) الطوسي، الفهرست: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٢) المفيد، المسائل الصاغانية: ٥٧ - ٥٩.

الثامنة، وننقل المهّم من نصّه حيث جاء: «المسألة الثامنة: الاختلاف في ظواهر الروايات. ما قوله - أدام الله تعالى نعماءه - فيمن تندس طرفاً من العلم، ورفعت إليه الكتب المصنّفة في الفقه عن الأئمة الهادية عليهم السلام فيها اختلاف ظاهر في المسائل الفقهيّة، كما وقع الاختلاف بين ما أثبتته الشيخ أبو جعفر بن بابويه رحمة الله (عليه) في كتبه من الأخبار المسندة عن الأئمة عليهم السلام، وبين ما أثبتته الشيخ أبو علي بن الجنيد رحمه الله في كتبه من المسائل الفقهيّة المجرّدة عن الأسانيد؟.. الجواب: .. والذي رواه أبو جعفر رحمه الله فليس يجب العمل بجميعة إذا لم يكن ثابتاً من الطرق التي تعلق بها قول الأئمة عليهم السلام، إذ فيها أخبار آحاد، لا توجب علماً ولا عملاً، وروايتها عن مجوز عليه السهو والغلط. وإتّما روى أبو جعفر رحمه الله ما سمع، ونقل ما حفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك. وأصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين، ولا يقتصرون في النقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش، ولا فكر فيما يروونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة لا يتميز منها الصحيح من السقيم إلا بنظر في الأصول.. فأما كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظنّ، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل (الردىء)، فخلط بين المنقول عن الأئمة عليهم السلام وبين ما قال برأيه، ولم يفرّد أحد الصنفين من الآخر..»^(١).

ويظهر نقد المفيد جلياً كذلك، فيما نسبه النجاشي إليه من كتاب تحت عنوان «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»^(٢). ولعلّه هو عينه الذي يتكلّم عنه المفيد في المسائل السروية، حين ينسب له موقفاً خطيراً إمامياً فيقول ما نصّه: «وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقبها بـ (المسائل المصرية) وجعل الأخبار فيها أبواباً، وظنّ أنّها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلا (إلى) قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي. وأبطلت ما ظنّه في ذلك وتخيّله، وجمعت بين جميع معانيها، حتى لم يحصل فيها اختلاف، فمن ظفر بهذه الأجوبة وتأملها بإنصاف، وفكر فيها فكراً شافياً، سهل عليه معرفة الحقّ في جميع ما يظنّ أنّه مختلف، وتيقن ذلك مما يختصّ بالأخبار المروية عن أئمّتنا عليهم السلام»^(٣). وكان المفيد هنا قد لمّح إلى أنّه

(١) المفيد، المسائل السروية: ٧٣. يشار إلى أنّه ثمة كلام بين بعض العلماء في صحّة نسبة هذا الكتاب للمفيد.

(٢) النجاشي، الفهرست: ٤٠٢.

(٣) المسائل السروية: ٧٥-٧٦.

خصّص كتاباً باسم «مصايح الأنوار في علامات أوائل الشهور»، نقد فيه ابن الجنيد. وهذا ما علّق عليه السيد بحر العلوم قائلاً: «وأعظم من ذلك ما حكاه المفيد رحمه الله عنه من نسبة الأئمة عليهم السلام إلى القول بالرأي، فإنّه رأى سيء وقول شنيع، وكيف يجتمع ذلك مع القول بعصمة الأئمة عليهم السلام، وعدم تجويز الخطأ عليهم، على ما هو المعلوم من المذهب، وهذا القول وإن لم يشتهر عنه إلا أنّ قوله بالقياس معروف مشهور، قد حكاه المفيد رحمه الله.. (إلى أن يقول بحر العلوم): ومن هذا يعلم أنّ القول بالقياس مما لم ينفرد به ابن الجنيد من علمائنا وأنّ له فيه سلفاً من الفضلاء الأعيان كيونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وغيرهم فلا يمكن عدّ بطلانه من ضروريات المذهب في تلك الأزمان. وأمّا إسناد القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدّم»^(١).

٤ - ويظهر من السيّد المرتضى (٤٣٦هـ) في غير موضع ردّ آراء ابن الجنيد واتهامه بأنّ رأيه هذا أو ذاك كان عن ضرب من الرأي والاجتهاد أو اعتماداً على مرويات شاذة^(٢). وغالباً ما كانت لغة الشريف المرتضى مع ابن الجنيد شديدة، ربما نظراً لاعتقاد المرتضى بكفر القائل بالقياس حيث يقول في موضع من رسائله: «وفي روايتنا ونقله أحاديثنا من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل بن شاذان ويونس وجماعة معروفين، ولا شبهة في أنّ اعتقاد صحّة القياس في الشريعة كفرٌ لا تثبت معه عدالة»^(٣). لكنّ المرتضى مع ذلك لم يخرج ابن الجنيد صراحةً من التشيع.

٥ - وعند حديثه عن فقه الزكاة، يقول ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ): «وقد ذهب إليه أيضاً أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكافي، وهذا الرجل جليل القدر، كبير المنزلة، صنّف وأكثر، ذكره في كتابه: مختصر الأحمدي للفقه المحمدي»^(٤).

ولم ينقل الطوسي أسماء كتب عديدة له ذكرها النجاشي، خاصّة منها ما يتعلّق بأمر القياس، ويبدو من نصّ الطوسي والمفيد أنّ الرجل كان بصراحة متهمّاً بالقياس، وأنّ تهمته هذه أدّت به

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٣: ٢١٣، ٢١٩.

(٢) انظر: المرتضى، الانتصار: ٤٧٠، ٤٨٨؛ ورسائل الشريف المرتضى ١: ١٨٩.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١١.

(٤) ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ٤٣٠.

إلى أن تهجر كتبه، والطوسي بنفسه كان أحد الأشخاص الذين هجروا كتب الإسكافي حيث لم يكذب يظهر له حضور في أعماله كلها إلا نادراً، كما في مثل رسالته حول الفقاع.

ورغم سعة كتب ابن الجنيد وضخامة مساهماته في علوم الكلام واللغة والفقه والتاريخ وأصول الفقه وغيرها، ودعوى بعض الباحثين أنه قد تأثر به بعض العلماء مثل الشريف الرضي^(١)، لكنّ أيّاً من كتبه لا وجود له اليوم، وربما يكون هجرانهم له بسبب تهمة القياس قد ساعد على غياب حضور الرجل إلى يومنا هذا بما يملك من ثقل في التراث الفقهي وتطور الفقه الإمامي.

كما يظهر من توصيف كتابه بأنه في عشرين مجلداً أنّ كتاب الفقه هذا مبنيٌّ على التفرّيع، وفي العادة كتب الإمامية لم تكن كذلك ولا كانت قائمة على التوسّع، وبهذا يكون كتابه الفقهي من أوائل الكتب الفقهيّة الموسّعة عند الإمامية سابقاً مبسوطاً الشيخ الطوسي، وربما يكون حجمه أكبر من حجم كتاب الطوسي نفسه.

وبهذا فعندما يقول السيد محمد باقر الصدر، وهو يُثبت التوازي في النموّ بين علم الفقه وعلم الأصول عند الشيعة: «إنّ الشيخ صنّف العدة في حياة السيّد المرتضى والفكر الفقهي وقتئذ كان يعيش مستواه البدائي، ولم يتطوّر إلا خلال كتاب المبسوط الذي كتبه الشيخ في آخر حياته. ووجه الخطأ في هذا القول أنّ كتاب المبسوط وإن كان متأخراً تاريخياً عن كتاب العدة، ولكنّ كتاب المبسوط لم يكن إلا تجسيداً للتوسّع والتكامل للفكر الفقهي الذي كان قد بدأ بالتوسّع والنموّ والتفرّيع على يد ابن الجنيد والسيّد المرتضى وغيرهما»^(٢).

عندما يقول الطوسي ذلك فهو يقوله بحسب ما وصلنا من كتب، وإلا فمن الممكن أن يكون كتاب ابن الجنيد مساوياً أو أوسع أو أقلّ بقليل من كتاب المبسوط، لكنّ الفقه الإمامي لم يكن يتقبّل حينها الفقه التفرّيعي الذي كان قريباً نوعاً من طريقة التصنيف الفقهيّة السنيّة، وبهذا يتبيّن دور ابن الجنيد في تطوير الفقه الإمامي، ومنحه طابعاً استدلالياً على المذاهب المختلفة، كما سنرى قريباً مع نصّ العلامة الحليّ، مع ما يستفاد من بعض كلمات السيد المرتضى المتقدّمة من اعتماد ابن الجنيد على أخبار الأحاد، وهو أمرٌ كان أكثر شيوعاً في الوسط السنيّ، بل

(١) انظر: أحمد باكتجي، ابن جنيد، دايره المعارف بزرك اسلامى ٣: ٢٦٠.

(٢) الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٦٢.

يرى السيد السيستاني أن ابن الجنيد ساهم في تطوير أصول الفقه الإمامي أيضاً^(١).

ابن الجنيد بين استبعاد مدرسة بغداد وإعادة مدرسة الحلة بعض الاعتبار له

والسؤال: هل خسر الشيعة مدرسة اجتهادية مختلفة نتيجة اتهام الرجل بالقياس؟

٦- ربما يكون في كلام العلامة الحلي (٧٢٥هـ) في كتاب إيضاح الاشتباه شيء ما هنا، حيث يقول في ترجمته: «.. له كتب منها: تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة، وجدت بخط السيد السعيد صفى الدين محمد بن محمد بن معد^(٢)، ما صورته: وقع إليّ من هذا الكتاب مجلد واحد، وقد ذهب من أوّله أوراق، وهو كتاب النكاح، فتصفّحته ولمحت مضمونه، فلم أر لأحد من هذه الطائفة كتاباً أجود منه ولا أبلغ، ولا أحسن عبارة ولا أدقّ معنى، وقد استوفى فيه الفروع والأصول، وذكر الخلاف في المسائل، وتحدّث على ذلك، واستدلّ بطرق الإمامية وطرق مخالفيهم. وهذا الكتاب إذا أمعن النظر فيه وحصلت معانيه وأديم الإطالة فيه علم قدره وموقعه، وحصل نفع كثير لا يحصل من غيره. وكتب محمد بن معد الموسوي. وأقول أنا: قد وقع إليّ من مصنّفات هذا الشيخ المعظم الشأن كتاب: الأحمدي في الفقه المحمدي، وهو مختصر هذا الكتاب، وهو كتاب جيّد، يدلّ على فضل هذا الرجل وكماله، وبلوغه الغاية القصوى في الفقه وجودة نظره، وأنا ذكرت خلافه وأقواله في كتاب: مختلف الشيعة في أحكام الشريعة^(٣).

هذا النصّ يكشف عن مستوى كتب الرجل انطلاقاً من شهادة عالين كبيرين، اطّلعوا على بعض قليل من كتبه، وهي شهادة لا تطابق طريقة توصيف الشيخ المفيد له كما تقدّم، كما يدلّ على أن ابن الجنيد كان يمارس الاستدلال على المذاهب المختلفة، وكانت له خبرة الفقه المقارن ولديه وعي تامّ بأصول الاجتهاد غير الإمامي أيضاً، وإن كان رأي الشيخ الحنفي الذي ردّ عليه المفيد، أن ابن الجنيد ما كان يفقه شيئاً في القياس وفقه أهل السنّة، وأنّه كان يخبط خبط عشواء.

وبالفعل فقد اهتمّ العلامة الحلي بتقل ما خالف فيه ابن الجنيد من مسائل في كتابه المشار

(١) السيستاني، الرافد في علم الأصول: ١١.

(٢) هو أبو جعفر صفى الدين محمد بن معد الموسوي الحلي المتوفى عام ٦٢٠هـ.

(٣) الحلي، إيضاح الاشتباه: ٢٩١ - ٢٩٢.

إليه، وهو ما تمّ جمعه لاحقاً ضمن كتاب «فتاوى ابن الجنيد»، من إعداد الشيخ علي بنه الاشتهاردى (١٤٢٩هـ).

ولا نملك تراثاً يرجع لابن الجنيد في الدراسات الشرعية عدا - غالباً - ما تركه لنا العلامة الحليّ الذي اطلع على أحد كتبه المختصرة كما تبين، ورغم ما نقله من كتاب مختصر لكنّ بعض الأدلة كانت أيضاً موجودة في هذا الكتاب ونقل بعضها الحليّ، كما أنّ في أعمال مثل السيد المرتضى كلام حول بعض آراء ابن الجنيد في مواضع متفرقة من الفقه.

٧ - وربما يكون للمحقّق الحليّ (٦٧٦هـ) دور في حضور الرجل في أعمال العلامة الحليّ، حيث اعتمد المحقّق عليه في كتاب المعتبر كما يظهر من الفصل الرابع من مقدمات الكتاب حيث يقول: «في السبب المتقضي للاقتصار على من ذكرناه من فضلائنا: لما كان فقهاؤنا رضوان الله عليهم في الكثرة إلى حدّ يتعسر ضبط عددهم ويتعدّر حصر أقوالهم لاتساعها وانتشارها، وكثرة ما صنّفوه، وكانت مع ذلك منحصرة في أقوال جماعة من فضلاء المتأخّرين، اجتزأت بإيراد كلام من اشتهر فضله، وعرف تقدّمه في نقل الأخبار وصحة الاختيار وجودة الاعتبار، واقتصرت من كتب هؤلاء الأفاضل على ما بان فيه اجتهادهم، وعرف به اهتمامهم، وعليه اعتمادهم، فممن اخترت نقله الحسن بن محبوب، ومحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسين بن سعيد، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، ومن المتأخّرين أبو جعفر محمد بن بابويه القمي (رض)، ومحمد بن يعقوب الكليني، ومن أصحاب كتب الفتاوى علي بن بابويه، وأبو علي بن الجنيد، والحسن بن أبي عقيل العماني، والمفيد محمّد بن محمد بن النعمان»^(١).

هذه النصوص تمثل عمدة النصوص التي تكشف لنا بعض المعلومات عن ابن الجنيد حتى القرن الثامن الهجري، ومن الواضح أنّ آراء الرجل وأفكاره كانت حاضرة بشكل أو بآخر في أعمال العلماء الشيعة في القرنين الرابع والخامس، لكنّها تراجعت بعد ذلك بفعل الحملة عليه خاصّة من مثل المرتضى والمفيد، وبشكل عام من مدرسة بغداد، لتعود لتظهر بقوة أكبر مع العلامة الحليّ، وبشكل أوسع مع علماء الحلة كالمحقّق وابن إدريس وغيرهما^(٢)، فقد سدّدت

(١) المحقّق الحليّ، المعتبر ١: ٣٣.

(٢) طبعاً بعض رموز عصر مدرسة الحلة لم يتفاعل أيضاً مع ابن الجنيد بسبب ما قاله عنه الطوسي، فكأنّ تأثيرات حقبة مدرسة بغداد ما تزال متواصلة ولو جزئياً، وذلك مثل الفاضل الآبي حيث قال عنه:

مدرسة بغداد له ضربة قاصمة بينما أعادت الاعتبار الجزئي له مدرسة الحلة بعد حوالي قرنين من الزمان، ومنذ ذلك الحين ظلّت أعمال ابن الجنيد حاضرة لكن بوصفها مجرد آراء، أمّا منهجه وطرائق استدلاله فغالباً ما طواها النسيان بسبب فقدان كتبه وتراثه.

وأشير أخيراً إلى أنّ الفاصل التوني وصاحب الفصول نسبا العدول عن القياس لابن الجنيد، فقد قال صاحب الفصول: «أطبق أصحابنا على عدم حجّيته، إلا ابن الجنيد، فإنّه قال بحجّيته، على ما حكى عنه في أوائل الأمر، ثم رجع عنه، وبطلانه في مثل زماننا يعدّ من ضروريّات المذهب عند المحصّلين. وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس، فإنّما أن يريد بذلك الردّ على من خالفه من أهل الخلاف بطريق الإلزام أو تبيينهم عليه أو يدعي تنقيح المناط عنده أو يقصد به مجرد التقريب ودفع استبعاده الاحتجاج به حقيقة ومن تشع عليه بذلك فقد جهل قدره أو تجاهل به، ومثله الكلام فيما وقع في كتب الشهيدين من الاحتجاج به في بعض المسائل»^(١).

وهذه الدعوى بالعدول لم نفهم مستندها، ولهذا اعتبر السيستاني أنّه لا دليل عليها^(٢).

قراءات تاريخية تأملية في المنهج الاجتهادي لابن الجنيد بين النص والتعليل و..

ما نريده هنا بعد هذا التمهيد هو: هل ثمة منهج ولو مغاير للمنهج الإمامي المشهور يقرب في القرن الرابع الهجري من التفكير العللي أو المقاصدي أو شبهه أو لا؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، لا بدّ لنا أن نرصد وجهات النظر التي طرحت حول شخصيّة وفكر ابن الجنيد، وما هو الشيء الذي كان يعتمد عليه الرجل حتى اتّخذ منه هذا الموقف؟ ثمة آراء

«وأخللت بذكر ابن الجنيد إلا نادراً؛ لما ذكر الشيخ أبو جعفر أنّه كان يقول بالقياس، فتركت تصانيفه» (كشف الرموز ١: ٤٠).

وإنّه لمن المؤسف أن يكون هذا هو منهج تعامل الباحثين والعلماء مع بعضهم، فلمجرّد أنّ واحداً من كبار علماء الإماميّة انتهج منهجاً غير صحيح في إحدى أدوات الاجتهاد الفقهي، فإنّه يصار إلى هجران كتبه كلّها، رغم أنّ فيها القياس وغيره من سائر الأدلّة والقضايا الفقهيّة! مع أنّ المناسب هو ذكر أفكاره ومناقشة أدلّته مبنيّاً وبنائياً.

(١) الفصول الغرويّة: ٣٨٣؛ وانظر: التوني، الوافية في أصول الفقه: ٢٣٦.

(٢) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٨١.

متعدّدة هنا نطلّ على أبرزها ونحاول محاكمتها:

١. توظيف القياس بهدف احتجاجي، محاولة الحائري، تعليق ونقد

هذه هي وجهة النظر الأولى، وهي ما قد يفهم من بعض العلماء، كالشيخ أبي علي الحائري والسيد الخوانساري^(١)، وهو أن تكون ملايسات القضية تاريخياً أنّ الرجل كان يبحث على المباني المختلفة، وكان يستعرض الآراء المختلفة وطرائق الاستدلال المختلفة عند الشيعة والسنة في ثنايا بحوثه الفقهيّة، ولكونه تطرّق لذكر القياس فإنّ الشيعة كانت لديهم حساسية في عرض القياس في مدارسهم، فنبذوه نتيجة ذلك، فابن الجنيد في الحقيقة لم يكن يهدف سوى لإثبات نتائج عبر طرق الاستدلال المختلفة؛ ليقنع الأطراف المختلفة، كلّ على مبناه في طريقة الاجتهاد، فكان يأتي بالقياس لصالحه ليثبت أمراً للقائل بالقياس دون أن يكون هو معتقداً بالقياس بالضرورة. وبهذا نحمي التراث الشيعي من قول مخالف يرى حجّية القياس، وفي الوقت عينه ننزه ابن الجنيد عنه.

ولكي تصبح هذه المحاولة مبرّرة، يستشهد أصحابها بنصّ مهمّ للشيخ الطوسي في كتاب العدة، حيث يقول في مباحث حجّية خبر الواحد: «والذي يكشف عن ذلك أنّه لما كان العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم، لم يعملوا به أصلاً، وإذا شدّ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه وإن لم يعلم اعتقاده، تركوا قوله وأنكروا عليه وتبرّوا من قوله، حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس...»^(٢). وكان الطوسي يكاد يعني بهذا الكلام ابن الجنيد.

كما يساعد على وجهة النظر هذه بعض التوصيفات المتقدّمة حول الكتاب والتي قالها مثل محمد بن معد الموسوي، من أنّه كان يستخدم طرق الإمامية ومخالفهم، وأنّه كان مقارناً بمعنى من المعاني وتفرّيعاً.

لكن يبقى أمام هذه المحاولة أن تفسّر لنا الكتابين اللذين صنّفهما ابن الجنيد في القياس، لهذا

(١) انظر: منتهى المقال ٥: ٣١٦ - ٣١٧؛ وروضات الجنّات ٦: ١٤٥ - ١٤٧، واحتمل ذلك أيضاً الشيخ

السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء (المقدّمة) ٢: ٣٣٨.

(٢) الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ١٢٧.

ذهبت هذه المحاولة إلى أن كتاب الترمييز والالتباس صُنّف لنقد القياس، وليس للدفاع عنه، وعليه فما حصل مع الرجل ليس نزوعاً نحو تفكير قياسي، ومن ثمّ ليس هناك من مؤشر لتفكير عليّ أو قياسي، فضلاً عن مقاصدي عنده، بل هو مجرد منهج وأسلوب في طريقة التدوين والبحث الفقهي لا غير.

هذه الرؤية أخذ عليها بما ذكره المحقّق المامقاني وغيره^(١)، من أن هذا التفسير يبدو وكأنّه اجتهاد في مقابل النصّ، فإنّ الأصحاب الذين كانوا على معرفة به والشيوخ الذين اطّلعوا على كتبه من المعاصرين له أو القريبين جداً، قد صرّحوا - كما رأينا - بأنّه كان يعمل بالقياس ويمحشو كتبه من الظنّ والرأي، فكيف يُعقل أن يكون هؤلاء التبس عليهم الأمر إلى هذه الدرجة بين كونه قد تبنّى القياس وكونه يستخدمه لأجل الحاجة، خاصّة وأننا لا نتكلّم عن شخص أو شخصين، بل عن مجموعة من العلماء والفقهاء؟!

لكنّ هذه الملاحظة لا تبدو لي موفّقة بهذه الطريقة؛ وذلك أن استخدام ابن الجنيد للقياس يمكن أن يكون على نحوين:

النحو الأوّل: أن يصوغ الاستخدام بطريقة توضح أنّه يذكر الدليل على مباني الطرف الآخر وأصوله الاجتهاديّة، بحيث يظهر منه أنّه بنحو الإلزام له، فمثلاً يذكر دليله الروائي الذي يختاره، ثم يقول: ولنا أن نحتجّ على السنّي بالقياس؛ فإنّه على مذهبه يلزمه إجراء القياس وتكون النتيجة أيضاً لصالحنا.

وهذا النحو سيبدو واضحاً أنّه في غاية البعد، وسيكون إشكال المحقّق المامقاني قريباً جداً. **النحو الثاني:** أن يكون الرجل سارياً - بسبب تصنيفه في الفقه الإسلامي، وليس في الفقه المذهبي - على طريقة سرد الأدلّة على الفكرة على جميع المباني، بحيث إنّ القارئ لا يلاحظ هل يتبنى هو كلّ الأدلّة أو بعضها، فلكون مخاطبه من مختلف المذاهب صاغ مدوّناته الفقهية على أساس أنّه يريد أن يُثبت أفكاره على مختلف النظريات الفقهية والأصولية، وفي هذه الحال سوف يلتبس الأمر جداً على القارئ، فيظنّ أنّ ابن الجنيد يختار هذه الأدلّة في حين هو في الحقيقة يسرد سائر الأدلّة لكي يُثبت بها عند الخصم نتيجته التي أثبتّها هو من قبل عبر أدلّته الأخرى.

(١) المامقاني، تنقيح المقال ٢: ٦٨؛ وانظر: صفاء الدين الخزرجي، من فقهاؤنا ابن الجنيد الإسكافي، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ١٠: ٢٠٥-٢٠٦.

وهذا النحو لا يمكن للمامقاني الجواب عنه بالطريقة التي ذكرها؛ إذ هذا النحو من التصنيف لم يكن متعارفاً بين الإمامية، بل ولا إلى اليوم، فتبني ابن الجنيد لهذا الأسلوب من التصنيف الفقهي الإسلامي العام يمكن أن يوجب حدوث اختلال في الرؤية حتى عند جمهور علماء مذهبه.

لكن تبقى هنا مشكلة أخرى وهو أنّ هذه المحاولة، لو كان الأمر على هذه الشاكلة، ليست سوى عملية افتراض محض لا يحمل معه أيّ دليل إطلاقاً، فما دام ابن الجنيد يسير على هذه الطريقة في التدوين، فكيف عرفنا نحن أنّه سار عليها من باب إفحام الخصم أو أنّه سار عليها من باب اختياره هذا النوع من الأدلة؟! إنّ هذه المحاولة التبريرية لابن الجنيد ليست سوى فرضية لإخراجه من المأزق الشيعي، ومن ثمّ فلا تملك أيّ معطى تاريخياً يساعد عليها.

أضف إلى ذلك أنّ مراجعة بعض ما نقل عن ابن الجنيد، ربما يجعل هذه المحاولة ضعيفة أيضاً، وعلى سبيل المثال فقط، قال العلامة الحلي: «إذا وقف على أولاده ولم يفضل بعضاً على بعض، يتساوى الذكور والإناث فيه عند أكثر علمائنا. وقال ابن الجنيد: يكون للذكر مثل حظّ الأنثيين، وكذا لو قال: لورثتي. لنا: الأصل يقتضي التسوية، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل، كما لو أقرّ لهم أو وصى لهم. احتجّ ابن الجنيد بالحمل على الميراث. والجواب: القياس عندنا باطل مع ثبوت الجامع، فكيف مع عدمه وثبوت الفارق؟ مع أنه قال: لو جعل الرجل وقفه على ولد أمير المؤمنين عليه السلام أو جعلها للقريبى منه لا يتوارثون، كانت لجميعهم على الرؤوس، لا يفضل فيها ذكر على أنثى»^(١).

فإنّ العلامة الحليّ كان ينقل من كتاب الأحمدي الذي هو مختصر كتاب تهذيب الشيعة، فضلاً عن أن المختصر يتوقّع أن يختار فيه الأدلة المتنبّاة لا التي تكون للاحتجاج فقط، فإنّ العلامة الحليّ يبدو منه أنّ ابن الجنيد لم يكن لديه أيّ دليل آخر غير هذا الدليل، وإلا لذكره، فكيف يُعقل أن يدوّن ابن الجنيد هذا الدليل فقط في كتابه، ويترك الدليل الأصل غير القياسي الذي هو مختاره في الواقع؟!

(١) الحلي، مختلف الشيعة ٦: ٣٠٨.

٢. واقعية العمل بالقياس، تبرير تاريخي (نظرية بحر العلوم..)، وقفة تأمل

تبدو وجهة النظر الثانية هذه أتمها المحاولة الأكثر شهرة وتداولاً في تحليل المشهد التاريخي، والتي طرحها السيد بحر العلوم، ثم تابعه في ذلك عدد من العلماء من أمثال العلامة المامقاني والسيد الخوئي.

ولب فكرة هذه الرؤية شرحها بشكل جلي السيد بحر العلوم، وهي ترى أن الرجل كان يقول فعلاً بالقياس، أو أننا لا ننفي قوله بالقياس، لكن ذلك لا يستدعي موقفاً سلبياً منه؛ لأن مسألة القياس لم تكن واضحة بهذه الدرجة التي نراها اليوم، وكانت من قضايا الفروع التي يختلف فيها وقد تبلورت صورتها تدريجياً عبر التاريخ، بل عبارة السيد الخوئي توحى بأن القول بالقياس يظل اجتهاداً يعذر عليه صاحبه دون أن يشير إلى تنوع الأزمنة.

يقول السيد بحر العلوم: «والوجه في الجمع بين ذلك وبين ما نراه من اتفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه: حمله على الشبهة المحتملة في ذلك الوقت؛ لعدم بلوغ الأمر فيه إلى حد الضرورة؛ فإن المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاء باختلاف الأزمنة والأوقات، فكم من أمر جلي ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا؛ لبعد العهد وضياح الأدلة. وكم من شيء خفي في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلال باجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخر. ولعل أمر القياس من هذا القبيل.. ومن هذا يعلم أن القول بالقياس مما لم ينفرد به ابن الجنيدي من علمائنا وأن له فيه سلفاً من الفضلاء الأعيان كيونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وغيرهم، فلا يمكن عدّ بطلانه من ضروريات المذهب في تلك الأزمان. وأما إسناد القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام، فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدم، وقد حكى جدي العلامة قدس سره في كتاب الايمان والكفر عن الشهيد الثاني - طاب ثراه -: أنه احتمل الاكتفاء في الايمان بالتصديق بإمامة الأئمة عليهم السلام والاعتقاد بفرض طاعتهم، وإن خلا عن التصديق بالعصمة عن الخطأ. وادعى أن ذلك هو الذي يظهر من جل روايتهم وشيعتهم، فإتهم كانوا يعتقدون أنهم عليهم السلام علماء أبرار افترض الله طاعتهم، مع عدم اعتقادهم بالعصمة فيهم، وأتهم عليهم السلام مع ذلك كانوا يحكمون بإيمانهم وعدالتهم.. ومما يدل على ما قلناه من قيام الشبهة التي يعذر بها ابن الجنيدي في هذه المقالة، مضافاً إلى اتفاق الأصحاب على عدم خروجه بها من

المذهب وإطباقهم على جلالته وتوثيقهم وتصريحهم بتوثيقه وعدالته، أن هذا الشيخ كان في أيام معز الدولة من آل بويه، وزير الطائع من الخلفاء العباسية، وكان المعز إمامياً عالماً، وكان أمر الشيعة في أيامه ظاهراً معلناً، حتى أنه قد كان أُلزم أهل بغداد بالنوح والبكاء وإقامة المآتم على الحسين عليه السلام يوم عاشوراء في السكك والأسواق، وبالتهنئة والسرور يوم الغدير والخروج إلى الصحراء لصلاة العيد. ثم بلغ الأمر في آخر أيامه إلى ما هو أعظم من ذلك. فكيف يتصور من ابن الجنيد في مثل ذلك الوقت أن ينكر ضروريات من ضروريات المذهب، ويصنّف في ذلك كتاباً يبطل فيه ما هو معلوم عند جميع الشيعة ولا يكتفي بذلك حتى يسمي من خالفه فيه (أغماراً وجهالاً). ومع ذلك فسلطانهم مع علمه وفضله، يسأله ويكاتبه ويعظّمه؟ ولولا قيام الشبهة والعذر في مثله لامتنع مثله بحسب العادة. وأيضاً فقد ذكر الياضي وغيره أن معز الدولة أحمد بن بويه توفي سنة ست وخمسين وثلاث مائة، فيكون بينه وبين وفاة أبي الحسن علي بن محمد السمرى آخر السفراء نحو من سبع وعشرين سنة؛ لأنه قد توفي رحمه الله سنة تسع وعشرين وثلاث مائة، وهذا يقتضي أن يكون ابن الجنيد من رجال الغيبة الصغرى معاصراً للسفراء. بل ما ذكره النجاشي والعلامة من أمر السيف والمال قد يشعر بكونه وكيلاً، ولم يرد فيه مع ذلك من الناحية المقدّسة ذم ولا قدح، ولا صدر من السفراء عليه اعتراض ولا طعن. فظهر أن خطأ في أمر القياس وغيره في ذلك الوقت كان كالحظ في مسائل الفروع التي يعذر فيها المخطئ، ولا يخرج به عن المذهب. ومما ذكرنا يُعلم أن الصواب اعتبار أقوال ابن الجنيد ومذاهبه في تحقيق الوفاق والخلاف، كما عليه معظم الأصحاب، وأن ما ذهب إليه من أمر القياس ونحوه، لا يقتضي إسقاط كتبه، ولا عدم التعويل عليها..^(١).

وعليه، فهدف السيد بحر العلوم هو الجمع بين ثلاث:

إثبات قول ابن الجنيد بالقياس

إثبات معذوريته

الحفاظ على كون القياس من ضروريات المذهب اليوم، بحيث من ينكره يخرج عن إطار التشيع وما شابه ذلك.

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٣: ٢١٥ - ٢٢٣؛ وانظر: المامقاني، تنقيح المقال ٢: ٦٧؛ والحائري، منتهى المقال ٥: ٣١٦؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٣٣٧.

فهل وُفق بحر العلوم في هذه التوليفة؟

لكي نتوقف مع النقاط التي أثارها السيد بحر العلوم، لابد أن نقول:

أولاً: نحن نوافق السيد بحر العلوم أن العديد ممّا يسمّى بالضروريات اليوم لم تكن كذلك من قبل وربما العكس، لكنّه إلى أيّ حدّ يمكن أن يكون محتملاً مثل ذلك في قضية يقول عنها السيد بحر العلوم وأمثاله بأنّ فيها ما شاء الله من الروايات والأحاديث التي تواصلت، وتمّ تداولها منذ بدايات القرن الثاني الهجري، بل بعض نصوص النهي عن القياس ترجع لعصر النبيّ والإمام عليّ، فكيف يعقل أن لا يكون الخلاف العظيم بين أهل البيت ومنهج مدرسة الرأي خافياً على شخصٍ بحجم ابن الجنيد، حتى يقال بأنّ القضية لم تكن ضروريةً وصارت كذلك؟!!

ما أريد قوله هو أنّ قضية القياس إمّا لم تكن وليست اليوم ضروريةً، بل هي محض اجتهاد ونظر في نصوص أهل البيت، وربما يختلف العلماء في فهمها وتحليلها، أو هي ضرورية اليوم وبالأمس، ومن ثمّ فلا يعقل أن تخفى على مثل ابن الجنيد، فضلاً عن أن تخفى على مثل الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، ألم يكن من المعقول أن يسأل يونس أهل البيت عن قضية القياس وبينه وبين سائر الشيعة خلاف في هذه القضية؟!!

إنّ الأفضل في عمليّة التحليل أن نقول بأنّ كلّ الشيعة متفقون على مبدأ رفض القياس بمن فيهم ابن الجنيد، لكنّ الخلاف الذي وقع وما يزال يقع ربهما إلى اليوم أحياناً هنا وهناك هو في تفسير القياس الذي رفضه أهل البيت، ومعاله وحدوده، وبماذا يختلف مثلاً عن إلغاء الخصوصية أو تنقيح المناط القطعي أو غير ذلك، لا أن نقول إنّ أمر القياس بنفسه لم يكن واضحاً في ذلك الزمان، فإنّ دعوى عدم وضوحه - وهو قضية كبرى يدعي الرافضون لها أنّها قد ورد فيها الكثير من النصوص - يكاد يكون أمراً مثيراً للُّبس، نعم لو قلنا بأنّ أهل البيت نصوصهم في النهي عن القياس قليلة أو متعارضة، وليس كما يبالغ بعضُ الناقدين للقياس، لربما فتح الباب، لكننا ناقش الآن على مسلك أمثال السيد بحر العلوم ومشهور متأخري الشيعة.

ثانياً: إنّ استشهاد بحر العلوم بسلوك بعض زعماء آل بويه ووزرائهم غير مفهوم لي، فالبويهيون كانوا معروفين عبر التاريخ بالتسامح وتقبل التعدّد والاختلاف واحتضانهم العلماء

من مختلف التيارات والاتجاهات والمذاهب، بحيث كانوا يقبلون بالقرب والبعيد، فليس لتواصلهم مع هذا العالم أو ذاك أساس ديني عقدي حصراً، بل أساسهم كان علمياً ثقافياً سياسياً. فكيف يصح أن نجعل من سلوك زعماء سياسيين - ولو كانوا إمامية أو زيدية - شاهداً على طبيعة موضوع القياس في تلك الفترة، علماً أن العديد من البويهيين كانوا من غير الإمامية، ومن المعروف أن بعض الزيدية في الحد الأدنى يؤمن بالقياس، بل ينقل مرويات عن أهل البيت أنفسهم في تصحيحه وقبوله. وسوف نبحت في ذلك مفصلاً في الفصل المخصص لدراسة عوائق الاجتهاد المقاصدي والمناطى.

ثالثاً: إن استشهاد السيد بحر العلوم بموضوع السفراء يبدو لي أكثر غرابة؛ لأن الإمام المهدي أو سفراءه، لو قلنا بأنهم كانوا متصدّين لإصلاح الأوضاع الخطيرة في الطائفة الشيعية وكان القياس من هذا النوع من القضايا الخطيرة التي يفترض أن الأئمة تصدّوا لها بعشرات، بل قيل: بمئات الروايات، لكان معنى ذلك صيرورة الشاهد الذي قاله بحر العلوم مؤكداً لصحة نظرية القياس، ومعارضاً لأدلة بطلانه؛ إذ كيف يُعقل أنهم سكتوا عن قضية خطيرة بهذا الحجم من عالم كبير بهذا الحجم، ولم يتصدّوا لها إطلاقاً؟! وإذا قلنا بأنهم لم يكونوا أساساً بهذا الصدد، ولا يُعلم أنهم يتدخلون في أمور الشيعة بهذا المعنى للتدخل، كما هو الأرجح، لما كان معنى للمقاربة التي قدّمها السيد بحر العلوم أساساً.

وربط بحر العلوم مواقف المهديّ وسفرائه من ابن الجنيد بمديات معذورية ابن الجنيد وعدمها ليس عليه شاهد، بل لو كانوا يتصدّون لمثل هذه الأمور لكان حجم خطر ابن الجنيد أكبر من مجرد قضية أنه معذور أو غير معذور.

ومن خلال هذه النقاط نستنتج أننا لو وافقنا على أن ابن الجنيد كان يرى القياس برمته على ما هو عليه في القرون الأولى - حتى القرن الرابع الهجري - عند أهل السنة، فإنّ علينا أن نعتبر كلياً قضية القياس قضية نظرية وليست بالغة حدّ البداهة والضرورة مطلقاً، حتى لو اتفق عليها المتأخرون وكانت قطعيةً بالنسبة إلينا اليوم؛ لأنّ الضرورة والبداهة غير «القطعية»؛ وذلك بقريته واقع تجربة ابن الجنيد ويونس والفضل وغيرهم، فإما أن نتخلّى عن تهويل قضية القياس بوصفه بديهية وضرورة، أو نشكك في إمكانية وجود تيار ولو ضعيف بين الشيعة بمثل حجم هذه الرموز كان يقول بالقياس؛ إذ قولهم بالقياس معناه أن نصوص القياس ثمة

٢٠٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج١

إشكالية فيها. ولا يمنع ذلك توصلنا لنفي القياس، لكن ما يمنعه هو تحويل صورة القياس إلى محرّم فكري ومسلّمة إمامية تتعالى عن التفكير فيها. إنّ من المتوقّع جداً أن يكون هناك اتفاق إمامي على رفض القياس، لكنّ الخلاف كان في فهمه وتعريفه وحدوده ومساحته، وأنّ هناك اتجاهات في هذا الموضوع، تبعاً لفهمها لمواقف أهل البيت من القياس.

ولهذا أستقرب شخصياً تعبير مثل السيد الخوئي والعلامة المامقاني، أكثر من تعبير السيد بحر العلوم، فضلاً عن تعابير مثل السيد المرتضى، حيث لم يفصل الخوئي بين الماضي والحاضر، بل اعتبرها قضية اجتهادية يُعذر المخطئ فيها، فمخالفتها اليوم ليس مخالفاً لضروري المذهب بل مخالف لإجماع المتأخرين، فهذا هو التعبير الدقيق عن صورة المشهد، خاصّة وفقاً لما سيأتي معنا بالتفصيل لاحقاً من أنّ هناك عدّة معاني للقياس لا نقاش إطلاقاً بين الإمامية في رفضها بمن فيهم ابن الجنيد على الأرجح، مثل الاعتماد على العقل حتى مع وجود النصّ، أو الاعتماد على العقل وتجاهل الرجوع والتفتيش في النصوص ونحو ذلك، فالنزاع في أنواع أخرى للقياس، وهي أنواع لا يعلم أنّ رفضها يصنّف من البدهيّات أو الضروريّات لا بالأمس ولا اليوم.

وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّ رأي السيّد بحر العلوم الأصل، وهو كون القضية نظرية تحتاج لدراسة آنذاك، وقد اختلفوا فيها، وهم معذورون في اختلافهم، يظلّ معقولاً ومقبولاً جداً، إذا لم تصحّ أيّ من المحاولات السابقة واللاحقة، فانتظر.

٣. الاختلاف في فهم القياس (محاولة الشعراني والسيستاني ومدّرسي طباطبائي..)
تذهب وجهة النظر هذه في جذرها إلى أنّ ابن الجنيد كان كسائر الإمامية يرفض القياس، لكنّ نقطة الفرق بينه وبينهم في أنّه استخدم مناهج في الاجتهاد بدت وكأنّه يعمل بالقياس بالنسبة إلى المتقدّمين، في حين لا تعتبر هذه المناهج اليوم - على سبيل المثال - مناهج قياسية، بل هي مقبولة، وينتج عن ذلك:

ابن الجنيد لم يخالف إجماع الطائفة في أمر القياس.
ابن الجنيد خالف إجماع الطائفة سابقاً في بعض مناهج الاجتهاد، فرفضه على أساس أنّ

هذه المناهج هي قياس.

إنَّ ما خالف فيه ابن الجنيد الأصحاب ليس قياساً في الحقيقة، وهذا ما تنبّه له الأصوليون اللاحقون الذين عملوا - في الجملة - بهذه المناهج متابعين في الحقيقة أمثال ابن الجنيد. يذهب إلى هذا الرأي كلُّ من السيدين المعاصرين: حسين مدرّسي طباطبائي وعلي الحسيني السيستاني، كما يلمح له العلامة الشعراني في تعليقه على شرح أصول الكافي للمازندراني^(١). ونشرع بالبيان الذي قدّمه السيستاني أولاً ثم يتضح كلام الطباطبائي والشعراني منه^(٢)، فقد تعرّض السيستاني لهذا البحث في موضعين: أحدهما ذكره بشكل مختصر، والثاني بشكل أكثر تفصيلاً:

أما الموضوع الأول فهو في كتاب الرافد في علم الأصول، حيث اعتبر أنّ ما سلكه ابن الجنيد ليس - احتمالاً - إلا الأخذ بموافق الروح القرآنية والسنتية، ولم يجزم بذلك بل طرح القضية بوصفها احتمالاً، فقال السيّد السيستاني: «إنّ نسبة العمل بالقياس لابن الجنيد وردت في عدّة كتب، ولكننا نحتمل أن تكون النسبة في غير محلّها، بمقتضى تتبّعنا لاستعمال كلمة القياس، فلعلّ المراد بهذه الكلمة هو ما نعبر عنه بالموافقة الروحية للكتاب والسنة. بيان ذلك: إنّ معظم الأصوليين المتأخرين فسّروا الأحاديث الآمرة بعرض الخبر على الكتاب والسنة نحو: ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فذروه، بالموافقة والمخالفة النصية، بمعنى أن يعرض الخبر على آية قرآنية معيّنة فإن كانت النسبة بينهما هي التباين أو العموم من وجه طرح الخبر، وإن كانت

(١) انظر: الشعراني، شرح أصول الكافي ٢: ١٣٢، الهامش رقم: ١.

(٢) لا أدري هل أخذ أحد منها (مدرسي والسيستاني) من الآخر أو لا، أو كان ذلك التقاءً في التفكير كما لعله الأرجح؟ لأنّ الفترة التي ذكرنا فيها هذه الآراء متقاربة، فإنّ السيستاني ألقى بحوثة حول القياس - وفقاً لمقدمة المقرّر لكتاب مباحث الحجج - في عام ١٤٠٣هـ، وهذه البحوث نشرت عام ١٤٣٧هـ، في حين صدر كتاب المدرّسي الطباطبائي بعد هذا التاريخ (أعني: ١٤٠٣هـ) بحوالي خمس أو ست سنوات، وهو عام ١٩٨٩م مترجماً إلى الفارسية، وكان قد نُشر قبل ذلك بسنوات باللغة الإنجليزية. إلا أنّ إثارة العلامة الشعراني تبدو قبلها، وربما أخذنا الفكرة منه؛ لأنّه توفّي عام ١٣٩٣هـ، نعم لم يتوسّع رحمه الله في شرح الفكرة.

يُشار أيضاً إلى أنّ الشيخ عليدوست اقترب من هذا الفهم، معتبراً أنّ هؤلاء كانوا - خاصةً قبل ابن الجنيد - ميالين لاصطياد القواعد من الموارد المتفرّقة وميالين للمقاصدية (فقه ومصطلح: ٣٠٧-٣٠٩).

النسبة هي التساوي أو العموم المطلق أخذ، ولكننا نفهم أن المراد بالموافقة الموافقة الروحية، أي توافق مضمون الحديث مع الأصول الإسلامية العامة المستفادة من الكتاب والسنة، فإذا كان الخبر مثلاً ظاهره الجبر فهو مرفوض؛ لمخالفته قاعدة الأمر بين الأمرين المستفادة من الكتاب والسنة بدون مقارنته مع آية معينة، وهذا المفهوم الذي نطرحه هو الذي يعبر عنه علماء الحديث المتأخرون بالنقد الداخلي للخبر، أي مقارنة مضمونه مع الأصول العامة والأهداف الإسلامية، وهو المعبر عنه في النصوص بالقياس، نحو: «ففسه على كتاب الله»، إذن فمن المحتمل كون المراد من عمل ابن الجنيّد بالقياس هو كونه من المدرسة المتشدّدة في قبول الحديث التي تلتزم بنظرية النقد الداخلي للحديث والموافقة الروحية فيه للكتاب والسنة، في مقابل مدرسة المحدثين التي تعتقد بقطعية صدور أكثر الأحاديث دون مقارنتها مع الأصول الإسلامية، ومما يؤيد ما ذكرناه نسبة العمل بالقياس لأعظم الإمامية، كما في رجال السيد بحر العلوم.. ولا يتصوّر في حق هؤلاء الأعظم العمل بالقياس الفقهي، مما يشير إلى أن المقصود بالقياس هو التشدّد في قبول الحديث بالعمل بنظرية النقد الداخلي، ويؤيده ما حكاه المحقّق في المعارج^(١)، قال: المسألة السادسة: قال شيخنا المفيد: خبر الواحد القاطع للعدر هو الذي يقرن بدليل يفضي بالنظر فيه إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقلٍ أو حاكماً من قياس^(٢).

في هذا النصّ يفهم السيستاني من منهج ابن الجنيّد أنه منهج النقد المضموني القائم على الموافقة والمخالفة الروحيّتين، فابن الجنيّد عندما كان يواجه نصّاً؛ فإنّه كان يعرضه على الكتاب بنحو الموافقة والمخالفة الروحية، فإذا رآه موافقاً أخذ به وإلا تركه.

لكنّ هذا التحليل للسيد السيستاني يبدو لي غير مقنع؛ وذلك أن تفسير منهج ابن الجنيّد على أنه منهج النقد المضموني، معناه أن ابن الجنيّد كان يواجه حديثاً أو رواية، وكان يتعامل معها بهذه الطريقة، فغاية ما ينتج عن منهجه نقده الحديث أو إثبات حديث بالموافقة المضمونية، فما علاقة ذلك بالقياس حتى يُتهم به؟! بمعنى أن كل ما فعله ابن الجنيّد هو طرح الحديث بدعوى

(١) معارج الأصول: ١٨٧.

(٢) الرافد في علم الأصول: ١١ - ١٢.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٠٣

معارضته للقرآن أو أخذه بحديث بدعوى الموافقة المضمونية، وعلى كلا التقديرين نحن نملك حديثاً ما نرفضه أو نأخذ به نتيجة العرض على الكتاب، فهل هذا يتناسب مع كون ابن الجنيّد يعمل بالقياس حيث لا نصّ، كما هو المعنى بكلمة القياس عادةً. نعم كلفة كلمة «الرأي» قد تتحمّل مثل ذلك، لا كلمة القياس ونسبته إليه.

أعني بذلك أنّ كلمة «القياس» لها مدلول عام متبلور في الثقافة الإسلامية الفقهية في تلك الفترة - أعني بالخصوص القرن الرابع الهجري وما بعده - والمفروض حمل هذه الكلمة على معناها السائد في أدبيات المسلمين، والمتكرّر مئات المرات في الكتب والمصنّفات السنية وغيرها، فصرف الكلمة عن معناها السائد في الثقافة إلى معنى يكاد يكون مستعملاً مرّة أو مرتين فقط، يبدو في غاية الغرابة ومفتقراً للدليل.

يضاف إلى ذلك أنّ مجرد وجود كلمة «فقيه» في إحدى الروايات لا يعني أنّ مفردة القياس كانت تعني مثل هذا المعنى، وفقاً لقاعدة تفسير المفردات المصطلحات بما هو السائد، فهل أنّ نسبتهم القول بالقياس له كانت تعني اتهامه بقياس الحديث على الكتاب؟! وأين نظرية السيستاني هنا من كتابي ابن الجنيّد اللذين نسبهما إليه النجاشي حيث لم تقاربهما محاولته؟ فهل الكتابان موضوعان في قياس الحديث على القرآن حقاً؟ وهل ثمة شواهد؟

تبدو لي نظرية السيستاني مبهمة جداً حتى الآن، فضلاً عن أنّه بهذا المقدار لا يوجد دليل عليها، بل إنّ المفيد والمرتضى كثيراً ما رفضا النصوص لمخالفتها للكتاب أو العقل، خاصّة في مجال علم الكلام، فلماذا لم يُتهموا بالقياس، بل كانوا هم المتّهمين لابن الجنيّد به؟!

بل لو راجعنا نماذج مما نُسب من الرأي لابن الجنيّد من قبل العلامة الحلي وغيره، لما رأينا أنّ هناك رواية يقوم ابن الجنيّد بقياسها على شيء، مثل نموذج الوقف على الأولاد الذي تقدّم آنفاً، فليس هنا من رواية أصلاً حتى يكون الخلاف بين ابن الجنيّد وخصومه في التشدد في أمر الحديث، بل لو كان الأمر تشدداً في الحديث لناسب أن يُتهم الرجل بترك حديث أهل البيت كما اتُّهم ابنُ إدريس الحليّ - المتشدّد في الحديث - بذلك، من قبل ابن داود الحليّ، حيث قال في حقّه: «..متقناً في العلوم، كثير التصانيف، لكنّه أعرض عن أخبار أهل البيت (بالكلية)»^(١).

(١) ابن داود الحليّ، الرجال: ٢٦٩.

هذا مضافاً إلى أنّ الأخذ بفكرة الموافقة والمخالفة المضمونية قد تفتح على تشدد وقد تفتح على تساهل في أمر الحديث؛ فمن يعتبرون العرض المضموني على القرآن هو المعيار، نجدهم بين متشدد في أمر الحديث ومتساهل، حيث لا يعيرون بالاً للسند كثيراً، فتصوير السيستاني أنّ الأخذ بالعرض المضموني يفضي للتشدد غير دقيق على طول الخطّ التاريخي وعلى احتمالية المسألة في ذاتها وامكاناتها الداخلية، وربما ما يؤيد التساهل عند ابن الجنيّد أنّ الظاهر من المعطيات حوله ميله إلى حجّية خبر الواحد الظنيّ، خلافاً للسائد بين الإمامية في ذلك الزمان. ومن هنا، أحتمل أنه إمّا التبس الأمر على السيّد السيستاني هنا، أو أنّ تقرير بحثه جاء مختصراً غير وافٍ، أو أنّ كلا التقريرين يحاكي بياناً مختلفاً للسيد السيستاني بحيث ربما طوّر نظريته لاحقاً، ولهذا يلزما النظر في الموضوع الثاني الذي فصل فيه أكثر؛ لنفهم لبّ فكرته قبل أن نحكم عليها.

وأما الموضوع الثاني فهو في كتاب مباحث الحجج، ولكي نوضح نظريته باختصار يمكن القول بأنّه بدأ بحثه في شرح معنى القياس، فعرفه بتعريفٍ أولي، ثم قسمه إلى قياس اختراعي وقياس استكشافي، وعرف الأول بأنّه وضع حكمٍ على مورد ليس هناك حكمٌ فيه؛ انطلاقاً من العلل المستنبطة وأهداف المشرّع، وهذا النوع من القياس مرفوض تماماً؛ لأنّه يناقض مبدأ شمولية الشريعة، وأمّا الثاني فهو الكشف عن الحكم الموجود القائم بأسلوب القياس، وهذا الطريق يؤكّد السيستاني على أنّه ليس بطريق عقلائي، لكي يرفض الفكرة التي تقول بأنّ الردع عن القياس هو ردعٌ عن بناء عقلائي في التعامل مع القوانين، ليبرّر كثرة الروايات الناهية عن القياس بأن سببها وجود ظاهرة القياس في ذلك الزمان، لا كون القياس عقلائياً.

يتخطّى السيستاني هذه المرحلة ليعرض الشواهد من الروايات والكتب على وجود ظاهرة القياس في العصور الأولى حتى بين أصحاب الأئمة وشخصيات من مدرسة قم كذلك، بل وجود قول بأنّ أهل البيت أنفسهم كانوا يعملون بالرأي، ثم يحاول أن يسأل نفسه: كيف اتجه هؤلاء - خاصة شخصيات من قم وابن الجنيّد - لقناعة من هذا النوع تنسب الرأي لأهل البيت؟

وفي مقام الجواب، يتحدّث السيستاني عن احتمال أنّ بعض الروايات دفعتهم لذلك، وهي روايات العضلات، التي تقول بأنّه حيث لا يوجد كتاب ولا سنّة فإنّ الإمام يرجم، وفهموا

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٠٥

من الرجم العمل بالظن، ولهذا قالوا أيضاً بنسبة الرأي إلى الأئمة أنفسهم. والسيد السيستاني يضعف هذه الروايات سنداً، ويعتبر أنه على تقدير صحّتها لا بد من تأويلها، ثم يستبعد أن تكون هذه الروايات أساس رأي ابن الجنيد في أهل البيت، لكنّه لا يستبعد ذلك في حقّ القميين.

ويطرح السيستاني احتمالاً آخر هنا، وهو أنّ منشأ نسبة الرأي للأئمة، هي روايات تفويض الدين في البيان والكتان إليهم، وكذلك منحهم حقّ إصدار بعض الأحكام، وثبوت الولاية التشريعية لهم، وإصدار الأحكام الولاية.

ولنترك تحليل السيّد السيستاني لسبب ظهور فكرة أنّ أهل البيت يعملون بالرأي، لنعود إلى الفكرة الأصليّة لنا هنا، وهي المنشأ في ظهور فكرة القياس عند بعض المتقدّمين، مثل ابن الجنيد. وهنا يطرح السيستاني أوجهاً للجواب عن سؤال: لماذا ذهبوا لذلك؟ وما هي الملابسات خلف هذه القصة؟ وما يطرحه هو:

١ - نصوص القياس على الكتاب في باب التعارض أو باب حجّية الخبر، فربما يكون هؤلاء قد فهموا منها حجّية القياس، في حين هي لا تدلّ على ذلك.

٢ - وجود روايات عن الأئمة في أنّهم كانوا يرون حكماً نتيجة حكم مشابه، بمعنى أنّ الأئمة مارسوا بأنفسهم القياس كما ألمحنا سابقاً، وهنا يرى السيستاني أنّ فهم الأئمة بهذه الطريقة خطأ، فهم لم يستدلّوا بالقياس، بل أخذوا بشواهد الكتاب والسنة، لكن يخيّل لنا أنّ طريقتهم قياسيةّة.

٣ - الاعتماد على بعض الروايات الدالّة على حجّية القياس، من قبيل رواية: «.. وأمرٌ يحتمل الشكّ والإنكار، فسبيله استيضاح أهله لمتحلّيه بحجّة من كتاب الله مجمع على تأويلها، وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها، أو قياس تعرف العقول عدله..»^(١).

ويعتبر السيستاني هذه الرواية ضعيفة السند، ودلالاتها تعني الفطرة المودعة في الإنسان، دون القياس المصطلح.

٤ - تصوّر أنّ نصوص النهي عن القياس تخصّ القياس الاختراعي لا الاستكشافي، وهذه

(١) تحف العقول: ٤٠٧؛ والاختصاص: ٥٨؛ ومستدرک الوسائل ١٧: ٢٩٣ - ٢٩٤.

الروايات المختصة بالقياس الاختراعي كثيرة.

٥ - تصوّر أنّ القياس الممنوع هو القياس الذي يكون في مقابل السنّة الثابتة، لا مطلقاً.

وبعد أن يُنهي السيستاني هذه البحوث المقدّمية التي أجرينا تعديلاً بسيطاً في ترتيبها، يرجع إلى أصل الموضوع، فيرى أنّ أصل ممنوعية القياس ثابتة، لكنّ الذي حصل أنّ بعض العلماء كان يختلف مع بعض في إدراج بعض المناهج وأساليب النظر في القياس أو كونها خارجة عنه، ويستشهد لذلك بما يقوله الإخباريون عن الأصوليين من أنّهم يعملون بالرأي والقياس والاجتهاد، ومن ثم فنحن أمام مدرستين:

أ - مدرسة الأخذ ببعض مناهج الاجتهاد، بتصوّر أنّ الدليل الدالّ على المنع عن القياس خاصّ بحال القياس الاختراعي أو بحال مواجهة السنّة بالقياس وأمثال ذلك.

ب - مدرسة التوسّع في النهي عن القياس، وغالبها من المحدثين، وهي التي تعتبر أنّ كلّ محاولة تأملية في النصوص هي ضربٌ من الرأي، فهم يأخذون النصوص ببساطتها العالية، ولا يحاولون التأمّل والمقاربة والمقارنة فيها، وكذلك تطبيق الكبريات على الصغريات والأصول على الفروع يعدّونه نوعاً من القياس والرأي، وكذا إلغاء الخصوصية، وكذلك العمل بالعلل المنصوصة فإنّ المتوسّع في رفض القياس يعتبره قياساً، بينما لا يراه الطرف الآخر كذلك، ولا يعدّ نفسه عاملاً بالقياس لو عمل بمنصوص العلة، وكذلك قياس الأولوية فقد قبل به الكثير من الأصوليين فيما عدّه بعض الإخباريين من القياس الممنوع، وكذلك التدقيق في ألوان الأوامر والنواهي بين الإرشادية والمولوية، وكذلك مسألة العرض على الكتاب، وقياس النصوص على الكتاب والسنّة، وعبرة المحقّق الحليّ في المعارج تعني أنّ الحاكم هو القياس، أي القياس على الكتاب والسنّة لا القياس المصطلح، ومع ذلك يعبرون عنه بالقياس، ولهذا قد يتصوّر شخص أنّ ردّهم العديد من الأحاديث لمخالفتها المضمونية للكتاب الكريم، هو ضربٌ من القياس في مقابل النصّ، وكذلك تحليل الفقهاء لحقيقة المنشأ في المعاملات والعقود، وترتيبهم الأحكام على هذه التحليلات العقلية والعقلانية، بما قد يتصوّر الطرف الآخر قياساً ورأياً.

وبهذا تكون النتيجة عند السيستاني أنّ هناك مدرستين:

مدرسة متوسّعة في التحفّظ على إعمال معايير عقلانية، وهي تعتبر أنّ الكثير من المعايير

العقلانية هي قياس ورأى، وهذا هو موقف خصوم ابن الجنيد. ومدرسة تعتمد هذه المعايير وتخرج عن إطار حرفية النصوص، وهذا ما كان يميل إليه ابن الجنيد.

وإلا فابن الجنيد وغيره متفقون كلهم على النهي عن أصل القياس المعروف بين الأحناف وأمثالهم، فالنزاع في مساحة فكرة الرأى والقياس، لا في أصل الموضوع^(١). أما السيد الدكتور حسين مدرّسي الطباطبائي، فقد ذكر أنّ ابن الجنيد محسوب على الفقهاء المتكلمين من الشيعة في مقابل الفقهاء المحدثين، وهذه المدرسة كانت تحاول العمل بالعقل وتنشيط الحركة العقلانية، وأنّ هذه الحركة ترجع لشخصيات من نوع الفضل بن شاذان، وهي تتميز بالمنهج التحليلي والاستدلالي في الفقه، في مقابل المحدثين الذين كانوا يكتفون بظاهر النص ولا يتحرّكون في التأمل كثيراً، من هنا فإنّ ما كان يقوم به ابن الجنيد حتى وقع في التهمة هو أنّه كان يحاول الحصول على مفاهيم ومعطيات كلية من النصوص، عبر ضم بعضها إلى بعض والخروج بوعي كلي لها انطلاقاً من مبدأ الأشباه والنظائر، كما كان جريئاً في محاولة كشف المناط القطعي للحكم، وهذا النوع من التفكير كان يُحسب قياساً في القرون الأولى، في حين اتجه المتأخرون من علماء الإمامية للقبول بمبادئ من نوع مناسبات الحكم والموضوع وتنقيح المناط، وفصلوها بفواصل دقيقة عن القياس^(٢).

هذا، وقد طرح الشيخ جعفر السبحاني احتمالية أن يكون ابن الجنيد عاملاً بالعلّة المنصوصة وقياس الأولوية والمناط القطعي، دون الظني، وكانوا حسّاسين من ذلك حينها^(٣). وقد تابع الشيخ مهدي مهريزي وجهة نظره هذه عموماً^(٤).

وفقاً لهذا التحليل يفتح أمامنا باب إثارة احتمال معقول جداً - ولو لم يشره السيستاني بهذه الطريقة - في أن يكون ابن الجنيد يؤمن أيضاً بسهولة الوصول القطعي (تنقيح المناط القطعي - إلغاء الخصوصية - ورود النص بنحو الطريقة..). إلى العديد من علل الأحكام الشرعية أو فهم

(١) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٧٩ - ٢٩٥.

(٢) انظر: مدرّسي طباطبائي، مقدمه اي بر فقه شيعة: ٤١ - ٤٤.

(٣) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة) ٢: ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٤) انظر: مقاصد الشريعة في مدرسة أهل البيت، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٣: ٢٣٠ - ٢٣١.

الحكم بما يختلف عن المدلول المطابقي لنصّه، أو أنّه يبيّن في الكشف عن الحكم الشرعي على المؤشرات القرآنيّة العامّة.

وبهذا يكون الرجل ومن قبله من المتوقّع جداً أن نضعهم في سياق اجتهاد عليّ مقاصدي بمعنى محدود وأوّل، خاصّة لو اعتمد - كما يقول مدرسي طباطبائي - مبدأ الأشباه والنظائر الذي ربما يكون في عمقه مقارنة استقرائيّة على الطريقة الشاطبيّة، وخاصّة على مبنى السيد السيستاني الذي يرى أنّ النصّ القرآني ليس نصّاً قانونيّاً، بل هو نصّ دستوري، فالعرض عليه عرضٌ على الكليّات الدستوريّة، وهو ما يجعل ابن الجنيد أقرب للمقاصديّة من مجرد العليّة القياسيّة، وبهذا ثبت وجود تيار إمامي أو شيعي قديم كان يميل لضرب بسيط ومحدود من التفكير العليّ والمقاصدي على الأقلّ، ونعزّز ذلك بأنّ الرمزين البارزين هنا، وهما الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، قد صنّفنا في العلل كتباً مستقلة كما تقدّم سابقاً، فمن الممكن الربط بين التصنيف العليّ لهما، ومنهجها الاجتهادي القياسي العليّ، لثبت نزعة مقاصديّة عليّة عندهما بدرجة معيّنة.

قراءة تأملية في محاولة السيستاني ومدرسي الطباطبائي

ولابدّ لنا هنا من وقفات مع أطروحة السيد السيستاني بصيغتها الثانية، متخطياً في وقفات هذه الجوانب الإضافيّة في الطرح، حيث لا تتصل بموضوعنا مباشرة:

الوقفة الأولى: إنّ ما طرحه السيستاني يعاني من شيء من التهاوت؛ فمن جهة حاول أن يجد جواباً عن سؤال: لماذا يذهب بعضهم نحو القياس بمعناه السنّي في القرون الأولى؟ مفترضاً أنّ نصوص القياس على القرآن أو وجود روايات استخدم فيها أهل البيت القياس بأنفسهم أو بعض الروايات الدالّة على حجّيّة القياس وغير ذلك، يمكن أن تكون منطلقاً للقول بالقياس آنذاك.. بل يسعى السيستاني لتفسير لماذا يمكن أن يكون ظهر قول بإعمال الأئمّة الرأبي.. لكنّ السيستاني على الضفّة الأخرى يرى أنّ الخلاف لم يكن في أصل القياس، بل في بعض مناهج الاجتهاد..

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو أنّه ما دنا عشرنا على مبررات معرفيّة افتراضية للقول بالقياس في ذلك الزمان رغم أنّنا نعتقد بخطأ هذه المبررات، فلماذا لم يكن هذا التيار الذي

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٠٩

نحلل موقفه هنا أو شخص ابن الجنيد نفسه قد آمنوا بالقياس فعلاً نتيجة هذه المعطيات؟ ومن ثمّ فما الذي يجعلنا لا نستنتج أنّ تهمة القياس هي تهمة صائبة وفي محلّها، كما قال بحر العلوم؟ غاية الأمر أنّ بحر العلوم الذي ركّز على المبرر الأخلاقي لابن الجنيد، لم يكشف لنا عن المبررات المعرفيّة التي يمكن أن يكون قد استند إليها هؤلاء، فيما السيستاني حاول أن يضيء على هذه المبررات.

إنّ ملاحظتي هو أنّ السيستاني طرح مبررات معقوليّة القول بالقياس بين الشيعة في القرون الأولى، ثمّ لما أراد تفسير المشهد التاريخي ترك هذه المعقوليّة التاريخيّة، ورجّح أن يكونوا متفقين على القياس، ومختلفين في بعض مناهج الاجتهاد التي تصوّرها الآخرون قياساً! فلماذا صار هذا الاحتمال مرجوحاً أو معيّباً ما دامت مبرراته معقولة؟!

ربما يجيب السيستاني هنا بأنّ كثرة روايات النهي عن القياس الموجودة بين أيدينا اليوم تجعل احتمال قول شخصٍ مثل ابن الجنيد بالقياس مرجوحاً جداً، فنضطرّ لتفسير المشهد تاريخياً بذلك.

لكنّ هذا الجواب لا يبدو لي دقيقاً؛ لأنّه ما دامت تلك المبررات قائمة، فإنّ القائل بالقياس آنذاك يمكنه أن يوفق بين النصوص ليقبل بالقياس في حالات دون أخرى، خاصّة وأنّ ابن الجنيد - كما يظهر من بعض عناوين كتبه - كان يملك مجموعة من الروايات الدالّة على حجّية القياس والتي تمّ إخفاؤها من وجهة نظره، وهذا يعني أنّ الرجل من الممكن أن يكون قد واجه مجموعتين كبيرتين: مؤيدة ومعارضة للقياس، الأمر الذي سمح له بالاجتهاد والنظر، فربما قال بعدم حجّية القياس في عصر النصّ نتيجة إمكان الوصول للنصّ أو مع وجود النصّ، بينما الحجّية ثابتة في عصر فقدان النصّ وصاحبه، نتيجة عدم إمكان الوصول للنصوص وافتقارنا لها، أو ربما فصل بشكلٍ آخر، فقال بأنّ المنهية عنه هو قياس الشبه البدائي البسيط الذي عُرف في القرن الثاني الهجري، دون قياس العلة المقعد الذي تطوّر في القرن الثالث والرابع الهجريين، فكثرة روايات النهي عن القياس اليوم لا يمكنها أن تكون مرجحاً لنفي أو استبعاد احتمال أن يكون ابن الجنيد قائلاً بما نعتبره نحن اليوم قياساً فعلاً، مثل قياس العلة. بل الأمر عينه يمكن فرضه - نظرياً على الأقلّ - في تبرير ذهابه لفكرة عمل أهل البيت بالرأي.

بل الأوضح من ذلك كلّ، أنّ السيستاني يذهب إلى احتماليّة أنّهم كانوا يرون النهي عن

القياس خاصاً بالقياس الاختراعي أو الذي يكون مقابل سنة ثابتة، فإذا كان هذا هو ما ذهبوا إليه فهذا يعني أنهم يقولون بالقياس فعلاً، غاية الأمر أنهم لا يتفقون مع الأحناف مثلاً في دائرة حجية القياس، بل يرون الحجية خاصة بما إذا لم يعارض القياس سنة ثابتة أو لم يكن اختراعياً، بصرف النظر عن مدى دقة السيستاني في تصنيفه القياس إلى اختراعي واكتشافي، وهذا نقض للنتيجة التي يريد السيستاني الوصول إليها في آخر كلامه، من أن ابن الجنيد لا يقول بالقياس بل فهموا منه القياس، إلا إذا كان السيستاني نفسه لا يرى النهي عن القياس نهياً عن القياس الاكتشافي مثلاً! وهل يجب أن يكون ابن الجنيد يطابق في كل شيء رأي الأحناف حتى يكون قائلاً بالقياس، وإلا فلا؟! وإذا قصد السيستاني أن ابن الجنيد كان يرفض قياساً ما وهو الاختراعي إذاً فهو داخل إجماع الشيعة، لكان معنى ذلك أن الشافعي يصبح غير قائل بالقياس؛ لأنه يرفض بعض أشكال القياس ويوافق على بعض! وهكذا أغلب علماء السنة!

الوقف الثانية: إن السيد السيستاني نفسه - وفقاً لرسالة صنفها، نقل مختصرها ولده السيد محمد رضا في كتاب القسبات^(١) - يرجح عبر قرائن داخلية وخارجية أن تكون رسالة العلل التي يرويها الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا ليست رواية، بل هي مصنف مستقل للفضل نفسه، ولهذا لا يجد بعد ذلك حاجة للبحث في سندها رغم أنه بحث في سندها أيضاً، ولم يتوصل إلى صحة سندها، ومن ثم فهي ليست بحجة عنده.

وفقاً للجمع بين ما طرحه هنا وهناك، فإنه ينبغي أن نقول بأن حركة الفضل بن شاذان كانت حركة تعليل اجتهادي للأحكام، وهذا الفضاء هو الذي جعل تهمة القياس متوجهة، بما يرجح أن يكون الفضل بن شاذان قد انتهج نهج القياس بالبحث عن العلل فعلاً على طريقة أهل السنة، إذ من البعيد أن تكون تلك التعليقات التي وردت في رسالة العلل قائمة على اليقين الموضوعي، أو المناط القطعي، فراجعها، أو يكون متساهلاً في دعوى التنقيح القطعي. ومن البعيد أن يصنف مثل الفضل بن شاذان في تلك الفترة في علل الأحكام لغير غرض حديثي أو فقهي، إلا إذا قيل بأن ثمة غرض كلامي من وراء ذلك.

الوقف الثالثة: إن هذه المناهج التي طرحها السيستاني على أنه من الممكن أن يكون ابن

(١) انظر: محمد رضا السيستاني، قسبات من علم الرجال ٢: ١٨٨ - ١٩٧.

الجنيد قد عمل بها وخالفه فيها الخصوم من فقهاء المحدثين، تبدو لي معقولة لو أخذنا بعين الاعتبار المحدثين الأقباح - رغم أننا لم نعثر على نص لفقهاء المحدثين في القرون الخمسة الأولى يتكلم بطريقة سلبية عن ابن الجنيد - لكن كيف يفسر لنا السيستاني الموقف السلبي لمثل المفيد والمرضى والطوسي وغيرهم من الرجل؟ ألم تكن بعض هذه المناهج أو قريب منها موجوداً لديهم - ولو في مجال الممارسة - وهم من فقهاء المتكلمين؟ ما هو الفرق الكبير بين أعمال المرضى والطوسي وبين أعمال ابن الجنيد خاصة وأتباعها في أصول الفقه مصنّفات مستقلة؟ ألا نلمس إلغاء الخصوصية عرفاً وتطبيق الكبريات على الصغريات وغير ذلك في أعمال المرضى والمفيد والطوسي، بصرف النظر عن ولادة هذه المصطلحات في تلك الفترة أو لا؟ بل إن العلامة الحلي وغيره فيما بعد - وهذه المناهج كانت مزدهرة في زمانه - قد لاحظ في مواضع متعددة على ابن الجنيد إشكالية القياس، مما يكشف عن أن ما رآه منه كان شيئاً آخر أبعد من مجرد هذه المناهج.

إن السيستاني جعل النص الذي نقله المحقق الحلي عن المفيد شاهداً على مدّعاه، من أنهم يطلقون القياس ويريدون به القياس على القرآن الكريم (العرض على الكتاب)، فإذا كان هذا النص يصلح شاهداً للسيستاني في ادّعائه، فهذا يعني أن المفيد يؤمن بالعرض المضموني على الكتاب، فلماذا هجم المفيد على ابن الجنيد إذا كانت العلامة الفارقة لابن الجنيد هي في استخدامه منهج العرض المضموني على الكتاب والنقد الداخلي كما يقول السيستاني هنا وفي «الرافد» معاً؟ ألا تبدو مقارنة السيستاني متهافئة؟ ولماذا لم يقل السيستاني بأن المفيد كان يرى نظرية النقد المضموني للأخبار ومرجعية القياس بهذا المعنى؟

لست أستبعد أن يكون ابن الجنيد عاملاً بالمناط القطعي؛ لكن القضية في نسبة التشدد في استفادة القطع العرفي عند كشف المناط، فالذهنية الاجتهادية الشيعية اليوم متشددة في هذه العملية، وتعتبر أن القطع هنا أمر صعب موضوعياً، بينما الذهنية السنية تتعامل ببساطة أكبر مع هذا الموضوع، ومن ثم فالقضية ليست قضية حصول الطمأنينة في العلة، بل في الفضاء البيئي المعرفي الحاف الذي يسهل عملية الحصول هذه. وابن الجنيد حيث كان ميالاً لبعض الشيء لخبر الواحد، فهذا يعني أنه من الممكن أن يكون متساهلاً في عملية إنتاج المعرفة العلية كذلك، الأمر الذي يصنّفه خصومه على أنه قياس؛ لأنهم لا يرون معقولة عادية لحصول القطع في

الحالات التي مارس فيها هو القياس، وكانت كثيرة عدداً، ففي الحقيقة هو عاملٌ بالقياس عندهم؛ لأنه يسلك مسلك أهل السنّة في كشف العلة، وهو مسلك التساهل، وليس في روايات النهي عن القياس تفصيل بين المناط القطعي وغيره نظرياً، فكأنّها تريد أن تقول بأنّ معرفة العلة هنا أمرٌ مستحيل نوعاً.

الوقفه الرابعة: لم يتعرّض السيّد السيستاني ولا غيره، للكتابين اللذين نسبهما النجاشي لابن الجنيد، مع أنّهما في غاية الأهميّة، ألا يوحى الكتابان بأنّ الرجل قد يكون منطلقه في حجّة القياس بعض الروايات التي لم تصلنا، لا بعض الروايات التي وصلتنا والتي استحضرها السيستاني كما رأينا، فلماذا تركها السيستاني في تحليله لمبررات القول بالقياس في القرون الأولى؟!!

إنّ الكتاب الثاني واضح في أنّه يتهم المحدثين بإخفاء الروايات التي تُسعف في أمر القياس؛ لأنّه من الصعب أن يكون مقصوده إخفاء روايات النهي عن القياس، وهي المعروفة المتداولة في كتب الحديث، ألا يرجّح ذلك أنّ الرجل يقصد وجود روايات أخفوها تدلّ على القياس؟ فهل يقصد بالقياس هنا العرض على الكتاب وروايات العرض على الكتاب موجودة متوفّرة؟ وهل يريد روايات في الدفاع عن الإرشادية والمولوية أو الأحكام الولائية أو تطبيق الكبريات على الصغريات؟ وهل يعبر عن هذا بالقياس؟

إنّ تشبيه السيستاني الموقف بالنزاع الأصولي - الإخباري ربما لا يكون دقيقاً أو لعله قصد منه مجرد تقريب الفكرة؛ لأنك لو سألت الإخباري اليوم حول عقائد الأصوليين في الاجتهاد، لما قال لك - وهو يؤلّف كتاباً في تراجم العلماء - بأنّ المحقّق الكركي يؤمن بالقياس، أو أنّ العلامة الحلي يقول بالقياس، فيما الأمين الاسترآبادي يرفض القياس، فهذه التعابير غير دقيقة، بل يقول لك بأنّ الجميع يُنكر القياس، لكنّ الأصولي تورّط فيه مشتبهاً، فعندما نجد نصوص العلماء الأوائل تصرّح بنسبة القياس لابن الجنيد خاصّة من شخصيات مثل المرتضى والمفيد والطوسي، وهم من الأصوليين، فهذا يعني أنّ الرجل لم تقف القضية عنده على تطبيق التباسي للموضوع، بل على وجهة نظر أساسية، بل لقد رأينا المفيد يعبر عنه في المسائل الصاغانية كما نقلنا آنفاً، بأنّه يرى القياس ومذاهب أبي حنيفة، فالموضوع بعد هذه التسمية لأبي حنيفة هنا أكثر بُعداً من مجرد العرض على الكتاب.

لكن يظل السؤال الأكثر أهمية مرجحاً لنظرية السيستاني ومدرسي الطباطبائي، هو أنه لماذا رحبت مدرسة الحلة بأفكار ابن الجنيد والكل متفق على القياس؟ أليس التفسير الأفضل هنا هو تفسير مدرسي الطباطبائي والسيستاني؟

لكنني أعتقد بأن مدرسة الحلة لم تطلع - كما رأينا - على مختلف أعمال الرجل، بل قرأت مختصرات له وأوراقاً، وربما لذلك لم تشعر بما شعر به السابقون، بل عادة ما نجد عندما نشهد انقسامات، أن الفترة التي يكون فيها الانقسام حاداً وغيضاً، فإن الأطراف تبدو على قطيعة مع بعضها، في حين عندما تمر الأعوام والعقود والقرون والأجيال تبدأ الصورة تهدأ ويصبح الطرفان المتنازعان محل قبول الأجيال اللاحقة مبدئياً، بحيث تظهر التبريرات، ولعل هذا ما حصل مع مدرسة الحلة حيث لم تجد نصوصاً وصلتها كتلك التي وصلت لمدرسة بغداد، فبررت الموقف وتقبلته، بل ربما تكون نتيجة هدوء الاضطراب والصراع قد بررت عمله بالقياس، وأنه ربما يكون عمله للاحتجاج أو لشبهة يمكن عذره فيها، كما رأينا مع محاولة بحر العلوم ومن تبعه، بل قد رأينا شبيه ذلك مع صاحب الفصول، عندما برر للعلامة الحلي والشهيدين أخذهم بالقياس في بعض المسائل، حيث اعتبر أنهم قد يريدون الرد على المخالفين بطريق الإلزام، أو أنهم يدعون تنقيح المناط، أو يقصدون بذلك مجرد التقريب.. وأن من تشع عليهم بذلك فقد جهل قدرهم أو تجاهل^(١).

بل رأينا كيف أن العلامة الحلي نفسه، كان يستشهد بكلام الطوسي في نسبة القول بالقياس لابن الجنيد ليترك رأيه في بعض المسائل، مما يعني أنه قد لا ينفي عنه التهمة، لكنه يعذره فيها ويتقبل كتبه رغم هذه التهمة تجاهه، لهذا يقول العلامة الحلي عند بحثه حول موضوع طهارة المذي - ولابن الجنيد رأي مخالف للسائد فيه -: «المشهور عندنا طهارة المذي.. وقال ابن الجنيد: ما كان من المذي ناقضاً طهارة الإنسان غسل منه الثوب والجسد، ولو غسل من جميعه كان أحوط. وجعل المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة، لا ما كان من الخلقه. والصحيح ما تقدم. لنا: الإجماع من الإمامية على طهارته، وخلاف ابن الجنيد غير معتد به، فإن الشيخ رحمه الله لما

(١) انظر: الفصول الغروية: ٣٨٣.

ذكره في كتاب فهرست الرجال وأثنى عليه، قال: إلا أن أصحابنا تركوا خلافه؛ لأنه كان يقول بالقياس.. احتجّ ابن الجنيد.. ولأنه خارج من أحد السبيلين فكان نجساً كالبول. والجواب.. وعن القياس بالفرق بما افترق به الأصل والفرع وإلا اتحدا وهو ينافي القياس، على أن القياس عندنا باطل^(١).

فنحن نرى الحلي يوافق على نسبة القياس له بل يردّ دليله بأنه قياس، فترحيب مدرسة الحلة وما بعدها بابن الجنيد، لا يعني أنهم لم يكونوا يعتقدون بقوله بالقياس. وبهذا يبدو لي الطرح الذي قدّمه الشعراني والسيستاني والمدّرسي الطباطبائي والسبحاني وغيرهم ممكناً، لكنه يظلّ من حيث الشواهد التاريخية أقلّ قدرًا من فرضية قول ابن الجنيد حقًا بالقياس في الجملة، والتي تقف معها ظواهر نصوص العلماء والرجاليين القدماء، مع عذره ووثاقته وجلالته، ولو بمعنى تسهيل اكتشاف الملاك أو العلة وعدم تعقيد الأمر في ذلك بحيث تصبح يد الفقيه مبسّطة في التعامل مع العلل والأشباه والنظائر.

٤. الموقف الراجح في فهم ظاهرة ابن الجنيد

من هنا، ما يبدو لي هو أن اجتهاداً تعليلياً قد ظهر بين الشيعة بالفعل - في احتمال قويّ جداً - منذ نهايات القرن الثاني الهجري، ليتواصل حتى نهايات القرن الرابع، ليعود فيتراجع بعد ذلك. وأنّ هذا الفهم اعتبر - في احتمالٍ قويّ سوى ينجلي أكثر عندما نبحت في الفصل الثالث من هذا الكتاب تحديد موقف أهل البيت من القياس، وأيّ قياس كانوا يرفضون - أنّ القياس المنفي عنه هو القياس الشبهي المحض الذي كان رائجاً في القرن الثاني خاصّة النصف الأوّل منه، أو القياس الذي يكون في مقابل النصوص ويقدم عليها، أو القياس الذي ينطلق من الزهد بالنصّ نفسه.. أمّا القياس القائم على العلة واكتشافها بالطرق العقلانيّة، ولو الظنيّة الغالبة، فليس مشمولاً لنصوص النهي عن القياس، ومن ثمّ ينبغي علينا الأخذ به لكونه معتبراً عقلائيّاً. وهذا ما ينسجم مع ميول ابن الجنيد المعروفة للأخذ بنوعٍ من قاعدة حجّية الظنون في الاجتهاد الشرعي، كقوله بحجّية خبر الواحد.

(١) مختلف الشيعة ١: ٤٦٣ - ٤٦٤.

أما هل أن فهمهم هذا صحيح أو لا؟ فهذا أمر آخر. وبهذا نصّح نسبة القول بالقياس لهؤلاء انسجاماً مع شهادات علماء كبار؛ لأنّه بالفعل قياسٌ شرعي مصطلح، وفي الوقت عينه يمكن أن نختلف معهم في حجّيته، كما نحافظ بذلك على مبدأ رفض القياس في فقه أهل البيت، بحيث يكون المبدأ محفوظاً في نفي القياس الشبهي أو نحوه، كما ألحنا وسيأتي تفصيله، وتكون النتيجة انعقاد إجماع إمامي على رفض القياس، غاية الأمر أنّ حدود القياس المجمع على رفضه كانت محلّ خلاف، وليست اجماعية.

أجد أنّ هذا التفسير الذي نظرحه معقول جداً ومنسجم مع أطراف القضية. أما التفكير المقاصدي الكلّي للشيعة، ووضع الشريعة في سياق فهم منظومي، فيبدو لي أنّه لا نملك شواهد له في التراث الفقهي الإمامي الأوّل، فضلاً عن تشابهه مع الفضاء السنّي الذي ظهر بعد قرن من عصر ابن الجنيد، مع الجويني (٤٧٨هـ)، في التقسيم الثلاثي للشيعة إلى ضروريّات وحاجيات وتحسينيّات.

لكنني بهذا لا أريد الجزم بدلالة شهادات العلماء على قول ابن الجنيد بالقياس، أتمم يقصدون غير تنقيح المناط القطعي والعلّة المنصوصة وأمثال ذلك، فليس لديّ دليل، خاصّة بعد وجود شواهد على استخدام مفردة القياس بهذا المعنى في ذلك الزمان، كما سيأتي عندما نتكلّم عن هذه الأمور الثلاثة وأمثالها قريباً، بل أريد القول بأنّ حصر مخالفة ابن الجنيد لمشهور الشيعة آنذاك بهذه الأمور، لا دليل عليه، وأنّ الأرجح هو ما قلناه، فانتبه جيّداً.

ثالثاً: الإمامية والسياق التاريخي لخاضات مواقف مقاصدية في القرن الثامن

الهجري

بعد رحيل ابن الجنيد لا نكاد نجد ظهوراً لمنهج مقاصدي أو علي عند الإمامية، بل أعمالهم الأصولية واضحة - مع المفيد والمرضى والطوسي من الذين كانوا يرفضون حتى القياس منصوص العلة، ثم العلامة الحلي وأمثاله - في رفض القياس، لكنّ مسيرتهم العملية كانت تواجه أحياناً ممارسات قياسيّة هنا وهناك، ربما كان لهم تخريج لها من غير باب القياس فيما يعتبرون.

لم نعر خلال الفترة الفاصلة بين ابن الجنيد في القرن الرابع الهجري والشهيد الأوّل في

القرن الثامن الهجري على شيء مهم، يمكن أن يربط التفكير الإمامي بموضوع المقاصد أو الذهنيّات التعليليّة عموماً لبناء اجتهاد تعليلي، لكننا مع الشهيد الأوّل نواجه نصوصاً مفاجئة غريبةً بعض الشيء عن أدبيّات البحث الفقهي الإمامي وقريبة من أدبيّات أهل السنّة.

وقبل أن أبدأ بالحديث عن مساهمة الشهيد الأوّل ومن تبعه في مسألة مقاصد الشريعة، يجب أن نكوّن صورةً عن طبيعة المشهد التفاعلي بين الاجتهاد السنّي والإمامي خلال القرون الفاصلة بين الشيخ الطوسي والعصر الإخباري مطلع الألفية الهجرية الثانية.

إنّ كتب الطوسي في الفقه المقارن والفقه التفريعي مثل: الخلاف والمبسوط، زادت من نوع التفاعل بين السنّة والشيعة، وكان الفقه المقارن بين الإماميّة والزيدية قد شهد نشاطاً على يد السيد المرتضى، لقد سار الطوسي في كتبه متفاعلاً مع المشهد السنّي بدرجة معيّنة، لكنه لم يكن متأثراً به بشكلٍ طاع، لقد كان يريد من كتاب المبسوط - كما شرح في المقدمة - أن يُثبت أنّ الشيعة لديهم فقه، مقابل التهمة التي كانت موجّهة إليهم من أنّهم لا فقه لهم^(١).

وقد استعان الطوسي بتجربة الفقه التفريعي السنّي فيما يبدو، ليعطي مواقف في الفروض والصور التي يطرحها الفقه السنّي، وربما عبر هذا الطريق دخلت الأفكار والمقولات والفروض والخلافات السنّيّة إلى الداخل الشيعي، وهكذا شعر الفكر الشيعي أنّه بات مطالباً بمتابعة الخلافات والفكر السنّي في جزئياته ومناهجه بصورة أكبر من خلال متابعتة كتابي: المبسوط والخلاف، الذين فتحوا لمرحلة جديدة، الأمر الذي أثار فيما بعد حفيظة بعض الفقهاء كابن إدريس الحلّي.

إلا أنّ مجيء العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) غير الأوضاع قاطعاً الطريق على منتقدي تجربة الشيخ الطوسي رغم مظاهرها المحافظة، حيث خاض العلامة إطار الفكر السنّي على نطاقٍ واسع، وتعلّم بشكلٍ متميّز العلوم الدينية عند السنّة حتى تلمذ على بعض علمائهم^(٢).

(١) انظر: الطوسي، المبسوط ١: ١٤ (المقدمة).

(٢) درس العلامة الحلّي عند بعض علماء السنّة مثل: الشيخ نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي، والشيخ برهان الدين النسفي الحنفي، والشيخ تقي الدين عبد الله بن جعفر بن علي بن الصباغ الحنفي الكوفي.. راجع: أعيان الشيعة ٥: ٤٠١ - ٤٠٢؛ وأمل الأمل ٢: ٨١؛ وريحانة الأدب ٤: ١٧٨؛ ومجالس المؤمنين ١: ٥٧١؛ وينقل ذلك في لؤلؤة البحرين عن صاحب «محبوب القلوب»، فراجع اللؤلؤة:

إنَّ الطريق الذي فتحه العلامة الحلي وبعض العلماء الآخرين شهد تجارب أكثر سعةً ظهرت مع الشهيدين الأوّل والثاني، فقد درس الشهيدان عند جماعة من مشيخة أهل السنّة، حيث نُقل عن الأوّل في بعض إجازاته القول بأنّه درس عند أربعين شيخاً من شيوخ أهل السنّة، وكان من مشايخه شمس الدين محمد بن يوسف القرشي الشافعي، أمّا الثاني فقد قرأ على تسعة عشر شيخاً من مشايخ أهل السنّة^(١)، إلى حدّ جلب الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) علم مصطلح الحديث من أهل السنّة، ويكاد لم يكن معروفاً - على حالته هذه - بين الشيعة من قبل، كما قد يقال: إنّ الشهيد الأوّل كوّن علم القواعد الفقهيّة لأوّل مرّة في التاريخ الثقافي الشيعي تحت تأثير الاتجاه القواعدي الفقهي عند أهل السنّة في القرنين السابع والثامن الهجريين، ممّا يدلّ على تنامي التفاعل الإيجابي بين السنّة والشيعة في تلك المرحلة.

وقد ذكرنا في كتاب «نظريّة السنّة»، أنّه «من الممكن أن يكون للتفوّق الشيعي الذي جاء مع الجائتو محمد خدابنده (٧١٦هـ) عصر العلامة دوراً في خلق إحساس الأمان عند الشيعة من فتح علاقة ثابتة ومتينة ونقدية مع الطرف الآخر، كما أنّ من الممكن جداً أن يكون الوضع الشيعي في بلاد جبل عامل والشام عموماً زمان الشهيدين الأوّل والثاني قد دفع هذين العالمين وطلاب مدرستهما للتفاعل مع المحيط السنّي الذي كانوا يعيشون فيه، لاسيّما في العصر الصفوي، الذي شهد حرباً مع العثمانيين، وذلك منهم لحفظ أوضاع الشيعة في بلاد الشام. وهكذا تركّز النشاط الفكري الشيعي أكثر على أساس التفاعل مع المحيط السنّي، فشرح عدد كبير من العلماء الشيعة بعض كتب أصول الفقه السنّي ككتاب العضدي، وابن الحاجب، وغيرهما أو شرحوا وعلّقوا على شروح وحواشي جاءت على مصادر أهل السنّة الأصوليّة^(٢)،

٢٢٣-٢٢٤.

(١) انظر: الأمين، أعيان الشيعة ٧: ١٥٤، و١٠: ٥٩، ٦٢؛ والحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ٨٥، ٨٩، ١٨١؛ والزركلي، الأعلام ٧: ٣٣٠؛ والقمي، فوائد الرضوية: ١٨٧، ٩٤٥ - ٩٤٦؛ والبحراني، لؤلؤة البحرين: ٣١.

(٢) للعلامة الحلي كتاب «غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب»، وله أيضاً «شرح غاية الوصول في الأصول» والذي يقع شرحاً لأحد متون الغزالي، وللأردبيلي (٩٩٣هـ) حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي، وللشيخ البهائي (١٠٣١هـ) «حاشية على شرح العضدي على مختصر الأصول»، ولسلطان العلماء (١٠٦٤هـ) «حاشية على

كما كتبوا حواشي وتعليقات عليها، أو صنّفوا على نسقها كما فعل البهائي في «زبدة الأصول» حيث تابع الغزالي وابن الحاجب في إيراد مختصرٍ حول مسائل المنطقيات في بداية كتابه الأصولي^(١). وتدلّنا بعض النصوص والوثائق التي جاءت في سياق المعركة الإخبارية الأصولية^(٢) أنّ كتب أصول الفقه السنّي كان يروج تدريسها في الحوزات والمعاهد الدينية الشيعية أو كان يروج دراسة الشيعة في معاهد أهل السنة، ومن الطبيعي أن تترك ظاهرة كهذه أثراً في التفاعل المعرفي بين السنّة والشيعة، ومن ثم استقاء الشيعة بعض المنهاجيات والمقولات من الطرف السنّي، كما أنّ العكس غير بعيد^(٣).

هذا الفضاء ربما يكون ساعد على ظهور مواقف مقاصدية واضحة نسبياً تمثلت في أوّل ظهور جاد لها مع الشهيد الأوّل في القرن الثامن الهجري، الذي سنرصد ما طرحه ونقوم بتحليله وقراءة مستوى جديته وتحليل الأسباب التي أدت إلى عدم استمراره، ليبدو شبه يتيم مدّة قرون لاحقة.

١. الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) وظهور مفاجئ لمقولات مقاصدية وتعليلية

قبل أن أبدأ بالحديث عن الشهيد الأوّل يهمني أن أشير لجملة عابرة استخدمها فخر المحققين الحليّ (٧٧٠هـ)، وهو ولد العلامة الحليّ، في كتابه إيضاح الفوائد، حيث قال في باب

شرح مختصر الأصول للعضدي، وللآغا حسين الخوانساري (١١٠١هـ) «حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي»، وإن كان هناك كلام في صحّة نسبتها إليه، كما للآغا جمال الخوانساري (١١٢٥هـ) حاشية مماثلة، وفي أواخر الفترة الأخبارية كتب الوحيد البهبائي (١٢٠٥هـ) «حاشية على حاشية الميرزا جان على مختصر العضدي»، و«حاشية على حاشية الميرزا جان على مختصر الأصول للحاجب»، وبعد الوحيد شاهدنا انحساراً بالغاً في هذه الظاهرة، راجع حول هذه المصنّفات: الطهراني، الذريعة ١٦: ٢٤، و١٣: ٣٧٥؛ والكتتوري، كشف الحجب والأستار: ١٧٤، ١٧٥، ١٨٠، ١٨١؛ والحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ١٥٥؛ وراجع أيضاً: مهدي علي پور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ١٦٢، ١٦٣، ١٩٤، ٢٥٢، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٨٨.

(١) انظر: أبو القاسم گر جي، تاريخ فقه وفقها: ٣٢٥؛ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: ٣٣٧.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٧٣؛ والكركي، هداية الأبرار: ٩٥.

(٣) حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٢٢٩ - ٢٣٠.

الحدود ما نصّه: «أجمع أهل الملل على تحريم الزنا؛ لأنّه من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كلّ شريعة لحفظ النسب، وهو من الكبائر..»^(١).

يبدو واضحاً أنّ ولد العلامة الحلي يتكلّم هنا عن الضروريات الخمس، مشيراً إلى أنّه لا تخلو منها شريعة، وهي الإشارة نفسها التي كان الغزالي ومن بعده طرحوها، كما قلنا سابقاً. وبهذا يكون هذا النصّ المنتمى لمدرسة الحلّة، من أقدم النصوص الإمامية المشيرة لحضور فكرة المقاصد وأدبيّاتها عند الإمامية حضوراً عابراً، لا يهدف منه تأصيل أيّ مقارنة فقهية، وإنّما هو في غالب الظنّ استقاء للتعبير من أهل السنّة، بوصف ذلك مقدّمة للبحث في الحدود لا أكثر.

وعلى أيّة حال، تنتقل فكرة المقاصد بحضورها البسيط هذا في مدرسة الحلّة نحو حضور أوسع في المدرسة العامليّة، فيتحدّث الشهيد الأول محمد بن مكيّ العاملي (٧٨٦هـ)، في بدايات كتابه المخصّص للقواعد والفوائد، حول تعليل أفعال الله بالأغراض، فيخصّص القاعدة الرابعة لذلك، حيث يقول: «لما ثبت في علم الكلام أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، وأنّ الغرض يستحيل كونه قبيحاً، وأنّه يستحيل عوده إليه تعالى، ثبت كونه لغرض يعود إلى المكلف، وذلك الغرض إمّا جلب نفع إلى المكلف أو دفع ضرر عنه، وكلاهما قد ينسبان إلى الدنيا، وقد ينسبان إلى الآخرة، فالأحكام الشرعية لا تخلو عن أحد هذه الأربعة. وربما اجتمع في الحكم أكثر من غرض واحد..»^(٢).

بهذا المدخل يبدو الشهيد متكلماً في فضاء معهود إمامياً وعدليّاً، وهو فضاء العدل والحكمة الإلهيين من جهة، وقاعدة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة على العباد من جهة ثانية، لكنّ هذه الطريقة في تقسيم الشريعة تقسيماً كليّاً عندما نلاحظ أسلوب الشهيد في تأليف كتاب القواعد والفوائد، ندرك أنّها جديدة بعض الشيء على الفقه الشيعي، ويذكرنا هذا التقسيم وأمثاله بالفخر الرازي والعزّ بن عبد السلام.

في القاعدة الخامسة، يتحدّث الشهيد الأوّل عن العبادات والكفارات، فيقول: «كلّ حكم

(١) فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٤: ٤٦٩؛ والجملة بعينها عاد وكرّرها السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) في كتابه المعروف: رياض المسائل ١٥: ٤٣٤؛ وانظر: الكلبيگاني، الدرّ المنضود ١: ٢٦.

(٢) الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد ١: ٣٣ - ٣٤.

شرعي يكون الغرض الأهم منه الآخرة، إما لجلب النفع فيها، أو لدفع الضرر فيها، يسمّى عبادة أو كفارة..^(١). وبهذا يربط بين العبادات والكفارات من ناحية وبين البعد الأخروي من ناحية ثانية، تمهيداً لربط المعاملات بالدنيا، بما سيفتح له الطريق تدريجياً على وعي التشريعات. ومن هنا، يكمل لتوضيح المعاملة، وهي السياق الذي سوف يدخله في بحث المقاصد، حيث يقول في القاعدة السادسة: «وكلّ حكم شرعي يكون الغرض الأهمّ منه الدنيا، سواء كان جلب النفع، أو دفع الضرر، يسمّى معاملة، سواء كان جلب النفع ودفع الضرر مقصودين بالأصالة أو بالتبعية. فالأول: هو ما يدرك بالحواس الخمس، فلكلّ حاسة حظّ من الأحكام الشرعيّة.. ويتعلّق بالذوق أحكام الأطعمة والأشربة، والصيد، والذبائح. وهذا في جلب النفع، وإما دفع الضرر المقصود بالأصالة فهو حفظ المقاصد الخمس، كما سيأتي إن شاء الله. والثاني: هو ما تكون المصلحة مقصودة بالتبع، فهو كلّ وسيلة إلى المدرك بالحواس أو إلى حفظ المقاصد»^(٢).

هذا النمط من التفكيك والبناء يجعل الشهيد الأوّل يقترب من طريقة تصنيف الغزالي والعزّ بن عبد السلام والقرافي والشاطبي، والأخير معاصر له كما هو معروف، فهو هنا يرسم تصوّراً عن الأحكام غير العباديّة وشبهها، فيبينها على المقاصد والوسائل، وهو المفهوم عينه الذي كرّره المقاصديّون منذ أجيالهم الأولى تقريباً.

وبدخوله في القاعدة السابعة، محدّثنا الشهيد الأوّل بوضوح عن فكرة المقاصد الشرعيّة، حيث يقول ما نصّه: «الوسائل خمس: أحدها أسباب تفيد الملك، وهي.. الوسيلة الثانية: أسباب تسلّط على ملك الغير.. الوسيلة الثالثة: أسباب تقتضي منع المالك من التصرف في ماله.. 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، والسرقه، والخيانة، وقطع

(١) المصدر نفسه ١: ٣٤-٣٥.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٥.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٢١

الطريق والحدّ والتعزير عليها. الوسيلة الخامسة: ما كان مقويّاً لجلب المصلحة ودفع المفسدة، وهو القضاء والدعاوى، والبيّنات؛ وذلك لأنّ الاجتماع من ضروريّات المكلفين، وهو مظنة النزاع، فلا بدّ من حاسم لذلك وهو الشريعة. ولا بد لها من سائس وهو الإمام ونوّابه، والسياسة بالقضاء وما يتعلّق به. وبهذه المقاصد والوسائل تتنظم كتب الفقه^(١).

النصّ كما يبدو لنا واضحاً للغاية في طرح التصرّور العام للشريعة على طريقة المدرسة المقاصديّة، والضروريّات الخمس ظهرت بوضوح هنا، بل تبرير وجودها، وهو القائم على الجنائيات والعقوبات، جليّ في كلمات الشهيد الأوّل، وهذا كلّه يؤكّد أنّ الشهيد، يطرح ليس بنصّ عابر، قضية الرؤية الكلّيانّة للشريعة وتقسيّماتها من منظور المصلحة والضرر والغاية والوسيلة.

ولا يتعدّد الشهيد الأوّل كثيراً، بل نجده في القاعدة التاسعة وما بعدها يدخل في موضوع الأسباب، فيقدّم نصّاً مهمّاً: «السبب لغةً ما يتوصّل به إلى آخر. واصطلاحاً كلّ وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل على كونه معرّفاً لإثبات حكم شرعي، بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، ويمتنع وجود الحكم بدونه.. السبب إمّا معنوي أو وقتي: فالأوّل أن يكون الوصف مستلزماً لحكمة باعثة على شرعيّة الحكم المسبّب، كالمملك، فإنّه سبب الانتفاع والإتلاف والمباشرة. واليد، فإنّها سبب الضمان. والزنا، فإنّه سبب الحد. والثاني أن يكون الوقت مقتضياً لثبوت حكم شرعي، كمواقيت الصلاة»^(٢).

إنّنا نرى هنا أنّ تعريف الشهيد للسبب هو عينه تقريباً الذي طرحه أصول الفقه السنّي للمناسبة في مباحث التعليل من القياس، والنصّ يكاد يكون متطابقاً مع تعريف الآمدي^(٣)، لكنّ الشهيد في الوقت عينه لا يلامس أيّ قضية قياسية، ولا يخترق أيّ محرّم أصولي إمامي، بل يقدّم فهماً عامّاً للشريعة وفق منظومات متعارفة مقاصدياً وقياسياً.

ويضيف الشهيد الأوّل إلى هذا كلّ ما يدخلنا في مرّات قليلة إمامياً في فضاء معرفة العلل، حيث يقول في القاعدة الحادية عشرة: «من الأسباب ما لا تظهر فيه المناسبة، وإن كان مناسباً في

(١) المصدر نفسه ١: ٣٦-٣٩.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٩-٤٠.

(٣) انظر: الآمدي، الإحكام ١: ١٢٧.

٢٢٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج ١

نفس الأمر كالدلوك وباقي أوقات الصلاة الموجبة للصلاة، والحدث الموجب للوضوء والغسل، والاعتداد مع عدم الدخول، واستثناء العدة في المسترابة بعد التبرّص.. والحكمة الظاهرة في ذلك مجرد الإذعان والانقياد، ومن ثم قيل بأن الثواب فيه أعظم؛ لما فيه من الانقياد المحض. ومنها ما تظهر فيه المناسبة، ويختص باسم العلة، كالنجاسة الموجبة للغسل، والزنا الموجب للحدّ، والقتل الموجب للقصاص، والقذف الموجب للحدّ، والكبيرة الموجبة للفسق^(١).

هذا النصّ واضح التشابه مع مباحث القياس والتعليل في الاجتهاد السنّي، وهو هنا يفتح الطريق على معرفة المناسبة بمعنى عامّ أوسع من قضية الملاك بالمصطلح الإمامي الشيعي. ويغرق الشهيد الأوّل في البحث ويتوسّع ليزداد حضور التراث السنّي في أعماله، ففي 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).

إننا نشعر ونحن نقرأ مثل هذا النصّ، أنّنا نقرأ نصّاً مقاصديّاً سنياً مألوفاً جداً ويتكرّر كثيراً في أدبيات المقاصد عند أهل السنّة، بل من الواضح في مختلف هذه النصوص حضور - حتى لفظي أو شبه لفظي - للغزالي والجويني والآمدي والقرافي والعزّ بن عبد السلام وأمثالهم كما يظهر بالمقارنة.

بل في القاعدة الواحدة والثلاثين، يكاد يتطابق كلام الشهيد الأوّل مع بعضهم خاصّة القرافي، بما يعطي وكأنّ الشهيد الأوّل قد اندمج تماماً في نظرية سدّ الذرائع، حيث يقول: «الوسائل أقسام: الأوّل ما اجتمعت الأمة على تحريمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، وطرح المعثر؛ لأنّه وسيلة إلى ضررهم، وهو حرام بالإجماع.. الثاني ما اجتمعت الأمة على عدم منعه، وهو ما كان المتوسّل إليه بعيداً عن قصد فاعله، كخرس العنب وإن أمكن اعتصاره خمراً.. ومع ذلك لو قصد هذه الغايات كان الفعل حراماً. الثالث ما اختلف فيه، كالبيع بشرط الإقراض

(١) الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد ١: ٤٠.

(٢) المصدر نفسه ١: ٦٠.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٢٣

والنظرة، ويبيع العنب على الخمار.. الرابع ما كانت الوسيلة فيه مباحة بالنسبة إلى أحد المتعاطين حراماً بالنسبة إلى الآخر، كدفع المال إلى المحارب ليكفّ.. الخامس الوسيلة إلى المعصية حرام كالتوسّل إليه، كرشوة القاضي ليحكم بالباطل..»^(١).

من الواضح في هذا كلّه، أنّ الشهيد الأوّل يكاد يتماهى مع المنجز السنّي في نظريّة التعليل والمقاصد وسدّ الذرائع، مع محافظته على رفض القياس وعدم تبيّنه لأيّ تفكير قياسي بشكل رسمي، وهو منتبه إلى أنّ هذه الأفكار ذات فضاء سنّي حيث يقول في القاعدة ١٧٤ ما نصّه: «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 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 لما اتفقت الأمة على قبوله، وما اتفقت على عدم قبوله، وما اختلفوا فيه، ثم قال:.. وألحق به بعض العامّة مسائل كثيرة جداً تبلغ الألف، ويسمونها سدّ الذرائع»^(٢).

ما تقدّم كان في المقاصد الشرعيّة وما يتصل بها، وكلامه - ككلام الكثير من علماء الشيعة - موجود بكثرة في مقاصد المكلف، لكنّ الشهيد الأوّل الذي غالب ظنيّ أنّه تأثر كثيراً بالقراني والعزّ بن عبد السلام، يفاجؤنا مرّة أخرى في أخذه فكرة مقاصد الرسول التي كان طرحها القراني (٦٨٤هـ) من قبل، فيعقد في ذيل القاعدة الثانية والستين بعض المسائل والفوائد وفي آخرها خصّص فائدةً للحديث عن موضوع مقاصد الرسول حيث قال: «تصرّف النبي ﷺ تارةً بالتبليغ، وهو الفتوى، وتارةً بالإمامة، كالجهد والتصرّف في بيت المال، وتارةً بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعين بالبينة أو اليمين أو الإقرار. وكلّ تصرّف في العبادة فإنّه من باب التبليغ. وقد يقع التردّد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ، فمنه قوله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له».. لا ريب أنّ حمله على الإفتاء أولى؛ لأنّ تصرّفه ﷺ بالتبليغ أغلب، والحمل على الغالب أولى من النادر»^(٣).

(١) المصدر نفسه ١: ٦١ - ٦٣.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٨١ - ٨٣.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢١٤ - ٢١٧.

هذا النصّ لعلّه أقدم نصّ إمامي في مقاصد الرسول، وقد رأينا بالمقارنة أنّه مأخوذ بعينه تقريباً من القراني حتى في الأمثلة التي ذكرها.

بهذا نلاحظ أنّ الشهيد الأوّل نقل للإماميّة، ولأوّل مرّة، مصطلحات وتقسيمات عامّة وخاصّة ولدت ونمت وترعرعت في الفضاء السنّي التعليلي أو الذرائعي أو المقاصدي، لكنّ السؤال: هل يمكن أن نلمس انعكاساً لهذا النمط من التفكير في اجتهاد الشهيد الأوّل في كتبه الفقهيّة أو أنّ هذه النصوص جاءت لمجرّد المواكبة والبحث التنظيري العامّ وأنّ القراءة الكلية التي تقدّمها هذه النصوص للشريعة قد استهوتته؟

إنّ المراجع لأعمال الشهيد الأوّل الفقهيّة لا يجد حضوراً لفكرة المقاصد أو التعليل، لكنّ عينات من أعماله اعتبرها الإخباريون قياساً، وربما يلمس الإنسان نمطاً من التفكير العفوي في الاجتهاد عنده لكن لا يُحسب بأيّ حال من الأحوال مقاصدياً بحيث يدخل فكرة المقاصد في استنباط الأحكام الشرعيّة أو يدخل فكرة التعليل في ذلك بشكل استثنائي قياساً بما عليه حال الطائفة الإماميّة.

٢. المقداد السيوري (٨٢٦هـ) وإعادة صياغة مقولات الشهيد الأوّل في المقاصد

المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (٨٢٦هـ) المعروف بالفاضل المقداد، هو الشخصية الثانية البارزة التي جاءت عقب عصر الشهيد الأوّل مباشرة لتعيد طرح أفكاره وتكرّسها في المصنّفات الفقهيّة، فقد تلمذ المقداد على يد الشهيد الأوّل، وفي الوقت عينه كان معروفاً في مجال علم الكلام، وترك مصنّفات عدّة في هذا المضمار، من أشهرها «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر»، كما يصنّف المقداد السيوري بأنّه من الشخصيّات الإماميّة التي كتبت في فقه القرآن الكريم المعروف بفقه آيات الأحكام، وقد اعتُبر القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر الهجري من الفترات التي نما فيها تدوين فقه القرآن عند الشيعة الإماميّة بعد قرنين سابقين شهدا ضموراً كبيراً في هذا المضمار عندهم، وقد ترك لنا المقداد السيوري كتابه المعروف باسم «كنز العرفان في فقه القرآن» والذي يصنّف بأنّه الكتاب الثاني تاريخياً وشهرة بين الشيعة بعد كتاب فقه القرآن لقطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ)^(١).

(١) انظر حول المسار التاريخي للتدوين في الفقه القرآني: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر

الموضع الأول الذي تحدّث فيه المقداد السيوري عن نظرية المقاصد وشيء من الاجتهاد المنفتح على التعليل، كان كتاب «نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة»، وليس هذا الكتاب في حقيقته سوى كتاب الشهيد الأول المتقدّم الذي قام بترتيبه، حيث قال في المقدمة مبرراً ذلك: «كان شيخنا الشهيد قدس الله سرّه قد جمع كتاباً يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه تأنيساً للطلبة بكيفية استخراج المعقول من المنقول، وتدريباً لهم في اقتناص الفروع من الأصول، لكنّه غير مرتّب ترتيباً يحصّله كلّ طالب ويتنزه فرصة كل راغب، فصرفت عنان العزم إلى ترتيبه وتهذيبه وتقريبه..»^(١).

وقد تضمّن هذا الكتاب مجمل الأفكار التي نقلناها عن الشهيد الأول فلا نعيد، لكنّ السؤال هو هل ما تضمّنه هذا الكتاب يعتقد به السيوري بالضرورة؟ لا ينبغي أن نجزم بذلك إذا لم نجد نصّاً له في هذا الأمر، ومن البعيد أن يكون مقتنعاً بكلّ الأفكار التي قالها أستاذه أو بأكثريتها الساحقة، لهذا يبدو لي أنّ الذهاب خلف البناء على قناعته بالتفكير المقاصدي ربما يكون صعباً بعض الشيء.

لكنّ موقف المقداد السيوري يظهر واضحاً في كتاب آخر له، وهو كتاب «التنقيح الرائع لمختصر الشرائع»، حيث يقول مطلع الكتاب ما نصّه: «حصر العلماء الفقه بالمعنى المذكور في أربعة أقسام: عبادات، وعقود، وإيقاعات، وأحكام. وقرّروا دليل الحصر بوجوه: .. الثالث: إنّ الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة، وهي الدين والنفس والمال والنسب والعقل، وهي التي يجب تقريرها في كلّ شريعة، فالدين يحفظ بقسم العبادات، والنفس بشرع القصاص، والنسب بالنكاح وتوابعه الحدود والتعزيرات، والمال بالعقود وتحريم الغصب والسرقة، والعقل بتحريم المسكرات وما في معناها وثبوت الحدّ والتعزير على ذلك، وحفظ الجميع بالقضاء والشهادات وتوابعها..»^(٢).

يظهر من السيوري هنا أنّه يوافق على هذا الكلام ويبني عليه، ولو قارنّا هذا الكلام بكلام الشهيد الأول لرأيناه هو بعينه، قد أخذه منه كما يظهر، ومن ثمّ فدور المقداد السيوري هنا

يمكن تلخيصه بإعادة عرض ما طرحه الشهيد الأول وتكريس حضور هذا الطرح في غير مصنف فقهي له.

٣. ابن أبي جمهور الأحسائي (ق ١٠هـ) وتتالي الظهور الخجول لفكرة المقاصد

الشيخ شمس الدين أبو جعفر محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي، أحد الشخصيات المعروفة في مجال المطالعات الفلسفية والروحية، وقد اختلفت الآراء في شخصيته، ومعرفة فكره ومنهجه.

لا يبدو شيء واضح على الأحسائي يتصل بموقفه من قضية المقاصد والوسائل، سوى ما طرحه في كتابه «الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية»، وما يبدو لي أن ما طرحه هناك كان متأثراً كثيراً بما قاله الشهيد الأول في القواعد والفوائد أيضاً. وكتاب الأقطاب هذا ربما يكون نمطاً مختصراً للقواعد والفوائد ليس إلا.

والذي يترجح بالنظر أن الأحسائي أخذ منهج وأفكار الشهيد الأول من أستاذه الشيخ علي بن هلال الجزائري (ق ١٠هـ)، والذي بدوره أخذه من أستاذه الشيخ الفاضل المقداد السيوري، الذي أخذ ذلك من الشهيد مباشرة. والمذكور تاريخياً أن الأحسائي سافر إلى جبل عامل لمدة شهر كامل عام ٨٧٧هـ، وتلمذ على يد الشيخ علي بن هلال الجزائري العراقي^(١)، وبهذا نفهم كيف انتشرت هذه النصوص المقاصدية في الوسط الإمامي منطلقاً من الشهيد الأول لتصل إلى شخصيات علمية عاملية وعراقية وأحسائية.

يقول الأحسائي في القطب الخامس من الأقطاب الفقهية: «متعلق 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 كغرس 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

(١) ثمة مجال للكلام في بعض تفاصيل تواريخ وفيات بعض هذه الشخصيات بحيث تحتاج مزيد تأمل في إمكان كون سلسلة التلمذ كانت بهذه الطريقة.

لحفظ النسب، وتحريم الغصب لحفظ المال، وتحريم المسكر لحفظ العقل..»^(١).
لا نستطيع من خلال هذا النص أن نفهم منهج الأحسائي في الاجتهاد، وهل هو منهج تعليلي أو مقاصدي أو لا؟ فالرجل في الوقت الذي كان منفتحاً فيه على المنجز السنّي، واستحضر الكثير من الروايات التي لا نعرف مصدرها في المصادر الإمامية، وذلك في كتابه عوالي اللئالي، لكنّه في الوقت عينه كان متهاً بالإخباريّة والتصوّف والغلوّ بحيث تنوّعت التهم التي وجّهت إليه بطريقة غريبة حقّاً، ومن ثم لا نتمكّن من معرفة توجّهه الفقهي من خلال هذا النصّ لوحده.

وقد كان لنا بحث مفصّل نسبياً حول شخصيّة الأحسائي ومروياته، وقد علّقنا في آخره على بعض الانتقادات العنيفة القاسية التي وجّهها بعض فضلاء العصر ضده، فراجع^(٢).

٤. محمد جواد العاملي (١٢٢٦ هـ) ونهاية أصداء الشهيد الأوّل

يُعرف السيّد محمد جواد الحسيني العاملي (١٢٢٦ هـ) بسعة اطلاعه الفقهي وكثرة تنبّعه للأراء والأقوال، وقد تجلّى هذا الأمر بوضوح في موسوعته الفقهيّة الرائدة «مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة»، وهي مدوّنة على الطراز الإمامي المدرسي في الفقه.
ولا نجد في هذا الكتاب اجتهاداً مقاصدياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، لكنّ نصّاً ظهرت أفكاره في موضعين من هذا الكتاب يعطي أنّ نصوص الشهيد الأوّل كانت ما تزال تتداول بشكل متواضع في المصنّفات الفقهيّة، لا أقلّ العامليّة منها.

يقول العاملي: «.. هذا أحد أقسام القسم الثاني من الفقه؛ لأنّهم قد قسّموه إلى أقسام أربعة: عبادات وعقود وإيقاعات وأحكام. وإن شئت قلت: عبادات وعادات ومعاملات وسياسات. والوجه في الأوّل أنّ المبحوث عنه فيه إمّا أن يشترط فيه النية أو لا، الأوّل الأوّل، والثاني، إمّا أن يعتبر فيه إيجاب وقبول وهو الثاني أو الأوّل خاصّة وهو الثالث، أو لا يعتبر فيه شيء منها وهو الرابع. وفي الثاني أنّ المقصود إمّا انتظام أحوال النشأة الأولى أو الأخرى أو كليهما، فإن كان الثاني فهو الأوّل أو الأوّل إمّا أن يتعلّق الغرض ببقاء الشخص أو النوع، وهو

(١) الأحسائي، الأقطاب الفقهيّة: ٤٣ - ٤٤.

(٢) راجع: حبّ الله، منطق النقد السندي ١: ٦٣٢ - ٦٤٤.

الثاني أو المصالح المالية وهو الثالث أو الثالث فالرابع. والمطلوب على التقديرين حفظ المقاصد الخمس التي بُنيت عليها الشرائع والأديان، وهي الدين والنفس والعقل والنسب والمال، فالدين بالعبادات، والنفس بشرع القصاص والديات، والعقل بحظر ما يزيله من المسكرات، والنسب بالمناكح والمواليد، والمال بالمعاملات والمدائينات، والكُلّ بالسياسات كالحُدود والتعزيرات والقضايا والشهادات»^(١).

بهذا كلّه نستنتج الآتي: إنّ القفزة المفاجئة التي قام بها الشهيد الأوّل في القرن الثامن الهجري ظلّت أصداؤها تُسمع بشكل متواضع وخجول في بعض المصنّفات الإماميّة حتى القرن الثالث عشر الهجري^(٢)، لكنّ هذا لا يسمح لنا بأيّ حال من الأحوال أن نعتبر أنّ هناك حركة أو تيارات فقهية مقاصدية؛ لأنّ الأعمال الفقهية الإماميّة، حتى لأصحاب هذه النصوص فضلاً عن غيرهم، لم تكن تختلف عن الحالة الاجتهادية العامّة عند الشيعة، وهي الحالة التي لا تعتمد على التعليل والقياس والمقاصد، رغم أنّ وجود موارد كثيرة تطبيقية عبر التاريخ، قد تصنّف بأنّها تورّط غير مقصود في القياس أو التعليل أو المقاصد كانت قائمة منذ الأيام الأولى، دون أن يتمّ الاعتراف بها رسمياً بوصفها منهجاً في الاستنباط الشرعي.

نعم سيأتي في الفصل الثاني من هذا الكتاب أنّ الإماميّة استخدموا مجموعة قواعد لها روح مقاصدية أو استقرائية أو تعليلية، فالأمر ليس سلباً مطلقاً، لكنّه بالتأكيد إلى الآن ليس نزعة مقاصدية منهجية أو تعليلية أو قياسية.

رابعاً: التفكير الذرائعي، تجليات ما في الوسط الإمامي

هذا المشهد المقاصدي الذي رأيناه منذ الشهيد الأوّل، يتجلّى بشكل آخر بعد ذلك في مقولة

(١) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٧، وانظر أيضاً: المصدر نفسه ١٩: ٤٥٠.

(٢) يجدر التنبيه إلى أنّ الأغا بزرك الطهراني قد قال في (الذريعة ١٨: ٣٨١): «لؤلؤة الغالية في أسرار الشهادة وغيرها، عناوينها (لؤلؤة)، وفي أول لؤلؤة منه ذكر وجوب حفظ المقاصد الخمس: العقل والدين والنفس والنسب والمال، كتاب جليل مفيد للسيد أبي طالب بن أبي تراب القائي المتوفى بكراحي ذاهباً إلى الحج في ١٢٩٣»، وقال أيضاً في (الذريعة ١٥: ٣٤): «الصرط المستقيم، للسيد إسماعيل بن السيد علي مدد القائي. وله أيضاً (المقاصد الخمسة) و (الكوكب الدرّي)»، ثم ذكره مرّة أخرى في ج ٢١، ص ٣٧٩.

(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^(١)، بل وجدناه يعبر بقوله: «.. ولما كان أغلب أحكام الشرع من باب سدّ الأبواب وحماية الحمى..»^(٢). 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^(٣)، حتى قال السيّد علي القزويني (١٢٩٧هـ): «.. ولعلّه لقاعدة حماية الحمى المنصوص عليها في الروايات..»^(٤). وقد بحثنا في هذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا «فقه المصلحة»، ولا نريد هنا الإطالة، فراجع، وقد توصلنا هناك إلى أنّنا لا نملك في التجربة الإمامية ذهنيّة الاجتهاد الذرائعي بما له من مفهوم خاصّ، والإمامية ينطلقون في رفض أغلب قواعد ما لا نصّ فيه عند أهل السنّة من إشكاليّة الاستنتاجات الظنيّة الكامنة فيها، لكن ثمة بدائل يطرحها الإمامية في فقههم قد تسدّ بعض زوايا الاجتهاد الذرائعي^(٥).

خامساً: الاجتهاد الإمامي وكسر الحظر المضروب على التعليل والخروج عن النصّ

اكتشفنا وتحدّثنا إلى الآن أنّنا بالدرجة الأولى أمام ثلاث ظواهر:
ظاهرة التصنيف في العلل في القرون الأولى.
ظاهرة القياس الذي انتهى برحيل ابن الجنيّد.

(١) انظر: جامع الشتات ٣: ٥١؛ ورسائل الميرزا القمي ١: ٢١١؛ وغنائم الأيام ١: ٢٢٣، ٤٢٣، و٥: ٢٢٦، ٢٦٦.

(٢) غنائم الأيام ١: ٢٢٣.

(٣) انظر: إمامي الخوانساري، الحاشية الثانية على المكاسب: ٤٤٩؛ وكاشف الغطاء، تحرير المجلّة ج ١، ق ٢: ١٩٩؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ١٥٣.

(٤) ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٢: ٣١٩؛ وانظر: المصدر نفسه ٢: ٣٢٢.

(٥) راجع: حب الله، فقه المصلحة: ٢٦٢ - ٢٧٢.

ظاهرة النصوص المقاصديّة التي انطلقت منذ عصر الشهيد الأوّل وانتهت في القرن الثالث عشر الهجري، مع غُضّ النظر طبعاً عن العصر الحديث.

لكن ثمة ظاهرة مهمّة لا ينبغي - ونحن نحلّل المشهد الإمامي - أن تغيب عنّا، وهي ظاهرة منتمة إلى التفكير التعليلي أو التفكير المتزحزح عن حرفيّة النصّ والمؤمن بالتعدية، عنيت ظاهرة كسر الحظر المضروب على بعض الأنشطة (القياسيّة)، وذلك على صعيد التدوين التنظيري (أصول الفقه). ولا أريد هنا التوسّع والتفصيل في العرض التاريخي؛ لأنّ هذا الموضوع متشعب جداً، بقدر ما أريد الإشارة السريعة لبعض العيّنات لا أكثر، وإلا فأصل البحث التفصيلي الاستدلالي سوف يأتي في الفصل الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله.

١. الإمامية في القرون الأولى (مدرسة بغداد)، ورفض تنقيح المناط والعلّة المنصوصة

تُظهر الكتب والمصنّفات الإمامية في القرون الهجرية الأولى أنّها كانت ترفض ما يسمّى بالعلّة المنصوصة وكذا تنقيح المناط، وأنّها كانت حذرة للغاية من تعدية الحكم عن مورد النصّ، وتعتبر أنّ هاتين الخطوتين مرفوضتان.

إنّ نصوص قدماء الأصوليين الإمامية، وعلى رأسهم المرتضى (٤٣٦هـ) والطوسي (٤٦٠هـ)، تؤكّد أنّ النصّ على العلّة، وهو أعلى مستويات التعليل قوّة في باب القياس، لا حجّية له، وفي هذا يقول السيّد المرتضى - ويتابعه في ذلك تماماً بنصّ شبه حري في الشيخ الطوسي - ما نصّه: «ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي بسطناها، لا بدّ من أن يكون مجوّزاً للعبادة به، ومعرفة الأحكام من جهته، لو حصل الظنّ الذي منع من حصوله. ولا بدّ أيضاً من أن يقول: إنّ الله تعالى لو نصّ على العلّة، أو أمر الرسول ﷺ بالنصّ عليها، ثم تعبّدنا بالقياس، لوجب حمل الفروع على الأصول. بل الذهاب إلى هذه الطريقة ربما يقول: لو نصّ الله تعالى على العلّة في تحريم الخمر، وصرّح بأنّها الشدّة المطربة، لوجب حمل ما فيه هذه العلّة عليها، وإن لم يتعبّد بالقياس، ويجري عنده مجرى أن ينصّ على تحريم كلّ شديد. وهذا غير صحيح؛ لأنّ العلل الشرعية إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه، وقد يشترك الشيطان في صفة واحدة، وتكون في أحدهما داعية إلى فعله، دون الآخر، مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، وعلى وجه دون

وجه، وقدر منه دون قدر، وهذا بابٌ في الدواعي معروف.. وإذا صحّت هذه الجملة، لم يكن في النصّ على العلة ما يوجب التخطّي والقياس، وجرى النصّ على العلة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه. وليس لأحد أن يقول: إذا لم يوجب النصّ على العلة التخطّي، كان عبثاً، وذلك أنه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه، وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة^(١). هذا النصّ واضح في أنّ مدرسة بغداد التي أمسكت بزمام أصول الفقه الإمامي كانت ترفض مختلف أشكال القياس بما فيه منصوص العلة، بل كانت ترفض اعتبار اعتماد منصوص العلة مستنداً في الاجتهاد خارج إطار القياس، فحتى لو لم نسّمه قياساً ما صحّ لنا الاعتماد على النصّ التعليلي، فالنصّ التعليلي لا قيمة له بالمرّة، لا بوصف اعتماده عملاً بالقياس ولا بوصف اعتماده عملاً به بنفسه بوصفه نصّاً؛ لهذا المبررات التي طرحتها.

من خلال هذا الموقف يمكن أن نفهم الغياب التام لنصوص العلة في المدونات الفقهيّة الشيعيّة، وفي توظيفها في الاجتهاد في تلك الفترة على الأقلّ، لو قرأنا التراث الأصولي والفقهّي الإمامي الواصل إلينا من القرون الأولى، ويمكننا أن نفهم أنّ الحظر على مرجعيّة العلة المنصوصة والحظر على تنقيح المناط، والحذر البالغ من مختلف أشكال التعدية، كان أحد أسبابه الرئيسيّة الخوف من التورّط في القياس أو اعتبارهما مباشرة من القياس.

٢. مدرسة الحلة، وبدايات فتح ثغرة في مقولتي: التعليل النصّي وتنقيح المناط

بعد هذه الفترة، نواجه المحقّق الحليّ (٦٧٦هـ) في نصّ مهم له في معارج الأصول، فالحلي من أوائل الذين فتحوا الطريق على استخدام مفردة الاجتهاد إمامياً، وهي المفردة التي كان يرفضها الفضاء الفكري الإمامي، وذلك حين قال وهو يعرفه: «هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً؛ لأنّها تبتنى على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإماميّة من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام،

(١) المرتضى، الذريعة ٢: ٦٨٣ - ٦٨٥؛ وانظر: الطوسي، العدة في أصول الفقه ٢: ٦٥٧ - ٦٥٨، ٦٧٢ - ٦٧٣؛ والنهاية وكتتها ٢: ١٢٢.

من حيث إنَّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كُنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»^(١).

هذا النصّ إضافة إلى إقحام الشيعة في دائرة الاجتهاد، وهي خطوة جريئة في حينه، يدلنا على أنّ الاجتهاد في عصر المحقّق الحليّ بات يُعتبر مقاربات نظرية غير مستفادة من ظواهر النصوص، بما يفيد أنّ الفقيه يفكّر خارج النصّ، بمعنى من المعاني، وفي تقديري فهذا التعبير ليس سهلاً؛ لأنّه يكشف عن أنّ مدرسة الحلّة كانت قد وافقت تماماً على طيّ صفحة عصر فقهاء المحدثين، الذين لا يفكّرون عادةً خارج إطار حرفية النصّ تماماً.

بل يصرّح الحليّ بعبء ذلك بقوله: «الأحكام إمّا أن تكون مستفادة من ظواهر النصوص المعلومة على القطع، والمصيب فيها واحد، والمخطئ لا يُعذر، وذلك ما يكون المعتقد فيه لا [يتغيّر] بتغيّر المصالح. وإمّا أن تفتقر إلى اجتهاد ونظر، ويجوز اختلافه باختلاف المصالح، فإنه يجب على المجتهد استفراغ الوسع فيه، فإن أخطأ لم يكن مأثوماً»^(٢).

وأثناء بحثه في القياس يفتح الحليّ باب تنقيح المناط وبمناسبه يتحدّث عن العلة المنصوصة وعن روح فكرة التعدية وإلغاء الخصوصية، وربما تكون هي المرّة الأولى التي يقحم فيها هذا البحث في المدونة الأصولية الإمامية، وهو هنا يقول: «الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى تنقيح المناط. فإن علّمت المساواة من كلّ وجه، جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإن علم الامتياز أو جوّز، لم تجز التعدية إلا مع النصّ على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية، وعدم ما يدلّ على التعدية. وقد يكون الجمع بعلة موجودة في الأصل والفرع، فيغلب على الظنّ ثبوت الحكم في الفرع، ولا يجوز تعدية الحكم - والحال هذه - بما سندلّ عليه. فإن نصّ الشارع على العلة، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً»^(٣).

من الواضح هنا أنّ المحقّق الحليّ يقرّر حجّية منصوص العلة، كما يقرّر حجّية تنقيح المناط القطعي وإلغاء الخصوصية حتّى، لكنّه يرفض تنقيح المناط الظنيّ وإلغاء الخصوصية ظناً، وبهذا

(١) الحليّ، معارج الأصول: ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٨١.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٥.

يحافظ على مسافة بينه وبين القياس في الوقت عينه الذي يعطى الفقيه قدرة على التوسّع خارج إطار حرفيّة النصّ مستخدماً التشابهات القويّة بين الموارد تارةً، والعلل المنصوصة التي يمكن من خلالها التجسير للعبور إلى ما لم يتكلّم عنه النصّ نفسه بالمباشرة وبعنوانه تارةً أخرى.

بيد أنّ المحقّق الحليّ ما يزال متحفّظاً ومتأثراً بتراث مدرسة بغداد، ففي موضع آخر يقول: «فإن كانت العلة معلومة، ولزوم الحكم لها معلوماً من حيث هي، كانت النتيجة علميّة، ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلاً، وإن كانت العلة مظنونة، أو كانت معلومة، لكن لزوم الحكم لها - خارجاً عن موضع الوفاق - مظنوناً، كانت النتيجة ظنيّة، وهل هو دليل في الشرعيّات؟ فيه خلاف. المسألة الثانية: النصّ على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً، يوجب ثبوت الحكم إن ثبتت العلة، كقوله: الزنا يوجب الحدّ، والسرقة توجب القطع. أمّا إذا حكم في شيء بحكم، ثمّ نصّ على علته فيه، فإن نصّ مع ذلك على تعدّيته وجب، وإن لم ينصّ، لم يجب تعدية الحكم إلا مع القول بكون القياس حجّة، مثاله: إذا قال: الخمر حرام؛ لأنّها مسكرة، فإنّه يحتمل أن يكون [التحريم] معللاً [بالإسكار مطلقاً، ويحتمل أن يكون معللاً] بإسكار الخمر، ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية»^(١).

نحن هنا أمام تحوّل حذر جداً في الاجتهاد الإمامي في القرن السابع الهجري مع مدرسة الحلّة، دون أن نلمس وجود هذا الموضوع مرّة أخرى في الكثير من الكتب الأصولية، خاصّة بوصفه مقبولاً أو معترفاً به، عدا جهود العلامة الحليّ التي كرّست هذا التحوّل وجعلته أمراً واقعاً، لكنّ المتتبّع للكتابات الفقهية لمدرستي: الحلّة وجبل عامل وغيرهما، يجد أنّ آليّة التفكير بمنصوص العلة وتنقيح المناط وإلغاء الخصوصيّة وغيرها كانت موجودة في التجربة الفقهية بعد المحقّق الحليّ، بل ثمة مؤشرات لوجودها حتى في عصر الشيخ الطوسي، بل نحن نجد ما يثير الدهشة عندما نلاحظ أنّ إخبارياً مثل المحدث البحراني ينسب إلى الاسترآبادي زعيم الفكر الإخباري ومنظر الطريقة الإخبارية الحديثة، أنّه عمل بتنقيح المناط في غير موضع^(٢)، رغم أنّ الاسترآبادي لا يؤمن بهذه الطرق كلّها في منظومته الاجتهادية. ولعلّ ما ينسب له البحراني يقرّؤه الاسترآبادي بغير منظار تنقيح المناط أو عبر أدلّة أخرى مثل بعض أدلّة قاعدة

(١) المصدر نفسه: ١٨٣.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ٢: ٩٢، ١٠٦.

الاشترك.

بعد حقبة مدرسة الحلة، يُفصح المحقق الكركي (٩٤٠هـ) في رسالته في استنباط الأحكام عن شيء متصل بموضوعنا هنا، حين يقول - ضمن حديثه عن دليل العقل، بعد إكماله الحديث عن الكتاب والسنة والإجماع -: «وأما أدلة العقل.. ومنها: تعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت الذي هو القياس، وقد وقع فيه الخلاف، فمتقدمو أصحابنا لا يعملون بشيء (منه). والمتأخرون عملوا بما نص على علة حكم الأصل: إما بنص، أو إيباء، على ما تقرّر في الأصول. فالعامل به يحتاج إلى معرفة هذا النوع من القياس، ومعرفة الخلاص عن المبطلات للعلّة فيه، والتخلّص من الأسئلة الواردة عليه على ما بيّن في الأصول. ومن لا يعمل به لا يحتاج إلى ذلك، على ما أشاروا إليه في كتبهم. ودليلنا على العمل بهذه الأدلة..»^(١).

إن أدلة من نوع قياس الأولوية وتنقيح المناط وغيرها صارت بعد القرن العاشر سائدة في الممارسة والتنظير، حتى أنّ المحدّث البحراني ينسب القول بقياس الأولوية إلى جمهور الأصوليين من أصحابنا وغيرهم حسب تعبيره، كما يبيّن أنّ العلامة الحليّ وجمع من الأصحاب ذهبوا لحجية منصوص العلة^(٢).

ونصّ المحقق الكركي هذا بات يقدّم لنا الموقف الإمامي على أنّه قضية مختلف فيها، أي أنّ رفض فكرة التعدية لم يعد شيئاً مسلماً كما ربما كان في الماضي، بل صار على رأيين منقسمين بين المتقدمين والمتأخرين، وهذا ما يؤكّد أنّ الصورة العامة للمشهد كانت قد تحوّلت بمرور الزمن.

٣. حلول لمعضلة التعليل والتعدّي عن النصوص في العصر الإخباري

وبعد المحقق الكركي بقرن تقريباً، يظهر الفاضل التونسي (١٠٧١هـ) - وهو الرمز الأصولي البارز في عصر نهوض الإخباريّة - فيتعرّض في كتابه الأصولي المشهور، إلى ما يسمّيه بالمنطوق غير الصريح، وهو ما لم يوضع له اللفظ، بل يكون مما يلزم لما وضع له اللفظ، فيبحث في مثل دلالة الاقتضاء، معتبراً إياها القسم الأوّل، ثم يقول وهو يشرح القسم الثاني: «الثاني: ما يقترن بحكم على وجه، يفهم منه أنّه علة لذلك الحكم، فيلزمه جريان هذا الحكم في غير هذا المورد،

(١) الكركي، رسائل المحقق الكركي ٣: ٤٩.

(٢) انظر: الحقائق الناضرة ١: ٦٠، ٦٣.

مما اقترنت به، ويسمى بدلالة التنبيه والإيحاء، نحو قوله **الكَلْبَةُ**: «أعتق رقبة» حين قال له الأعرابي: واقعت أهلي في شهر رمضان، فإنه يفهم منه أن علة وجوب العتق هي الواقعة، فيجب في كل موضع تحققت. وهو حجة إذا علم العلية، وعدم مدخلية خصوص الواقعة، فإن مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه، وهذا هو مراد المحقق في المعبر، حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي..^(١).

وفي بحث القياس يشرع الفاضل التوني بقوله: «اختلف في حجيته، ولا خلاف بين الشيعة في عدم حجيته، ما لم ينص على العلة..»^(٢)، فهذا النص واضح في أن منصوص العلة قضية صارت الآن خلافية، ولهذا لما استأنف البحث في منصوص العلة قال: «واختلف أصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة، مثل أن يقول: حرمت الخمر لإسكاره.. فأنكره السيد المرتضى، وقال به العلامة وجماعة. والحق أن يقال: إذا حصل القطع بأن الأمر الفلاني علة لحكم خاص، من غير مدخلية شيء آخر في العلية، وعلم وجود تلك العلة في محل آخر، لا بالظن بل بالعلم، فإنه حينئذ يلزم القول بذلك الحكم في هذا المحل الآخر؛ لأن الأصل حينئذ يصير من قبيل النص على حكم كل ما فيه تلك العلة، فيخرج في الحقيقة عن القياس. وهذا مختار المحقق أيضاً. ولكن هذا في الحقيقة قولٌ بنفي حجية القياس المنصوص العلة؛ إذ حصول هذين القطعين مما يكاد ينخرط في سلك المحالات، إلا في تنقيح المناط، على ما مر..»^(٣).

والملاحظ هنا أمران:

أ - محاولة واضحة لإخراج القياس منصوص العلة عن دائرة القياس، وإدخاله في دائرة الدلالة في عالم النص، ومن ثم فالعمل بمنصوص العلة ليس عملاً بالقياس، ولا يقع ضمن نظام التعدية والخروج عن النص، بل هو عملٌ بالظهور، فدليل العلية له ظهور يجعل الحكم يشمل غير المورد، وهو ما استقر عليه الرأي تقريباً عند الإمامية إلى يومنا هذا.

ب - حذر متواصل من إمكان تحقق هذين الشرطين، فالمبدأ صار مبرراً نظرياً والمشكلة باتت عملية تطبيقية، بحيث يتسنى للفقيه التوصل إلى هذين اليقينين: وجود العلة في الفرع،

(١) التوني، الوافية في أصول الفقه: ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٧.

والعلم بعدم تأثير أيّ علّة أخرى في الحكم غيرها.

ورغم ذلك، فإنّ العلم بالعلّة عند التوفى له طرق متعدّدة، يذكرها الواحدة تلو الأخرى، وهي عين تلك المعروفة في أصول الفقه السنّي باسم مسالك التعليل، واللافت أنّه عندما يذكر مسلك الإيحاء والتنبية يقول: «وهو ما لزم مدلول اللفظ، وضابطه كلّ اقتران بوصف، لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً.. وهذا القسم قد يصير قطعياً، فإنّه إذا علم عدم مدخليّة بعض الأوصاف، فحذف، وعلّل بالباقي، سمّي تنقيح المناط القطعي..»^(١).

هكذا نجد منصوص العلة ودلالة الإيحاء والتنبية وتنقيح المناط، وهذه كلّها من مسالك التعليل عند أهل السنّة، صارت الآن قواعد يمكن العمل عليها ضمن تخرجات وتكييفات أصوليّة، تعود تارة لمرجعية القطع، وأخرى لمرجعية النصوص وعالم الدلالات.

الذي يبدو لنا أنّ حالة الاحتياط كانت ما تزال مهيمنة على التعامل مع الموضوع، لكنّ التخريج النظري قام بالفعل، ويبدو لي أيضاً أنّ الاجتهاد الإمامي صار مضطراً لفكرة تنقيح المناط بهدف الحيلولة دون تجمّد الأحكام، فإنّه إذا احتملنا كلّ خصوصيّة ولم يمكننا إلغاء الخصوصيّات مطلقاً ولم نتمكن من حصر الخصوصيّات المؤثرة في الحكم، لم يمكننا توسعة الحكم مطلقاً تقريباً في أكثر الأحيان، ومعنى ذلك أنّ السائل لو سأل النبيّ وكان السائل رجلاً واحتملنا مدخليّة الذكورة في الجواب، لم يعد يمكننا التعدية للنساء، والعكس صحيح، وكذا لو سأل السائل، واحتملنا أنّ الحكم خاصّ بذلك الزمان، وأنّ للزمان تأثيراً، لم يمكن التعدية.. وهكذا لو سأل السائل وكان السائل عربياً واحتملنا الاختصاص بالعرب.. وبعبارة أخرى: إشكاليّة اشتراك الأحكام وتأبيدها وتوسعتها ومنحها طابعاً كلياً صارت إشكاليّة حقيقية اليوم بعد المقاربات النقديّة للقياس، فقد التفتوا إلى أنّ نقد القياس يمكن أن يجرّ إلى مثل هذه المنغلقات من خلال المبالغة في منع القدرة على نفي بعض الخصوصيّات وحصر الخصوصيّات المؤثرة بهذا أو ذاك، فمركز العقدة في القياس هي فكرة التعدية، وقد بدا الاجتهاد الشيعي أنّه يمارس التعدية بالفعل، فأراد تخرّيج الموقف على قاعدة تنقيح المناط القطعي، ولهذا بدأت رحلة تنقيح المناط تتعاظم وتقوى لتكوّن تخرّيجاً للكثير من أشكال التعدية التي يمارسها الفقيه دون شعور بأنّه يمارس التعدية المنتمية لروح فكرة القياس.

(١) المصدر نفسه: ٢٣٨.

من هنا، نلاحظ تجربة المحدث البحراني (١١٨٦هـ)، فهو رافض للقياس، وفي الوقت عينه نجد فكرة تنقيح المناط عنده واسعة الحضور، بحيث يمكنني القول بأنّ أوسع حضور لتداول هذه الفكرة بدأ معه، وقد طرح البحراني عين ما طرحه التونسي، وكانوا جميعاً بصدد تحويل عملية التعدية هذه أو اكتشاف العلة، من كونها عملية قياسية إلى كونها عملية لفظية أو نحوها، لهذا يقول البحراني ما نصّه: «ما لا يتوقّف عليه صدق المعنى ولا صحّته، لكنّه اقترن بحكم على وجه يفهم منه أنّه علة لذلك الحكم، فيلزم حينئذ جريان الحكم المذكور في غير هذا المورد مما اقترن بتلك العلة، ويسمّى بدلالة التنبيه والإيهاء.. والظاهر حجّيته مع علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة في ذلك. وهذا أحد قسمي تنقيح المناط، وإليه أشار المحقّق في المعبر، حيث حكم بحجّية تنقيح المناط القطعي، وهو كذلك؛ فإنّ مدار الاستدلال في جلّ الأحكام الشرعية على ذلك، إذ لو لوحظ خصوصية السائل أو الواقعة لم يثبت حكم كلي في مسألة شرعية إلا نادراً»^(١).

يبدو البحراني هادفاً تخريج واقع الاستدلالات الفقهية بطريقة يحافظ فيها على التعدية من جهة في الوقت الذي لا يقع فيه في القياس، فكانت فكرة تنقيح المناط القطعي قائمة، ورغم إخباريته لكنّ هذا النوع من تنقيح المناط مقبول، ولهذا في الصفحة اللاحقة اعتبر أنّ تنقيح المناط الظني يجعلنا نقع في القياس.

وبهذا تمّ التمييز بين القطع والظنّ في مسألة القياس، في حين كان الفضاء السائد قديماً يُبدي لنا أنّهم كانوا يواجهون مشكلة معرفية أكثر من مشكلة حجّية، بمعنى أنّ اليقين لا يمكن أن يحصل، وهو ما لمسنا إشارته في كلام التونسي أيضاً، ولهذا لو لاحظنا إشكاليات أصولية مدرسة بغداد على القياس، لرأينا أنّهم ما كانوا مقتنعين بإمكان تحصيل الثقة بالعلية أو التعدية حتى في أوضح أشكالها مثل منصوص العلة كما تقدّم آنفاً، وإلا لو أراد المتأخرون أن يفكروا بنفس الطريقة السابقة في الإشكال على القائلين بالقياس لقالوا لهم: كيف حصل لكم القطع بأنّ السائل أو الزمان لا خصوصية لهما؟ ومن أخبركم بذلك؟!!

إذن مسيرة التجربة الفقهية كشفت أنّها تمارس التعدية كلّ يوم، وتمّ الانتباه جلياً لهذا الأمر

(١) الحدائق الناضرة ١: ٥٦، وانظر أيضاً: المصدر نفسه ١: ٣٣١، ٤٦٩، و ٤: ١٩٣، و ٥: ٤٤١-٤٤٢.

٢٣٨..... الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج ١

أصولياً هذه المرّة، فأريد تخريج الموقف عبر دلالات لفظية تارةً وعبر حجّة القطع تارةً أخرى بتحويل تنقيح المناط إلى عملية يقينية وليست ظنيّة، وبهذا حمى الاجتهاد الشيعي نفسه من معضلة القياس برأيه.

لكنّ تنقيح المناط الذي تمّ الدفاع عنه إلى الآن لا يعني عندهم اكتشاف ملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة، بل إذا فصلناه عن منصوص العلة، فهو يعني استبعاد خصوصيات محتملة في مدار الحكم كجنسية السائل وزمانه وعشرات من هذه الموارد، فهو مطابق لفكرة إلغاء الخصوصية عرفاً، ولهذا تمّ السعي عند جمهور المتأخرين لفهمه في سياق أنّه دلالة لفظية عرفية. هذا، واللافت في تجربة المحدث البحراني، أنّه يمارس أحياناً من حيث لا يشعر عملية الانتقال من عدم العلم بخصوصية ما إلى نفي هذه الخصوصية، فمثلاً نجده يقول: «.. إنّ تعدية الحكم في مثل هذا المقام من قبيل تنقيح المناط القطعي؛ إذ لا يعلم هنا مدخل لخصوصية السؤال»^(١). مع أنّه في مواضع أخر صرّح بأنّ عدم العلم بالخصوصية لا يعني عدمها^(٢).

٤ . البهبهاني والنراقي: مرجعية الاستقراء و«وجوب التعدي عن النص»! تطوّر

المقاربة الإمامية

بنهاية العصر الذهبي للإخبارية في زمن الوحيد البهبهاني (١٢٠٥ هـ)، نلاحظ سطوع نجم ظاهرة التعدي عن المنصوص مع البهبهاني نفسه، فالبهبهاني الذي فتح النار على يقينية الإخبارية، وقرّر في الفائدة الأولى من فوائده الحائرية أنّ الفقه كلّ ظني، وأنّه على شفا حفرة من الشك، وهذه من معالم خطورة الفقه عنده وضرورة الاحتياط فيه والحذر^(٣).. يخصّص أكثر من رسالة وفائدة في موضوع التعدي، ويبدو مهتمّاً به في هذا الكتاب بشكل أخصّ، وهو يعتبر أنّ تحدي الفقيه يكمن في قدرته على التمييز بين التعدية الجائزة والتعدية غير الجائزة عن دلالة النصّ الأوليّة.

وفي الوقت الذي يعتبر التعدي عن النصّ ابتداءً وهلكة، لكنّه يقول بالنصّ الحرفي: «لكن

(١) المصدر نفسه ١: ٣٩٢.

(٢) المصدر نفسه ١٣: ٩٥، و١٤: ٢٨١.

(٣) البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٩١ - ٩٤.

مع ذلك، ترى أنّه من أوّل الفقه إلى آخره في كلّ نصّ يقع التعديّ والمخالفة بلا شبهة، بل لا يجوز عدم التعديّ، ولو لم نتعدّ لحكمنا بغير ما أنزل الله، وافترينا على الله، وشرّعنا في دين الله إلى غير ذلك.. فظهر ممّا ذكرنا أنّه يحرم التعديّ عن النصوص جزماً، ويحرم عدم التعديّ جزماً، ويحرم مخالفة النصوص جزماً، ويحرم عدم المخالفة جزماً، فلا بدّ للمجتهد من معرفة المقامين وتمييزهما، ومعرفة دليل التعديّ حتى يكون مجتهداً؛ لما عرفت أنّ الحجّة ظنّ المجتهد لا غير، وأنّ المجتهد لا بدّ أن يعلم أنّ فتواه حقّ حتى لا يدخل النار^(١).

هذا الاهتمامُ البههانيّ بموضوع التعديّ يقع تاريخياً في سياق الصراع الإخباري الأصولي، وفي سياق تعبدية الإخبارية بالنصوص والمنع عن أعمال العقل والظنّ والإضافة في الدين، فهذا ما يفسّر لماذا اهتمّ البههاني بهذه العناصر الأساسية في عملية الاجتهاد.

ومن هنا، يسعى البههاني في هذه المواضع المشار إليها، لتكليف تنقيح المناط، ومنصوص العلة، وقياس الأولوية، وتعليق الوصف المشعر بالعلية، بل يشير البههاني إلى أشكال عديدة من التعدية، فلو دلّ الدليل على لزوم غسل الثوب من البول تعدّينا إلى البدن، وتعدّينا أيضاً إلى سائر النجاسات.

بل المفاجئ أنّه يشير إلى الاستقراء فإنّنا لو استقرنا الزوجة والمعتدة بالعدّة الرجعية لوجدنا أنّ الشريعة ساوت بين أحكامهما، فإذا دلّ الدليل على تحريم ذات العدّة الرجعية بالزنا بها، كان معنى ذلك تحريم ذات البعل بالزنا بها، وهذا يعني أنّ البههاني بات يوظّف الاستقراء في عملية توحيد المواقف الفقهية بين حالة نصّ عليها الدليل وأخرى لا نصّ فيها، وهي خطوة متقدّمة اجتهادياً في التوصل إلى حكم خارج إطار حرفية النصّ ومساحته.

ويرفدنا البههاني أيضاً بأنّ ممّا يمكننا من التعديّ الأدلة الدالة على عموم بدلية شيء لشيء، ففي الوضوء يقدّم غسل اليمين على غسل اليسار، فعموم بدلية التيمّم عن الوضوء يعطي أنّ مسح اليمين يقدّم على مسح اليسار أيضاً.. وفي هذا كلّه يحافظ البههاني على فكرة أنّ منشأ هذه الأشكال من الفهم هو العرف، وبهذا ظهرت مرجعية الدلالة العرفية في الكثير من أشكال القياس بحسب تسميتها السابقة^(٢).

(١) المصدر نفسه: ٢٨٩، ٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٥ - ١٥٠، ٢٩٠ - ٢٩٥.

وما يلفت نظرنا أنّ البهبهاني بعد تقريره هذه المعطيات جميعاً، يفتح الفائدة الثانية عشرة بالحديث عن عموم الخطاب لغير الشخص السائل، ثمّ عموم الخطاب لغير المشافهين به، وهي القضية التي صارت واحدة من إشكاليّات مباحث حجّيّة الظهور في أصول الفقه الإمامي، وفي سياق هذا البحث يتعامل البهبهاني مع القضية بمنطق التعديّ عن المشافه إلى غيره، فنحن هنا أيضاً أمام ذهنية التعديّة إلى خارج النصّ في الخطابات الشفوية^(١).

ورغم كلّ أشكال التعديّة فإنّ البهبهاني يقرّر في الفائدة الثالثة عشرة والفائدة التاسعة والعشرين أنّك عرفت أنّه لا يجوز التعديّ عن مدلول النصّ^(٢).

وبهذا دخلت أشكال التعديّات ضمن سياق التفسير النصّي لا غير، وصار الفقه الإمامي يضيف كلمة «عرفاً» لكي يشرعن التعديّة بواسطة نظام الدلالة والفهم العرفي، فيقول: إلغاء الخصوصية عرفاً، وهكذا، وهذا تطوّر كبير في الاجتهاد الإمامي جمع فيه بين رفض القياس وبين التعديّ عن ظاهر النصّ.

هذا الذي توسّع به البهبهاني - وما قرّره التوني والبحراني من قبل - استمرّ لاحقاً مع أعمال أمثال المولى محمد مهدي النراقي (١٢٠٩هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، والميرزا القمي (١٢٣١هـ)، والمحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، وكان يسير مع تنقيح المناط بشيء من التحفظ، والمحقّق المراغي (١٢٥٠هـ)، والشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)، وأتباع مدرسته إلى يومنا هذا تقريباً وغيرهم. ونجد أحياناً بعض العلماء متحمّساً أكثر من بعض لتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية، فيما نجد فريقاً مقابل تبدو عليه علائم الحذر والاحتياط، بل بعضهم يحتاج كثيراً في تنقيح المناط في العبادات، مثل رضا الهمداني (١٣٢٢هـ).

لكنّ المحقّق أحمد النراقي (١٢٤٤هـ) يبدو مهتماً ببعض الشيء بالنسبة لنا هنا، حيث يؤكّد على مرجعيّة الاستقراء في التعديّ، فهو يقول - معلقاً على من قال بأنّ التعديّ لا يكون إلا بمنصوص العلة أو بالإجماع أو بالعقل -: «ولا يلزم من عدم القطع بالعلة بالدليل العقلي ولا

(١) المصدر نفسه: ١٥١ - ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٧، ٢٨٩.

بالإجماع عدم القطع به أصلاً؛ إذ قد يعلم بالاستقراء أو عدم معهودية اعتبار مثل ذلك الفرق في الأحكام الشرعية، وأكثر ما ينقح فيه المناط من ذلك القبيل^(١).

إنه يعتبر أن أكثر موارد تنقيح المناط والتعدي ترجع إلى الاستقراء وعدم معهودية الفرق بين الموردين والحالتين، وهو ما كان أشار إليه البهبهاني من قبل كما رأينا.

ورغم هذا كله ومسير مشهور المتأخرين للترحيب بهذه القواعد الثلاث (منصوص العلة - الإيلاء والتنبيه - تنقيح المناط)، ظلت بعض الشخصيات إلى اليوم تُبدي شكلاً من أشكال الرفض الميداني، بمعنى أنها تشعر بصعوبة تحصيل خروج عن النص ببعض هذه الآليات، ومن أبرز هؤلاء المحقق الشعراي (١٣٩٣ هـ)، ففي بحوثه الأصولية قارب قضية منصوص العلة من زاوية لغوية هذه المرة، وليس من زاوية تحليلية منطقية فرضية كتلك التي شاهدناها مع الطوسي والمرتضى، فقد اعتبر الشعراي أن طبيعة التعليل في لسان العرف، وكذلك في موارد كثيرة ملموسة في النصوص الشرعية، قائمة على التعليل بالعلة الناقصة لا التامة، ومن ثم فلا نملك دلالة عرفية لغوية على أن التعليل كان بالعلة التامة في النصوص التعليلية، فكيف لنا ممارسة قياس منصوص العلة؟!

إن المشكلة هنا دلالية تماماً، ليس لأنه يحتمل أن الخمرية بانضمام المسكرية إليها تكون علة، كما أبدت لنا نصوص القدماء، بل لأن تعبير تحريم الخمر لإسكارها ليس ظاهراً عرفياً في إفادة العلة التامة لحرمة الخمر، وهذا ما يدل على تحفظ من نوع مختلف بيديه لنا الشعراي ليس في منصوص العلة فحسب، بل في الإيلاء والتنبيه بشكل طبيعي، فهو يعتبر فهم العلة من الإيلاء والتنبيه غير صحيح.

لا يعني ذلك أن الشعراي لا يقبل بحالات معينة تصنف عادة ضمن تنقيح المناط، بل هو يوافق على بعضها، لكنه - وهو يخرج حالات تنقيح المناط المقبولة عنده - يحاول جاهداً أن يفسرها بغير طريق القياس والتعدية، بل إما بقاعدة الاشتراك ودليلها الخاص أو بدلالة اللفظ عرفاً أو بالتحقق من وجود موضوع الحكم خارجاً أو غير ذلك^(٢).

(١) النراقي، مستند الشيعة ١٦: ١٩٥.

(٢) انظر: الشعراي، المدخل إلى عذب المنهل: ١٧٦ - ١٨٨.

٥. التطورات الإمامية في قواعد التعدي وإعادة إنتاج المفاهيم، نتائج ومستخلصات وبهذا يمكننا استنتاج الآتي:

١- إن تحولاً حقيقياً حدث بين الإمامية في التعامل مع قضية الخروج عن النص أو التعدي عن اللفظ، ففيما كانت القرون الأولى تشهد حذراً شديداً من ذلك حتى أنهم رفضوا القياس منصوص العلة، رأينا تحولاً بعد ذلك من عصر المحقق الحلي باتجاه الخروج عن النص، وبهذا يمكننا القول بأن الفضل في هذا التطور الاجتهادي خاصة في مجال التنظير الأصولي، يرجع لمدرسة الحلة في الدرجة الأولى، وتالياً للوحيد البهبهاني الذي كرس اهتمامه لهذا الموضوع وتوسع فيه في القرن الثاني والثالث عشر الهجريين.

٢- لقد كانت عملية الخروج عن النص منذ زمن المحقق الحلي حذرة جداً، وكانت الإمامية تريد تحقيق هذا الخروج لضرورات تقتضيها عملية استنباط الأحكام، في الوقت الذي كانت فيه في خشية من التورط في القياس المنهي عنه في نصوص أهل البيت النبوي. وهذا ما يفسر عملية التقييدات المتعددة التي ذكروها، والتنوع في ميلهم تارة للخروج وأخرى لعدمه أو تضيق مساحته.

٣- إن عملية الخروج عن النص تجلّت في ثلاثة عناصر رئيسية:

تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ومحو الفوارق.

العلة المنصوصة.

الإياء والتنبيه.

وقد حاول الاجتهاد الإمامي أن يعيد إنتاج العلة المنصوصة والإياء والتنبيه على أتمها بمثابة عملية ظهورية لفظية نصية وليست خروجاً عن النص، فيما ظلّت قضية تنقيح المناط تبدو عملية تحليلية بعض الشيء، ربما تسعفها أدلة خارجية من العقل والاستقراء والإجماع وغير ذلك، لكنّ العديد من المتأخرين أحالوا هذه العملية أيضاً إلى النص بمعنى أنهم اعتبروا إلغاء الفوارق نشاطاً عرفياً، فالعرف هو الذي يقوم بذلك وهو يمارس عملية فهم مراد المتكلم من كلامه، فيما نجد بعضاً آخر أعاد تخريج حجيتها على أساس اليقين، معتبراً أنّ الفارق بين القياس وتنقيح المناط يكمن في اليقين هذا.

والفرق بين المنهجين واضح ومهم؛ فإنّ منهج إحالة القضية على اليقين هو منهج ذاتي لا

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناط، المسيرة التاريخية ٢٤٣

يضعنا أمام خطوات محدّدة أو مرجعيّات معيَّنة للوصول إلى اليقين، بل يعتبر اليقين بنفسه هو المعيار، بينما منهج العُرف هو منهج موضوعي نسبياً، بمعنى أنّه يُحيلنا على الفهم العرفي للنصوص والكلام من قبل أهل اللغة ونظام المحاوراة البشري، لكي نتمكّن في ضوءه من تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيّات المفترضة.

وبهذا كلّ يظهر كيف أنّ الاجتهاد الإمامي نجح في تحقيق ثلاث خطوات جديدة تخدم العملية الاجتهادية وتحول دون الجمود في التعامل مع النصوص فاضاً فيها شروطاً، وفي الوقت عينه أعاد إنتاج هذه السبل الثلاثة التي لطالما كانت من مسالك التعليل في القياس عند أهل السنّة.. أعاد إنتاجها ضمن منظومات الدلالة اللفظية بحيث أخرجها من باب القياس فحمى العمليّة الاجتهاديّة من التورّط فيه، فبدل أن يكون لدينا قياس منصوص العلة صار لدينا نصّ يدلّ على التعميم بدلالته على التعليل، وهو بذلك يكون ظاهراً في إفادة كليّة حرمة المسكر دون خصوص الخمر، وبدل اسم «قياس الأولويّة» صارت القضية دلالة التزامية أو منطوقاً غير صريح، أو غير ذلك، على اختلاف تعابيرهم.

ومن هنا لم يعد إشكال القائلين بالقياس وارداً، فإنّ بعضهم يوحى وكأنّه ما دمنا قد قبلنا بتنقيح المناط القطعي أو العلة المنصوصة فهذا ليس إلا القياس، ومن ثمّ علينا القبول بالقياس كلّ، وهذا الكلام وإن كان صحيحاً من حيث طبيعة التدوين الأصولي تاريخياً، لكنّ هذا لا يعني أنّ الفقيه الإمامي إذا اعتقد بهذه العناصر فقد قبل بالقياس بوصفه حُزمة واحدة؛ لأنّ تصوير القياس واختزاله بهذا الذي بات يعتقد به الإمامية اليوم ليس دقيقاً.

ونقطة الفرق تكمن في قضية اليقين والظنّ في باب تنقيح المناط تارةً بوصفها مرجعاً أصولياً وأخرى بآليات تحصيل القطع في باب تنقيح المناط، فالقياس السنّي في الغالب لا يشترط في تنقيح المناط القطع، بل يرى في الفروع عادةً حجية الظنون، وهو ما يبدو مرفوضاً عند الإمامية لو تركنا التيار الانسدادي الذي كانت له مداخلاته أيضاً في قضية حجية الظنّ القياسي، كما أنّ وصول الفقيه السنّي - بحسب الفضاء الذي عاش فيها قروناً - إلى اليقين، يظلّ بحسب التجربة التاريخيّة والمعاصرة أسرع من وصول الفقيه الإمامي؛ لأنّ الفقيه الإمامي بحكم حذره الشديد يعتبر عملية تنقيح المناط ليست سهلة، وإنّما تحتاج لتخطّي عقبات لتحصيل اليقين فيها، ولهذا تجد إلى اليوم أنّ الكثير من الفقهاء يقبلون بإجراء تنقيح المناط في

مورد دون آخر، بما يبدو وكأنهم متناقضون، وليسوا في الحقيقة كذلك بتقديري، بل الأمر يرجع إلى مديات الوثوق بإمكانية إلغاء الفوارق بين الحالات بمستوى يصل إلى اليقين في ظل بيئة متحفظة في هذا المضمار، ففي موضع يكون أقرب من موضع.

٤ - إن ما اعتبره أحد الأسباب الأساسية في هذا التحول منذ مدرسة الحلة، هو إحساس الفقيه الإمامي من جهة بالحاجة للتوسع في الفهم كي يستجيب لتطورات الفقه والمرحلة المعاصرة، وسعيه لتفسير التطورات الفقهية التي حصلت لديه عملياً من زاوية التنظير الأصولي، أي إنه عمل لوضع فلسفة لما كان قد مارسه هو - وما يزال - تدريجياً، بحيث ظهر له أنه تناقض بين النظرية والتطبيق، فأراد استخراج الحلّ النظري بما فتح الباب على تطوير لافت في هذا السياق عند الإمامية.

لكن هذا كله، يفتح على ذهنية تعدي عن النصّ وشيء من التعليل، بيد أن النزعة المقاصدية لا تبدو هنا حاضرة إطلاقاً، فإلى اليوم ورغم هيمنة التفكير القائم على معايير من نوع تنقيح المناط وقياس الأولوية ومنصوص العلة ونحو ذلك، لكنّ العقل الإمامي لم يتجه بسبب ذلك نحو قضايا من نوع المقاصد أو نحو أنماط جديدة من التعدي أو التعليل أو قراءات جديدة كلياتية للشريعة على الطريقة المقاصدية، باستثناء ما سنتحدث عنه قريباً من مُحَرَّجات عصر النهضة الإسلامي الحديث وأعمال جماعة من المفكرين النهوضيين وأمثالهم.

سادساً: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي في الفكر الإمامي الحديث، مرور

سريع

ربما يمكنني القيام بتصنيف عام لمنطلقات التفكير التفكير المقاصدي والعللي في الفكر الإسلامي الحديث، بما لا يغيب عنه المشهد الإمامي، وذلك كالآتي:

١ - قد يكون منطلق الباحث أو الفقيه أو المتكلم الجديد أو المفكر الديني المعاصر في ميله لنمط من التفكير المقاصدي والعللي، هو إحساسه بالحاجة لتفكير نهضوي/ تكاملي، بمعنى أنه بات يشعر في العصر الحديث بحاجته لمثل هذا النوع من التناول للقضية الشرعية، انطلاقاً من إرادته تقديم عرض متكامل حضاري منطقي للإسلام والشريعة في مقابل المنظومة الغربية أو الشرقيّة الصاعدة، فهو مهتمّ بنوع من المحاكاة لعرض الآخرين لمنظوماتهم الفكرية.

والمعلم الأساس في هذا الخطّ أنّه يريد أن يقدم الإسلام بطريقة متناسقة ومنطقية ومتوائمة أجزاءها مع بعضها، فهو في مشروعه هذا يستهدف ممارسة تعقيل منظومي للشريعة.

٢- وقد يكون المنطلق أيضاً، هو التفكير السياسي الإسلامي، فالحركة الإسلامية هي الخطّ الذي خاض التجربة السياسية وواجه تحديات الواقع الإداري والتنظيمي، ولهذا فرضت المصلحة عنوانها عليه. لقد شعر بأنّ التعامل الجامد مع المفردات الفقهيّة سوف يوقعه في إخفاق وتصادم مع الواقع، بما يُجهض التجربة كلّها في بعض الأحيان؛ لأنّ التعامل مع الواقع السياسي والتنظيمي يحتاج لمرونة عالية، فكيف يمكنه أن يحافظ على هذه المرونة العالية ويستجيب للمتغيّر الدائم في الوقت الذي يريد أن يكون خاضعاً للشريعة في أوامرها ونواهيها الثابتة، وبهذا ولدت فكرة الثابت والمتغيّر في الفقه السياسي الإسلامي.

إنّ فكرة المصلحة هنا فرضت نفسها، وهو ما أدّى لتفكير جادّ في فقه الأولويات، وهذا المناخ بطبيعته يفرض على المفكر التأمّل في وضع خرائط كليّة للشريعة، تنطلق من مبادئ وتنتهي بأهداف ومقاصد، ومن ثمّ فالأولوية للمبادئ والمقاصد، والتضحية بالوسائل والتفاصيل الجزئية يصبح معقولاً في ظلّ هذا النمط من التفكير.

وبهذا تكون المقاصديّة في تقديمها أولوية المقصد على الوسيلة قد عبّدت الطريق للفكر السياسي الإسلامي كي يستجيب لمتغيّرات الواقع الدائمة.

٣- وقد يكون المنطلق هو التفكير النقدي التغييري، وله شكلان:

الشكل الأوّل: تفكير نقدي لا يتعارض مع سعة الشريعة المرسومة مسبقاً في العقل الكلامي الإسلامي، إلاّ أحياناً بشكل بسيط، كلّ ما في الأمر أنّه يريد أن يعيد النظر في مجموعة قليلة أو كثيرة من المفردات الفقهيّة وفقاً لرؤية مقاصديّة وتعليلية.

الشكل الثاني: التفكير النقدي الثائر على توسّع الإسلاميين: الاجتماعي والسياسي في العصر الحديث، وهو تفكيرٌ معارضٌ لهيمنة الفقه على الحياة العامّة كلّها، وكثيراً ما يلتقي هذا الخطّ مع التيارات العلمانيّة والليبراليّة أو يقترب منها هنا أو هناك.

والفرق بين هذا المنطلق بشكله الثاني والمنطلقين السابقين، يكمن في أنّه يريد تقليص دور الفقه فيقوم بالتضحية بالمفردات لصالح إبقاء الكليات والمقاصد لتكوين فقه بحدّه الأدنى، فيما التياران السابقان لا يفرضان شيئاً من هذا النوع بالضرورة، بل تاريخياً كان منطلقهما تنزيل

الفقه بحده الأعلى على الواقع، غاية ما في الأمر فكّ العقدة القائمة بين الفقه التجزيئي والواقع عبر وصلة فطنة هي مقاصد الشريعة أو أهدافها، فالنتيجة في المنطلقين السابقين لا تؤثر على بنية الشريعة الأصلية شيئاً، فيما نجدتها تؤثر عليها في المنطلق الثالث، وتظلّ تأثيرات مثل المنطلق الثاني في حدود تحريك مفردات الشريعة على أرض الواقع ضمن آلية خاصة.

وبهذا تبدو نظرية المقاصد ذات هدفين متناقضين اليوم:

أ - فهي عند فريق تمثل الخطوة الهادفة لضمان بقاء الشريعة حيّة في ظلّ موجة التحوّلات الفكرية والقانونية في العالم، فهي تريد تثبيت شمول الشريعة والدفاع عن بقائها بحدها الأعلى الممكن، على خلاف في مستويات الحدّ الأعلى هذا، وبهذه الخطوة تقوم بإنقاذ الشريعة من التلاشي والذهاب إلى غير رجعة، وكأنّ نظرية المقاصد عند بعضهم هي آخر طلقة يمكن لنا المراهنة عليها للبقاء وسط هذا التنازع الذي لا يرحم.

ب - بينما هي عند الفريق الآخر محاولة لعلمنة الشريعة وسحبها من التداول، وذلك على أساس تقليص الشريعة إلى مقاصد وأهداف، فهناك فرق بين أن تكون المقاصد هي المحرك للشريعة والمهيمن عليها، وبين أن تكون هي الشريعة فقط، ليكون ذلك تمهيداً للنظر في هذه المقاصد واعتبارها ليست أكثر من الخطوط الأخلاقية والقيمية والتنظيمية البشرية العقلانية والعقلانية العامة، وبهذا تنسحب الشريعة - بما لها من خصوصية إضافية - لصالح المقاصد التي تمثل نقطة التقاء معينة مع القانون الوضعي الحديث.

١. النزعة المقاصدية والعلمية بوصفها سمة تفكير فهمي منظومي مُخارج للاجتهاد

لكي نرصد باختصار حركة التفكير المقاصدي إمامياً في العصر الحديث، يمكنني تصنيف الحركة إلى صنفين: المقاصدية البعدية الخارجية، والمقاصدية القبليّة الداخلية، وسوف أبدأ بالمقاصدية البعدية؛ لأنّها متقدّمة زماناً بنظري بما هي حالة، ثم نثني بالمقاصدية القبليّة الداخلية لأنّها متأخرة زماناً بما هي حالة أيضاً.

وأعني بالمقاصدية البعدية الخارجية تلك النزعة التي طالت الكثير من الفقهاء والعلماء والمفكرين والباحثين منذ فجر النهضة الإسلامية الحديثة إلى يومنا هذا، والمعالم الأساس هنا هو أنّ التفكير المقاصدي والغائي ليس جزءاً ولا سابقاً على العملية الاجتهادية، بل هو أمرٌ

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٤٧

لاحق يهدف لبناء تفكير متوالم وعرض متناسق للشريعة بعد استنباط الفقهاء لها بالطرق المعهودة أو غيرها، وكذلك لتحسين كيفية التعامل معها على أرض التطبيق والواقع بهدف حمايتها والحد من تصادمها السلبي مع الحياة.

وهذا النوع من المقاصدية لا يمكن تصنيفه منهجاً في الاجتهاد، بل هو تارةً منهجٌ في كيفية تقديم رؤية شمولية للشريعة متناسقة ومنطقية، وأخرى في كيفية إدارة تنزيل الشريعة على أرض الواقع المتغير من جهة ثانية.

وما لاحظته على هذا الفريق - وربما هو نتيجة طبيعية لمحتواه الفكري - أنه نادراً ما يستخدم مفردة «مقاصد الشريعة»، وكثيراً ما يستخدم مفردات بديلة ناشئة من ثقافة فكرية عامة، مثل أهداف الشريعة أو أغراض الشريعة أو المؤشرات التشريعية العامة أو المصلحة الإسلامية العليا أو غير ذلك، الأمر الذي يعزز فرضية أنه لم يفكر من منظار داخل - اجتهادي، بل كان يفكر من منظار مخارج للعملية الاجتهادية، أو ربما كان ما يزال حذراً من استخدام مفردات منفصلة بيئياً عن الفضاء الشيعي الإمامي.

في هذا المجال، سوف أمثل ببعض العينات؛ لنكتشف هذه الظاهرة، رغم أنها ليست مقاصدية منهجية، لكنّها - في تقديري - عبّدت الطريق لظهور التيار الثاني المقاصدي وفتحت الباب أمامه وتركت بعض الالتامعات الفكرية الاجتهادية التي بنى عليها الفريق الثاني أو التقى معها.

ربما بإمكاننا العودة قليلاً عند أول تحوّل قائم على نوع من التفكير المقاصدي جاء مع رسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للميرزا النائيني في بدايات القرن العشرين، ثم تلتها أعمال العلامة الطباطبائي والسيد باقر الصدر والكثير الكثير من أمثالهم، وقد شرحنا نظريات هؤلاء بالتفصيل في كتابنا «شمول الشريعة»^(١)، ولا أريد هنا أن أعيدها؛ لكنّ الفكرة المركزية التي أودّ الإضاءة عليها، هو أنّ هذا الفريق الكبير من العلماء والمفكرين، هو الفريق الذي يرى ثنائية الثوابت والمتغيّرات، وأنّ الثوابت لا يمكن المساس بها، فيما المتغيّرات في الحياة تخضع لمرجعية بشرية مساعدة، هي مرجعية وليّ الأمر - أو غيره - التي تقوم بسنّ القوانين البشرية بهدف تنظيم الأمور على قواعد الشريعة وما ينسجم معها.

(١) انظر: شمول الشريعة: ٢٦٩ - ٢٩٧.

إنّ هذا التفكير الذي يعطي الكليّات الشرعيّة والدينيّة قيمة المقصد والغاية والمبدأ والمنطلق في الأعمال القانونيّة لمجلس الشورى أو المجالس النيابية أو وليّ الأمر أو ما شئت فعبّر.. ينشّط في الحقيقة مجال الاشتغال على مقاصد الشريعة، فهو يطلب من وليّ الأمر مثلاً أن يسنّ القوانين على أساس الكليّات الشرعيّة والمقاصد العامّة التي كان يسمّيها أمثال محمّد باقر الصدر بالمؤشرات الشرعيّة العامّة تارةً وبأهداف الإسلام تارةً أخرى، فنحن هنا أمام ذهنيّة مقاصديّة، بمعنى أنّنا أمام عمليّة تقنين تتخذ المقاصد أساساً فيها.

لكنّ هذه العمليّة لم تصبح قبليّة داخلية؛ لأنّها لا تعتبر - منذ النائيين وحسن المدرّس وإلى الخميني والصدر والطباطبائي وغيرهم - لم تعتبر أنّ ناتج عمليّة التقنين هذه هو حكم شرعيّ في الشريعة الإسلاميّة، حتى نقول بأنّ هذا الفريق من العلماء والمفكرين قد وافق حقيقةً على الاجتهاد المقاصدي؛ لأنّ هذا الناتج هو قوانين بشريّة واجبة الطاعة عندهم، وليست جزءاً من أصل الشرع.

ولهذا لا نجد عند هؤلاء العلماء عادةً أيّ دور لفكرة الكليّات والمقاصد أو الأولويّات العليا في ممارسة عمليّة استنباطيّة إلا نادراً جداً، بل المقاصديّة التي وجدناها عندهم تارةً تهدف لبناء منظومة فقهية علويّة مثل فقه النظم والنظريّات عند السيد الصدر، وأخرى لرسم سياسات استراتيجيّة على قانون فقه الأولويّات كما رأينا عند مثل السيد الخميني، وثالثة لتوجيه نطاق حركة التقنين البشري كما رأينا مع مثل الميرزا النائيني.

كما أنّ تحديد هذه المقاصد لم يخضع عادةً لدراسة مستأنفة عند هؤلاء العلماء، بل اختلفت تعابيرهم، ففيمّا استخدم الميرزا النائيني تعابير من نوع: عدم مخالفة الشرع بوصفه مقصداً ينبغي تحقيقه أو مؤشراً عامّاً، استخدم آخرون - مثل السيد الصدر - مفردة العدالة الاجتماعيّة بكثرة بوصفها مؤشراً للمقصد الذي تستهدف القوانين الوصول إليه، فأهداف الشريعة تكمن في العدالة، والمؤشرات العامّة تمثل العدالة أساساً كبيراً فيها، ودراسة الاقتصاد الإسلامي من زاوية بعديّة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا التطبيق للاقتصاد قام على أساس الأهداف والعدالة أيضاً.

وهكذا نجد أنّ السيّد الخميني وكثيرون معه أخذوا ضمن المقاصد حفظ النظام الإسلامي وحماية الهوية الاجتماعيّة للسياسة للدين، وعلى جميع القوانين المتغيرة والقرارات المتخذة أن

تراعى هذا الحكم وتسير نحو هذا المقصد الأكثر أهمية على الإطلاق تقريباً. هذا الذي نقوله عن هذا الفريق لا يعني أننا لا نجد البتة عندهم حالة هنا أو هناك تُظهر تفكيراً عالياً أو مقاصدياً، فهذا أمرٌ طبيعي، بل قد نجده عند السابقين على العصر الحديث كما قلنا، إننا نتكلم عن نصوص أو مواقف كلية تفرض تحوّلاً في العملية الاجتهادية أو تقترحه أو تمارسه بشكل فاعل أو نحو ذلك.

٢. النزعة المقاصدية والعلية بوصفها مساهماً في الاجتهاد الشرعي

في مقابل الفريق الذي انتهج المقاصدية فهماً كلياً بعدياً نظرياً للشريعة، كان هناك فريق لم يتعد عن هذا السياق كثيراً، لكنّه أضاف إليه محاولات مختلفة في السعة والضيق لجعل التفكير المقاصدي والعليّ ذا دور في فهم الشريعة واتخاذ موقف استنباطي منها. هذا الفريق هو الذي يعيننا هنا بشكل أكبر؛ لأنّه على صلة بالنظرية المقاصدية والمناطية والعلية مباشرة بوصفها جزءاً من العمل الاجتهادي لفهم الشريعة واستنباطها. ولكنّ هذا الفريق ليس ذا لون واحد إطلاقاً، بل بين أطرافه ما يشبه التناقضات، فلا يصحّ - ونحن نتحدّث عنه - أن نتعامل مع مختلف أطرافه بطريقة واحدة. من هنا يمكن فرض هذا الفريق منقسماً إلى تيارين مشتركين في بعض الخطوط، ومختلفين في بعضٍ آخر، هما:

١.٢. المقاصدية سبيلاً لتقليص دور الفقه وأحكام الشريعة

التيار الأوّل هنا هو التيار الذي - كما قلنا - سعى للحديث عن المقاصد والأهداف في سياق نوع من تقليص الشريعة إليها، وهذا ما رأيناه مع أمثال المهندس مهدي بازركان والدكتور عبد الكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري، وقد بحثنا نظرياتهم بالتفصيل في موضعٍ آخر فراجع^(١).

فبازركان عندما فتح الحديث عن أهداف البعثة النبوية، كان يفكّر بطريقة مقاصدية تتصل بالدين كلّها كما تتصل بالشريعة، ولكنّ النتيجة التي وصل إليها لم تكن تعني بناء الفقه على

(١) انظر: شمول الشريعة: ٤٤٩ - ٦٨٣.

المقاصد بما تحمل هذه الكلمة من كلفة، بل نوع من اختزال الفقه بدرجة كبيرة ليُصَبَّحَ المقاصدَ عينها أو مع إضافة بعض الزوائد القليلة عليها في مثل باب العبادات، والأمر عينه تجلّى بشكل أكبر بكثير مع نظرية الدين بحده الأدنى والدين بحده الأعلى للدكتور سروش وما طرحه كذلك في موضوع الذاتي والعرضي من الدين، بل وصل الأمر مع شبستري إلى كلام واضح للغاية بنهاية عصر الفقه الإسلامي نحو تكريس الكليات المقاصدية التي لا تبتعد عن الكليات العقلانية للبشر في إدارة الاجتماع الإنساني.

هذه النزعة المقاصدية تتميز بكونها لا تقتصر على مقاصد الشريعة، بل كثيراً ما توسّع الدائرة المقاصدية نحو مقاصد الدين وأهداف البعثة وغايات الإسلام كلّ، لهذا لم تكن قراءتها لهذا الموضوع اجتهاديةً فقهيةً أصوليةً بالمعنى المدرسي للكلمة، بل كانت - كما قلنا - فلسفيةً كلاميةً روحيةً مع ملامسة المنهج الفقهي في بعض القضايا.

كما أنّ هذه المقاصدية تتجه بوضوح نحو العلمنة، بمعنى إدارة الإنسان نفسه بعقله الذاتي لحياته، وإذا كانت المقاصد الشرعية مهمة هنا فلائذ بعض الخطوط الكلية التي يضعها الدين والشريعة تظلّ علامات فارقة تفرض نفسها في قيام الإنسان بدوره القانوني في تنظيم حياته على مختلف الصعد.

وتلتقي هذه النزعة المقاصدية مع أعلى مستويات الفهم التاريخي للدين، بمعنى أنّها ترى في مختلف القضايا الفقهية أو غالبها مجرد تطبيقات تاريخية على زمن مضى وانتهت ظروفه، وأنّ المطلوب منّا اليوم ترك هذا اللباس التاريخي الذي غطّى خلفه المقاصد التي جاء من أجلها، نحو الوصول للمقاصد نفسها كي نعيد إنتاجها في عصرنا بثوب جديد قائم على جهود العقل الإنساني وليس على جهود الوحي والتنزيل.

كما تلتقي هذه النزعة المقاصدية مع أعلى مستوى من تقليص حضور فكرة التعبدات والأسراريات في الشريعة لصالح النزعة التعقلية، إلى حدّ تصبح كلّها تقريباً - لو استثنينا بعض العباديات، وليس كلّها - قابلةً للاختبار العقلاني التجريبي، ليكون لهذا الاختبار البشري لها موقفٌ يمكنه أن يحكم عليها سلباً أو إيجاباً.

هذه المقاربة المقاصدية للدين تمثل منهجاً لفهمه وفهم الشريعة، لكنّه منهج مفاصل للمنهج الاجتهادي القائم، ولهذا فلا تشبه هذه المقاصدية أيّ مدرسة مقاصدية عرفها المسلمون عبر

التاريخ، بل هي مقاصدية من نوع جديد تماماً، ولهذا لا نجد لهذه المقاصدية حضوراً في تفاصيل العملية الاجتهادية، بل هي في الحقيقة تحضر لتقليص وإبعاد العملية الاجتهادية السائدة في فهم الدين والشريعة.

٢.٢. المقاصدية والعلية منهجاً في الاجتهاد الشرعي وتطويراً

هذا الاتجاه لا يريد تقليص الشريعة، بل يريد إدخال التفكير المقاصدي في عملية فهمها والاستنباط فيها، ولو أردنا رصد أهم مقولات هذا التفكير لوجدناها:

١ - إمكان اكتشاف الملاكات والعل الثبوتية - المصالح والمفاسد المبررة لجعل الحكم الشرعي - في المجالات غير العبادية.

فقد راهن هذا الفريق كثيراً على أن هذا الطوق المضروب إمامياً على إمكانية معرفة العلل لا معنى له في باب المعاملات، وأن علينا التفكير بطريقة جديدة في الموضوع. وهذا ما أدى للتفكير بطريقة جديدة في التعدي عن النص وحرفيته من جهة، وفي ملامسة التفكير التاريخي من جهة ثانية.

٢ - تحكيم المقاصد والكليات (أو أدلة المقاصد والكليات) بوصفها أساساً في تقويم الفتوى الفقهية والأدلة الشرعية، خاصة الظنية منها مثل أخبار الآحاد، فالمقاصد الكلية التي يمكن أن نسميها بروح الشريعة وذوق الشارع وروح القرآن وغير ذلك تصبح مسطرة يمكن أن نزن بها الفتاوى والنصوص سلباً أو إيجاباً.

ويختلف رجال هذه التيار فيما بينهم، ففيما نجد لدى بعضهم إثارة أفكار ذات طابع كلي مثل السيدين: الصدر والسيستاني، نجد فريقاً آخر يُقحم الكليات هذه في مجال التطبيق الاجتهادي الفقهي أكثر، مثل الشيخين: شمس الدين والصانعي، وهو ما يختلف سعةً وضيقاً بين الأفراد، كما سوف نرى إن شاء الله تعالى.

سوف أقوم بعرض أبرز أفكار بعض هذه الشخصيات بشكل سريع ومختصر؛ للوقوف على صورة مقبولة لفهم الحدث المقاصدي والعللي عند الإمامية في العصر الحديث والراهن.

١.٢.٢. محمد جواد مغنبة (١٩٧٩م) وروح القانون، خطوات مقاصدية وعلية

لكي أضع القارئ في عناصر لها صلة بالفضاء البيئي للأفكار المقاصدية المبعثرة والقليلة

للشيخ محمد جواد مغنّية (١٩٠٤ - ١٩٧٩م)، يمكنني الإشارة لعدّة عناصر:

العنصر الأوّل: النقد وهاجس الإبداع، إذ يتميَّز الشيخ مغنّية بأنّه شخصية ثائرة وناقد اجتماعي صريح وشفّاف، وهذه من أبرز سمات أعماله التي تركها لنا، فقد ساهم مساهمةً واضحة في نقد الفكر الديني السائد وفقاً لعصره ومحيطه، ولم يقتصر على نقد الأوضاع السائدة في زمانه مادياً (الماركسية، الغرب..). كما فعل أكثر المصلحين الإسلاميين في القرنين الأخيرين، بل مارس نقداً عنيفاً ولاذعاً للموروث الديني التقليدي، ولمؤسسة علماء الدين أيضاً، بل لم تكن باكورة مؤلّفاته كتاب «الوضع الحاضر في جبل عامل»، والذي نشر عام ١٩٤٧م، سوى عمليّات نقد واسعة للوضع السياسي والاجتماعي لجبل عامل في تلك الفترة.

يمكن - وبكلّ ثقة - تصنيف الشيخ مغنّية أحد الناقدين الدينيين في القرن العشرين، وفي تجربته التفسيرية «الكاشف» مارس نقداً صريحاً للأوضاع القائمة في العالم الإسلامي فكرياً واجتماعياً وسياسياً.. كما أدّى دوره في نقد الداخل الشيعي بغية إصلاحه، في أوضاع كانت أحياناً شديدة الإحراج، كما يلاحظ في كتابه «الخميني والدولة الإسلاميّة».

من هنا، يمكن القول بتغلّب الطابع النقدي على نتاجات مغنّية، أكثر من الطابع التأسيسي، رغم اشتغال أفكاره على بعض الإسهامات الفكرية والبنويّة الهامّة. ويمكنني تصنيفه على أنّه أحد شخصيات لاهوت التحرير في الفضاء الإسلامي.

لقد كان مغنّية مسكوناً أيضاً بهاجس التجديد والتفكير المختلف، ويؤمّن بضرورة الإبداع في مجال الفكر الديني عموماً، وهذان المناخان: النقد والإبداع، هما الفضاء المناسب لولادة أفكار مختلفة عن السائد رأيناها عنده.

العنصر الثاني: بساطة الفكرة والتعبير عنها، وهذا هو الأمر الآخر الذي يقع على صلة بأفكار مغنّية المقاصديّة في تقديري، فهو يحمل سمة سهولة التعبير ووضوح الفكرة، فقد كانت لديه رغبة عميقة في الابتعاد عن التعقيد والغموض، والتأكيد على ممارسة الوضوح في كلّ شيء، فهو لا يحبّ الغموض والأسراريّات، ولهذا فهو يقدّم الفكر الديني بطريقة واضحة دون أن يدججه بالتعقيد في البيان والمبين، وهذا ما أعتقد أنّ له صلة ببعض أفكاره الآتية؛ لأنّه لا يقرأ الدين قراءة غامضة، بل يرى في الأشياء وضوحاً وبساطة.

العنصر الثالث: جدل النصّ والواقع، فحضور الواقع في المنظومة الفكرية العامّة لمغنّية كان

حضوراً بارزاً، الأمر الذي سجّله ملاحظة نقديةً جماعةً من تيار النصّ بعيدةً عن الواقع في الساحة الإسلامية، فعلى سبيل المثال الفقهي، انطلق الشيخ مغنيةً من إشكاليات الواقع فيما يخصّ الفتوى القائلة بنجاسة أهل الكتاب، قارئاً الحرج الشديد الذي يعيشه المسلمون في حياتهم مع أتباع الديانات الأخرى، لاسيما تلك الأقلية المسلمة التي تعيش في الغرب المسيحي^(١)، ومن إشكاليات الواقع نفسه نحى الشيخ منحى نصّ التسامح الإسلامي العام، ليرى في مسامحة الدين خطأً عريضاً يقف سدّاً أمام فتاوى تخلق إرباكاً في الواقع.

يذهب الشيخ مغنيةً إلى أنّ العلم يجب أن يكون للنفع العائد على الإنسان والآخر، أمّا التفلسف الذي لا يتعدى التنظير المحض فلا قيمة له عنده؛ فهو رجل عملاني وهذه العملانية انعكست على تفكيره الفقهي، فكلّ ترف فكري في الدراسات الشرعية فهو مرفوض وكلّ بحث فقهي ينجّر لنفع وخير فهو مقبول، وهو في موضع آخر يعتبر أنّ جهوده برمتها تهدف لنفع الإنسان، وأنّ مقصده هو نفع الإنسان؛ لأنّ الإنسان عنده هو الغاية والقيمة العظمى على حدّ تعبيره^(٢). وبهذا نجد تقارباً في التفكير وهو مأموراً مشتركة بينه وبين الشاطبي.

وسوف أتعرّض لمغنيةً من ناحيتين: ناحية مواقفه النظرية العامة في مجال المقاصد والتعليل والتعدّي عن النصّ، وناحية مواقفه المتفرقة التطبيقية في الأبواب الفقهية المختلفة والتي تعكس توجّهه العام.

الناحية الأولى: مواقف عامة أصولية في السياق المقاصدي والتعليلي

يبدو الشيخ مغنية واضحاً، وهو يقرّر مفهوماً غريباً عن الفضاء الكلاسيكي الإمامي، حين يقول: «.. لأنّ المعاملات لا تعبد فيها، ومصطلحتها ظاهرة في الغالب.. وبالتالي فإنّ الجمود على حرفية النصّ يجب في العبادات، سواء أعرّفنا المصلحة منها، أم لم نعرف، أمّا في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النصّ والمصلحة المعلومة»^(٣).

هذا النصّ في غاية الأهمية؛ فهو يعتبر أنّ غير باب العبادات هو باب مفتوح على نوع من

(١) انظر: مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ١: ٣٢.

(٢) انظر: مغنية، الإسلام بنظرة عصرية: ٣٣، ١٣٥.

(٣) فقه الإمام جعفر الصادق ٣: ١٥٧.

المقاربة والتوفيق بين النصّ والمصلحة العمليّة المعلومة المنكشفة لنا. ونظريّة التوفيق القريب هذه في خطورتها نجد لها انعكاسات - كما سنرى بعض الأمثلة - في أعماله الفقهيّة، حيث يشتغل على رفض بعض النصوص أو تقييدها أو إعادة تفسيرها بمقتضى فهمه للمصالح، بل هو يكرّر مراراً أنّ عمليّاته هذه قد تفهم أنّها اجتهاد في مقابل النصّ، لكنّها في الحقيقة اجتهاد في تفسير النصّ بشكل مركز من وجهة نظره وطبقاً لتعايره، كما يشير في غير موضعٍ إلى رفض القياس وأنّ دين الله يُعرف بمصادر الشريعة، ولا يُصاب بالعقول^(١).

ويُسنفنا مغنية بموقفٍ عامٍ فإنّ يظهر منه اعتماده على التقرّي والتتبّع والممارسة، يقول فيه: «إنّ من تتبّع مصادر الشريعة يؤمن إيماناً لا يشوبه ريب بأنّ كلّ ما يوافق أهداف الإنسان وأغراضه، ولا يتعارض مع مبادئ الشريعة ومقاصدها فهو جائز عقداً كان أو شرطاً، أو غيرهما. وهذي قاعدة شرعيّة عامّة تصلح معياراً كلياً لمعرفة الأحكام الشرعيّة، وحلّ المضلات في ضوئها»^(٢).

فهو هنا لا يريد استخدام أصالة البراءة، بل يريد استخدام دليل يثبت الموقف الشرعي من خلال ثنائيّة: المصلحة الإنسانيّة - التواء مع المقاصد والمبادئ، فكّل قانون أو حالة يكون موقف الشريعة منها تابِعاً لهذا المزدوج عنده، ومن ثمّ فنحن نستنتق الشرع في مقاصده استنتقا سلبياً، ونستنتق المصلحة الإنسانيّة في تحقّقها استنتقا عقلاً نياً إيجابياً تجريبياً.

ويأتي موقفه الثالث مبلوراً للصورة عنده، وهو يطرحه في مسألة الحيل الشرعيّة، ففي موقفه من الحيل ما يرشدنا لنمط تفكيره المقاصدي الذرائعي، حيث يضع في بحث الزكاة - على سبيل المثال - عنوان «الاحتيايل على الله والناس»، ثم يقول فيه: «قال السيد كاظم في العروة الوثقى: لا يجوز للفقير، ولا للحاكم الشرعي أخذ الزكاة من المالك، ثم الردّ عليه، أو المصالحة معه بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأكثر من قيمته، أو نحو ذلك، فإنّ كلّ هذه حيل في تفويت حقّ الفقراء، وكذا بالنسبة إلى الخمس والمظالم، ونحوهما. وقال السيد الحكيم في المستمسك معلّقاً على هذا بما نصّه بالحرف الواحد: «الظاهر أنّه لا إشكال في الأخذ إذا كان الدفع غير مقيّد بالردّ، بل كان مطلقاً، أو بداعي الردّ؛ لأنّه جار على القواعد الأوليّة». ومعنى هذا التعليق أنّ

(١) المصدر نفسه ١: ١٣٦، ٢٥٢، و٢: ١٧، ٧٠، و٦: ١٩٤، ٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه ٣: ١٦٠ - ١٦١.

المالك إذا قال للفقير، وتلفظ صراحة بأني أعطيك هذا المبلغ من الزكاة بشرط أن تردّه إليّ بعد أن أدفعه لك، وقبل الفقير، فلا يصحّ ولا تسقط الزكاة عن المالك، أمّا إذا لم يتلفظ المالك بالشرط، وإنّما دفع المال للفقير بنية أن يرجعه الفقير إليه، ويردّه عليه ساعة قبضه، وأخذه الفقير بهذه النية، وهذا الباعث، ثم ردّه على المالك، بحيث لم يبق مع الفقير شيء من الزكاة، أو بقي منها بعض الشيء، أمّا إذا كان كذلك، فيصحّ وتسقط الزكاة. وهنا تساؤلات كثيرة تتراحم وتتدافع، وكلّ منها يطلب الجواب قبل الآخر، وهي هل هذه النية من المالك تتفق مع نية القربة التي هي شرط في الزكاة أو تتنافى معها؟ وهل من فرق بحسب الواقع والنتيجة بين أخذ الشيء بنحو القيدية، وبين أخذه بنحو الداعي؟ ولو افترض نقاشاً وجود الفرق بينهما في الواقع، فهل يفهم هذا الفرق عامّة الناس، أو الخاصة كالسيد الحكيم ومن إليه، وعلى افتراض أنّه وقف على أفهام الخاصّة، فهل الأحكام الشرعية تنزل على الدقّة العقلية، أو الأفهام العرفية؟ ثم إذا كانت الأحكام الشرعية تتبع المصالح والمفاسد الواقعية، كما هو مذهب الشيعة الإمامية، فكيف تغيّرت الواقعة الواحدة من التحليل إلى التحريم أو بالعكس لا شيء بل لمجرد تغيير هيئة اللفظ فقط لا غير، ثم لو جاز هذا فما معنى قول الرسول وآله الأطهار عليهم السلام: لو أنفقت الحقوق على مستحقّيها لما بقي فقير؟ وهل معنى الجواز إلّا أن يزداد الفقير بؤساً وعناء، ويزداد الغني مالاً وثراء؟ ثم هل في الحيل حلال وحرام وحقّ وباطل وخطأ وصواب، أو أنّ كلّ الحيل حرام؛ لأنّ لفظها يدلّ عليها، وإنّ الله سبحانه ينظر إلى الواقع والأعمال، لا إلى الألفاظ والأشكال^(١).

إنّ الجملة الأخيرة تظلّ الأهم بالنسبة إلينا هنا، وهي إلغاء عنصر التمايزات الشكلية لصالح المعنونات والوقائع دون الأسماء المحضة دائماً، وهذا هو التفكير المقاصدي الذي يرفض تقديم الوسيلة على المقصد، والشكل على المعنى، والجسد على الروح.

الناحية الثانية: مواقف تطبيقية فقهية متنوعة

تتجلّى بعض المحاولات الإبحامية لمقولة المقصد والملاك والعلّة عند مغنيّة في بعض العيّنات من كتبه الفقهية، ونذكر هنا بعض النماذج:

(١) المصدر نفسه ٢: ٩٣ - ٩٤.

١ - لدى بحثه حول معاملات الصبيّ في كتابه «الفقه على المذاهب الخمسة»، يقول - بعد عرض مواقف بعض المذاهب -: «وقال الإمامية والشافعية: إنّ معاملة الصبيّ بكاملها غير شرعية، سواء أكانت بالوكالة، أو بالأصالة، قبضاً، أو إقباضاً، في الحقير أو في اليسير، نذراً كانت، أو إقراراً، مميّزاً كان الصبي، أو غير مميز.. وقد فرّع الإمامية على ذلك فروعاً، فيها دقّة وعمق ذكرها العلامة الحليّ في التذكرة، منها:.. (وبعد سرده مجموعة من القضايا الفقهية هنا يقول مغنيّة:).. هذا ما قاله الإمامية، أمّا الذي نراه نحن فهو: إذا علمنا علم اليقين بأنّ هذا التصرف الذي صدر من الصبيّ المميّز هو في مصلحته مائة بالمئة، وجب على الوليّ أن يقرّه عليه، ولا يجوز له أن يُطلّعه، بخاصّة إذا كان في إبطاله ضررٌ على الطفل. أمّا الأدلة العامة الدالة على بطلان تصرف الصبيّ، فإنّها منصرفة عن هذه الحال، أو أنّ هذه الحال مخصّصة لتلك العمومات؛ ذلك أنّنا على يقين من أنّ مقاصد الشريعة هي المصلحة، ومتى علمنا بوجود المصلحة وجب الأخذ بها، تماماً كمفهوم الأوليّة (الأولويّة)، والأقيسة القطعية. وليس هذا اجتهاداً في قبال النصّ، بل هو عملٌ بالنصّ؛ إذ العلم بالمقصد الشرعيّ تماماً كالعلم بالنصّ، إذا لم يكن هو بالذات. ولو أخذنا بقول الإمامية والشافعية لكانت المكافأة كالساعة - مثلاً - تهديها المدرسة للطالب المتفوّق، في غير محلّها. وإذا قبضها الطالب غير البالغ فلا يملكها، وهذا يتنافى مع الفطرة، وما عليه العقلاء والأديان والمذاهب»^(١).

إنّ مغنيّة هنا يُقحم المقصد المصلحي من وراء المواقف الكامنة في قوانين الحجر على الصبي لكي يقوم بتقييد النصوص أو تغيير مفاداتها ودلالاتها، وهذا نوعٌ من فهم النصّ من خلال سياقه المقصدي وغاياته الميدانية يختلف تماماً عن السائد إمامياً.

٢ - لدى شروعه في بحث طهارة أهل الكتاب، وذكره المواقف في ذلك، يقول: «وأحدث القول بنجاسة أهل الكتاب مشكلة اجتماعية للشريعة، حيث أوجد هوةً سحيقة عميقة بينهم وبين غيرهم، وأوقعهم في ضيق وشدة، بخاصّة إذا سافروا إلى بلد مسيحي كالغرب، أو كان فيه مسيحيون كلبان، وبوجه أخصّ في هذا العصر الذي أصبحت فيه الكرة الأرضية كالبیت الواحد، تسكنه الأسرة البشرية جمعاء. وليس من شك أنّ القول بالطهارة يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية السهلة السمحة، وأنّ القائل بها لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّها وفق الأصل

(١) الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٦٣١، ٦٣٣.

الشرعي والعقلي والعرفي والطبيعي، أمّا القائل بالنجاسة فعليه الإثبات (إلى أن قال بعد مناقشة أدلة النجاسة:).. وعليه فلا دليل على النجاسة من نصّ ولا إجماع ولا عقل. وما زلت أذكر أنّ الأستاذ قال في الدرس ما نصّه بالحرف: «إنّ أهل الكتاب طاهرون علمياً - أي نظرياً - نجسون عملياً». وأني أجبت بالحرف أيضاً: «هذا اعتراف صريح بأنّ الحكم بالنجاسة عمل بلا علم». فضحك الأستاذ ورفاق الصفّ، وانتهى كلّ شيء. وقد عاصرتُ ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد، الأوّل كان في النجف الأشرف، وهو الشيخ محمد رضا آل يس، والثاني في قم، وهو السيد صدر الدين الصدر، والثالث في لبنان، وهو السيد محسن الأمين، وقد أفتوا جميعاً بالطهارة، وأسروا بذلك إلى من يثقون به، ولم يعلنوا خوفاً من المهوشين، على أنّ يس كان أجراً الجميع. وأنا على يقين بأنّ كثيراً من فقهاء اليوم والأمس يقولون بالطهارة، ولكنهم يخشون أهل الجهل، والله أحقّ أن يخشوه»^(١).

فلاحظ كيف أنّ اتساق الطهارة مع مقاصد الشريعة السهلة كان مرجحاً عند مغنيّة في الحكم بالطهارة، وليس المرجح فقط هو أصالة الطهارة. وهذا النصّ الذي نقلناه يؤكّد ما قلناه سابقاً حول جراءة مغنيّة النقديّة من جهة وتفكيره العملائي من جهة ثانية.

٣ - في سياق بحثه عن تصحيح بيع المضطرّ، قال من جملة الأدلّة: «ثانياً: إنّ أحكام الشريعة الإسلاميّة تركز على التوسعة، وعدم الحرج والضيق، ولو قلنا بفساد بيع المضطرّ الذي ألجأته ظروفه إليه للزم بقاؤه فيما هو أشدّ ضيقاً وحرجاً، ويتنافى هذا مع مقاصد الشريعة السمحة..»^(٢).

٤ - وفي سياق إثباته خيار الغبن، يقول: «وإن شككنا في شيء فلسنا نشكّ في ثبوت هذا الخيار؛ لما ذكره هذا السيّد (يقصد السيّد اليزدي)، ولأنّه يتفق كلّ الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء، ومبدأ العدالة؛ ولذا أقرّته الشرائع الوضعيّة»^(٣).

إنّه هنا يقحم مبدأ العدالة وسيلةً في الاستنباط الشرعي وكذلك مقاصد الشريعة.

٥ - وقال - بعد ذكره بعض أدلّة المحقّق النجفي على جواز الجهل بالمتصالح عليه -: «وهذا

(١) فقه الإمام جعفر الصادق ١: ٣١، ٣٢ - ٣٣.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٦٩.

(٣) المصدر نفسه ٣: ١٩٠ - ١٩١.

الجواب قريبٌ إلى مقاصد الشريعة؛ لأنَّ الصلح مبنيٌّ على التساهل والتسامح، وتنازل المحقِّق عن بعض ما يستحقُّ. فكما لا يشترط في الإسقاط والإبراء أن يكون الحق معلوماً، فكذلك الأمر في الصلح. هذا، إلى أنَّ الصلح لو لم يجز مع الجهل بالمتنازع فيه لامتنتعت أكثر فوائده»^(١). فلنلاحظ كيف أنه يرجح فتوى على أخرى تتبع قربها من المقاصد الشرعية العامة التي منها مقصد السهولة والسماحة.

٦- وفي حديثه عن السبق في غير ما ورد في النصوص من الخفِّ والحافر وأمثالهما، كالمسابقة بالأسلحة الحديثة وغيرها، يقول: «وبتعبيرٍ ثانٍ: إنَّه لا اعتبار بالحافر والخفِّ والنصل، وإنَّما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول، والرسول الأعظم ﷺ إنَّما ذكر هذه الثلاثة؛ لأنَّها السلاح المعروف دون غيرها في عصره. وليس هذا اجتهاداً منَّا في قبال النص، وإنَّما هو اجتهادٌ صحيح ومركِّز في تفسير النص يتفق كلُّ الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء»^(٢).

٧- في بحثه حول الاحتكار، وبعد أن يثبت حرمة بتوليفة من الأدلَّة النصية والعقلية مستخدماً قاعدة لا ضرر، وكذلك قاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وقاعدة الأهمِّ مقدَّم على المهمِّ، وأنَّ التجارب والأيام أثبتت أنَّ الاحتكار سبب تامٌّ للاستعمار والحروب، واستعباد الشعوب، وإزهاق الأرواح بالملايين، وإشاعة الرعب والخوف في النفوس، واختلال الأمن والنظام، والكذب والتزوير، والافتراء على الأبرياء، وإيقاظ الفتنة، وبث النعرات الطائفية، والتفرقة العنصرية، وسيطرة السفلة والخونة، وتحكُّمهم بالبلاد والعباد، وتحريف الشريعة، وإدخال البدع في الدين، وإظهار الإسلام والمسلمين بأقبح الصور عن طريق المستأجرين والانتهازيين الذين اندسوا بين المعممين. وأيضاً الاحتكار سببٌ لإنفاق المقدرات والأقوات على آلات الخراب والدمار، وحرمان المعوزين من أشياء الحياة وأسبابها..

وبعد هذه المقاربات العقلانية العملية المقصدية داخل بحث فقهي مدرسي بطريقة غير مألوفة، يقول معلقاً على حصر الاحتكار بأمر معدودة: «والحقُّ أنَّ الاحتكار حرام من حيث هو، كمبدأ عام وقاعدة كلية، تماماً كالربا، لا لشيء إلا لمجرد حاجة الناس إلى الشيء المحتكر، سواء أبلغت الحاجة حدَّ الضرورة، أم لم تبلغ هذا الحد، أمَّا ذكر الحنطة والشعير والتمر

(١) المصدر نفسه ٤: ٨٨-٨٩.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٢٣٥-٢٣٦.

والزبيب والزيت في بعض روايات أهل البيت عليهم السّلام فإنه منزّل على الغالب، وشدّة الحاجة إلى هذه في ذلك العصر، ولا يصلح ذكرها أبداً لتقييد القاعدة العامة التي ثبتت بالأدلة القطعيّة المشار إلى طرف منها آنفاً.. ونقول نحن للفقهاء الذين خصّصوا تحريم الاحتكار بالحنطة والشعير والتمر والزبيب، نقول لهم: يلزمكم على هذا أنّ احتكار النفط والكهرباء غير محرّم، مع العلم بأنّ الحياة اليوم تستحيل بدونها.. ثمّ أيّ ضرر اليوم في احتكار التمر والزبيب؟ وأعتقد أنّ المستعمر لو اطّلع على هذه الفتوى لركع وسجد، وكتبها بأحرف من نور، وأشاعها وأذاعها في كلّ قطر، ما دامت تحرّم عليه احتكار التمر والزبيب، وتبيح له احتكار الحديد والفولاذ، والذهب الأسود والأصفر. وبالتالي، فإنّ الجمود على حرفيّة النصّ في مثل هذه الموارد هو طعنٌ في الدين وشريعة سيّد المرسلين^(١).

٨ - وفي حديثه عن شرط الكفاءة في النكاح من الحرّيّة والنسب والحرفة وغير ذلك، قال: «إنّ شرط الكفاءة في الزواج لا يتلاءم مع نصّ القرآن: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، ومع مبادئ الإسلام «لا فضل لعربيّ على عجميّ إلا بالتقوى»، ومع سنّة الرسول ﷺ حيث..»^(٢). وبهذا فهو يرفض هذا الشرط انطلاقاً من عرض الفتوى على القرآن عرضاً روحياً مضمونياً وكذلك من عرضها على القيم والمبادئ الإسلاميّة.

كيف قرأ محمد باقر الصدر متحمساً تجربة الفهم الاجتماعي للنص عند مغنيّة؟

بيدي السيّد محمد باقر الصدر في مقال له نشر في مجلّة «رسالة الإسلام» عام ١٩٦٧م، إعجابه الشديد بالشيخ مغنيّة وهو يدرس كتابه «فقه الإمام جعفر الصادق»، فيفتتح مقاله القصير بقوله: «أكبر الظنّ أنّها أوّل مرّة أقرأ فيها لفقيه إسلامي، من مدرسة الإمام الصادق^(عليه السلام)، أوسع نظريّة لعنصر الفهم الاجتماعيّ للنص، يعالج فيها بدقّة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي - اللفظي للنص، والمدلول الاجتماعي، ويحدّد للمدلول الاجتماعي حدوده المشروعة.. كانت هذه المرّة الأولى التي قرأت فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعيّ للنصّ، هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدّد الخالد «فقه الصادق» الذي وضعه شيخنا الحجّة

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ١٤١ - ١٤٥.

(٢) الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٣٢٦ - ٣٢٧.

الكبير الشيخ محمد جواد مغنّية، الذي حصل الفقه الجعفريّ على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان. فقد قرأت في هذا الكتاب الجليل التأكيد على عنصر الجانب الاجتماعي من فهم الدليل والتمييز بينه وبين الجانب اللفظي الخالص في مواضع عديدة منه..»^(١).

الفكرة المركزيّة المشتركة هنا بين مغنّية والصدر هي السؤال الذي يطرحه الصدر نفسه: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النصّ إلى المعنى النهائي له بكلّ حدوده، إذا أحصى الدلالات اللفظيّة من وضعيّة وسياقيّة، واستوعب المعطى اللغوي للنصّ؟

إنّ الصدر يدافع عن الفهم الاجتماعي للنصّ زائداً عن الفهم اللغوي المعجمي والسياقي اللفظي؛ لأنّه يعتبر أنّ الحياة الاجتماعيّة تكوّن خبرة مشتركة وذهنيّة موحّدة تشكّل أساساً لمرتكزات عامّة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقني، والمرتكزات العامّة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقني هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع.

فالصدر يريد استخدام مصطلح «مناسبات الحكم والموضوع» لاعتبارها أساساً في حجّية الفهم الاجتماعي بتحويله عنده إلى نمط ارتكازي تشريعي عام يسمح للفقيه بالتعدّي عن حرفيّة النصّ أو حدّ بتضييقه، فالفهم الاجتماعي للنصّ معناه فهم النصّ على ضوء ارتكاز عامّ يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامّة وذوق موحّد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعيّة والسياقيّة للكلام، ولهذا فهو مرحلة تالية عند الصدر تتلو المعرفة اللفظية الكلاميّة المعجميّة^(٢).

من هنا، يُدهشنا الصدر في دفاعه عن محور الطرح الذي يقدّمه مغنّية، وهو التمييز بين العبادات والمعاملات، مما أشرنا إليه في القسم الأصولي العام عند مغنّية. وطريقة دفاع الصدر تقوم على أنّ العبادات أمور غيبية غير خاضعة لنظام المرتكزات الاجتماعيّة الخبريّة عند البشر، لهذا يصعب فيها ممارسة قانون مناسبات الحكم والموضوع، بينما لو ارتبط النصّ بمجال حياتي

(١) الصدر، الفهم الاجتماعي للنصّ في فقه الإمام الصادق، موسوعة الإمام الشهيد الصدر ١٧: ١٨٥ -

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٧: ١٨٨ - ١٩٠.

اجتماعي فإن الوعي الاجتماعي الارتكازي البشري يصبح فاعلاً متصلاً بالنصّ يحدّد دلالاته ويمنحها معنى مختلفاً، وبهذا يؤكّد الصدر على أنّ حجّية الفهم الاجتماعي للنصّ ترجع لحجّية الظهور؛ لأنّه يميله إلى ارتكاز، والارتكازات قرائن سياقية، أو فلنقل بأنّ هذه الارتكازات جزء من عمليّة الفهم عند العقلاء، والشارع أمضاها. وبهذا تختلف عمليّة الفهم الاجتماعي عن عمليّة القياس الذي يتعدّى فيه القانس حدود النصّ أيضاً؛ لأنّ الفهم الاجتماعي هو تفسير للنصّ، أمّا القياس فليس كذلك^(١).

إنّ الصدر يصرّح بأنّه يتكلّم عن الفهم الاجتماعي للنصّ بتحفظ، ويعتبر أنّنا لو تحلّينا عن هذا الفهم فسوف تنحصر أغلب الأدلّة بخصوصيات سابقة؛ لأنّ أغلب اجتهاداتنا مرجعها إلى أسئلة محدّدة من سائلين محدّدين وظروف سابقة، فالتعدّي قدرٌ لا بدّ منه لفهم مراد المتكلّم، ونظريّة الفهم الاجتماعي تؤمّن ذلك^(٢).

إنّ الصدر في هذا الكلام يحاول تبرير سلوك مغنيّة المتعدّي عن النصوص والمتحرّر من حرفيّاتها، ويسلك لذلك طريق الدلالة، بمعنى أنّه يحاول تبرير الموقف من داخل أنظمة الاجتهاد الكلاسيكيّة شيعياً بلفت نظرها إلى عنصر ربما يغيب عنها أحياناً، وهذا العنصر هو مناسبة الحكم والموضوع، وهو مصطلح لم يستخدم في الأدبيّات الفقهيّة الشيعية سوى منذ حوالي القرنين من الزمان لا أكثر، كما سوف يأتي بحثه بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، لكنّ مفرداته التطبيقية حاضرة قبل ذلك، وقد سبق أن صرّح بها بوضوح الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ).

مغنيّة بين «مناسبات الحكم والموضوع» و«كشف الملاكات والأغراض والمقاصد»

سؤالنا هنا هو: ما الفرق بين مغنيّة المشهور إذا كانت المرجعيّة واحدة، وهي مناسبات الحكم والموضوع والقاعدة التقليدية في التعدّي عن النصّ والتي بدأت بالتطبيق والممارسة منذ عصر الطوسي، بل قبله؟ لماذا بدا الصدر متحفّظاً إذًا؟!

إنّني أعتقد بأنّ الصدر شعر بأنّ تجربة مغنيّة تبدو غير مألوفة كثيراً؛ فأراد أن يعيد إنتاجها

(١) انظر: المصدر نفسه ١٧: ١٩٠ - ١٩١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٧: ١٩٢.

نظرياً من داخل النظام الاجتهادي المدرسي، بواسطة خلع صفة «مناسبات الحكم والموضوع» عليها، أو بواسطة جعلها نظاماً دلاليّاً أو غير ذلك من التعابير، فالقضية تكمن في حجم الأنس بالتطبيقات، وشعور المشهور بأنّ تطبيقات أمثال مغنيّة ربما تبدو غريبة عن نظامهم الاجتهادي، فيما يريد الصدر أن يفهمهم أنّها ليست خارج السياق، بل هي داخله، لكننا بحاجة لمزيد من الوعي الاجتماعي للنصّ كي نتوصّل لما توصّل إليه مغنيّة.

إنّ الصدر المعجب بالفهم الاجتماعي للنصّ عند مغنيّة قد أكثر في بحوثه الفقهيّة من استخدام مفردة «مناسبات الحكم والموضوع» وأمثالها، بل أقحمها في بعض كتبه الأصوليّة كالحلقات، دليلاً على اهتمامه بها، دون أن يستخدم مفردات الفهم الاجتماعي وأمثالها، إذ هي مفردات قد لا تكون مألوفة في الوسط المدرسي، ومع ذلك فإنّ حجم اقتراب الصدر من طريقة تفكير مغنيّة ظلّ محدوداً نسبياً لو تركنا مثل كتاب «اقتصادنا».

لكنني أعتقد بأنّ نقطة تحوّل مغنيّة ليست في مناسبات الحكم والموضوع فقط، فهذه الفكرة قد يكون لها بعض الدور في اجتهاداته، لكن ليس بإمكانها تفسير الموقف كلّ، خاصّة وأنّ فكرة مناسبات الحكم والموضوع تجري في العبادات أحياناً أيضاً لو فهمناها بالطريقة المدرسيّة، بينما نقطة ارتكاز الصدر كانت على التمييز بين العبادات والمعاملات!

إنّ الأمر الآخر الذي يمثل علامة فارقة عند مغنيّة في تقديري، هو جرأته النظرية والتطبيقية على زعم اكتشاف الملاكات والمصالح والاعتقاد بها وبمرجعية المقاصد العامّة، وضرورة مراعاتها في غير العبادات، أي وعيه المقاصدي والعللي، وهي عملية قليلاً ما كنّا نجدها حتى عند السيّد الصدر نفسه، ولعلّ الصدر لا يوافقها عليها لهذا لم يرصدها في مقاله هذا.

وسوف يأتي في الفصل الثاني من هذا الكتاب عند الحديث عن منطلقات حجّية تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيّات، أنّ فكرة مناسبات الحكم والموضوع تتضمّن في جوهرها ملامسة الأغراض في بعض الأحيان، وأنّ مغنيّة قد وظّف هذه الفكرة بدائرة أكبر من سائر الفقهاء هنا.

٢٠٢٠٢. الصدر (١٩٨٠ م) ومقاصد الرسول، تحوّل شيعي عام في قراءة الشخصية النبويّة

إنّ الصدر الذي بدا متحمّساً لنمط من الفهم الاجتماعي للنصوص الدينيّة لم يجده حاضراً في أعمال الفقهاء الآخرين من الإماميّة، كانت له - إلى جانب تنظيره وتفعيله قانون مناسبات

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٦٣

الحكم والموضوع، ذا الصلة بالاجتهاد المناطى - مساهمة مهمّة في موضوع المقاصد تتصل بمقاصد الرسول ﷺ هذه المرّة، فقد أكّد في «اقتصادنا» أنّ النبيّ له شخصيّة تبليغيّة وأخرى ولائيّة حكوميّة، فقال - وهو يتحدّث عن منطقة الفراغ -: «إنّ النبيّ الأعظم ﷺ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنّه ﷺ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهيّة، الثابتة في كلّ مكان وزمان، ليكون هذا الملء الخاص من سير النبيّ لذلك الفراغ.. معبراً عن صيغ تشريعيّة ثابتة، وإنما ملأه بوصفه وليّ الأمر، المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظرف.. إنّ نوعية التشريعات التي ملأ النبيّ ﷺ بها منطقة الفراغ من المذهب بوصفه وليّ الأمر، ليست أحكاماً دائميّة بطبيعتها؛ لأنّها لم تصدر من النبيّ بوصفه مبلغاً للأحكام العامّة الثابتة، بل باعتبارها حاكماً وولياً للمسلمين. فهي إذن لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، ولكنها تلقي ضوءاً إلى حدّ كبير على عمليّة ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كلّ حين وفقاً للظروف، وتيسّر فهم الأهداف الأساسيّة التي توخّاها الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف»^(١).

هذا التمييز الذي رأيناه سنيناً مع القراني في صيغته الأولى، ومتطوّراً في صيغته عليا مع ابن عاشور، يظهر الآن بوضوح مع السيّد الصدر، بل إنّ الصدر يقدّم لنا لاحقاً عيّناً وأمثلة لمقاصد الرسول وفقاً لهذا التقسيم الثنائي.

إنّه يعتبر أنّ النبيّ نهى عن منع فضل الماء والكلاء، ويفهمه أنّه صدر منه بوصفه وليّ الأمر؛ لأنّ مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنهاء الثروة الزراعيّة والحيوانيّة، فالزمت الدولة الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلاهم للآخرين، تشجيعاً للثروات الزراعيّة والحيوانيّة. وكذلك نهى النبيّ عن بيع الثمرة قبل نضجها كان نهياً ولائياً لمصالح تقتضيها المرحلة. ويعتبر أيضاً أنّ توجيهات الإمام عليّ عليه السلام في عهده للأشتر بتحديد الأسعار، كان حكماً حكومياً، وهو استعمال لصلاحيّاته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعيّة التي يتبنّاها الإسلام.. إلى غير ذلك من النماذج^(٢).

(١) اقتصادنا: ٣٨٠ - ٣٨١.

(٢) المصدر نفسه: ٦٩٠ - ٦٩٢.

هذا التمييز الذي قدّمه الصدر في النصف الأوّل من العقد السادس من القرن العشرين، تحوّل لاحقاً في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي إلى ما يُشبه الحقيقة القطعية، بل ساد في أوساط الفقهاء والباحثين من غير إطار الفكر السياسي الإسلامي مثل السيّد علي السيستاني وغيره الكثير من العلماء، وهو اليوم أشبه بالحقيقة القطعية التي تقبلها الفكر الإمامي بشكل حاسم أو شبه حاسم، ونحن نجد أنّ الإمام الخميني في نصوص عديدة له، تعرّضنا لها في كتابيننا: «فقه المصلحة»، و«شمول الشريعة»، يتكلّم بوضوح عن هذه الشخصية في النبيّ والأئمّة، بل يعتبر أنّه لولا هذه الشخصية لا معنى لجعل الولاية لهم في إدارة الاجتماع السياسي، فراجع.

إنّ الحديث في مقاصد الرسول تابعه العديد من العلماء، مثل الشيخ المنتظري والشيخ شمس الدين والسيّد فضل الله وغيرهم.

٣.٢.٢. شمس الدين (٢٠٠١م) ومحاولة إطلاق نسخة شيعة للمقاصد

يمكن اعتبار العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠١م) على أنّه من الشخصيات الإمامية الأكثر وضوحاً في الميل نحو المقاصدية. وتظهر مقاصدية شمس الدين ومطالعه النصوص خارج سياق الكلمات الحرفية في أكثر من عمل له، كبعض حواراته ومقالاته، وكذلك تطبيقاته الفقهية، خاصّة في فقه المرأة والفقه السياسي الإسلامي.

لن أخوض هنا في الكثير من أفكار شمس الدين، فالرجل لديه أفكار كثيرة في مختلف ميادين الاجتهاد تتسم بطابع التنظير والتجديد والنقد، كما سأترك الشق المتصل بقراءته لقضية الثابت والمتغيّر وما يرتبط بها في موضوع منطقة الفراغ؛ لما تحدّثنا فيه بالتفصيل عنه هناك في كتاب «شمول الشريعة»^(١)؛ حتى لا نعيد.

سوف أحاول تلخيص تصوّر شمس الدين المتصل بفكرة المقاصد والتعدّي عن النصّ عبر

النقاط الآتية:

أ. الفردية والتعبّد أساساً في مشكلات الفقه، وخلق ثقافة الجيل والاحتياجات

يعتبر العلامة شمس الدين أنّ فكرة التعبّد الشرعي هي التي كانت السبب الأساس في

(١) انظر: شمول الشريعة: ٤١٤ - ٤٤٥.

جمود الاجتهاد على حرفية النصوص وعدم قدرة الفقه الإمامي على قراءة النصوص بطريقة متعالية عن ظرفها وحالتها ووضعها الخاص، وهذه الحالة تصاحبت مع تحوّل الفقه من فقه اجتماعي عام إلى فقه فردي خاص، على أثر نزعة أخروية في الفقه بدل النزعة الدنيوية، مختلفاً في ذلك مع نظريات أمثال علي عبد الرازق ومهدي بازرگان، فانقلبت إثر ذلك المعايير كلّها، وغابت عن الفقهاء رؤية الخطابات الموجهة للأمة والجماعة.

ومن نتائج هذا الغياب أنّهم فهموا أدلة نفي العسر والحرج والضرر على أنّها قابلة للتقيّد بالأحكام الضرورية والحرجية بطبيعتها، مثل الجهاد والضرائب المالية كالخمس والزكاة والعقوبات، مع أنّهم لو فهموا هذه التشريعات على أنّها تشريعات موجهة للأمة، لفهموا أنّها لا حرج ولا ضرر فيها، بل هي سهلةٌ سمحة.

ويعتبر شمس الدين أنّ هذا ما يتطلّب النظر في الاجتهاد بمقاربة مقاصدية، وليس عبر قراءة فردية تجزيئية، الأمر الذي لا يمكن توفّره إلا إذا صارت لدى الفقيه رؤية شمولية للشريعة، فهذه الرؤية التي تنتقل من مسألة إلى أخرى، بطريقة الانتقال من جزيرة إلى ثانية، ليست شمولية، وما لم يقدّم الفقيه مقاربة شمولية وفهماً شمولياً للشريعة يرصد المفردات بوصفها ملقمة لتكوين صورة كاملة، فلن يمكنه تقديم اجتهاد مختلف ومنتج اليوم. وهي الفكرة التي طرحها أيضاً آخرون مثل الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي^(١).

والمبرّر الذي يدفع شمس الدين للاعتقاد بضرورة الرؤية الشمولية، هو أنّ أجزاء الشريعة مترابطة وليست منفصلة، فلا يمكنك أن تفهم حكماً بمعزل عن سائر الأحكام، ومن ثمّ فما لم تكن تملك وعياً بدور كلّ حكم في منظومة الأحكام الأخرى فإنّ فهمك للشريعة سوف يكون منقوصاً، وسوف تقوم بتشظيتها وتجزأتها، وكأنّك تفسّر فكر شخصٍ بنصّ هنا أو هناك له فقط! فوعي الشبطة الترابطية والعلائقية بين النصوص والتشريعات ضروريٌّ للغاية لبناء ووعي اجتهاديّ سليم.

وبهذا يكون شمس الدين من الذين ساهموا في التنظير لفكرة الاجتهاد النظمي الذي سنتكلّم عن تأثيرات الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللي فيه، وذلك في الفصل الأخير من

(١) انظر: حوار مع الفضلي حول مقاصد الشريعة، ضمن كتاب مجلة قضايا إسلامية معاصرة (مقاصد الشريعة): ٢١٦.

هذا الكتاب إن شاء الله سبحانه.

في هذا السياق، يدرس شمس الدين السبب الذي يقف خلف عدم ذهاب الشيعة نحو المقاصديّة التي اشتغل عليها أهل السنّة منذ القرون الأولى؟ وهو لكي يعبد الطريق أمام مقاصديّته يعتبر أنّ السبب ليس فكرياً، على خلاف تصوّرات الكثيرين فيما يبدو، فبنية التفكير الاجتهادي الإمامي لا ترفض بنظره المقاصديّة، وإنّما هو سببٌ تاريخي، ويعني به انعزال الفقه الشيعي عن الحياة العامّة، ولهذا فهو يرى أنّ عودة الفقه الشيعي إلى السلطة في إيران تمثل بداية جادة لحدوث تحوّل نحو المقاصديّة بتنا نلمس تباشيرها الأولى، وبهذا يعود شمس الدين إلى فكرته المركزيّة، وهي قيامة الفقه على الفقه الفردي، وأمّا هي التي تتحمّل مسؤوليّة الكثير من الخلل الذي نعانيه اليوم.

ويستمرّ شمس الدين في تحميل النزعة الفرديّة مسؤوليّة الكثير من مشاكل الاجتهاد اليوم، وذلك عندما يتخذ موقفاً سلبياً من فكرة الحيل الشرعية. ولا يقبل أن يكون أساسها سياسياً، بل يعتبر أنّ المبرر التاريخي لظهور هذه الفكرة هو مبررٌ مصلحي، بمعنى أنّ بعض المتنفّذين - ومنهم خلفاء - كانت لديهم رغباتهم، فأثروا في الفقهاء كي يضعوا لهم حلولاً تسهّل عليهم قضاياهم.

إنّ شمس الدين يعتبر أنّ فقه الحيل الشرعية هو من نتائج الفقه الفردي التجزيئي؛ فالفقيه يبحث عن حلّ لمشكلة فرديّة لزيد أو عمرو من الناس، لكنّه لا يقرأ تأثيرات هذا النوع من الحلول على الشريعة، وكيف سيصبح حالها لو انتشرت الحيل الشرعية، وما هي أغراضها التي سوف تتحقّق، في كلام شبيه بما نقلناه من قبل عن العلامة مغنّيّة.

الأمر عينه يراه شمس الدين في مسألة شيوع الاحتياطات في الفتاوى، ذلك أنّه يعتبر أنّ هذا من نتائج الفقه الفردي التجزيئي، فلو كان الفقيه ينظر للمجتمع بوصفه كلاً، لما تحدّث عن هذا النوع من الاحتياطات ولفكر في تأثيراتها على المجتمع والجماعة عامّة.

ب. الملاكات والمناطات، دورها في الاجتهاد والاستنباط

يشير شمس الدين فكرةً أخرى، وهي أنّ ملاكات الأحكام إذا كانت خفيّة في بعض الأزمنة فإنّ تطوّر العلوم والتجارب البشريّة أخذ بكشفها وإيضاحها، فهو يربط بين المعرفة المتراكمة

للشعر وبين انكشاف الملاكات والمصالح، ولا يسمح ببقاء الأمور غامضة رغم تطوّر المعرفة البشرية؛ لأن ذلك نوع من الغبن وعدم الإنصاف.

ورغم إقراره في موضع آخر بأنّ المصالح الواقعية ربما لا تنكشف لنا، بيد أنّه يفتح الطريق أمام توظيف مشروع استنباط العلل، ويعتبر أنّ التحفّظ الإمامي على العلل المستنبطة بوسائل الاستنباط النصية وغيرها خوفاً من الوقوع في الرأي والقياس غير مبرّر، بل نحن نملك من الفسحة ما يسمح لنا باستخدام حكمة الحكم وعلله المستنبطة دون حرج، وبهذا يصل شمس الدين إلى قناعة بأنّه في غير العبادات يمكننا أن نلتمس عللاً، ولو كانت في دائرة الحكمة لا المصلحة الواقعية التامة، وأنّ هذه العلل بهذا المعنى يمكنها أن تشارك في عملية فهم الشريعة. هذا ما يجعل شمس الدين مختلفاً مع السائد إمامياً، فإنّ افتراضها حكمة معناه أنّ الحكم لا يدور مدارها، بينما شمس الدين يريد أن يجعل الحكمة بمثابة مُساعد للفقيه في تحريك فهم النصّ وتقييده أو تخصيصه أو نحو ذلك.

ج. تحديد موضع العطب والخلل في أصول الفقه

يعتبر شمس الدين أنّ علم أصول الفقه يتحمّل جزءاً من المسؤولية التي نحن فيها، فقد نما هذا العلم نمواً عميقاً لكنّه لم يضيف شيئاً يُذكر إلى عملية الاستنباط الفقهي؛ لأنّه غرق بالتأثر بالفلسفة والكلام، وتحوّل إلى غاية بدل أن يكون آلة، ومن ثمّ فالتجديد الذي حصل فيه على يد أمثال السيّد الصدر إنّما هو تجديد في اللغة والأسلوب، وليس تجديداً في المناهج، والأمر عينه حصل في الأزهر؛ ولهذا يعتبر شمس الدين أنّ فكرة فتح باب الاجتهاد عند الشيعة وإغلاقه عند السنّة غير صحيحة، بل هي مكرومة وهمية بحسب تعبيره؛ لأنّ الاجتهاد إذا كان مفتوحاً عند الشيعة فبنفس المستوى هو مفتوح عند السنّة، والعكس كذلك، والسبب في ذلك عنده أنّ الاجتهاد تحوّل إلى اجتهاد مذهبي، وكلّ المذاهب الفقهية الإسلامية لديها مجتهدون من هذا النوع، إنّما الكلام في الاجتهاد الإسلامي الذي كان ينادي به شمس الدين، حيث يعتبر أنّه مفقود عند الجميع.

يأخذ شمس الدين معياراً لتطوّر علم من العلوم، وهو اختلاف النتائج، فكلّ علم يتطوّر تختلف نتائجه عمّا سبق أو تضاف إليها نتائج جديدة، لكنك لو رصدت علم أصول الفقه فلن

تجد شيئاً من هذا، بل ستجد النتيجة عينها مع قراءة تجريدية فلسفية أعمق للبحث، ولهذا لو قارنت فتاوى السابقين باللاحقين لن تجد كثير تغيّر.

ويجلي شمس الدين مسألة تأثير الفلسفة والكلام على أصول الفقه في قضية الإطلاقات الأزمانية، فيعتبر أنّ هذا نوعٌ من الانعكاس لطريقة التفكير المنطقية، وهو بهذا يعبد الطريق نحو مقولته المشهورة في تاريخية أكثر السنة وتدبيريتها؛ لأنه يؤمن بأنّ السنة الشريفة قد جاءت في الغالب لإدارة أوضاع محدّدة، ولا يمكن الأخذ بحرفياتها، بل لابدّ من النظر إلى سياقاتها التاريخية لأخذ الروح الكامنة فيها، وهي الروح المقاصدية والدستورية.

د. النظرية المقاصدية عند شمس الدين وأدلة التشريع العليا

إنّ شمس الدين لا يفهم التعبديات في الفقه العام، وإنّما يقصرها على العبادات، ونتيجة ذلك أنّ فقه العبادات عنده يحمل منهجاً في الاجتهاد يختلف عن فقه المعاملات والاجتماع والأسرة والسياسة وغير ذلك، ومعنى هذا عنده أنّ الفقيه في الفقه العام عليه أن يستنتق النصّ لمعرفة الملاكات والمصالح والعلل والمناطات والحكم، ليبيّن الفقه غير العبادي على المقاصد وأدلة التشريعية العليا، فماذا يعني شمس الدين من هذه الفكرة؟!

يرى شمس الدين أنّ الشريعة بُنيت على نوعين من النصوص:

نصوص أحكام

ونصوص مبادئ تشريعية وكتليات دستورية

وهو يفترض أنّ نصوص المبادئ التشريعية سنخ نصوص لا تقبل التقييد ولا التخصيص، بل لها قدرة الحكومة والهيمنة على نصوص الأحكام التفصيلية، وهي تقع في كليتها التشريعية فوق كلية القواعد الفقهية.

فمن النصوص المبادئية عنده النصّ القرآني الأمر بالعدل والإحسان، وهذا يعني أنّ العدل يمكن أن يكون أصلاً، فنحاكم وفقه الفتاوى والنصوص والدلالات، وليس العكس، وهذه هي نظرية العدالة بالحدّ الأعلى التي آمن بها لاحقاً الشيخ يوسف الصانعي. إنّ شمس الدين يعتبر أنّ العدل مبدأ يمكن التعويل عليه في فهم الدين، فإذا كان عدم طلاق الرجل للمرأة في حالة معينة ممّا يصنّف في الذهن العقلائي الصافي بأنّه ظلم، فإنّ مبدأ العدل والإحسان يمكنه

تغيير هذا الحكم وتقييده وغير ذلك، وهكذا.

إنَّ شمس الدين يقوم - عبر هذه النصوص المبادئ والكليات الدستورية - بالتوفيق بين مفردات الشريعة ليخرج بنسق نُظْمِي يقلل فيه من التخصيصات والاختراقات التي قد تضعف موقع القاعدة الدستورية، ولهذا فهو عندما يطرح مبدئاً آخر، وهو مبدأ الأخوة الإسلامية، يعتبر أنَّ أيَّ نصٍّ يخرق هذا المبدأ، من نوع لعن وسب سائر المسلمين، فهو محكوم لهذا المبدأ وينبغي تفسير هذا النص بطريقة تاريخية أو ظرفية أو طرحه تماماً؛ لأنَّ المبادئ التشريعية العليا عنده غير قابلة للتخصيص على مستوى أصل الشرع.

وهكذا نجد أنَّ مبدأ نفي العسر والحرج هو من مبادئ التشريع العليا التي تمثل أصل السهولة والسماحة في الإسلام.

وعندما يطرح شمس الدين أدلة التشريع العليا فهو يفعل ذلك لتحقيق الانسجام بين أجزاء الصورة المنظومية للشريعة، فيعتبر أنَّ بناء فقه النظم والنظريات وتحقيق الفقه المتناغم يكون عبر هذه الأدلة، متاهياً عملياً مع فكرة مرتضى مطهري الآتي الحديث عنها. ووصفُ شمس الدين هذه الأدلة بأنها تحمل قدرة الهيمنة والتأثير والحكومة في سائر الأدلة الفرعية، فإذا حصل أيَّ خلل في الصورة فإنَّ هذه الأدلة العليا التي تمثل مبادئ وقواعد منهجية أيضاً، بإمكانها ردم الصدع وحل المشكلة.. يؤكِّد أنَّه يريد الاستعانة بها لبناء فقه شمولي منظومي.

فهذه الخطوة التي قام بها شمس الدين كانت أبعد مما طرحه المطهري؛ وذلك أنَّ المطهري اقتصر على إثارة الفكرة، لكنَّ شمس الدين حاول ممارستها والتنظير الفقهي والأصولي لها، ولو من دون بسطٍ وتفصيل.

وبهذا غدت آية العدل والإحسان وغيرها تمثل عند شمس الدين قاعدةً قادرة على إنتاج أحكام أو تعديل أحكام منصوطة، دون فرض مرجعيات من الخارج بنظره، بل هي عملية تطبيقية للآيات نفسها، وهي غير منحصرة عنده بباب دون باب بل تشمل جميع الأبواب ما عدا العبادات، بل هو يرى أنَّه كلما التبس علينا أمرٌ فإنَّ وظيفتنا المقررة شرعاً هي أن نرجع لفهمنا وسليقتنا النقية السليمة لنرى ما هو مقتضى العدل والإحسان فيه.

طبعاً لا يقوم شمس الدين بشرح القواعد الاجتهادية التي نميّز من خلالها نصوص المبادئ عن نصوص الأحكام، بل يتركها فيما يبدو لخبرة الفقيه وفهمه الشمولي للإسلام، في حين تبدو

هذه القضية بالغة الأهمية بالنسبة إليه.

بهذه الطريقة، يعيد شمس الدين إنتاج النظرية المقاصدية والعللية من خلال أدلة التشريع العليا تارةً، والفهم الشمولي للإسلام أخرى، ومنهج استنباط العلل وفتح مجال فهمها في غير العبادات ثالثة، فهو لا يكلمنا عن منهجية الاستقراء في الاستنباط على طريقة الشاطبي، بل يركّز على قواعد التعدي عن النصّ واستنباط العلل مسندةً بالنصوص التشريعية العليا، وهو ما كان الشاطبي يعتبره مرجعيةً ظنيةً كما تقدّم.

هـ. شمس الدين وقلق استغلال المقاصدية

لكنّ شمس الدين في كلّ تحليلاته التي تبدو مغايرة للسائد في بعض جوانبها على الأقلّ، يرفض بشدّة اعتماد مناهج الدراسات الألسنية واللغوية الحديثة في الغرب - وهي المناهج التي كان السيد فضل الله، كما نعرف، يشير إلى ضرورة الانفتاح عليها - ويراها بعيدة عن النصّ الديني الإسلامي ويرفض استعمالها تماماً، وفي مقابل ذلك يدعو لطرح السيّد الخميني في الفقه الجواهري وينتصر له، لكنّه يطالب بإجراء شيء من التعديل فيه، دون الوقوع فيما سمّاه شمس الدين فحّ الحداثة. كما يرفض مرجعية العقل منفصلاً عن النصّ إلى جانب رفضه مرجعية الإجماع، فاصلاً نفسه تماماً عن مدرسة الرأي والقياس والاستحسان، في الوقت الذي يعتقد فيه أنّ العديد من العناوين الأصولية السنية لها وجود باسم آخر في أصول الفقه الإمامي. وبهذا نفهم كيف أنّ شمس الدين رغم حماسه للتحوّل الاجتهاديّ، وخاصّة نحو القراءة الشمولية والمقاصدية.. يرفض أيضاً استخدام المقاصد للإطاحة بالشرعية وتجاوزها نحو حداثة غريبة، وهو ما رأينا شبيهه مع الدكتور الريسوني كما تقدّم.

كما أنّ شمس الدين رغم كلّ إثاراته، لكنّه في بعض المواضع لا يعتبر أنّ لدينا خلاصاً منهجياً، بل يفضّل أن نستخدم عبارة «النقص المنهجي»^(١).

وأختم كلامي هنا، بإشارة من قبل الشيخ حسين علي المنتظري (٢٠٠٩م)، حيث يتحدّث

(١) انظر: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٣٩ - ١٢٩؛ وحوار حول مقاصد الشريعة، ضمن كتاب مجلة قضايا إسلامية معاصرة (مقاصد الشريعة): ١٧ - ٤٣؛ وحوار معه ضمن كتاب: الاجتهاد والحياة، حوار على الورق: ١١ - ٢٥.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية ٢٧١

في بحث النحت وصناعة الصور والتماثيل عن رأي الإمام الخميني (١٩٨٩م) في أن بعض روايات هذا الموضوع ناظرة لقضية الشرك وخوف عبادة الأصنام وليست مطلقة، بقرائن مثل عدم التناسب فيها بين نوع الجزاء على صناعة الصور والتماثيل وبين الفعل، وهنا يقول المنتظري: «وليس هذا القبيل من الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام التبعديّة المحضّة التي لا يعلم سرّها وملاكاتهما وعواقبها إلا الله تعالى، فلا محالة تكون تابعة لملاكات متناسبة لها عند العقل والفطرة. وإن شئت قلت: إنّ الأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات والسياسات والجزائيات من قبيل الأحكام الإرشادية إلى ما يدركه العقل والفطرة أيضاً بعد التنبّه لها»^(١).

والمنتظري معروف جداً في أعماله الفقهيّة بفهمه التاريخي للنصوص، خاصّة نصوص السنّة الشريفة، حيث يطلق على بعض الأحكام عنوان «الأحكام الموسميّة»^(٢)، وينتصر كثيراً لفكرة مقاصد الرسول التي طرحها المقاصديّون.

٤.٢.٢. فضل الله (٢٠١٠م) وعي التاريخ والملاكات ودعوة لتطوير المقاصديّة

يُعتبر العلامة السيد محمّد حسين فضل الله (١٩٣٥ - ٢٠١٠م) أحد الفقهاء المعاصرين الذين برزت لديهم فكرة التعدي عن حرفيّة النصّ بقوة والميل نحو تفكير مقاصدي وعلمي في الفقه والأصول، وسوف أضع القارئ في خلاصة موجزة لأبرز أفكاره في هذا المضمار.

١ - من الفقه المتفرّق نحو صعوبة التعدي عن النصّ

يرى السيد فضل الله أنّ الفقه بسبب اعتياده على دراسة المسائل المتفرّقة، غاب عن دراسة الكلّيات، ويُرجع السبب في ذلك - احتمالاً - إلى أنّ النصوص التي وصلتنا كانت في الغالب مجرد أسئلة جزئية مبعثرة ومتفرّقة وجّهت إلى النبيّ وأهل بيته، وبسبب ذلك تمّ تلقي الشريعة على أنّها على هذه الشاكلة تماماً، أي سلسلة من القضايا الجزئية المصطفّة بجانب بعضها بصرف النظر عن قواعد كليّة دستوريّة أو وجود ناظم يربطها أو كونها جاءت في سياق استثنائي أو ضمن بيان الموقف في حالة طبيعيّة، وهل هي بعنوان أوّلي أو غيره أو غير ذلك، وهي مشكلة

(١) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٢: ٥٤٦.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة ٢: ٦٠، و٣: ٣٠٧.

يراها فضل الله بارزة في نصوص السنّة أكثر منها في نصوص الكتاب الكريم، من هنا يعتبر أنّ نصوص الكتاب تحظى بوضوح بينما نصوص السنّة لجزئيتها وملابساتها تظلّ مفتوحة على احتمالات أكثر، وهو ما يحوّل الفقه إلى فقه فردي، بينما فضل الله يدعو بوضوح لفقه اجتماعي وسياسي، أي لفقه عام، معتبراً أنّ مثل قاعدة نفي العسر والخرج حصرها الفقهاء بالخرج الشخصي، بينما يفترض طرحها في سياق الخرج النوعي العام أيضاً.

٢- التعبّد ومعرفة الملاكات بين العبادات والمعاملات

ومن خلال هذه الظاهرة التفكيكية بين الوقائع والنصوص والحوادث، تحوّل الاجتهاد الإمامي - برأي فضل الله - إلى ما يشبه الحالة التي يصعب جداً معها تخرّيج الموقف على أنّه نوع من المثل أو أنّه لا خصوصية للمورد، وبهذا اتسع نطاق الاتهام بالقياس عند أبسط عملية تعدّد عن النصّ، وبت من العسير للغاية الحديث عن إمكان معرفة الملاكات.

وبهذا يفتح السيد فضل الله الطريق أمام التمييز مجدداً بين العبادات والمعاملات، إذ يرى أنّ العبادات يمكن فرض صعوبة تحصيل الملاك التشريعي فيها، أمّا المعاملات والتوصليّات فالأمر فيها ليس كذلك، ويستشهد لذلك بالنصوص التعليلية الواردة في الكتاب والسنّة، حيث يرى أنّ هذه النصوص لو راجعناها تؤكّد لنا أنّ نوعيّة العلل هي عينها التي يفهمها العقلاء والعرف من هذه التشريعات، وليس ثمة شيء غريب عن نمط الفهم العلي عند العقلاء تجاه هذه القوانين.

ويطرح فضل الله مثلاً وهو تطهير المتنجّس بالبول مرّتين بالقليل، فإنّه يعتبر أنّ ذهنيّة التعبّد هنا تجعل الفقيه يرى أنّ قطرتين على الموضع المتنجّس يطهّره، بينما إبريق كامل لا يمكن أن يطهّره دون تعدّد! ويستغرب فضل الله من ذلك؛ لأنّه يعتبر أنّ هذه القضية ليست تعبدية، بل هي طريق وسبيل لنظافة الموضع، فالغسلة الأولى لرفع عين النجاسة والثانية لتحقيق النظافة، وهو أمرٌ يتحقّق بصبّ إبريق كامل على الموضع ولو من دون تعدّد، فالقضية ليست أسرارية بنظره، بل قد سمعتُ منه شخصياً احتمالاً في أن تكون أكثر أحكام أبواب الطهارة والنجاسة مأخوذة طريقياً لتحقيق النظافة والنقاء ورفع الاستقذار العرفي.

وفضل الله هنا إذ يرفض التعبدية يمنع نفسه عن القياس عبر قوله بأنّ القياس يعتمد الظنّ، ونحن هنا نعتمد وثوق الفقيه بتنقيح المناط ومناسبات الحكم والموضوع وغير ذلك.

ويطرح فضل الله في حوار له عام ١٩٩٥م - قبل الشيخ الصانعي وأمثاله - فكرة مرجعية قاعدة العدل ونفي الظلم والباطل، ويرى أن النصوص التي أطلقت العناوين الكلية تدعونا إليها وفقاً لتشخيصنا العرفي العقلاني السليم، فالنهي عن أكل المال بالباطل مفهوم عقلائي إنساني، ولنا أن نحدّد الباطل في الواقع لتتبع الشريعة فيه، وكذلك مفاهيم المعروف والظلم والعدل وغيرها، بل أغلب مجال المعاملات هو مجال عقلائي تدخلت فيه الشريعة بطريقة محدودة فقط، وتركته للعقلاء لتنظيم أمورهم، ويشهد لذلك عنده أن حديث دعائم الإسلام المعروف يشير لبناء الإسلام على خمس تقع في العبادات والتوحيد، مما يعني أن المعاملات هي أمور بشرية تخضع للضوابط العامة في الشرع لا غير.

٣- فضل الله من الاجتهاد الهندسي نحو المقاصد وفهم روح الشريعة

يُعرف عن السيد فضل الله أنه يرفض جداً المنهج العقلي في الاجتهاد، فهو يرى في أكثر من موضع أن الاجتهاد الهندسي - بحسب تسميته - هو الذي حجّم الفقه، وأن مسؤولية هذا الاجتهاد تقع على عاتق البعد عن العرف واللغة العرفية والعربية العفوية، التي تقوم على التعابير المجازية والكنائيات وبيان الأمثلة وغير ذلك، وهو البعد الذي كان سببه غرقنا في التفكير بآليات فلسفية بعيدة في روحها عن أصول الفقه الإسلامي والقضايا القانونية. كما يعتبر أن قواعد اللغة العربية نفسها كانت اجتهاداً قدام في القرون الأولى، وأن علينا ممارسة هذا الاجتهاد في قواعد فهم النصّ اليوم أيضاً، وعدم الجمود على القواعد التي قرّرها البلاغيون والنحاة في القرون الأولى، فهي ليست نصوصاً مقدّسة وإنما هي تقنينهم وتقعيدهم الناتج عن فهمهم للغة العربية.

ويدخل فضل الله من خلال هذا المدخل، نحو فكرة مفهوم معارضة القرآن؛ إذ بعد أن يحسم أن القرآن هو الأصل في وضع الخطوط العامة للتشريعات، يعتبر أن الاجتهاد الهندسي هو الذي جعل قواعد التعارض قائمة على النسب الأربع، بينما الفهم العرفي يأخذ النص الذي يتحدّث عن الأكراد بوصفه معارضاً للبنية العامة القرآنية ولروح مفهوم التكريم الوارد في الكتاب الكريم، وبهذا يطلق فضل مفهوم معارضة المفاهيم وليس معارضة النصوص وفقاً لتعايره.

ومن هنا، يُنتج فضل الله بحماسة مفهوم روح الشريعة، ويؤكد على ضرورة وعيه واستنطاقه

بطريقة عرفية عقلانية لا بطريقة فلسفية هندسية. والروح التشريعية يستقيها الفقيه من الكتاب والسنة، لا من عقله الذاتي.

ويطبق فضل الله فكرة روح الشريعة في مواضع عديدة، فعلى سبيل المثال يعتبر أن النصّ الدالّ على أن المرأة لها حقّ المقاربة الجنسية من قبل زوجها مرّة واحدة كلّ أربعة أشهر، وبطريقة لا تتحقّق فيها رغبتها الجنسية الكاملة.. يعتبره منافياً لروح الشريعة والمقصد الشرعي من وراء الزواج الذي هو التحصين كما دلّت على ذلك النصوص العديدة.

ويعتبر فضل الله أنّ الفقه الإمامي ليس بعيداً عن المقاصدية وروح الشريعة، بل في داخله بعض ما يلتقي معها، مصنفاً بحث التزاحم وفقه الأولويات بأنّه باب التقاء التفكير المقاصدي بالعقل الإمامي داعياً لتطوير البحث المقاصدي في الفقه الإمامي، رافضاً التقسيم الخماسي المشهور للضروريات المقاصدية، حيث يعتبر أنّ المسألة استقرائية ومفتوحة على اجتهادات وقد تفرض الحياة علينا تصوّراً عن الضروريات يختلف عمّا تصوّره السابقون؛ لأنّ المسألة استقرائية وليست نصّاً بعينه.

وربما يتنبّه فضل الله لمشكلة القياس التي تواجهها قضية المقاصد وروح الشريعة، فيميل بنحوٍ ما - في إثارة سببٍ في حينه لغطاً، وسيأتي بحثها بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب بعون الله - إلى الاعتقاد بأنّ نصوص النهي عن القياس مرجعها إلى النهي عنه في حال انفتاح باب العلم والعلمي، أمّا إذا انسدّ هذا الباب فربما يكون الرجوع للقياس معقولاً ومقبولاً.

٤ - بين الحيل الشرعية ومشكلة الاحتياطات

ومع إبدائه تحفظات عديدة على الإجماع والشهرة والاحتياطات والتسامح في أدلّة السنن ونحو ذلك من قواعد يعمل الفقهاء بها كثيراً، يُبدي فضل الله رفضه لفكرة الحيل الشرعية؛ لأنّه يراها تفكّر بذهنية شكلية، ولهذا كان متحفّظاً على العديد من الفتاوى التي تنطلق من إطارٍ شكلي في التعامل مع القضايا، من نوع عقود التحريم الشكلية وغير ذلك؛ لأنّه يعتبر أنّ روح العقد تقوم على القصد، لا على مجرد الشكل الخارجي للمعاملة.

يعتبر فضل الله أنّ شيوع ثقافة الاحتياطات في الفتاوى مرجعها إلى أنّ الفقيه يفكّر بنفسه أكثر مما يفكّر بالمجتمع، فهو رغم امتلاكه الحجّة الشرعية في العديد من المواضع، لكنّه يحتاج

لأجل الخوف أو لاعتبارات شخصية تتصل بوضعه الذاتي، في حين لا نجد تفكيراً مسؤولاً عن حالة الناس وقضاياها، وإخراجها من حال العسر والخرج. وكان فضل الله من أشهر الناقدين لفكرة الاحتياطات الوجوبية وأنها مسؤولة عن تضيق الخناق على الناس في حياتهم، بل هو - أي فضل الله - قام بحذف الكثير مما كان يعتبر احتياطاً عند جيل سابق من العلماء، مثل السيّد الخوئي والسيد الحكيم، مما جعل العديد من فتاويه تبدو غريبة وغير مألوفة، ولكنها في الحقيقة كانت قائمة وموجودة وشائعة في الوسط العلمي، غير أنّها لم تصل لمستوى الإفتاء بها. ولا يرى فضل الله أنّ القضية تقف هنا، بل يعتبر أنّ الصورة الاحتياطية الواسعة قدّمت الدين للعالم بطريقة مختلفة عما لو تحلينا عن هذه الصورة الاحتياطية المعروضة في الرسائل العملية، وهو يعتبر أنّ العديد من حالات الإعراض عن الإسلام ترجع لهذا النمط من تعاطي الفقهاء في قضايا الفتوى وأمثالها.

من هنا يختلف فضل الله عن شمس الدين، في اعتقاد الأخير بأنّ فتح باب الاجتهاد مفخرة وهمية عند الشيعة، بل هو يرى أنّها مفخرة حقيقية، فهو يعتقد بأنّ الفقهاء في بحوثهم كثيراً ما يطرحون أفكاراً جديدة؛ لكنّ مشكلة الفقهاء الشيعة أنّهم يتحفّظون عن تحويل هذه الأفكار إلى فتاوى، فتظلّ مدفونة - بوصفها احتمالات ووجهات نظر نظرية - في بطون الكتب والموسوعات الفقهية، وبهذا يبدو الفقه الإمامي غير متطور ولا منفتح على اجتهادات متعدّدة. ويشتهر فضل الله بدعوته العلم لكي يكون مفسراً للكثير من العناصر التي تخدم عملية الاجتهاد، فيرى إمكان فتح المجال للعلم الحديث كي يثير في المعطيات الفقهية معلومات جديدة، مثل قضايا مني المرأة وسنّ اليأس وهوية الموت وثبوت الهلال وغير ذلك.

٥ - فضل الله وهو اجس الإفراط في المقاصدية ومواكبة العصر

يشترك السيد فضل الله مع الشيخ شمس الدين في القلق من الوقوع في فخّ الحداثة، فيعتبر أنّ الرأي الذي يذهب للأخذ بروح الإسلام وتجاوز نصوصه مرفوض، تماماً كالرأي الذي يأخذ بالقوانين الوضعية وينهي عصر الفقه الإسلامي، بل المطلوب الأخذ بالنصوص لكن مع قراءة متجدّدة؛ وهذه القراءة المتجدّدة تركز بنظره على النصوص الكلية، كنصوص الوفاء بالعقود ونفي العسر والخرج وغير ذلك، لتكون الأصل الحاكم، بدل الغرق في النصوص الجزئية لكي نجعلها تعطلّ النصوص الكلية! أمّا فكرة الأخذ بالروح بعيداً عن النصوص

فتبدو لديه غائمة وغير قابلة للضبط. ومن أشكال التصحيح عنده إعادة قراءة النصّ والفقه في ظلّ فهم منظومي ونظامي، بدل قراءتهما في ظلّ حالات متفرّقة.

ويرفض فضل الله تغيير الإسلام تبعاً لتغيّر العصر، متأبياً عن القبول بما يسمّيه الاجتهاد التوفيقى، ويؤكد أنّ العصر إذا انحرف عن خطّ الفكرة الصحيحة فهذا يتطلّب منه هو أن يصحّح ذاته، لا أن تتغيّر الفكرة الصحيحة انسجاماً معه.

ويرحب السيد فضل الله بأطروحة الشيخ المطهري التي تقول بالتخصّص في الأبواب الفقهيّة، وضرورة هذا التخصّص؛ كون الأبواب تختلف أحياناً عن بعضها في بعض السمات العامّة، كأبواب العبادات والمعاملات^(١).

أكتفي بهذا القدر من النقاط ذات الصلة؛ لأنّ شخصياتٍ مثل السيد فضل الله لها مشاركات واسعة في عناصر كثيرة في الاجتهاد الشرعي والفهم الديني عموماً، فلا نطيل.

٢.٢.٥. السيستاني وتبني خيار الكليات الدستورية وأصول الشريعة

ربما يبدو إقحام اسم السيد علي الحسيني السيستاني (مولود عام ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م) في موضوع المقاصديّة والتفكير خارج النصّ غريباً لدى بعض، لكنّ المراجع لأعماله يجد حضوراً واضحاً لهذه الفكرة في دائرة التنظير هنا وهناك في الحدّ الأدنى، وإن لم نلاحظ نوعيّة حضور هذه الأفكار في أعماله الفقهيّة كثيراً، الأمر الذي يحتاج لمتابعة تفصيليّة في أعماله الفقهيّة للتأمّل في نوع حضور هذه الأفكار فيها وتأثيراتها على الفتاوى لو كان هناك تأثير.

النقطة المركزية في هذا التوجّه للسيستاني، تبدأ من قضية معرفة المعنى المراد من مخالفة القرآن وموافقته، وربما تنتهي بفكرة الأحكام الولائيّة وجوهر منطقة الفراغ.

فعند تعرّضه في مباحث الحجج والتعارض لقضية أخبار الطرح (طرح الحديث المخالف للكتاب)، يفسّر السيستاني معنى الموافقة والمخالفة للكتاب - متوافقاً مع أمثال الصدر وفضل

(١) انظر: حوار حول مقاصد الشريعة، ضمن كتاب مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة (مقاصد الشريعة): ٤٧ - ٦٢؛ وحوار معه - مع مقال - ضمن كتاب: الاجتهاد والحياة، حوار على الورق: ٢٩ - ٥١، ١٨٥ - ١٩٩؛ ومجلة المنطلق، العدد: ١١١، عام ١٩٩٥م؛ والاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ١٠٥ - ٢٩١، إضافة إلى الكثير من كتبه الفقهيّة.

الله وغيرهما - بأن المراد منها «الموافقة من حيث الهدف والروح»، إلى جانب الموافقة في الأسلوب، بأن يكون الخبر واقعاً في سياق الامتداد للأصول والأهداف المقررة في الكتاب الكريم، وليس المراد من الموافقة أو وجود الشاهد أن يكون ثمة إطلاق أو عموم على وفق الخبر. والسيستاني يعتبر أن هذا المنهج في فهم الروايات والتشريع كان يميل إليه بعض القدماء من أمثال يونس بن عبد الرحمن وابن الجنيد، وهو يقوم على النقد المضموني للنصوص، كما تحدثنا عن وجهة نظره هذه سابقاً.

ويفهم السيستاني هذه القضية ضمن مقاربة عقلانية تاريخية، فهو يرى أن العقلاء بطبيعتهم عندما يحدثون ثورات فكرية اجتماعية فهم لا يغيرون القوانين الجزئية، بل ينطلقون من تغيير الرؤى والأفكار الكلية في المجتمع، ليتحول ذلك إلى وضع دستور جديد للبلاد، فتكون الأهداف التي انطلقت الثورة لأجلها بمثابة أصول، تصاغ القوانين على وفقها لاحقاً أو تتحول هي إلى قوانين.

إن الأصول القرآنية تنطلق من البعد الفلسفي لوجود العالم والمبدأ والمعاد وفلسفة وجود الإنسان، وتحكمها قواعد العلاقات الكلية البشرية التي تتمثل - من وجهة نظر السيستاني - في بعض الآيات الكريمة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)، ومبدأ الحكم بالقسط في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٨)، وكذلك آيات نفي العسر والحرج، وآيات المساواة والكرامة الإنسانية.. فسلسلة الأصول هذه تجعل الإسلام مبيناً لدين فطري يعبر عنه اليوم بالقانون الطبيعي، وعبر هذا القانون الكلي تنبثق التشريعات الجزئية.

كما أن السيستاني يفسر تحليل الحرام وتحريم الحلال الوارد في بعض النصوص بأن المراد منه ما ناقض الأهداف والمبادئ وهدمها، فالشريعة جاءت بسياسة وضع معالم وهدم معالم سابقة، وكل ما يناقض هذه السياسة البنائية والهدمية فهو تحليل الحرام وتحريم الحلال. وربطاً بين مفهوم روح الشريعة وكتلياتها الدستورية والأهدافية، وبين نظرية منطقة الفراغ، يفهم السيستاني أن سياسة ولي الأمر في منطقة الفراغ هي تحقيق المبادئ العامة والمقاصد

الشرعية وروح الشريعة.

ويضع السيستاني تفاصيل التشريعات القرآنية، ثم تشريعات السنة النبوية وسنة أهل البيت في إطار سلسلة حلقات متواصلة تتفرع بعضها عن بعض وتنطلق من تلك الكليات، فليست شيئاً جديداً، بل هي تفصيل تلك الكليات الدستورية العامة، فالقوانين تتبع الدستور وليس العكس، وهو يؤكد دوماً على مقاصد الرسول؛ وذلك بإثارته كثيراً في مواضع متفرقة من كتبه التمييز بين الشخصية التبليغية للنبي والإمام والشخصية الولائية التي تشرع القوانين في دائرة الفراغ التي لا يراها مناقضة لشمول الشريعة^(١).

وفي نصّ يلفت انتباهنا لقاعدة العدل هنا، يقول السيستاني: «إن قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه، وإن لم تكن معنونة في أبوابه كسائر القواعد، ويستدل لها من الكتاب، بقوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)، ولا ريب إن من العدل أن تكون مؤونة المملوك على مالكة ومن البغي أن تحمل مؤونته على غير مالكة. والظاهر إنّه لا ينبغي الإشكال في أصل القاعدة كما دلّت عليه الآيات الشريفة كقوله: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)، وقوله تعالى: (وأمرت لأعدل بينكم)، إلا أن البحث يقع في أساسه وضابطه الكلي، وقد أوضحنا بعض القول فيه في بعض المباحث الأصولية»^(٢).

٦.٢.٢. مقصدية العدل، من المطهري إلى الصانعي والحكيمي

نقصد بهذا العنوان الاتجاه الذي يعتبر أن من أصول الاجتهاد ووظائف المجتهد تععيد أصل العدل، بوصفه مرجعاً تُعرض عليه الاجتهادات لتصحيحها أو إبطالها، فتمّ مراقبتها من قبله، وقد رأينا أنفاً هذه الفكرة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين وكذلك عند السيّد السيستاني، بيد أن هذه الفكرة شهدت نمواً متزايداً نسبياً، ربما بدأ مع الشيخ مرتضى المطهري، ليصل اليوم إلى أمثال الشيخ يوسف الصانعي والأستاذ محمد رضا الحكيمي. سوف أحيل القارئ فيما يتصل بقاعدة العدل عند الشيخ مرتضى مطهري (١٩٧٩م)، والشيخ يوسف الصانعي (مولود عام ١٩٣٧م)؛ إلى ما بحثناه مفصلاً في هذا الموضوع في كتابنا

(١) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٣ - ٣١؛ وتعارض الأخبار واختلاف الحديث: ٤٧٢ - ٤٨٣.

(٢) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٣٢٥.

حول العلاقة مع الآخر الديني؛ لأننا تعرّضنا لنظريّتها هناك فراجع^(١).
لكنني أودّ أن أضيف هنا أمراً يتصل بالشيخ الصانعي، وهو أنّه إلى جانب أخذه بأصل العدالة، يعتقد أيضاً بمبدأ الكرامة الإنسانيّة ويرتّب عليه آثاراً، فهو يرى أنّ قاعدة الكرامة المستفادة من العقل والنقل تمثل أصلاً أوّلياً يثبت للإنسان حقوقاً طبيعيّة ومساواةً في هذه الحقوق، ومن ثمّ فينبغي أن نفهم الدين وفقاً لهذا المبدأ ونحدّد المواقف الشرعيّة تبعاً له^(٢).

كما يلاحظ المتابع لاجتهادات الصانعي إصراره على مبدأ السباحة والسهولة ونفي العسر والخرج في التشريعات الإسلاميّة، لهذا فهو يغيّر العديد من الأحكام انطلاقاً من هذا المبدأ، وهو أحد المبادئ الأساسيّة عند المقاصديّين كما نعلم، وعلى سبيل المثال يستند الصانعي - فيما يستند - لقاعدة اليسر والسباحة ونفي العسر والخرج لتجويز نسبة الولد المتبنّى لمن تبناه بأن يقال له بأنك ولد فلان، وترتيب آثار المحرميّة من النظر واللمس وما شابه ذلك؛ استناداً إلى نفي العسر والخرج وغير ذلك^(٣).

وهو من خلال هذا المفهوم يرفض الاحتياطات التي يعتبر بعضهم أنّ الشيخ الأنصاري ساهم فيها، ويُثقل عن صاحب الجواهر أنّه لما أحال قُبيّل وفاته على الشيخ الأنصاري في التقليد، نظر إلى الشيخ، وقال له: «قلّل من احتياطاتك؛ فإنّ الشريعة سمحة سهلة»^(٤).

الحكيمة، أهداف الدين ومعياريّة العدل في ميدان العمل لضمان سلامة الاجتهاد

يعتبر العلامة المعاصر الشيخ الأستاذ محمّد رضا الحكيمة (مولود عام ١٣٥٤هـ) من الشخصيّات الفكرية البارزة في إيران، ولشدة اهتمامه بقضيّة العدالة يشتهر بلقب «فيلسوف العدالة»، وهو يمثل أحد أهم رموز ما يُعرف بالمدرسة التفكيكية الخراسانيّة، التي تؤمن

(١) راجع: حبّ الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ١٢٣ - ١٢٩.

(٢) انظر: چكیده اندیشه ها: ٨٤ - ٨٥.

(٣) انظر: مجمع المسائل ٢: ٣٥٧.

(٤) انظر: مقدّمة كتاب التقيّة للأنصاري: ١٧ - ١٨؛ والجناتي، ادوار فقه: ٢٦١؛ والسبحاني، تذكرة الأعيان:

٣٧٣؛ والجلالي، فهرس التراث ٢: ١٥٦؛ والمكاسب (المحشى)، المقدّمة: ١١٨.

بضرورة فصل الدين عن العرفان والتصوّف والفلسفة في عمليّة الفهم والممارسة، بل لعلّ هذه التسمية ترتحن في وجودها أو في تداولها له شخصياً بعد نشره كتاباً باسم «المذهب أو المدرسة التفكيكية». كما كان مقرباً من الدكتور علي شريعتي (١٩٧٧م).

صنّف الحكيمي سلسلة كبيرة من الكتب، ولقيت بعض كتبه انتشاراً واسعاً فاق المعدل الطبيعي لنشر الكتاب في إيران، وربما يمكن تصنيف موسوعته «الحياة» التي كتبها مع أخويه، بأنّها - من بين كتبه - الأكثر شهرة خارج إيران قبل عدّة عقود.

قبل أن أبدأ بالحديث عن الحكيمي، يجب عليّ أن أشير إلى أنّ أدبياته غالباً ما تبدو أدبيات شيعية، فكأنّه يتحدّث عن إسلام مساوٍ للتشيع، لا عن قراءة شيعية للإسلام فحسب، ويمزج تماماً بين رؤيته وبين التشيع، ولهذا ربما يعتبر المتابعون له أنّه يمتاز عن المطهري والطباطبائي والصدر والطالقاني وبازركان وشريعتي بأنّ خطابه جاء بلغة شيعية لا بلغة إسلامية عامّة، وسوف نرى كيف أنّ بنية تفكيره تتصل اتصالاً وثيقاً بالهوية الإمامية في كيفية استقائه مصادر المعرفة من عمق التراث الشيعي، دون أن يكون النصّ القرآني مغفولاً عنده إطلاقاً، بل له حضور مهمّ جداً، وربما من هنا نجد له مصنّفات مستقلة عن شخصيات شيعية، مثل السيد عبد الحسين شرف الدين (١٣٧٧هـ)، والآغا بزرگ الطهراني (١٣٨٩هـ)، والسيد مير حامد حسين (١٣٠٦هـ)، فقد كتب حول كلّ واحد منهم كتاباً، وقد كان هؤلاء الثلاثة معروفين بدفاعهم عن التشيع في الوسط السنّي وتركيزهم على الهوية الشيعية.

يقيم الحكيمي فكرته هنا المبثوثة في كتبه ورسائله وأعماله - ومنها رسالته المشهورة إلى فيدل كاسترو (٢٠١٦م)، وكتابه الحياة - على محورية التوحيد والعدل في الإسلام، فالصلاة وأمثالها رمز التوحيد، والباقي ليس سوى العدل؛ لأنّ العدل هو المعروف الذي دعا إليه القرآن الكريم، والإيمان توحيديّ والعمل عدليّ. إنّ الحكيمي يصرّح هنا بأنني عندما أتحدّث عن العدل فلا أتكلّم بمنظار كلامي، ولا أبحث تنظيرياً لاهتمّ بفلاسفة الأخلاق ونظريّاتهم، بل أتكلّم عن العدل في المجتمع أو العدل الاجتماعي الميداني اليومي، فهو لا يبحث عن مفهوم نظريّ للعدالة بل يركّز على مفهوم العدالة المعيشية اليومية التي تلامس حياة الفرد في المجتمع، من هنا تقع الكثير من أعماله في سياق تحقيق ثنائية التوحيد والعدل.

يعتبر الحكيمي أنّ الامتياز البارز للتشيع يكمن في مسألة العدالة والدعوة للعدل، في مقابل

حكّام الجور، كما يفهم قضية عاشوراء فهماً سياسياً تاماً يقع في سياق تحقيق العدل ورفع الظلم؛ لأنّ الإمام الحسين جاء ليهدم التمايز الطبقي الذي حصل بعد تركز المال بيد طبقة معيّنة في المجتمع الإسلامي على إثر سوء إدارة اقتصادية، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين تحدّث عنهما الحسين في خطابه المشهور، ليسا ملاحقة زيد أو عمرو من البسطاء في الشارع لمنعها من أمرٍ هنا أو هناك فحسب، بل هو تغيير قواعد الظلم الاقتصادي والفساد السياسي، وهو يفهم من هذا كلاً ومن النصوص الدينية الأخرى أنّ المأمور بالمعروف والمنهي عن المنكر هو الطبقة النافذة من الحكّام السياسيين والمتمولّين الكبار، وليس العكس، الأمر الذي يبدو منه دعوته لحركة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر من قبل المجتمع للسلطة، تماماً كما هي الفكرة التي تتداول في بعض الأوساط من أنّ الشعار الكبير للحركة المهدوية في آخر الزمان هو شعار العدل بعد انتشار الظلم وليست شعار نشر الدين، طبقاً لما جاء في الروايات من أنّه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

ويعتبر الحكمي أنّ العدالة لها جوانب ثلاثة: العدالة السياسيّة، والعدالة الاقتصاديّة، والعدالة القضائيّة، وأنّ تحقيق العدل يحتاج لهذه العناصر الثلاثة معاً، لكنّ الحكمي يعتبر أنّ الظلم السياسي والقضائي تابعٌ ومتفرّعٌ عبر التاريخ من الظلم الاقتصادي، وهو يفهم من نصوص وروايات أهل البيت النبوي أنّ الظلم الاقتصادي يحول دون التسامي الروحي للإنسان، ولهذا فهو يرى أنّ الدين الذي لا يحمل معه العدالة ليس بدين، فضلاً عن أن يكون إسلاماً، وبهذا نظقت النصوص القرآنيّة، حين قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد: ٢٥)، ففلسفة النبوات هو تحقيق القسط والعدل، ومن هنا فالاجتهاد الفقهيّ يجب أن يقع في سياق تحقيق العدل عند الحكمي.

من هنا، يتصوّر الحكمي أنّه لا يمكن بناء الفرد السليم والصالح من دون بناء المجتمع العادل، وتحقيق العدالة في الأرض، لهذا فهو يفهم النصوص التي تربط الفقر بالكفر على أنّها تريد أن تُفهمنا بأنّ التوحيد وصلاح الإنسان يرتبطان ارتباطاً كاملاً بالعدل القائم على العدالة الاقتصاديّة، لهذا يعترض الحكمي على أولويّات التيار الإسلامي الذي يركّز مثلاً على حجاب المرأة أكثر مما يركّز على النهي عن المنكر الاقتصادي، وهو النهي الذي يمثل السعي لتحقيق العدل الاقتصادي في المجتمع، فإنّ النصّ القرآني كان يقرن كثيراً العبادة لله سبحانه بالوفاء

بالكيل والميزان، وهذا ربط قوي بين العدل الاقتصادي والتوحيد.

ومن منظور العدالة نفسه، يفهم الحكمي أن الإسلام لا يمكن أن يكون قائلاً بالملكية الفردية التي تبلغ حداً يززع أساس العدل في المجتمع، وهي فكرة جديدة بالتأمل عنده؛ لأنه يناقش في قضية أساسية هنا تتصل بالملكية الفردية وربط هذه الملكية بمعايير العدل الاجتماعي، فالملكية لا تملك قداستها وحرمتها بعيداً عن قواعد العدل، بل تفرض قواعد العدل ذاتها عليها، وهذا ما يدفع الحكمي في أكثر من مرة للربط بين ما يقول وبين طبيعة المعارضين للأنبياء عبر التاريخ؛ إذ نجد أنهم كانوا أصحاب المال والجاه، فتمركز المال وتعملق الملكية الفردية هو الذي يفضي لمواجهة حركة الأنبياء، ولهذا نجد في النصوص الدينية نوعاً من التحقير للأغنياء والذم لهم، في مقابل مدح الفقراء ومتوسطي الحال.

من هنا، يقيم الحكمي العدل على إلغاء الفقر وإلغاء تكاثر الثروة معاً، ويراهما متلازمين، بل التكاثر هو علة الفقر عنده، وقد قال الإمام علي عليه السلام: «إن الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقيراً إلا بما متع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك»^(١). وبعملية الإلغاء المزوجة هذه يتحقق عند الحكمي أحد أصول العدل في الإسلام، وهو أصل المساواة، بل هو غاية العدل عنده وهو يطالع الموضوع من زاوية اقتصادية، وبهذا تتلاءم أصول العدل ونفي الظلم والنهي عن الاكتناز، ليؤكد بعضها بعضاً وصولاً لتحقيق المساواة بين الناس. ويذهب الحكمي أبعد من ذلك عندما يعتبر أن التعامل مع الظلم الاقتصادي لا يمكن أن يكون بالمدارة، بل لابد أن ينبثق من تفكير ثوري يقلب الطاولة على رؤوس الطبقة الغنية الفاحشة، مستنداً في ذلك لما يُنسب إلى الإمام علي من قوله: «عجبت لمن لا يجد قوت يومه كيف لا يشهر سيفه أو كيف لا يخرج شاهراً سيفه»؛ فالفقر والجوع يتطلبان منطقياً ثورة وانتفاضة، وهو يستند هنا لبعض قدماء الفقهاء في فتواهم بأنه لو اضطرّ غير المالك للمال لا يضطرّ المالك إليه كان المضطرّ أولى به، فالاضطرار يعطي - من وجهة نظر الحكمي - غير المالك أولوية، وهذا يعني أن العدالة ومنطق رفع الحاجة يقدمان على منطق الملكية.

(١) نهج البلاغة: ٥٣٣.

إن من أبرز وظائف علماء الدين عند الحكيمى مواجهة الفقر، فعلى عليه السلام يقول: «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم..»^(١). فالعالم الحقيقى هو الذى ينتصر للفقراء والمحتاجين والمظلومين، وليس غير ذلك، وكأنّ الحكيمى يريد أن يقول بأنّ عمل عالم الدين ليس هو مجرد حمل العلم، بل هو الوقوف بجانب المحتاجين والطبقات المسحوقة، ولهذا فهو يعتبر أنّه ما لم تتحقّق العدالة فكلّ ما نقوله عن الإسلام ليس سوى كلام فى الهواء لا أكثر.

بعد هذا التوضيح العام لتفكير الحكيمى، نأتى لدراسة مقارنة بينه وبين النمط الفقهي العام، لنكتشف مقصدية العدل عنده وتأثيرها على الاجتهاد الشرعي، وذلك من خلال مجموعة نقاط:

١ - إنّ الفقه الإسلامى المدرسى يكرّس مبدأ الملكية الفردية، ويعتبر العدالة متحققة من خلال تحقيق الواجبات الاقتصادية على الفرد والتي هي الخمس والزكاة مثلاً، فى مقابل الانتهاء عن المحرّمات الاقتصادية من نوع الربا والقمار والسرقه، بينما طريقة تعامل الحكيمى مع الموضوع ليست كذلك، فهو يعتبر أنّ المفهوم العام للعدل الاقتصادى هو الذى يحكم حركة المنظومة الفقهية الاقتصادية ويوسع أو يضيق فيها، ومن ثمّ فعندما يتناول قضية الاضطراب بين الغنيّ والفقير، فهو لا يفهمها فى سياق منطق الضرورة الفردية، بل يفهمها فى سياق منطق الضرورة الاجتماعية، ومن ثمّ فالضرورة الاجتماعية التي تكشف عنها ظاهرة الفقر فى المجتمع تفرض الأخذ من أموال الأغنياء وصولاً حتى رفع الطبقة الظالمة تماماً، فلا يقف الموضوع عند حدود المعنى الفقهي الخاص للزكاة والخمس، بل يتعداه لمعنى مقصدى أوسع يحرّك المفردات الفقهية.

ويستعين الحكيمى هنا بأصول من نوع: أصل الإحسان، وأصل المساواة بين الأبناء، وأصل الأخوة الإسلامية، بوصفها قواعد تساهم فى تكوين الصورة الحقيقية، وأصل المساواة عند الحكيمى يفرض عدم الأخذ بعين الاعتبار الامتيازات الوهمية بالغاً حدّ منع التمييز المالى حتى على أساس إيماني، خلافاً لما فعله الخليفة الثانى عمر بن الخطاب من التمييز فى العطاء، فهو سلوك مرفوض وغير مبرّر.

(١) المصدر نفسه: ٥٠.

وعبر هذه المجموعة المتكاملة، يفرض الحكيمي توازناً في توزيع الثروة، فكلما زادت الثروة في مكانٍ يلزم السعي لإعادة حركة المال إلى وضع متوازن بين الناس فهذا هو المقرّر إسلامياً، لأنّ الإسلام يؤمن بالاعتدال والاحتياط في كسب المال ويدعو للمزيد من الإنفاق، وبهذه العملية نفهم أنّ التوازن المالي مطلوب في المجتمع، وهي عملية لا يوقفها الحكيمي عند حدود الجماعة المسلمة، بل يراها عامّة؛ لأنّه يقرّر الإيمان العميق بمبدأ الكرامة الإنسانيّة.

٢ - في مقاربة أكثر نظيريّة وكتيية، يعقد الحكيمي بحثاً في التمييز بين أحكام الدين وأهداف الدين، فيعتبر أنّ أغلب الدراسات نظرت للاجتهاد من زاوية أحكام الدين، في حين يريد هو أن ينظر له من زاوية أهداف الدين، لكن لماذا الاجتهاد في الأهداف؟ وما هي ضرورته؟ إنّ الحكيمي يعتبر أنّ الحركة التي أطلقها جمال الدين/ الأفغاني (١٨٩٧م) غيرت وضع العالم الإسلامي نحو ثقافة مواجهة الاستعمار والنهوض، وإذا أراد الاجتهاد أن يبقى حياً في الفترة ما قبل جمال الدين فإنّه سوف ينتج مجتمعات تعيش ما قبله، بينما لو غير نحو الاجتهاد في الأهداف وفقاً لما فرضته الأوضاع الأخيرة بعد جمال الدين، فإنّ من الممكن له أن يصنع مجتمعاً معاصراً، فالاجتهاد صانع المجتمعات المسلمة، ومن هذه الناحية يظلّ تأثيره عميقاً.

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

ويضع الحكيمي الاجتهاد في موقع الاختبار، وذلك عندما يعتبر أنّ الاستغلال الاقتصادي المعاصر الذي بات يتخذ أشكالاً متعدّدة، يلزم على الاجتهاد أن يقوم بفضحه، فإذا لم يتمكّن الاجتهاد من مواجهة هذه الظاهرة الظالمة فإنّه فاشل، وبهذا يُخرج الحكيمي الاجتهاد من مجرد الفعل النخبوي القابع في زوايا الحوزات العلميّة إلى أن يكون المجتهد - ليثبت اجتهاده - قادراً على اتخاذ مواقف نبويّة - حسب تعبيره - تجاه قضايا العصر وظلماته، وتقديم الحلول للأمة للخروج من المآزق والأزمات، وإلا فكيف يريد الاجتهاد أو يزعم أنّه يقود حركة الأمة؟! فأين ذلك؟! وكيف!؟

يقول الحكيمى: «فلاجتهاد لو كان اجتهاداً حقيقياً، هو المؤهل للإفصاح عن قدرة الدين على صناعة المجتمع»، وقيادة المجتمع لا تكون إلا بتقديم الحلول والمشاريع النهوضية التي تلغي الظلم وتحقق العدل؛ لأنّ العدل هو القيمة النهائية، والأحكام جاءت لتحقيقه، فإذا لم تكن الأحكام التي يقدمها لنا المجتهدون قادرة على تحقيق العدل، فإنّ هذا يعني أنّ اجتهادهم بات خارج الزمان وانتهى مفعوله، وبهذا يضع الحكيمى شروط الاجتهاد وفق الاختبار العملي من جهة، وتحقيق المقصدية الكامنة في العدل من جهة ثانية، فيلزم الفقيه أن تكون أحكامه التي يستنبطها واقعة في سياق إقامة القسط، وليس فقط في سياق عدم معارضتها للعدل، فعدم المعارضة شيء والمساهمة في العدل شيء آخر.

٣- لتحقيق الاجتهاد المقاصدي الأهداف، يلزمنا القول - برأى الحكيمى - بأنّ الفقه بحاجة لإعادة النظر في النصوص التشريعية، فاعتبار آيات الأحكام خمسمائة آية فقط أمرٌ غير صحيح؛ بل لابد من إقحام آيات منع تكاثر المال واكتناز الثروة، والعدل والقسط والزكاة الباطنة وغير ذلك ضمن نصوص الأحكام؛ ليمكن الاجتهاد عبر ذلك من التوجّه نحو تحقيق مقاصده؛ وكأنّه يقول بأنّ بتر نصوص الأحكام عن نصوص المقاصد والغايات، يُفضي إلى اجتهاد منقوص.

٤- يفرض الحكيمى لسلامة العملية الاجتهادية شرطٌ وعي الواقع، فمن دون وعي الواقع لن يتحقق الاجتهاد السليم، وهنا يتحدّث الحكيمى عن قضية حساسة عندما يعتبر أنّ النظرة السطحية للمجتهدين تجاه أصحاب المال ونشاطهم الاقتصادي، والتعامل معهم بالكثير من التسامح، ومن ثمّ إمضاء وتصويب أعمالهم الاقتصادية، دون النظر في التأثيرات العملية لحركة المال ونشاط الأغنياء على الفقراء والطبقات الأخرى، معناه أنّ الفقيه لا يعرف الواقع ولا يعرف الأهداف، وهو يُنتج فقهاً غريباً عن الزمان الحاضر؛ لأنّ الفقر ظلّم اجتماعي، والظلم مرفوض تماماً، والتشريع جاء لتحقيق العدل، فكيف يُمكن أن يُعتبر اجتهاداً ذاك الذي ينتج نقيض هذه المنظومة؟! والقرآن وضع الظلم مقابل التقوى فلا تقوى مع الظلم.

بهذا يدعو الحكيمى لتقوية حاسة شمّ الفقهاء عند المجتهدين، عبر اقتناص الأفكار من خلال هذا النمط من الاستنباط الذي يعي الواقع والغايات معاً، لا عبر الجمود على حرفيات النصوص، ومن خلال هذا كله، يستند الحكيمى لمقولة الإمام عليّ عليه السلام، حيث يقول: «العدل

حياة الأحكام»^(١)، فيرى أنّها تدلّ على أنّه لا حياة لأحكام الدين من دون حياة أهدافه، والاهتمام بالأحكام من دون الأهداف هي عنده أكبر مشكلة يواجهها الدين.

وكتيجةً طبيعيّة لهذا التصرّو عن الاجتهاد، يذهب الحكيمي إلى أنّ على الفقيه أن يعرض فتاويه على العدل؛ لأنّ الأهمّ يقدم على المهم، فما عارض العدل يُحذف وما وافقه يؤخذ به.

٥ - لا يؤخذ العدل عند الحكيمي من المدارس الوضعيّة كما قلنا، بل يؤخذ من الكتاب والسنة، وهذا ما دفع الحكيمي للبحث في النصوص عن تعريف العدل، فاكتشفه في نصين مهمين للإمام الصادق عليه السلام دفعاه لتدوين مقالة مستقلة في هذا الصدد.

فقد ورد في خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الناس يستغنون إذا عدل بينهم، وتنزل السماء رزقها، وتُخرج الأرض بركتها بإذن الله تعالى»^(٢). وكذلك ورد في خبر حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «.. إنّ الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلا وقد قسمه وأعطى كلّ ذي حقّ حقه، الخاصّة والعامة والفقراء والمساكين، وكلّ صنف من صنوف الناس، فقال: لو عدل في الناس لاستغنوا، ثم قال: إنّ العدل أحلى من العسل، ولا يعدل إلا من يُحسن العدل..»^(٣).

يعتبر الحكيمي أنّ هذا التعريف قد تعرّض للتجاهل بشكلٍ عجيب من قبل عموم المسلمين، ولاسيّما أتباع أهل البيت عليهم السلام، حتى طواه النسيان، حتى أنّهم إذا تحدّثوا عن العدالة أو كتبوا حولها، أو إذا تناوّلها المحقّقون والمنظّرون بالبحث والتنقيب، لا نجدهم يشيرون إلى هذا التعريف لا من قريب ولا من بعيد. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على عمق المظلوميّة الكبيرة التي تعرّض لها الأئمة الأطهار من وجهة نظر الحكيمي.

وقيمة هذا التعريف عند الحكيمي تكمن في كونه عملياً معاشياً، ليس بنظريّ أو تجريدي، وهو بسيط واضح يفهمه أيّ إنسان وليس بمعقّد أو فلسفي غامض^(٤).

(١) مستدرک الوسائل ١١: ٣١٨.

(٢) الكافي ٣: ٥٦٨.

(٣) المصدر نفسه ١: ٥٤٢.

(٤) ما أوضحته أعلاه هو عصارة أخذتها من أكثر من موضع من كتب الحكيمي ومقالاته، وأهمّها: جامعته سازي قرآني؛ قيام جاودانه؛ كلام جاودانه؛ منهاى فقر؛ عاشورا مظلوميّتي مضاعف؛ كتاب الحياة؛ وانظر له

بهذا نكتشف أنّ بنية تفكير الحكيمى هي بنية مقاصديّة أهدافيّة، وأنّها تضع الفقه كلّه في سياق مقولة العدل والمساواة القائمة عنده على معيار اقتصادى، ولا أدري هل أنّ حماسة الحكيمى للجانب الاقتصادى جاءت نتيجة سياق معرفى ذاتى في الكتاب والسنة أو أنّه كان ليسار الاشتراكي في النصف الثاني من القرن العشرين تأثيرٌ كبير على حركة هذه المفاهيم عنده، خاصّة مع كونه قريباً من تفكير علي شريعتى الثورى؟
ولعلّ بإمكانى أن أقول: إنّ ثوريّة شريعتى السياسيّة والاجتماعيّة، التأمّت معها ثوريّة الحكيمى الاقتصاديّة.

٧.٢.٢. محمد تقي المدرّسى والعبور من الأرسطيّة نحو أصول فقه منفتح مقاصدياً

يعدّ السيد محمد تقي المدرّسى (مولود عام ١٩٤٥م) من الشخصيات الفقهية البارزة في سياق التيار الحركى الإسلامى في العقود الأخيرة، وقد كانت له أعمال فقهية وبحثية عديدة، كما له أنشطته السياسيّة والاجتماعيّة المشهودة.
ولست أريد هنا البحث عن دراسة شاملة لفكره، فلديه مساهمات عدّة في مجالات مختلفة، بقدر ما أريد فقط الإضاءة على نقطة محدّدة تمثل علاقة فكره الفقهي بنظريّة المقاصد والتفكير العللى.

يعتبر المدرّسى واحداً من أبرز الشخصيات الشيعيّة المعاصرة التي انتقدت بشدّة المنطق والتفكير الأرسطى، ولم تكن هناك فرصة أو مناسبة لتتاح له إلا وكان يناقش فيها بالتفصيل مواقف المنطق الأرسطى. وربما يكون موقفه السلبى هذا راجعاً أيضاً إلى تأثره بالمدرسة التفكيكيّة التي كان والده السيد محمد كاظم المدرّسى من رجالها. وقد صنّف المدرّسى عدّة كتب تتحدّث عن هذا الأمر مثل: «المنطق الإسلامى، أصوله ومناهجه»، و «الفكر الإسلامى مواجهة حضاريّة»، و «العرفان الإسلامى»، و «مبادئ الحكمة»، وغير ذلك.
على خطّ آخر، اعتمد السيّد المدرّسى الاهتمام البالغ بالقرآن الكريم والدراسات التاريخيّة،

أيضاً مقال: الاجتهاد بين أحكام الدين وأهداف الدين، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد ٩ - ١٠ : ١٠٥ - ١١٤؛ ومقالته: تعريف «العدالة» عند الإمام جعفر الصادق، العدالة بمنظور دينى، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٥٤ : ٨٢ - ١٠١.

كيف وهو يعتبر التاريخ ضرورة لفهم الشريعة أيضاً، وصدر له تفسير كبير للكتاب العزيز «من هدى القرآن»، كما أصدر عدداً هائلاً من الكتب والمجلدات.

الفكرة المركزية التي أريد أن أضيء عليها هنا هي أن المدرسي يعتبر أن العقل الأرسطي هو المسؤول عن تفكيرنا الفقهي بطريقة العلية الفلسفية القطعية، فالمدرسي لديه مساجلات طويلة مع الفكر الأرسطي في تعريف اليقين، وهو يعتبر أن مفهوم اليقين الذي غرق فيه الاجتهاد الإمامي هو مفهوم يوناني غريب عن البيئة الإسلامية، وهو المسؤول عن كل هذا التشدد في عملية إثبات ملاكات الأحكام والعلل وغير ذلك، وأن المطلوب اليوم إعادة بناء وعينا الديني على أسس المنطق الإسلامي الذي يفهم العلم واليقين بفهم عقلائي عام، دون أن يحتاج للوصول إلى درجات اليقين الأرسطي.

من هنا، يعتبر المدرسي أن مسائل من نوع كشف علل الأحكام وممارسة القياس الصحيح، والانطلاق من الكليات الأحكامية نحو التفاصيل الشرعية وغير ذلك يمكن أن تجد لها حضوراً في وعينا الاجتهادي إذا عدلنا من طريقة تفكيرنا المنطقي الأرسطي هذه، وربطناها بنظام الدلائل الفكرية والوجدانية، فالمنهج القرآني عنده هو منهج دلالي وجداني يعطيك الشواهد على الشيء، لكي تنطلق نحو تحصيل الاطمئنان الوجداني به، وليس منهجاً قياسياً على الطريقة الأرسطية.

إن من نقاط ضعف التفكير الأرسطي عند المدرسي أنه تفكير لا يدرس علاقة الذات الإنسانية بنظام التفكير، ولا علاقة السلوك بالتفكير، بل يتعامل مع التفكير مجرداً عن نوازع الإنسان؛ لهذا كان منهجاً غير واقعي.

النقطة الأخرى التي يطرحها المدرسي هي أنه يثير نوعين من مناهج الاجتهاد:

منهج البدء بالأصول نحو الفروع، وهو يعتبر هذا المنهج مما ينطلق من المحكمات ودراسة النصوص، ثم التوسع في الأصول نحو الفروع والحالات المتنوعة، فمثلاً نأخذ أصل العدل فنضع سلسلة من التشريعات منبثقة عنه، مثل ردّ الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل ووجوب الصدق وعدم الإضرار بالآخر وعدم التصرف في أمواله بدون إذنه وعدم بخس الناس أشياءها وعدم التعاون على الإثم وغير ذلك، فأنا هنا آخذ الأصول، ثم أبدأ بالنظر في تمددها نحو الفروع، وهذا نوع من ردّ المتشابهات إلى المحكمات، فالمتشابه والمحكم موجود في

النصوص الشرعية أيضاً وليس فقط في النصوص الكلامية، ويبدو أن المراد هو أن التشابه لا يعبر عن ذاته، بل يبدو وكأنه قائم بنفسه لكنه في الحقيقة يشبه غيره في أنه تجل للمحكم، لا غير، والأصل فيه هو المحكم.

منهج دراسة الفروع وتحصيل التشابه بينها، ثم جمعها، ثم ردها إلى أصول انبثقت منها، كي نقوم بفهمها مجدداً من خلال تلك الأصول، وهذا المنهج يعتبره المدرسي أكثر واقعية، فيما المنهج الأول أكثر متانة.

ويفهم المدرسي النصوص الدينية المتصلة بالكليات والأصول على أنها أشبه بالنصوص التي تخاطب ضمائر البشر ووجدانهم وعقلهم الفطري، ولهذا فهو يرفض تشويه هذا العقل الصافي الفطري بالمباحكات الفلسفية الأرسطية، بل يطالب بدمج نور الوحي مع نور الوجدان العفوي العام للبشر، بعيداً عن مساجلات الباحثين وتعقيدهم للأمور.

من هنا، يعتبر المدرسي أن الأصول محكمات، والفروع متشابهات، ولا بد من رد التشابهات إلى المحكمات، ووجه إحكامها أنها متفق عليها بين النص الديني وواضحات العقول. وعليه، يقترح السيد المدرسي أن يكون فهم الشريعة عبر التعمق في الأصول المحكمات، ومن ثم النظر في الفروع وإتقان إرجاعها إلى الأصول؛ كي نفهمها بشكل أفضل، بدل كل هذه البعثرة والغموض اللذين نعيشهما.

هذه الطريقة التي استخدمها المدرسي تشبه كثيراً الطريقة التي اعتمدها أمثال ابن قيم الجوزية في سياق تثبيته الاجتهاد الذرائعي، لكن المدرسي يستخدمها في سياق أوسع، فيعتبر أنه في كل مجال ثمة نقاط تمثل المحكمات، وأخرى تدور حولها تمثل المتشابهات، وهكذا كلما اتسعت الدائرة رأينا المشهد عينه، وهذه العملية تارة نعتمدها بشكل عرفي عندما نفهم المحكمات، وأخرى نرجع للشرع ليكشف لنا مصاديق هذه المحكمات، وقد أدرك المدرسي أن بعض المصاديق ربما يخفى علينا موقعه من حيث كونه في مدار أي محكم من المحكمات، لهذا فهو يحاول أن يرتفع بها نحو محكم فوقاني أعلى مثل محكم العدل والقسط.

هذه العملية يعتبر المدرسي أنها موجودة في التفكير القانوني الحديث، برد الفروع القانونية إلى الأصول، بينما هي مفقودة في الدرس الفقهي؛ ولهذا نحن نلاحظ نوعاً من البعثرة من جهة والخوف من القياس من جهة ثانية، ومن هنا يطالب بما يسميه فكرة التنسيب، أي رد وتحقيق

نسبة الفروع إلى الأصول عبر الإشارات التي في النصوص أو عبر شَمَّ الفقهاء أو غير ذلك. ويُلفت المدرّسي هنا إلى نقطة مهمّة جداً، وهي أنّ عملية التعلّم على أسلوب ردّ الفروع إلى الأصول لوعي الشريعة على شكل مجموعات متناسقة، يحتاج للغوص طويلاً في نصوص الكتاب والسنة، ففي كلمات أهل البيت مئات الموارد التي لو تنبّهنا لها لاكتشفنا كيف أنّ أهل البيت كانوا عندما يصدرون الفتاوى أو يتكلّمون عن موضوعٍ ما يربطون بينه بوصفه فرعاً وبين الأصل الراجع إليه.

ويضرب المدرّسي مثلاً وهو مفهوم الحرج أو قاعدة الحرج، فإنّ الفقهاء وقفوا عند تحليل النصّ القرآني فقط، بينما يدّعي المدرّسي بأنّه عثر على أكثر من خمسمائة رواية ذكرت فيها كلمة الحرج، وهو يعتبر أنّ الباحث لو تقصّى هذه الروايات لاستطاع أن يفهم طريقة تعامل أهل البيت مع الأصل الذي هو قاعدة الحرج، وعملية تنزيلهم له وردّ فروعه إليه، وهذا يعني أنّنا بحاجة ماسّة جداً للتدرّب على هذه العملية؛ كي نتمكّن من تطوير وعينا الاجتهادي أكثر، وهذا هو - من وجهة نظره - ما كان يتفاخر به بعض الفقهاء من أنّ الأعم في الفقه هو الأعراف بالأشباه والنظائر، معتبراً - أعني المدرّسي - أنّ هذه الأعرافية هي التي تجعل من هذا الفقيه قادراً أكثر من غيره على وعي شبكة العلاقة بين الأصول والفروع، أو بين القواعد والمصاديق.

يبدو السيّد المدرّسي واضحاً جداً في كلّ نشاطاته البحثية الفقهية أنّه يعتمد هذه الطريقة وينتهج نهج التقرّي وليس نهج القياس، وهو يعتمد في البداية دراسة النصّ الذي يبيّن الأصل، ثمّ يجمع كلّ النصوص القرآنية، ثمّ الحديثية التي تشتمل على الكلمة التي اشتملها نصّ الأصل المحكم أو مضمونها، ثمّ محاولة استخراج عملية الردّ هذه، بل المدرّسي يعتبر أنّ نصوص الأصل يمكن للإنسان بوعيه الوجداني أن يطبّقها فيما يدركه هو من مفاهيم ومصاديق العدل والظلم والتعاون على الخير والبرّ وغير ذلك.

هذه العملية لا تقف عند حدود العلاقة بين الكتاب والسنة، بل تجري بين الكتاب والكتاب، وبين السنة والسنة أيضاً، وهي التي تكشف عند المدرّسي علل الشرائع وحكم الأحكام التي عليها البناء في التعامل مع التشريعات، ولا يكتفى هنا بمجرد العلل المنصوصة. بعملية فهم الأصول وردّ الفروع إليها يخرج المدرّسي بفقهِ المتغيّرات، فهو يرى أنّ الفتاوى التي تصدر في المستجدّات والمتغيّرات الحادثة اليوم، يجب أن تعتمد على هذه الأصول

المحكّمات، مستنتجاً الفكرة من النصوص التي تعلن بأنّ علينا ذكر الأصول، فيما عليكم التفريع^(١).

٨٠٢٠٢. محمد حسن الأمين والنزعة المقاصدية التحريرية

يعتبر العلامة السيّد محمّد حسن الأمين (مولود عام ١٩٤٦م) أحد المفكرين المعروفين شيعياً في العالم العربي، وهو في بنية تفكيره ينتمي إلى مدرسة لا تؤمن إطلاقاً بالتفسير الحرفي للنصوص، وهو من أهمّ الشخصيات المقاصدية الشيعية المعاصرة.

يدخل الأمين إلى قضية فهم الشريعة من ثنائية الشريعة والفقهاء، فيعتبر أنّه ما لم يفصل بين خصائص الشريعة وخصائص الفقهاء فلن يتطورّ الفقه الإسلامي إلا بشكل بسيط، ويقصد بذلك أنّ ما يملك هالةً قدسيةً هو الشريعة، أمّا الفقه فهو مجرد عملية فهم للشريعة تخضع للمتغيّر المعرفي البشري، ومن ثمّ فالقول بأنّ الرادّ على الفقيه هو كالرادّ على الله بطريقة تغلق مجال الحوار بين الفقيه وغيره هو بنفسه أحد عوامل ضمور الفقه الإسلامي، بل يعتبر الأمين أنّ الفقه ليس شأن الفقهاء لوحدهم، بل هو لتشعب تأثيراته يحتاج لمساهمة أنواع متعدّدة من الاختصاص كلّ من موقعه.

ويرجع الأمين سبب عجز الفقه اليوم إلى جعله مختصاً بالفقهاء، ومقولة الاختصاص هذه أضرت بالفقه عنده؛ لأنّه لم يشارك فيه كلّ ما له صلة بمساحة الفقه من العلوم الإنسانية، وهو ما أدّى برأيه إلى عزل الفقه والفقهاء وذهاب الإنسان المعاصر نحو مدارس فكرية وفلسفية وإنسانية أخرى للتعامل مع الحياة عبرها، فعزل الفقهاء وازدادت نسبة النشاط الذهني المحض في عملهم، بل صاروا يفكّرون بأنفسهم كثيراً وقضاياهم.

يريد الأمين هنا أن يتوصّل إلى نتيجة يقرّها عبر القول بأنّ إصلاح المنظومة الاجتهادية لا يمكن أن يكون من خلال أنظمة الفقه القائمة اليوم؛ لأنّ هذه الأنظمة لا تنتج سوى هذا الفقه، فلا بدّ من تحوّل منفصل.

(١) للاطلاع على تصوّرات السيّد المدرّسي في هذه الموضوعات ذات الصلة ببحثنا، يمكن مراجعة كتبه، وأخصّ بالذكر كتابيه: التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده؛ وفقه الاستنباط دراسات في مبادئ علم الأصول.

وبهذا يتوصّل الأمين إلى هذه النتيجة، وهي أنّ فقه الأولويات والفقه المقاصدي لا يمكن لهما أن يتحققا في هذه الأمة إلا عبر تحوّل فكري شامل يكون تحوّل الفقه انعكاساً له لا أكثر، وإلا فسيظلّ الفقه - كما هو عليه الآن - شكلاً من أشكال الصناعة والحرفة لا غير، إنّه يقول: «لا أمل بل لا جدوى من فقه جديد لبنية قديمة».

من هنا، يعتبر الأمين أنّ انعزال الفقه عن الحياة العامة هو سبب فقدانه القراءة الشمولية والمقاصدية، ولا يتحمّل ذلك الفقهاء وحدهم، بل بنية الاجتماع الإسلامي التي تحوّلت نحو الاستبداد هي التي أضرت بالناس والفقهاء معاً، وهو أمرٌ يرى الأمين فيه أنّه بدأ عقب خلافٍ عليّ ومعاوية، فاللحظة التي أمسك فيها معاوية بالسلطة انتهى فيها عصر الإرادة الحرة وانتهى زمن المشاركة العامة في بناء المجتمع، وهو ما ترك أثره على الفقه كلّه إلى يومنا هذا. وبهذا يفهم الأمين السبب في ازدهار كلّ العلوم الطبيعية والإنسانية في العصر العباسي عدا علم السياسة، وذلك أنّ هذا العلم لو ازدهر لقضى على الاستبداد، وهو ما كانت السلطة العباسية وقبلها الأموية ترفضه رفضاً قاطعاً. إنّ ضمور علم السياسة في حياة المسلمين أثر كثيراً على الفقه وعزله؛ وقتل حضور الفقه في الاجتماع الإسلامي العام، وكأنّ الفقيه بات يتحرّك في منطقة عصبها الحيويّ ليس بيديه، بل بيد السلطان، فما لم يقترب من العصب الحيوي فلن يمكنه تقديم مشروع اجتماعي كامل، والأمين يرى في فقهاء الأحكام السلطانية كالموردي فقهاءً مخيّبين للآمال على بعض الصعد؛ لأنّهم كتبوا الأحكام السلطانية من وجهة نظر السلطان نفسه وبما يخدم مصالحه ولا يضرّ بوضعه، ورغم أنّ منجزهم يُعتزّ به ويفتخر، لكنّه لو كتب من زاوية خارج - سلطانيةً لكنّ رأينا اليوم مشهداً آخر.

من الفقه المقاصدي السلطاني إلى الفقه المقاصدي الإلهي

وبهذا يطرح الأمين فكرة الفقه المقاصدي السلطاني والفقه المقاصدي الإلهي إذا صحّ التعبير، فالفقيه السلطاني بدت عليه علائم المقاصدية؛ لكنّها مقاصدية سلطانية، تهدف لتحقيق مقاصد السلطان وبقائه، وزيادة حجم تكبيل الأيدي في الأمة، بينما الفقه الإلهي هو فقهٌ تحريريٌّ عند الأمين؛ لأنّ الشريعة جاءت لتحرير الإنسان من الأغلال، ومنحه حرّيته على أكثر من صعيد. لقد أفاض الفقه السلطاني في إثبات وجوب طاعة الحاكم، لكنّه غاب عن كيفية صيرورة

الحاكم حاكماً، وما الذي يجب علينا فعله لأجل ذلك بما يحفظ تحرر الإنسان وعدم وصوله إلى نوع من العبودية، وهو مقصد أساس للشريعة، ولهذا يعتبر الأمين أن طاعة أولي الأمر هي طاعة القوانين التي يتولى أولو الأمر تنفيذها في المجتمع، وليست طاعة لهم منفصلة عن القوانين، فهو يريد أن يجعل سلطة ولي الأمر نوعاً من سلطة القانون نفسه، وليست متعالية عنه أو منفصلة، وعليه فالمطلوب فقه مقاصدي سياسي تحرري مقابل فقه الطاعة.

يُعتبر الأمين من الشخصيات التي تربط كثيراً الوضع السياسي - الاجتماعي بمنظومة العلوم الدينية، فيما يشبه آليات عمل علم اجتماع المعرفة، فطريقته في تناول الأحداث حتى المعرفية هنا تقوم على ذلك، وهو دائماً يربط النظام السياسي في الأمة بمنجزاتها الفكرية والعلمية، ولهذا يقول: «إن الفقه نشاط معرفي لا يتم خارج الزمان».

على خط آخر، يرى السيد الأمين أن البنية الحالية العقيمة هي بنية خاضعة لسلطة ثلاثية: الإجماع والشهرة والاحتياط، وهي غير قادرة على التفكير خارج سياق ما قرره الفقهاء من قبل، رغم أنهم قرروه لمصالح وأوضاع تهمهم هم وليس بالضرورة تهمنا، من هنا فهو يعتبر من مقاصد الشريعة أن تستجيب لمختلف العصور، ولو قرأنا ظواهر الإجماع والشهرة والاحتياط فإننا نراها اليوم تُعجز الفقه عن المواكبة والاستجابة لقضايا عصرنا، ومن ثم فهي مناقضة من وجهة نظره لمقاصد الشرع، بمعنى أن المنهج الثلاثي هذا يوجب نقض أغراض الشريعة في الاجتماع البشري. إن تقديس التراث عند السيد الأمين منع المسلمين من أن يكونوا مستقبلين.

بل يحاول الأمين أن يقرأ مسألة الاحتياط لا من زاوية مقاصدية فحسب، بل من زاوية إيمانية أيضاً، فهو يقول بأن الفقيه ينطلق في احتياطاته من الورع، لكنّه لم يسأل نفسه عن خوف اختراق الورع لو كثرت احتياطاته وتسببت بمشاكل في الأمة؟ إن ترك الاحتياطات هو سبيل الورع، ومن ثم فحتى المفهوم التقوي لمسألة الاحتياط تم فهمه بشكل خاطئ هنا.

ويُلفت الأمين نظرنا بمقاربة جميلة وهو يحلل الربط بين المقاصدية والاحتياط؛ حيث يرى أن الفقيه المقاصدي عندما يتعامل مع الاحتياط يرى أن الأحكام الفقهية المنتجة للعسر والخرج الاجتماعيين هي التي تدخل في ذمة الفقيه، لا أنها تبرئ ذمته؛ فالقضية هنا معكوسة؛ لأن الفقيه المقاصدي هو فقيه يعتبر أن الساحة والسهولة ونفي العسر والخرج من أكبر مقاصد

الشريعة في الخلق، فلو كانت احتياطاته تفضي لعكس هذا المقصد، عندما نرى تأثيراتها بشكل منكشف على الناس الذين يعانون ويسكتون من هذه المعاناة بسبب السلطة المقدسة للفقهاء، فهذا يعني أن مقتضى الاحتياط المقاصدي هو رفع العسر والحرج، أي نقض هذه الاحتياطيات الفتوائية المنتجة لهذا النمط العسير من الحياة، والذي يضيّق على الناس واسعاً.

ويعجبني السيد الأمين وهو يستحضر هنا قاعدة «للمجتهد إذا أخطأ أجرٌ، وإذا أصاب أجران»، فهو يفسرها بطريقة مختلفة، فبدل أن يكون معناها منحصراً بإسباغ الشرعية الإلهية على عمل الفقيه ولو أخطأ، يلزم أن نفهمها بمعنى تحرير الفقيه من عقدة الخطأ في إصابة الواقع، إن قلق الفقيه في اختيار رأي فقهي أمرٌ صحي، لكن تحوّل هذا القلق إلى عقدة أمرٌ غير صحي إطلاقاً.

ويتوقّف الأمين عند موضوع الحيل الشرعية، فيعتبر أن كلّ حيلة تناقض مقاصد الشريعة فهي مرفوضة، ويقدم مقارنة لا تخلو من لطافة هنا، وهو أنه يرى أن الحيل الشرعية ربما توهنا أن الفقيه يحاول مواكبة الحياة لأجل إيجاد توفيق بينها وبين الشريعة عبر الحيل، بينما هو في الحقيقة يهرب من الواقع عبر هذه الالتفافات الشكلية عليه، فيما الفقيه مطالب بمواجهة الحياة وليس باختلاق الوسائل الملتوية للتعامل معها بهدف وضع حلول آتية فقط.

ويطرح الأمين فكرة رسالية الفقيه، فهو يعتبر أن التعامل مع الفقيه بوصفه متخصصاً سبب خللاً مهماً في الفقه، فالفقيه ليس مجرد متخصص يقدم بحوثه، بل يحمل معه شأناً رسالياً، ومعنى إدخال الرسالية في صلب هوية الفقيه أنه مطالب بتقديم أفكار تُخرج الإنسان من أغلال الشرائع السابقة والشرائع الوضعية المعاصرة، وتقدم له رؤية يمكنها تحقيق العدل في المجتمع، أمّا أن ينكفئ الفقيه ليقول: أنا أبحث في النصوص وأعطيك نتيجة فهمي للنص وانتهى كلّ شيء، وكأنه محلل أدبي للنصوص الشعرية والثريّة، فهذا غريب عن مهمّة الفقه والفقهاء، وكأنّي بالسيد الأمين يريد أن يفهم رسالية الفقيه من خلال النزاع الذي عرف في العصر الحديث حول هوية المثقف من أنه رسالي ملتزم أو لا.

يعتبر الأمين - في سياق تأثير الاجتماع الإسلامي على الدراسات الدينية - أن نهايات العصر العباسي الأوّل شهدت تحولات كبيرة ضدّ العقل، في حركة الأشاعرة وأهل الحديث، وهذا التحوّل الذي هيمن على العقل الإسلامي فرض على العقل تراجعاً، ومن ثم لم نعد اليوم

قادرين على التفكير عبر العقل بحرّية، وأصبحنا مكبلين كثيراً وكأنا نرتكب جنائية. وفي الوقت الذي يصنّف السيّد الأمين ما يُسمّى بالصحة الإسلامية والعودة إلى الدين في العصر الحديث أمراً مهمّاً، إلا أنّ مشكلة الصحة عنده أنّها عودة خيبات وإحساس بالضعف، وعودة عاطفة، وما لم تكن هذه العودة عودة وعي، فإننا مقبلون على مشاكل كثيرة. يرى الأمين أنّ مقصدية العدل أساسٌ كبير في الشريعة وأنّ الله ترك الكثير من الأمور لنا بشريّاً لنقوم نحن بإدارتها عبر مقصدية العدل، ومن هذه الأمور قضايا السلطة برمتها، والمقاصد عنده هي مفتاح قدرة الفقه اليوم على الحضور الحقيقي في العالم. ويقدم الأمين دوماً أمثلة مما يعتبره الفقه الذكوري؛ لأنّه يعتبر الفقه ذكورياً والشريعة غير ذكورية، ويرى ذكورية الفقه آتية من طبيعة الحياة في القرون الأولى. إنّهُ يتحدّث عن مقصدية العدل في العلاقات بين الرجل والمرأة فيعتبر أنّ التشريعات المتعلقة بالمرأة كثير منها مناقض للعدالة، فالمرأة في حياتها الزوجية لا تملك أيّ ضمانات لحاضرها ولا لمستقبلها، وبإمكان الرجل طلاقها في أيّ لحظة دون أيّ ضمان، مع أنّها شاركت معه حقيقياً في بناء الأسرة وبناء قوته المالية كذلك. من هنا يدافع الأمين عن مقاسمة الثروة بين الرجل والمرأة؛ لأنّه يعتبر أنّ عمل المرأة في البيت هو جزءٌ من عملية تكوين القدرة المالية للرجل، وليس منفصلاً عنه، ومن ثمّ فالفقه المقاصدي يجب أن ينظر إلى طبيعة الحياة اليوم ليشارك في إنتاج أحكام على وفق المقاصد الشرعية^(١).

٩.٢.٢. عليدوست ومحاولة تنظيرية لمشروع المقاصد والمصلحة

عقد الشيخ أبو القاسم عليدوست (مولود عام ١٩٦١م) بحثاً حول مقاصد الشريعة ضمن مشروع في دراسة الفقه والمصلحة، فعند بحثه عن نظرية المصلحة المرسلّة، عرّج على موضوع مقاصد الشريعة؛ لأنّ واحدة من أسس تبرير المصالح المرسلّة هو تحريجها العلمي وفقاً لمقاصد الشريعة، وعقب طرحه سلسلة من النماذج من كتابات السنّة والشريعة في التعامل مع القواعد المقاصدية على نحوين: بوصفها قواعد اجتهادية، وبوصفها قواعد لاحقة على الاجتهاد،

(١) هذه الأفكار طرحها الأمين في مواضع عديدة من حواراته ومحاضراته، فانظر - على سبيل المثال -: مقاصد الشريعة (كتاب قضايا إسلامية معاصرة): ١٤٣ - ١٧٢.

ودعوني أسميها هنا قواعد توصيفية.. اعتقد عليدوست بأن بحث المقاصد ما يزال بالإمكان دراسته بشكل موسّع، وهو أرض خصبة للرصد والتأمل، وهو يرى أن تجاهل الفكر الشيعي له قائمٌ على أسباب تاريخية لا غير.

يقسم الشيخ عليدوست النصوص الدينية إلى نصوص مقاصد ونصوص أحكام، وهو تقسيم سبق أن لاحظناه عند الشيخ شمس الدين الذي أطلق على نصوص المقاصد أدلة التشريع العليا، ولعلّ عليدوست أخذه منه. ونصوص المقاصد عند عليدوست هي النصوص التي تبين الغايات والأغراض والأهداف والمسارات الكلية، بينما نصوص الأحكام هي التي تبين التفاصيل وتوضح الطريق وخطوات العمل.

ويسعى عليدوست لوضع معيار للتمييز بين نصوص المقاصد ونصوص الأحكام، وهو ما قلنا سابقاً بأن شمس الدين لم يقدّم به فضل جانباً ناقصاً في مشروعه، إنّ عليدوست سعى لسدّ هذا النقص عبر طرح عدّة معايير:

المعيار الأوّل: العقل، فالعقل بإمكانه أن يعرف أنّ هذا المضمون أحكاميٌّ أو مقاصدي، وذلك عبر قرائن من نوع أنّ النصوص الأحكامية شفافة واضحة صريحة في خطواتها، بينما النصوص المقاصدية تعطي مفاهيم عامة وكنية ونحو ذلك، فكيفية الصلاة نصوصها واضحة أحكامية، أمّا الأمر بالعدل فهو نصّ مقاصدي؛ لأنّ العدل هنا لم يتمّ توضيحه بطريقة تفصيلية منكشفة وليس أمراً حسياً.

المعيار الثاني: البناءات العقلية والوعي العقلاني، فإنّهما قادران على تمييز هذه النصوص عن بعضها، فالعقلاء عندما يسمعون الأمر بالتقوى يدركون أنّه نصّ مقاصدي، وليس مبيّناً لحكم شرعي، بينما عندما يسمعون الأمر بالصلاة، يفهمون أنّه نصّ أحكامي. ولعلّ التمييز هنا بين المعيار الأوّل والثاني يقصد منه أنّ العقلاء بما هم عرف عام يفهمون ذلك، بينما العقل يظلّ يمارس التحليل والتأمل في وعيه للأمر.

المعيار الثالث: مراجعة الروايات والنصوص القرآنية، فعندما يكون هناك نوعٌ من التعليل واستخدام أدواته، نفهم أنّ ما بعد التعليل هو مقصد وليس حكماً، مثل إرسال الرسل ليقوم الناس بالقسط.

مع هذا كلّه، يقرّ الشيخ عليدوست بأنّ هذه المعايير لا تمنع من وجود الشكّ في بعض

الأحيان، وعدم وضوح في الرؤية^(١).

انطلاقاً من هذا الفهم العام لأنواع النصوص، يقوم عليدوست بتقسيم التيارات أو المناهج الفقهيّة بين المسلمين - أعمّ من السنّة والشيعة - إلى خمسة:

المنهج الأوّل: المنهج النصي الأحكامي الخالص، وهو المنهج الذي لا يعير بالآ، لا من قريب ولا من بعيد، للمقاصد والغايات وما وراء النصّ.

المنهج الثاني: المنهج النصي الأحكامي المتمايل للمقاصديّة، وهو التيار الذي يعتمد - مثل التيار الأوّل - على النصوص الأحكاميّة، ويعتبرها مرجعاً، لكنّه في أثناء هذه العمليّة يقوم أحياناً باستخدام النصوص المقاصديّة؛ بهدف الوصول إلى تشريعات خارج إطار المنصوص تارةً أو إلى تشريعات تُفهمنا المنصوص في بعض الموارد.

ويعتبر عليدوست أنّ الشيخ ابن إدريس الحليّ والمحقّق الأردبيلي يميلان لهذا المنهج، فهما يعتمدان في الاجتهاد النصوص كسائر الفقهاء المدرسيين، لكنّهما في جملة من الموارد يستخدمان القواعد المقاصديّة للوصول إلى حكمٍ حيث لا يوجد نصّ خاصّ، أو لنوعٍ من فهم بعض النصوص الخاصّة.

وعلى سبيل المثال، فإنّ ابن إدريس الحليّ في مسألة إخراج الزكاة من مال اليتيم يخالف الفقهاء الذين اشتهر بينهم استحباب إخراجها، وينطلق من خلال عدّة أدلّة أحدها الاستناد إلى نصّ مقاصدي عليّ قرآني يقول: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣)، حيث يصرّح ابن إدريس: «والطفل لا ذنب له، فتكون الصدقة تطهيراً له منه، والمجنون لا جرم له، فتكون التزكية كفارة له عنه»^(٢).

المنهج الثالث: المنهج المقاصدي المقرّ بالنصوص الأحكاميّة، وهذا التيار يعتبر أنّ الأصل في الاجتهاد هو المقاصد، فهو المحور، لكنّه لا يرفض النصوص الأحكاميّة، بل يعتبر المقاصد مفسّرة لها وحاكمة عليها.

(١) هذه معايير نسبيّة في تقديري، وقد انتبه عليدوست لذلك، خاصّة المعيار الثالث؛ لأنّ النصوص التعليليّة مختلفة، وطبيعة العلة من حيث السعة ونوعية المفهوم الذي تقدّمه تلعب دوراً في استنتاج العقل الجمعي والفهم العام كون ذلك مقصداً أو حكماً بناءً على التمييز بين المقصد والحكم.

(٢) السرائر ١: ٤٣٠.

ويضع عليدوست هنا نجم الدين الطوفي ضمن هذا التيار، معترفاً بأنه لم يجد أحداً من الإمامية يميل إلى ذلك.

المنهج الرابع: المنهج المقاصدي الخالص الذي لا يرجع للنصوص الأحكامية ولا يعير لها بالأىذكر، فهو يعتبر أن المقاصد هي الأساس وأن الاجتهاد يفترض أن يدور حول المقاصد، أما النصوص الأحكامية فينبغي عدم البناء عليها بوصف ذلك قاعدة.

وينسب عليدوست هذا الرأي لكل من محمد مجتهد الشبستري والسيد محمد البجنوردي. وبصرف النظر عن موقفنا من تقسيم الشيخ عليدوست وهل هو تقسيم صحيح أو لا، وهل الشخصيات التي نسب لها ما نسب تندرج ضمن هذا التيار أو ذاك، إلا أن عليدوست يشرع هنا فوراً بعد ذكر المنهج الرابع بنقده، معتبراً أنه لا يقيم أفكاره على دليل، بل إن طرحه لا يبدو واضحاً ومفهوماً.

المنهج الخامس: المنهج النصي الأحكامي المؤمن بالمقاصدية، وهو الذي يؤمن بمرجعية النص الأحكامي لا غير، لكنه يعتقد بضرورة النظر في المقاصد والانتباه إليها، فهو يميل إلى أن الشريعة تؤخذ من النصوص الأحكامية؛ لأنها واضحة ومحددة، بخلاف النصوص المقاصدية؛ فإن عناوينها عامة وغير واضحة في التفاصيل والمسارات.

ويطرح عليدوست المنهج الخامس بوصفه منهجه المختار، ثم يشرع في توضيحه. إنه يعتبر أن النصوص الأحكامية هو الأصل في الاجتهاد، لكن الفقيه الذي يملك وعياً بالنصوص المقاصدية يستطيع أن يستعين بها في فهم النصوص الأحكامية على مستوى الدلالة وعلى مستوى المضمون أيضاً. ولكي يوضح مراده يذكر بعض الأمثلة ومنها:

في روايات بيع السلاح لأعداء الدين ثمة مجموعات روائية متعارضة تجيز وتمنع، وقد اختلف الفقهاء في المسألة تبعاً لاختلاف الروايات، لكن السيد الخميني يقدم هنا فهماً مختلفاً حين يقول: «إن هذا الأمر من شؤون الحكومة والدولة وليس أمراً مضبوطاً، بل تابع لمصلحة اليوم ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقاً موضوع حكم لدى العقل ولا الشرك والكافر كذلك، والتمسك بالأصول والقواعد الظاهرية في مثل المقام في غير محلّه، والظاهر عدم استفادة شيء زائد مما ذكرناه من الأخبار، بل لو فرض إطلاقاً لبعضها يقتضي خلاف ذلك، أي يقتضي جواز البيع فيما خيف الفساد وهدم أركان الإسلام أو التشيع أو نحو ذلك، لا مناص

عن تقييده أو طرحه، أو دلّ على عدم الجواز فيما يخاف في تركه عليها كذلك لا بد من تقييده»^(١).

فالخميني هنا يستعين بفكرة مقصدية لأجل فهم نصوص أحكامية، فيقيّد أو يعيد إنتاج فهم هوية النصّ، وأنّه يعطي شيئاً شرعياً أو ولائياً أو غير ذلك.

وفي هذا السياق يضع عليدوست المواقف الفقهيّة للعديد من الفقهاء من مسألة الحيل الربويّة، فهم أعادوا فهم الأدلّة التي تعطي هذه الحيل الشرعية بإطلاقها أو عمومها نحو إجراء تعديل لها على أساس المقاصد، فالسيد الخميني يقول: «إنّ قوله تعالى: (وَإِنْ تُبْتِغُ فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) ظاهر في أنّ أخذ الزيادة عن رأس المال ظلمٌ في نظر الشارع الأقدس، وحكمةٌ في الجعل إنّ لم نقل بالعلیّة، وظاهرٌ أنّ الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله»^(٢).

إذا خلصنا لتوضیح فكرة عليدوست، جاء الوقت لذكر البنیات التحتیة التي تقوم عليها الفكرة، إنّّه يشيّد نظريته هذه على الأسس الآتية:

أولاً: إنّ مقاصد الشارع جزء من نظام القرائن الدلاليّة، فالعرف عندما يسمع كلام شخص فهو كما يفهم العموم والإطلاق، كذلك يفهم القرائن اللفظيّة والحالية، ومن جملة هذه القرائن المقاصد والغايات التي يُعرف بأنّ هذا المتكلم يبني عليها في كلامه، وبهذا تتحوّل المقاصد إلى قرائن تغیر الدلالة وتكسر الظهورات لصالحها.

وفي الحقيقة هذه المحاولة التي يقوم بها عليدوست ثمة من طرحها من قبل، فالدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي (٢٠١٣م) - وهو فقيه لغوي معروف - كان تحدّث عن طريقتين في دراسة النصّ، وهما: الطريقة البنيويّة التي تعتمد المعايير اللفظية المحضّة، والطريقة البيئيّة التي تعتمد نظام القرائن والسياقات، ويضع الفضلي ضمن الطريقة البيئيّة التي يميل إليها فكرة مقاصد المتكلم وغاياته في منظوماته التشريعيّة، ويعتبرها دائماً قريبة على فهم مراده من كلامه^(٣).

(١) الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ١٥٣.

(٢) الخميني، كتاب البيع ٢: ٥٥٣.

(٣) انظر: حوار مع الفضلي حول مقاصد الشريعة، ضمن كتاب مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة (مقاصد الشريعة): ٢١٧، ٢٢٢.

ثانياً: إنّ حضور القضايا المقاصدية يفضي كثيراً إلى إمكان تشكيل برهان عقلي قياسي ومنطقي، وإذا تمّ هذا البرهان كان على تصادم مع الدلالة النصية، ومن ثمّ أمكن طرح النصّ لمخالفته للعقل.

وهذا الدليل يقدمه عليدوست انطلاقاً من قناعاته بسعة نشاط العقل العملي في مجال الاستنباط، وفق ما أثبتته في كتابه حول العقل والفقه، فهو يعتبر أنّ العقل لديه هذه القدرة، ومن ثمّ فيمكنه أخذ العناوين الأخلاقية والقيمية كالعدل والظلم، وتطبيقها على المعنون الخارجي، ثم وضعها في مقابل إطلاق النصّ أو عمومته، أو طرح النصّ على أساسه^(١). وليس هذا بالغريب عنده^(٢)، بل هو يرى أنّه مقبول نظرياً عند العلماء حيث يقول الشيخ الأنصاري: «الذي يقتضيه النظر - وفاقاً لأكثر أهل النظر - أنّه كلّما حصل القطع من دليل عقليّ، فلا يجوز أن يعارضه دليلٌ نقلّيّ، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه»^(٣).

وبعد هذا التشييد للأصول التحتية، لا يرى عليدوست ضرورةً لإقامة دليل على صحّة نظريته، بل إنّ تصوّرها يكفي للتصديق بها عنده، لكنّه رغم ذلك يستشهد لها ببعض الروايات عن أهل البيت الذين استخدموا لتبرير بعض الفتاوى الصادرة منهم منهجاً مقاصدياً من هذا النوع، فعلى سبيل المثال جاء في خبر علي بن يقطين، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكنّه حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»^(٤).

بهذه الطريقة يُدخل عليدوست نفسه في السياق المقاصدي، محاولاً تمييز نظريته عن النظريات الأربع السابقة، ومن الواضح أنّ نظريته تمتاز عن النظرية الأولى والرابعة، فالأولى لا تستحضر نصوص المقاصد أصلاً، والرابعة لا تستحضر نصوص الأحكام أصلاً، بينما نظرية

(١) لقد قمنا بدراسة هذه الفكرة بالتفصيل في موضعين:

أ- تحت عنوان قاعدة العدل في الاجتهاد الشرعي، وذلك في كتابنا: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ١١٩ - ١٧٠.

ب- تحت عنوان المصلحة المرسلّة وتكييفها في ضوء أحكام العقل العملي، وذلك في كتابنا: فقه المصلحة: ٢٢٢ - ٢٣١.

(٢) هذه الفكرة التي يطرحها عليدوست ثمة من طرحها أيضاً من أمثال الشيخ يوسف الصانعي، ولا أدري هل طرحها الشيخ عليدوست قبله أو بعده؟ لأنّ زمان طرحها لفكرة مرجعية العقل بهذا المعنى متقارب جداً فيما يبدو لي، وهو العقد الأخير من القرن العشرين.

(٣) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٧.

(٤) الكافي ٦: ٤١٢.

عليدوست تستحضرهما معاً.

لكنّ عليدوست ربما يواجه السؤال الآتي: ما الفرق بين نظريته وبين النظرية الثانية والثالثة؟ حاول الشيخ عليدوست تمييز نفسه عنهما، عبر القول بأنّ النظرية الثانية لم توضح حدود المقاصد، ولم تُجَلِّ قواعد تطبيقها واستخدامها، ورغم أنّ هذه الملاحظة لا تميّز نظريته عن نظريتهم؛ لأنّ مرجعها إلى استكمال شرح النظرية، لا إلى وجود فارق جوهري بين تلك ونظريته، لكنّه يميّزها عنها، مع أنّه يعيد القول بأنّه من الممكن إرجاع النظريتين إلى نظرية واحدة لا غير.

وفي تمييزه بين النظرية الثالثة ونظريته الخاصة يكتفي عليدوست بالقول بأنّ النظرية هذه تعتمد على النصوص المقاصدية، ولكنّ عليدوست لا يوافق على كون النصوص المقاصدية نصوصاً تشريعية يمكن الاستنباط منها. إنّ عليدوست يرفض في نظريته جعل النصوص المقاصدية أساساً في الاجتهاد، بينما تلك النظرية تعترف بها، تماماً كاعتراف نجم الدين الطوفي بقاعدة نفي الضرر بوصفها نصّاً مقاصدياً أعلى.

إنّّه يعتبر أنّ النظرية الثالثة إذا واجهت نصّاً قطعياً مسلماً، فإنّها تقدّم المقاصد على النصّ القطعي، بينما نظريته ليست كذلك. إنّ نظريته تفسّر النصّ القطعي أو تقوم بطرحه عبر العقل لا عبر النصوص المقاصدية، والطريق الأوّل عرفي فهمي، فيما الثاني طريق عقلي خالص. وأشير أخيراً إلى أنّ عليدوست واضح في انتباهه لمدرسة مقاصد الرسول وتنوع الشخصية النبوية، كما أوضحنا ذلك مراراً^(١).

هذه هي فكرة عليدوست، رغم أنّي لا أعتقد بأنّها تختلف عن المنهج الثاني، فحتى النظرية الثالثة لا تؤمن بتقديم المقاصد على النصّ القطعي، وقد بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل عندما درسنا في كتابنا فقه المصلحة عن نظرية الطوفي، وأثبتنا أنّ الطوفي لا يقدم المصلحة على النصّ القطعي^(٢)، كما أنّ تغيير عليدوست شكل الاستدلال من النصّي إلى العقلي لا يحدث شيئاً مهماً؛ فإنّ العملية التي يقوم بها الطوفي هو في الحقيقة اعتماد على نصّ لا ضرر الذي هو معطى عقليّ أيضاً عند عليدوست، فالفارق في الشكل لا في الجوهر وفي طريقة تخريج المقاصد، لا في روح

(١) انظر: عليدوست، فقه ومصلحت: ٣٥١-٣٩٥.

(٢) انظر: حبّ الله، فقه المصلحة: ٣٣٧-٣٨٩.

العملية نفسها إلا بمقدار بسيط.

علماً أنني لم أعرف لماذا لا يقبل عليدوست أن نأخذ العام المقصدي - والذي هو في الغالب، على قواعد عليدوست، مدركٌ من مدركات العقل العملي - ثم نطبّقه بوعينا العقلي والعرفي على مصاديقه، ثم نقوم باستخدامه في تفسير النصوص وتعديلها، وهو قد قبل بذلك في العقل العملي؟ فاستبعاده النصّ المقصدي يحتاج بنفسه إلى تخرّيج علمي، وقد كان بإمكانه أن يعتبر نصوص المقاصد عبارة عن إرشاد وتقرير لأحكام العقل العملي، وأنّ الشريعة جاءت لتحقيق هذه الأحكام التي تمثل غايات صالحة في السلوك الإنساني. بل الغريب أنّه ذكر ذلك في مواضع آخر من كتبه كما بحثناه في فقه المصلحة وغيره بالتفصيل، فراجع.

وبكلمة موجزة: إنني لا أعرف الفرق الكبير - لو استبعدنا قانونَ الملازمة بين العقل والشرع والذي يطرحه عليدوست تبعاً لأصوليّ الإمامية - بين ما طرحه عليدوست وما هو مطروح في الوسط السنّي من «منهج الجمع بين المقاصد والنصوص/ منهج الجمع بين الكليات والجزئيات»^(١) الذي يعتبرونه انعكاساً لمنهج الجمع بين أهل الرأي وأهل الحديث في القرون الأولى، والذي ربما يكون الشافعي أول من افتحه، وتابعه فيه كثيرون منهم الخطيب البغدادي في كتابه «الفقيه والمتفقه»، فلو راجعنا كتابات أهل السنّة في موضوع الجمع بين النصوص والمقاصد، لرأينا الفكرة عينها أو قريبة جداً منها.

بين القياس وكشف الملاك والتعدّي عن النصّ، انتقال من فقه الخلاف نحو التأسيس

من الواضح أنّ الفضاء الإمامي يحتاط جداً في موضوع كشف الملاك، خاصّة لو فهمنا من الملاك المعنى الثبوتي، أي المصلحة والمفسدة الواقعيّتين اللتين بني الحكم عليهما في التقدير الإلهي، أمّا الملاك بمعنى المناط والموضوع الذي يدور الحكم مداره إثباتاً، فيبدو الأمر فيه عسيراً، لكنّ قواعد إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط باتت تساعد منذ بضعة قرون على حركة لا

(١) يطرح أنصار الجمع بين النصوص والمقاصد في الوسط السنّي عدّة مناهج يختلفون عنها، وهي: المنهج الظاهري الذي يعتمد النصوص الأحكامية فقط، والمنهج العقلي الذي يرجع للعقل ويقدمه على النصّ، والمنهج المقاصدي الذي يعتمد مقاصد الشريعة فقط، ويسمّيهم الدكتور يوسف القرضاوي بالمعطلة الجدد. ولو لاحظنا هذه لرأينا أنّ ما طرحه الشيخ عليدوست من تقسيم للاتجاهات، له جذور في الأدبيات السنّية، خاصّة في العصر الحديث.

بأس بها هنا.

وقد أكثر المتأخرون والمقاصديون الذين سردنا بعض العيّنات منهم، من الحديث عن ضرورة فكّ الحصار عن الملاك وإمكانات اكتشافه، لكنّ أغلبيّتهم لم يقدّموا طروحات تحليلية أصولية في كيفية الوصول للملاك، بل اكتفوا بكسر الحاجز النفسي، تمهيداً لترك الفقيه يقوم بذلك بحسب تجربته الفقهية المتحرّرة من قلق القياس وأمثاله.

إلا أنّ بعض الأعمال العلميّة القليلة المتفرّقة من كتب ومقالات، بدأت تفتح باب الحديث عن طرق كشف الملاك، وهي طرقٌ تبدو كليّتها مذكورة في كتب الأصوليين حتى اليوم، من نوع إلغاء الخصوصيّة، وتنقيح المناط، والنصّ الصريح والظاهر، والتعليقات المنصوصة، ومناسبات الحكم والموضوع، ودليل العقل، والاستقراء.. مما ألمحنا في سياق العرض التاريخي السابق لإشارات بعض العلماء له منذ بضعة قرون بشكل تدريجي، وقد حاول أمثال الشيخ عليدوست عرضه في عمله حول الفقه والمصلحة^(١).

ويبدو أنّ السيد محمّد علي أيازي (مولود عام ١٩٥٤م) من الذين أسهبوا كثيراً في تناول قضية كشف الملاك، ويمكن لمراجعة كتابه المخصّص لموضوع الملاكات واسمه «مقاصد الأحكام الشرعيّة وغايتها، دراسة في سبل اكتشاف الملاكات»، أن يرشد القارئ إلى طبيعة التحوّل الذي حصل شيعياً لناحية التفكير الجادّ في التحرّر من عقدة القياس نحو الانفتاح على قضية كشف الملاك بوسائل منضبطة، دون خرق المسلّمات الإمامية في موضوع القياس والظنّ. ومن المعروف أنّ أهل السنّة بحثوا بكتبٍ مستقلةٍ موضوعَ طرق كشف الملاك ومقاصد الشريعة، ليس آخرها كتاب الدكتور نعيم جُعيم تحت عنوان: «طرق الكشف عن مقاصد الشارع»، بينما نحن لا نجد بحثاً مستقلةً إمامياً في هذا الإطار.

يبدو واضحاً في وسط تيار منفتح على قضية الملاكات اليوم - ومنهم السيد أيازي - أنّ موضوع القياس هو العقبة الكبرى؛ لأنّ القياس يتضمّن محاولة كشف العلة - بمعنى من معاني العلة - في كثير من الأحيان، ومن ثمّ فالباحث الشيعي يجد نفسه في منطقة ملغومة وهو يتناول قضية الملاكات خوفاً من الوقوع في فخّ القياس، وهذا ما يفسّر أنّ أيازي - لو أخذته عينه دالة

(١) انظر: فقه ومصلحت: ٤٥٥ - ٤٩٥.

هنا - خصّص فصلاً كبيراً تحت عنوان: طرق اكتشاف الملاكات، وهو الفصل الرابع من كتابه، وقد أدرك منذ البداية أنّ هذه القضية ذات صلة كبيرة بموضوع القياس، فعقد دراسة حوله، وأوضح أنّ القياس الذي كان في عصر الأئمة هو القياس القائم على كشف العلل الواقعية للأحكام عبر العقل، بحيث يمكن ردّ النصوص من خلاله، ومن ثمّ فهو يحنّنا على أنّنا لو أردنا تعيين موقف من القياس اليوم، فعلينا التأمّل في الظاهرة في القرون الأولى عصر الأئمة، ومن الواضح أنّ اعتماد العقل في كشف الملاكات بحيث تواجه نتائج العقول دلالات النصوص مرفوض^(١)، وهذا ما كنّا رأينا سابقاً أنّ السيّد السيستاني طرحه كاحتمال في أن يكون ثمة من قال بالتفصيل في حجّية القياس بين القياس المعتمد خارج النصّ والقياس حال وجود نصّ على عكسه، وأنّ الرفض في لسان أهل البيت كان لخصوص القياس الذي جاء النصّ على عكس نتائجه.

يبدو لي طرح القضية بهذا المدخل مهماً جداً، فالعلماء السابقون الذين حاولوا التعدي عن النصّ عبر عناوين أشرنا إليها آنفاً، لم يخصّص أكثرهم بحثاً في القياس، مع أنّه كان من المنطقي أكثر أن ندرس القياس نفسه، خاصّة بمقاربة سياقية - تاريخية؛ لكي نحدّد الموقف الذي اتخذ أهل البيت منه، فيكون ذلك مقدّمة لفهم النصوص فهماً صحيحاً.

ولكي أوضح فكري أكثر يمكنني القول بأنّ دراسة القياس لا تمنع في ذاتها - نظرياً وفرضياً - من التوصل للنتيجة الآتية: كلّ تعدّد عن الظواهر الحرفية للنصوص فهو مرفوض، إلاّ بدليل من الشريعة نفسها مصرّح به، مثل دليل التعدي الزماني مثلاً، ولو قلنا ذلك كان معنى النهي عن القياس أنّ وسائل عرفية في الفهم باتت مرفوضة تماماً شرعاً، وليس هناك مانع أن تأتي الشريعة ثمّ تعلن أنّ نظامها اللغوي ليس نظاماً متطابقاً مع النظام اللغوي العام، بل لا بدّ أن تتعاملوا معي بنظامي الخاصّ، ومسألة إلغاء الخصوصية عرفاً وغير ذلك مرفوض عندي بموجب نصوص النهي عن القياس، فيكون دليل النهي عن القياس نوعاً من الردع عن أشكال من السير العقلانية في باب الظهورات وفهم النصوص، وليس دليل حجّية الظهور هو

(١) انظر دراسة أيازي حول طرق كشف الملاكات ومباحث القياس في: مقاصد الأحكام الشرعية وغايتها، دراسة في سبيل اكتشاف الملاكات ٢: ٢٦٥ - ٥٠٤.

المحكّم دائماً؛ لأنّ نسبة دليل القياس إلى دليل حجّة الظهور تفرض تقدّم دليل الردع على مقتضى دليل السيرة العقلائية التي تبرّر الاعتماد على الظهورات، وفقاً لقواعد الأصوليين. هذا يعني أنّ مجرد قولك بأنّ العرف يُلغي الخصوصية أو أنّ مناسبات الحكم والموضوع عرفاً تعطي ذلك.. لا يعني أنّك تمكّنت من التحرّر من عقدة القياس؛ إذ لعلّ نصوص القياس تفرض هذه الأشكال في الفهم ولو كانت عرفيةً. هذا كلّهُ يؤكّد أنّ دراسة أصل قضية القياس تمثل أساساً مهماً جداً هنا، فما لم نعرف ما الشيء الذي نهى عنه أهل البيت، فلا يمكن أن نعتمد وسائل التعدية بحجّة الظهور العرفي، فتأمّل جيداً.

وبهذا أريد هنا أن أخرج القياس من كونه بحثاً بين المذاهب يمثل جزءاً من علم أصول الفقه المقارن والخلافي، إلى أن يصبح بحث القياس عند الإمامية حاجة داخلية وجزءاً من منظومة الاجتهاد النصّي، بحيث لا يمكنك أن تشتغل على فهم النصوص قبل أن تكون قد حدّدت موقفك من معنى القياس وحدوده، وما هو المنهيّ عنه بالضبط. ومع كامل الأسف فإنّ الدراسات الإمامية أهملت بحث القياس خلال القرون الأخيرة إهمالاً نسبياً رغم تقدّمها في موضوعات يمكن أن تكون عرضة للتهمة بالقياس كما قلنا، بل تكاد اليوم لا تجد دراسة حديثيّة شيعيّة إمامية واحدة تجمع كلّ نصوص النبيّ وأهل بيته وصحابته من مصادر السنّة والشيعه، بل حتى من الشيعة فقط، لتدرس مضمونها وأسانيدها ومجموعاتها ومعارضاتها، وتفهم حدود المنهيّ عنه فيه.

ما أردته بهذه المداخلة النظرية هو أن أوّكّد أنّ مسألة كشف الملاكات الثبوتية والإثباتية قضية ملازمة لدراسة موضوع القياس، وليست منفصلة عنها، ومن هنا أعتقد بأنّ خطوة مثل خطوة السيّد أيّازي في دراسة القياس، قبل الخوض في قضية معايير الاكتشاف، كانت موفّقة جداً، رغم أنّ معايير الاكتشاف التي طرحها معروفة غالباً، وإن كان قد ساهم في تنقيحها وتوسعتها.

أكتفي بهذا المقدار من الرصد لبعض العيّنات الإمامية، كي نأخذ صورةً إجمالية عن الموضوع، وإلا فإنّ هناك العديد من الباحثين الأفاضل الذين اشتغلوا على موضوعات المصلحة والمقاصد، بشكل مباشر أو غير مباشر، من أمثال كمال الحيدري، وعلي حبّ الله،

وحسن جابر، ومالك وهبي، ومهدي مهريزي، وعبد الهادي الفضلي، ويحيى محمد، وعبد الجبار الرفاعي، ومحمد علي التسخيري، وأحمد المبلغي، وغيرهم.

الإمامية والنزعة المقاصدية الحديثة، نتائج ومقترحات ووقفات سريعة

إذا أردنا سريعاً أن نشير لبعض الملاحظات القائمة على مراقبة مسيرة البحث المقاصدي الحديث عند الشيعة الإمامية، فيمكن ذكر الآتي:

أولاً: لقد لاحظنا رغبة أكيدة في التوجه نحو المقاصدية عند تيار في الشيعة، تماماً كما هي الحال عند السنة، لكننا لم نلاحظ أن التيار شيعياً كان بحجم سعته سنياً، بل ظلّ محدوداً ومحاصراً بمجموعة من الخطوط الفكرية التي يصعب تخطيها بسهولة.

لكنّ التيار الشيعي رغم الفترة القصيرة التي نهض فيها وتناول قضية المقاصد والتفكير العللي والمنظومي، غير أنه قدّم أفكاراً وإثارات مهمة جداً في هذا السياق.

ثانياً: أغلب الذين رأينا لهم أعمالاً هنا، يمكن تصنيف أعمالهم تاريخياً - بحسب فترة إنجازها - إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: وهي المرحلة الفاصلة تقريباً ما بين أواسط القرن العشرين باتجاه نهاياته، أعني أعمال أمثال مغنية والصدر والخميني وشمس الدين والمنتظري والأمين والمطهري والحكيمي وفضل الله والسيستاني، فمقولاتهم هذه جاء إنتاجها غالباً في هذه الفترة. وهؤلاء لم نجد عندهم توسعاً في البحوث، ولا تععيداً، ولا تنظيراً أصولياً حقيقياً مستوعباً، بل وجدنا إثارات فكرية متفرقة مهمة جداً ومفاتيح ضرورية للغاية.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة اللاحقة، وهنا بدأنا نجد محاولة في التفكير التنظيري المستقل أكثر، عبر نخب شيعية تحاول اليوم أن تفكر في الموضوع بتوسّع أكبر، كما نجد في أعمال الشيخ عليدوست والشيخ علي حبّ الله والسيد محمد علي أيازي والسيد محمد تقي المدرسي والشيخ الصانعي، بحيث تسعى هذه النخب للذهاب - تحليلياً وتنظيرياً - أكثر في هذا الموضوع، دون أن نتمكّن من رصد تأثيرات هذه الأفكار التنظيرية على تجربتهم الفقهية، إلا عند مثل الشيخ الصانعي الذي رأينا أن تجربته الفقهية استجابت بنسبة أكبر لتأصيله النظري لمقاصدية العدالة واليسر والسماحة وغير ذلك.

وهاتان المرحلتان تمثلان وضعاً طبيعياً في تقديري؛ فكلّ تحوّل فكري يبدأ ببذور متفرقة تطرح هنا وهناك، يتلوها جيل جديد يقوم باستثمار هذه البذور للتنظير لها، بحيث يبدو ما كان غريباً في الجيل الأوّل أكثر معقولية عند الجيل الثاني.

ونحن نأمل أن يواصل التفكير الإمامي التأمل الجادّ في هذا الموضوع بطريقة أعمق وأوسع وأكثر أكاديميّة، لفتح آفاق فيه، بصرف النظر عن النتائج.

ثالثاً: لاحظنا أنّ الشخصيات التي طرحت أفكاراً هنا تفاوتت فيما بينها في تأثير تجربتها على التجربة الفقهيّة، فمثل السيد السيستاني ربما لا نجد شيئاً واضحاً على تأثير رؤيته المقاصديّة على فقهه بمقدار يختلف عن التيارات غير المقاصديّة، والأمر يحتاج لتتبّع أكثر كي نتوصّل لنتائج في هذا السياق، بينما على مستوى مثل الشيخ الصانعي والشيخ شمس الدين، نجد الأمر مختلفاً تماماً.

رابعاً: إنّ أكثر الذين مالوا للنزعة المقاصديّة شيعياً لم نجد لديهم تمييزاً بين قواعد المصلحة بمفهومها النفعي الوضعي والمصلحة بمفهومها الأخلاقي الإيماني، فكثيراً ما كانت المصلحة بمعناها الوضعي اليوم هو المعيار باعتبارها قضية دينيّة، وحتى في تشخيص مصاديق العدل والظلم كان هذا الأمر موجوداً، بينما هذا المفهوم للمصلحة قد خضع لمناقشات حتى غريباً، بمعنى أنّنا بحاجة لرقابة أخلاقيّة على مفهوم المصلحة النفعي، فالمصلحة ليست مفهوماً مادياً مطلبياً يطلب فيه الإنسان شيئاً لذاته دائماً، بل قد يكون مفهوماً معنوياً مجتمعياً يضحّي فيه الإنسان لصالح غيره أو لله سبحانه تحقيقاً لمقاصد رويّة سامية.

إنّ العديد من الباحثين المقاصديين الشيعة - إذا صحّت التسمية - لمحووا لهذا الأمر، خاصّة مثل السيد محمد تقي المدرّسي، لكنّ التطبيقات بدت غالباً وكأثماً لا تنفّح المقاصد في خارج مفهوم المصلحة الذاتي، الأمر الذي يتطلّب جهداً في هذا السياق، حتى لا يصل الاجتهاد الإسلامي إلى مرحلة تبرير الواقع تحت عنوان المصلحة.

خامساً: من الواضح أنّ المؤسّسة الدينية الإماميّة لم ترحب بعدُ على نطاق واسع بالطروحات المقاصديّة والاجتهاد التعليلي، رغم أنّها تحطّت قضية التعدي عن النصّ بقواعد من نوع مناسبات الحكم والموضوع وغير ذلك، وهذا يعني أنّ هذا الفريق من الفقهاء والباحثين ما يزال أمامه طريق طويل لإثبات حضور ذاته في المحافل العلميّة بوصفه وجهة نظر

قائمة بالفعل ومطروحة.

بل غالباً ما نجد أن التيارات الرسمية في الحوزات العلمية تتعامل بقلق مع هذا النوع من الفهم وقد تتهمة بالسطحية والتعجّل وقلة العمق وغير ذلك، انسياقاً وراء تصوّرات خاصة فرضتها تركيبة علم أصول الفقه الإمامي لمفهوم الدقة والتعمّق والأعلمية.

ويبدو لي أن هذه الأبحاث لما طرقت بطريقة متفرقة إثارية عامة لم تجد لها حضوراً، ولو أنّها قاربت الموضوع إمّا على قواعد الاجتهاد الإمامي، أو أنّها ناقشت جديداً أصل هذه القواعد بمناقشات علمية معمّقة لربما اختلف الأمر.

ومن الأمور الحسنة التي تبشّر بالخير أن بعض المؤسسات الحوزوية بدأت تهتمّ بالفعل بموضوع المقاصد، فصدرت بعض الكتب التعليمية الأصولية التي وضعت داخلها عنوان المقاصد الشرعية، مثل كتاب «الفائق في الأصول» الذي صدر عن لجنة الفقه المعاصر في مركز إدارة الحوزات العلمية في مدينة قم الإيرانية، كما انعقدت سلسلة من الندوات في بعض الحوزات التابعة للمرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، بحيث دُعيت لها شخصيات مختلفة التوجّهات والمواقف إزاء قضية المقاصد، مثل الشيخ المبلّغي والشيخ القائيني والشيخ عليدوست وغيرهم، لتدور هذه اللقاءات حول موضوع المقاصد.. وهذا تحوّل مهمّ يدفع طلاب العلوم الدينية للتفكير بهذه الموضوعات من زاوية اجتهادية أكثر عمقاً، وربما يشكّل بداية لدخول هذه الموضوعات إلى الفضاء الأساس في الحوزات العلمية.

والحلّ الأهمّ في نظري هو أن يصبح موضوع مقاصد الشريعة وكلّ ما له دور وتأثير في الاجتهاد المنظومي والمناطبي والتعليلي وقواعد التخطّي عن النصّ ضمن الدراسات الرسمية في علم أصول الفقه الإمامي، فنحن على سبيل المثال لا نجد هذا الباب في أصول الفقه اليوم، وما نجده من قضايا ذات صلة كتتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية وبعض قواعد التعدي عن النص ومناسبات الحكم والموضوع والعلّة المنصوصة وقياس الأولوية، فضلاً عن بحث القياس والرأي والاستحسان وسدّ الذرائع والمصالح المرسلّة والاستقراء وغيرها.. ما نجده من هذا كلّه، فإنّ حضوره باهت يقع تحت سلطة موضوعات أخرى، ويتمّ التعرّض له أحياناً قليلة بطريق عابر أو بإشارة ضمنية هنا أو هناك لمناسبة ما.

وهذا يعني أنّ كلّ هذه الموضوعات يُفترض أن تصبح حاضرة بقوة مجدداً، ضمن منهجية

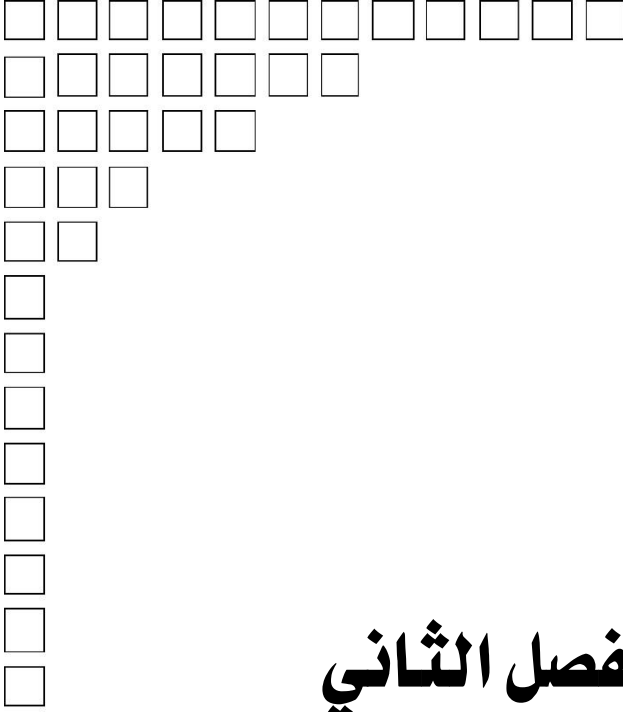
تستوعبها وتدرسها بتأن واهتمام بحيث تكون مقصودة في نفسها. مع الإشارة لوجود بعض الأعمال القليلة التي تحاول - مشكورةً - مؤخراً إقحام هذه الموضوعات في كتب درسيّة أو شبه درسيّة مقترحة.

أعرف أنّ ثمة أسباب وراء غياب هذه البحوث، من نوع الخوف من التشبّه بأصول الفقه السنّي، والحذر من استحضار مقولاته وقضاياه مجدداً إلى أصول الفقه الإمامي، والقلق من التورط في الظنيّة أو السطحية في قراءة النصوص، وافترض أنّنا لسنا بحاجة لمناهج جديدة، بل ما عندنا يكفي وغير ذلك، هذا كلّه يمكن أن يكون كامناً في العقل الباطن عند المجتهد الإمامي المعاصر، لكنني أعتقد أنّنا لو أقمنا المجتهد الإمامي بأنّ قضاياه هو تبدو غير منقّحة فسوف يتحمّس أكثر لتناول هذه الموضوعات، فمثلاً لو قلنا له بأنّ بحث مناسبات الحكم والموضوع بحث مبهم جداً، وكذا تنقيح المناط، وكذا مذاق الشارع، وروح الشريعة، وكذا العرض المضموني على الكتاب، وكذا معايير قواعد التزاحم تطبيقاً، وكذا استخدام الاستقراء من قبل الفقهاء بطريقة مبعثرة وغير منضبطة، فتارةً يستخدمونه وأخرى يتحمّسون منه، وكذا إلغاء الخصوصيّة، وغير ذلك .. فلو أقمنا الاجتهاد الإمامي ليعمل على تكوين نظرية عامّة تعيد إنتاج مجمل هذه البحوث، ضمن عنوان واحد، فسيجد نفسه مضطراً لدراسة قضية القياس وحدودها ومراد أهل البيت منها، وسعيد فهم الأمور بطريقة مستوعبة في هذه الحال. لقد أردتُ من هذا البحث التاريخي أن ندرس تجارب الماضين ونعرف ولو بصورة إجمالية المنجز حتى الآن؛ لتعلّم أين وصلوا؟ وما هي نقاط قوتهم وضعفهم؟ وأين أخفقوا؟ وما هي النواقص؟ ولماذا لم تُنتج نظريّاتهم هنا أو هناك؟ وماذا أنتجت من نتاج طيّبٍ كذلك؟

بهذا نكتشف أنّ ثمة أفكاراً بدأت الذهنيّة الشيعيّة تتداولها، وهي تعبر نحو نمط من التفكير المقاصدي الذي يحاول أن لا ينقلب على قواعد الاجتهاد الإمامي، لكن إلى أيّ مدى استطاع هذا الفريق تقديم تنظير اجتهادي حقيقيّ مركّز في هذه القضية؟ وما هي نتائج اجتهاداته على عالم الفتاوى والمواقف الفقهيّة؟ وهل تمكّن من التخلّص من مخاطر القياس وغيره من محرّمات الاجتهاد الإمامي أو لا؟ وهل سنصل لمرحلة تتمّ فيها إعادة النظر في جريمة التعدي عن النصّ ومقولة القياس عبر إعادة تفسير القياس المنهجيّ عنه من قبل أهل البيت، وحصره بنوع خاصّ مثل إعمال العقل في معرفة الملاكات الواقعيّة رغم وجود نصّ مواجه لنتيجة العقل، كما يُحتمل

٣١٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج١

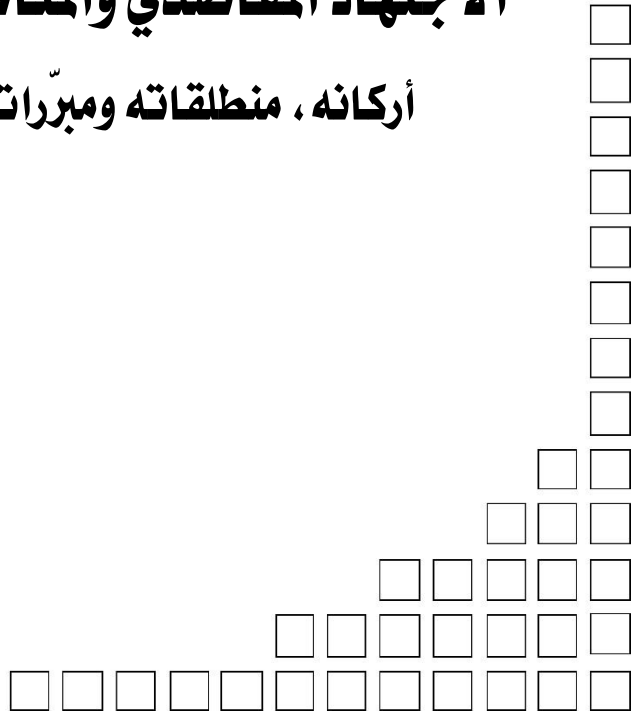
نسبته لبعض المتقدمين، بل ذهب إليه بعض المعاصرين مثل السيد محمد علي أيازي؟ وهل سيقدر هذا النمط الاجتهادي على حماية الاجتهاد من الذوبان، وتجنب إضعاف سلطة النص لاحقاً أو لا؟ وهل الواقع له دور في هذا التحول؟ وكيف؟ وهل ستستجيب المؤسسة الدينية الرسمية لمثل هذه الأفكار أو لا؟ ولماذا؟ وكيف؟
أسئلة كلها - ومثلها كثير - تنتظر هذا النمط من التفكير.



الفصل الثاني

الاجتهاد المقاصدي والمناطِي والعَلِي

أركانُه ، منطقاته ومبررات حجّيته



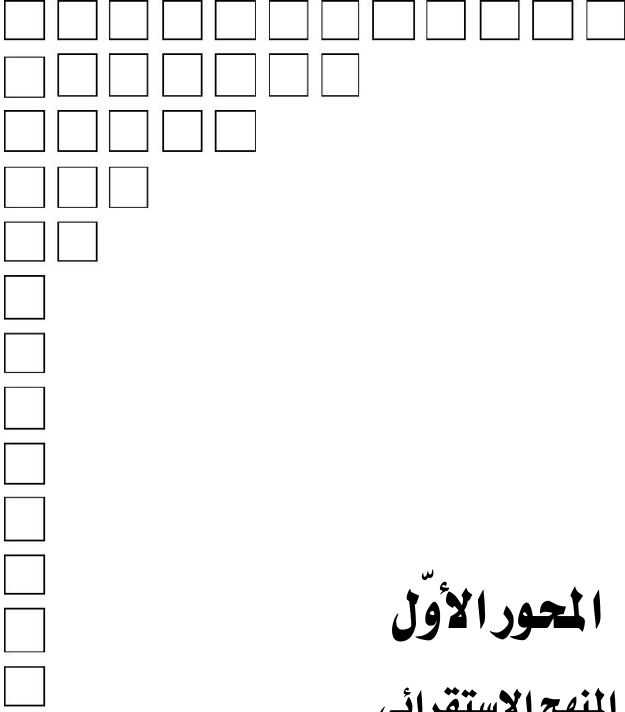
تهييد

يقوم جوهر التفكير المقاصدي والمناطلي على معرفة الغايات والأغراض تارةً ومعرفة المدارات التي يتحرك التشريع تبعاً لها أو متأثراً بها، وفي ضوءها نجد الفقيه المقاصدي أو المناطلي يتحرك مع النص بطريقة غير حرفية فيتخطى الوسائل لصالح المقاصد، الأمر الذي يجعل نصوص الأحكام فاقدة لإطلاقات شاملة خارج إطار تحقيق المقاصد والعلل أو أنّ الأحكام نفسها سوف تحمل سعةً خارج إطار حرفية نصوصها.

هذا يعني أننا لو حللنا التفكير الغائي أو المقاصدي أو المألّي، فسوف نجد أنّ جوهره قائم على التعليل الفقهي والتقييد الفقهي، وهذا يعني أنّ الاجتهاد المقاصدي بات ملزماً بالانطلاق من نظرية التعليل والتقييد نحو بناء منظومته الاجتهادية، بوصفها حجر الزاوية. وبهذا نجد أنفسنا وسط نظرية التعليل الفقهي والأصولي، لنوجه لأنفسنا سؤالاً: هل يمكن معرفة علّة الحكم (الملاكية أو المناطية) - أو الوجه الحقيقي للحكم غير الموارد الجزئية - بحيث نعبر من خلالها إلى غير ما دلّ النص عليه أو نجمد حركة النص في ضوءها على تقدير عدمها؟

مناهج التعليل والتقييد في الاجتهادين: المقاصدي الغائي، والمناطلي المداري

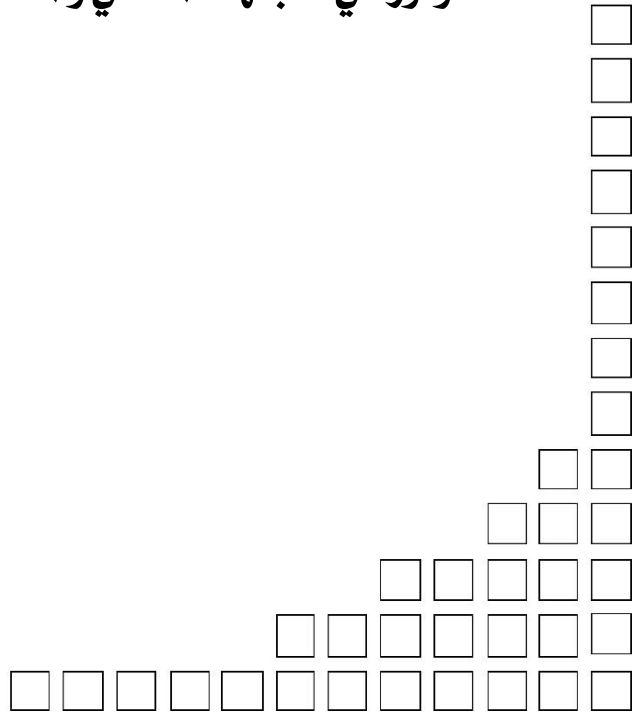
ثمة مسالك ومناهج أو فنون: أركان وقواعد، يمكن تصوّر سلوكها بهدف الوصول إلى غاية الحكم - واحداً أو مجموعة - ومداره ومقصده، وسوف نركّز على المناهج والسبل المهمة والأساسية التي سوف نقسمها على طريقتنا:



المحور الأول

المنهج الاستقرائي

ودوره في الاجتهاد المناطقي والمقاصدي والعللي



تهيد

ثمّة خلاف في تاريخ الفلسفة والعلوم عند المسلمين في موقف التراث الإسلامي من الاستقراء، ففيما تعطينا نصوصاً شكلاً من أشكال التزهيد في الاستقراء ما لم يبلغ حدّ الاستقراء التامّ، نجد أنّ العلوم الشرعيّة والتاريخيّة اعتمدت الاستقراء بشكل واضح في منجزاتها، بصرف النظر عن كيفية تبرير الحجية المنطقية فيه.

فعندما نذهب للتاريخ والحديث والقرآن نجد فكرة التواتر حاضرة، وهي واضحة في كونها تعتمد على الاستقراء الذي يراكم المعطيات الأولية ليولد منها اليقين.

ونجد الاستقراء حاضراً في كتابات المجتهدين المسلمين، مثل الغزالي (٥٠٥هـ) ومن قبله وبعده، بل حتى عند الشيعة رأينا - كما في الفصل الأوّل - أنّ غير واحد اعتمد الاستقراء في الاجتهاد الفقهي. والغزاليّ معروفٌ بجهوده المضنية في التوفيق والجمع بين العلوم المنطقية اليونانية والعلوم الشرعية الإسلاميّة، حتى أنّه جعل القسم الأوّل من كتابه الأصولي الشهير «المستصفى في أصول الفقه» خاصّاً بالبحث المنطقي الخالص، الأمر الذي تابعه عليه غير واحد من بينهم الشيخ البهائي الإمامي (١٠٣٠ أو ١٠٣١هـ) في كتابه «زبدة الأصول»، وهو الكتاب الذي كُتبت عليه لاحقاً العديد من الشروح والحواشي.

ولو تركنا الغزالي الذي قارب الطريقة الاستنباطية أيضاً؛ لوجدنا رؤية تقول بأنّ التراث الإسلامي كان تأسيساً لمنهج استقرائي مغاير للمنهج القياسي الأرسطي، غير أنّ القرون اللاحقة - خاصّة عند الشيعة - دفعت لمزيد من تكريس العقل القياسي وتراجع نسبي للعقل الاستقرائي.

لكنّ ثمّة نصّ دالّ للسيد محمّد باقر الصدر، وهو يتكلّم عن الاستقراء في الأحكام، حيث يقول: «من ألوان الدليل الاستقرائي أن ندرس عدداً كبيراً من الأحكام الشرعيّة فنجد أنّها

تشارك جميعاً في اتجاه واحد، فنكتشف قاعدةً عامة في التشريع الإسلامي عن طريقها. ولنذكر على سبيل المثال لهذا الدليل محاولة ذكرها الفقيه الشيخ يوسف البحراني في كتابيه الحدائق والدرر النجفية، تستهدف إثبات قاعدة عامة عن طريق الاستقراء، وتلك القاعدة العامة هي القاعدة القائلة بمعدورية الجاهل، أي إن كل جاهل إذا ارتكب خطأ نتيجة لجهله بالحكم الشرعي فلا تترتب على ذلك الخطأ تبعة. وقد استدلل الفقيه البحراني على هذه القاعدة بحالات كثيرة في الفقه ثبت شرعاً أن الجاهل بالحكم معذور فيها، واستكشف عن طريق استقراء تلك الحالات القاعدة القائلة بمعدورية الجاهل شرعاً في جميع الحالات.

وتلك الحالات التي أقام عليها الفقيه البحراني استقراءه واستنتاجه (وبعد ذكره الحالات وهي خمسة، قال الصدر:) فكل حالة من هذه الحالات قرينة إثبات ناقصة بالنسبة إلى القاعدة العامة القائلة بمعدورية الجاهل شرعاً في جميع الحالات. وبتجمّع تلك القرائن يقوى في نفس الفقيه احتمال القاعدة العامة ووثوقه بها.

ويطرح الصدر مثلاً آخر من وحي تجربته في «اقتصادنا» هذه المرة، حيث يقول: «ومثال آخر: وهو أننا حين نريد أن نعرف اشتغال الاقتصاد الإسلامي على القاعدة القائلة: إن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية، قد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس للملكية، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحة القاعدة العامة، إذ نرى مثلاً أن العمل في إحياء الأرض يُنتج ملكيتها، والعمل في إحياء المعدن ينتج ملكيته، والعمل في حيازة الماء يُنتج ملكيته، والعمل في اصطياد الطائر ينتج ملكيته، فنستدل باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامة في الاقتصاد الإسلامي، وهي أن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية».

ويعيد الصدر الموقف النمطي من حجّة هذا الاستقراء في إطار الاجتهاد الإمامي حين يقول: «وموقفنا من الاستقراء يتلخّص في التمييز بين القطعي منه وغيره، فإذا كان قطعياً، أي أدى إلى القطع بالحكم الشرعي، فهو حجّة؛ لأنه يصبح دليلاً قطعياً ويستمد حجّيته من حجّة القطع، وإذا لم يكن قطعياً فلا حجّة فيه مهما كانت قوة الاحتمال الناجمة عنه؛ لأننا عرفنا سابقاً أن كل دليل غير قطعي ليس حجّة ما لم يحكم الشارع بحجّيته، والشارع لم يحكم بحجّيته

الاستقراء الذي لا يؤدّي إلى العلم»^(١).

نزاعان حول الاستقراء في التراث الشرعي النقلى

لكنّ خلافين أساسيين غطّأ حديث علماء الشرعيّات حول الاستقراء في التراث الإسلامى هما:
١ - استقلاليّة الاستقراء، وهو خلاف برز فيه بعض علماء الأحناف، إذ اعتبروا أنّ الاستقراء ليس سوى تطبيق لعمليّة القياس الفقهي، وبعبارة أخرى: لسنا بحاجة لتأسيس نمط استدلالى جديد مختلف اسمه الاستقراء، بل تكفيّننا سائر الأدلّة الاجتهاديّة الأخرى وعلى رأسها القياس والعرف والعادة؛ لأنّ الاستقراء ليس سوى الانتقال من تتبّع بعض المفردات لما يشابهها في مجموعتها، وهكذا.

وقد خالفهم في ذلك العديد من العلماء بمن فيهم العالم الإمامى السيد باقر الصدر، إذ ميّز بين الاستقراء والقياس الفقهي، وهو تمييز في غاية الأهميّة من شخص مثله، وقد سبقه إليه غير واحد، قائلاً تحت عنوان «القياس خطوة من الاستقراء»: «وقد تؤخذ خطوة واحدة من خطوات الاستقراء ويكتفى بها في الاستدلال، كما إذا اكتفيّننا بحالّة واحدة من الحالات التي أقام صاحب الحدائق عليها استقراءه، وجعلنا منها دليلاً على كون الجاهل معذوراً في سائر الحالات الأخرى. ويسمّى هذا بالقياس عند أبي حنيفة وغيره من فقهاء السنّة الذين يكتفون في الاستدلال على ثبوت حكم لموضوع بثبوت حكم من نفس النوع على موضوع واحد مشابه له، ولا يكلّفون أنفسهم بتتبّع موضوعات مشابهة عديدة واستقراء حالات كثيرة. فبينما كان الاستقراء يكلّفنا بملاحظة حالات كثيرة يعذر فيها الجاهل لكي نصل إلى القاعدة العامة القائلة: إنّ كلّ جاهل معذور، لا يكلّفنا القياس الحنفى إلا بملاحظة حالة واحدة واتخاذها دليلاً على إثبات حكم من نفس النوع لسائر الحالات الأخرى. وما دام الاستقراء ليس حجّةً ما لم يحصل منه القطع بالحكم الشرعى فمن الطبيعي أن لا يكون القياس حجّةً؛ لأنّه خطوة من الاستقراء فُصلت عن سائر الخطوات»^(٢).

وبصرف النظر عن مدى دقّة الصدر في توصيف تطبيقات القياس الذي سمّاه بالحنفى، إلا

(١) الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ١٦٢ - ١٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٤ - ١٦٥؛ وانظر: رسائل الشهيد الثانى ٢: ٧٦٦-٧٦٧.

٣٢٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

أن نفس قبوله بالتمييز بين القياس والاستقراء، يمثل خطوة متقدمة؛ لأن سلب الحجية عن الاستقراء عند الصدر لن يعني بالضرورة كون الاستقراء قياساً، رغم كونها ظناً غير معتبر، ومن ثم فـدليل حجية الاستقراء عنده - لو ثبت - لن يناقض أدلة النهي عن القياس عند الإمامية، وهو موضوع مهم جداً.

على خط مواز، كان الدكتور علي سامي النشار (١٩٨٠م) يرى أن القياس الفقهي تعبير عن نزعة استقرائية وليس العكس^(١)، فاعتبر القياس عائداً لتفكير تتبعي استقرائي، وهو بهذا يناقض كلاً من الفريق النافي لاستقلالية الاستقراء، مكرساً نفي استقلالية القياس، والفريق المعتقد بالتمايز الماهوي بينهما - إذا صحَّ التعبير - مثل السيد الصدر.

٢ - حجية الاستقراء من حيث إفادته العلم أو الظن غير الحجّة، وهنا يظهر نزاع ابن حزم الأندلسي مع سائر الأصوليين.

التراث الشرعي وتنويع الاستقراء إلى تامّ وناقص

وقد تعامل التراث الشرعي الإسلامي مع الاستقراء متابعاً التقسيم المنطقي اليوناني، فقسّمه إلى استقراء تامّ وآخر ناقص، على عكس مقاربات الفكر الفلسفي الحديث الذي ركّز اهتمامه على الاستقراء الناقص دون التامّ، وقد كانت الصورة الكلاسيكية السائدة أن الاستقراء التامّ يفيد اليقين بينما الاستقراء الناقص لا يفيد، وهي الصورة التي سنرى أن الاجتهاد الشرعي في بعض مدارس الفقه الإسلامي كان يرفضها من حيث قبوله بعلمية الاستقراء الناقص، بمعنى أصولي للكلمة، لا بمعنى منطقي وفلسفي، فلم يتصادم الفكر الأصولي في حجية الاستقراء مع الفكر المنطقي والفلسفي، بل حاول اختلاق معيار إضافي للاحتجاج يتخطى المعيار المنطقي الصارم، مبتدعاً فكرة العلم العادي أو فكرة غلبة الظنّ الحجّة.

وهذا ميّزوا بين الحجية المنطقية فنوها في الاستقراء الناقص، والحجية الأصولية فأثبتوها فيه، ولهذا يقول الغزالي: «إنّ الاستقراء إن كان تامّاً رجع إلى النظم الأوّل، وصلاح للقطعيّات، وإن لم يكن تامّاً لم يصلح إلا للفقهيّات؛ لأنّه مهمل وجداً الأكثر على نمط غلب على الظنّ أنّ

(١) النشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام: ١١١ - ١١٤.

الآخر كذلك»^(١).

لا نريد أن ندخل هنا في بحث حول هويّة هذه الاستقراءات عند المناطقة الصوريين، ولا في الملاحظات التي أخذها بعضهم عليهم في اعتبارهم الاستقراء الكامل منتجاً في المعرفة والعلوم، ولا في موقفهم من الاستقراء الناقص فهماً وتحليلاً ونقداً أو تأييداً، إنّنا نريد أن نعرف أيّ من الاستقراءين يمكن له أن يسير معنا في الاجتهاد الشرعي؟ وما هي القيمة المضافة التي يمكن أن يقدمها لنا الاستقراء في مجال الاجتهاد عموماً؟

الاستقراء التام في الدرس الشرعي، سؤال الواقعية والإمكانات

إذا كان الاستقراء الكامل مفيداً لليقين بعملية منطقيّة - بصرف النظر عن قدرته في كشف العلل والتلازمات الضرورية - فبالأكيد هو حجة؛ لحجّة اليقين والقطع، لكنّ السؤال الذي يمثل تحدياً أمامه هنا هو أنّه هل يمكننا أن نتحدّث عن وجود استقراء كامل في الدراسات الشرعيّة أو لا؟ وما قيمته؟

أ - ولنشرع بالحديث عن قيمة هذا الاستقراء لو توفّر في الدراسات الشرعيّة، وذلك أنّ بعض العلماء - مثل الشيخ جعفر السبحاني متابعاً في ذلك، حسب الظاهر، مسلك جماعة من أصوليّ السنّة مثل الشريبي - يذهب إلى أنّ مثل هذا الاستقراء لا قيمة له، فهو يقول: «الاستقراء الناقص لا يحتجّ به؛ لأنّه لا يفيد إلاّ الظنّ ولم يدلّ دليل على حجّة مثله، وأمّا الاستقراء الكامل فلا يعدّ دليلاً؛ لأنّ المستقريّ يصل إلى النتيجة في ضمن الاستقراء، فلا تبقى حاجة للاستدلال به على المدّعى. وبعبارة أخرى: الاستقراء الكامل علوم جزئية تفصيليّة تُصَبُّ في قالب قضية كليّة عند الانتهاء من الاستقراء دون أن يكون هناك مجهول يُستدل به على المعلوم»^(٢).

هذا الذي يقوله الشريبي والسبحاني نسمعه ترديده فيما طرحه بعض المدارس الحديثيّة، من أنّ الحديث عن الاستقراء التام نوع من تضييع الوقت؛ لأنّه لا يُنتج شيئاً جديداً يتخطّى

(١) المستصفي في أصول الفقه: ٤١.

(٢) السبحاني، معجم طبقات الفقهاء (المقدّمة) ١: ١٦٢ - ١٦٣.

المقدمات، وهي قضية ظلت محلّ جدل، حيث اعتبر محمد باقر الصدر - على سبيل المثال - أنّ الاستقراء الكامل منطقيّ، لكنّه لا يكشف العلل والتلازمات الضرورية التي نحتاجها في المعرفة العلميّة، وسبب منطقيّته عنده أنّه مركّب من قياس صغراه أنّ المفردات المستقرأة هي كلّ المفردات، وكبراه أنّ كلّ واحدة من هذه المفردات محكومة بحكم واحد، مثل التمدد في الحديد بالحرارة^(١).

ويبدو لي أنّ الشريبي والسبحاني لا يريدان إبطال يقينيّة الاستقراء التامّ في الشرعيّات، بل يريدان القول بأنّ تحويل ناتج الاستقراء من جزئيات مصطفة إلى جانب بعضها إلى قاعدة كليّة هو أمرٌ صوري وشكلي، ومن ثمّ فليست هناك إضافة نوعيّة يمكن للاستقراء التامّ أن يخدمني فيها زائداً عن المعطيات الجزئية التبعيّة.

إلا أنّ ما يبدو لي هو أنّ التأمل في باب الاستقراء لاستنباط العلل الشرعيّة يغيّره في مجال القواعد الكليّة؛ لأنّ القاعدة الكليّة ليست سوى عين الأفراد المستقرأة، بينما التعليل مغاير لها وإضافة جديدة، فمثلاً لو فرضنا أنّنا استقرأنا عشرين حالة، وكلّ حالة كانت تشكّل قرينة إثبات ناقصة لفرضيّة أنّ الشريعة يهّمها حفظ أموال الطفل؛ لأنّ كلّ فرد من الأفراد المستقرأة نحتمل كونه راجعاً لعلّة حفظ أموال الطفل، ففي هذه سيكون الاستقراء التامّ مفيداً لفكرة جديدة ينتفع بها الذي يفكر بذهنيّة فقه النظرية؛ فنحن لا نريد بالاستقراء التامّ اكتشاف حكم في حالة خارج نطاق الأفراد المستقرأة حتى يصبح الاستقراء التام ضرباً من تحصيل الحاصل بعد فرض عدم وجود حالة إضافية؛ لأنّ الاستقراء تامّ، بل نريد التوصل لعلّة شرعيّة قد يترك التوصل إليها تأثيراً في الأفراد المستقرأة نفسها، فلو قلنا بأنّ استقراء موارد عدد الطلاق في الشريعة كلّها يعطي قوّة احتمال أنّها لأجل قضية الحمل، مثل ملاحظة عدم وجود عدّة على اليائس أو الصغيرة، ففي هذه الحال نتوصل لعلّة الحمل لجعل العدد؛ فلو فرض انعدام احتمال الحمل أوجب ذلك تقييداً في الأفراد المستقرأة بحال احتمال الحمل، فالتعليل بالاستقراء يعطي الأفراد المستقرأة معنى جديداً، وليس كالأستقراء التامّ في الأمور التكوينية.

(١) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء: ٢٩ - ٤٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٢٣

وبهذا نكتشف أن الاستقراء التام في اكتشاف العلل مغاير بحسب طبيعته له في استخراج تعييد ليس له مضمون أو أفراد إلا عين الأفراد المستقراً بفهمنا الأول لها. وبهذا يمكننا فرض فوائد للاستقراء التام في الشرعيات حتى لو لم تكن قائمة في الأمور التجريبية والطبيعية:

أولاً: صياغة التعييد والخروج من فوضى الجزئيات، وهذا أمر يفيد الباحثين في مجال فقه النظم والنظريات، وهو ما عبّر عنه بعض الباحثين بـ «تحقيق الاقتصاد في التفكير»^(١)، فالمسألة ليست صياغية فحسب، بل هي تلعب دوراً في تنظيم التفكير وتجويده، تماماً كما تحدثوا في أصول الفقه عن دور بعض الأحكام الوضعية في تنظيم القوانين التكليفية وفرزها على مجموعات.

ثانياً: القدرة على اكتشاف العلل بحيث يؤثر ذلك في إعادة فهم الجزئيات نفسها بطريقة جديدة.

ب - وأما فيما يتعلق بواقعية هذا الاستقراء، فالحق أن تحصيل استقراء تام في الشرعيات يغدو مستحيلاً عملاً إلا ما شدّ وندر؛ لأننا نتعامل مع الشريعة الواصلة إلينا، والتي لا ندرى كونها وصلتنا ناقصة أو كاملة؛ إذ تظلّ هناك احتمالات في كون مفردة ما قد خفيت عنا، الأمر الذي يؤثر في قدرتنا على الجزم بتمامية التقري الذي قمنا به.

وقد يحاول الإنسان أن يعيد قواعد الاشتغال هنا بتغيير التعبير فبدل أن نقول: نحن نستقرئ تمام أفراد الكلّي في الشريعة الواقعية، يمكن القول بأننا نستقرئ تمام الأفراد في الشريعة الواصلة لنا، ثم ننسب النتيجة للشريعة الواصلة، وتكون النتيجة حكماً ظاهرياً بالنسبة إلينا لا حكماً واقعياً، فاليقين الآتي من الاستقراء التام ليس بالضرورة مطابقاً للشريعة الواقعية؛ لأنّها بالأصل قد لا تكون منكشفة لنا بتمامها لأسباب تاريخية؛ بل هو يقين مطابق للشريعة الواصلة؛ فنقول: ظاهرياً يتشكّل عندي يقين بالقاعدة الآتية.. فهل هذا ممكن ومعقول؟

هذا النمط ممكن على التوجه الذي يعتد بأن شريعتي هو ما وصلني ولست معنياً من

(١) انظر: جغيم، طرق كشف مقاصد الشريعة: ٢١٥.

٣٢٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

الأول بشريعة غيري وما صدر في لوح الواقع، ومن ثم فليس هناك حكم واقعي وآخر ظاهري، بل هناك أحكام واقعية للجميع تبعاً لما وصلهم. وهذا تفكيرٌ منسجم مع اتجاه التصويب في روحه وبنيته التحتية.

هذا، ولا بد لي أن أشير أخيراً إلى أن بعض الأصوليين - مثل ابن السبكي وابن النجار الحنبلي - حاول تقديم تعريف للاستقراء التام مغاير للتعريف المنطقي السائد له، وذلك عبر القول بأن الاستقراء التام هو استقراء جميع المفردات عدا المفردة التي يتم البحث فيها والتنازع حولها^(١). إلا أن هذا التعريف لا يختلف عن تعريف الاستقراء الناقص، ولسنا هنا أمام صراع تسميات.

الاستقراء الناقص ودوره في الاجتهاد المقاصدي والمناطى والتعليق

لا يبدو مهماً البحث في الاستقراء التام بقدر أهمية البحث في الناقص؛ لأن التجربة الفقهيّة تتوفر فيها الناقص دون التام أو أكثر بكثير منه، ونحن نلمس تعابير كثيرة عند الأصوليين والفقهاء في تجاربهم الاجتهادية تصبّ في صالح التفكير الاستقرائي من نوع فكرة إلحاق الفرد بالأعم الغالب، بل اعتبر الزركشي أن كلمة «الأعم الأغلب» ليست إلا تعبيراً آخر عن الاستقراء في كلمات الفقهاء^(٢)، ففي الحقيقة ينزع الاجتهاد الشرعي لتكريس قواعد غلبة يمكنه من خلالها إلحاق النوادير والحالات القليلة بالحالات الغالبة، وهي ذهنية استقرائية بامتياز.

لكن الاستقراء الناقص ظلّ مختلفاً فيه، حيث أقحمه الغزالي في المدونة الأصولية وتابعه

(١) انظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع ٢: ٣٤٥ - ٣٤٦؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٤: ٤١٨ - ٤١٩؛ وجغيم، طرق كشف مقاصد الشريعة: ٢٣٤؛ وراجع: النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٩٦؛ والريسوني، نظرية التقريب والتغليب: ١٠٠.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٤: ٣٢١. نعم ثمّة مناقشات في هذا الأمر من حيث إن قاعدة الغلبة يعلم فيها بوجود القلة المخالفة، بينما الأمر في الاستقراء ليس كذلك، وفقاً لوجهة نظر مثل المحقق الإصفهاني على ما جاء في حاشيته على المكاسب ٥: ٣٦، الأمر الذي يجعل قاعدة الاستقراء - قبل ثبوت المخالفة - أقوى في الاحتمالية من قاعدة الأعم الأغلب.

آخرون، إلى أن أدرجه الرازي وغيره ضمن الأدلة المختلف فيها.

النقطة الأولى التي تواجه هذا الاستقراء هو في تحديد عدد المفردات التي يفترض تقرّبها للتوصّل إلى نتيجة، فنحن نلاحظ اختلافاً في تعابير علماء الشرعيّات، ففيما يُستخدم أحياناً تعبير الأكثرية، نجد كلاماً حول نفي هذه الضرورة.

وعلى سبيل المثال، نلاحظ الغزالي يقول: «إنّ الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأوّل، وصلاح للقطعيّات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنّه مهمل وجد الأكثر على نمطٍ غلب على الظنّ أنّ الآخر كذلك»^(١). فنحن نلاحظ هنا كيف استخدم الغزالي تعبير «الأكثر»، بينما لو لاحظنا مثل تعبير الفخر الرازي حين يقول: «الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلّ لثبوتة في بعض جزئياته»، لأدركنا أنّه يتجنّب تعبير «الأكثر»^(٢).

ويبدو ابن قاسم العبادي الشافعي (٩٩٢هـ) منتبهاً أكثر لهذه القضية حيث يطالب بحذف كلمة «الأكثر»؛ لأنّ الإصرار عليها يوجب خروج أكثر الاستخدامات الشرعيّة والفقهية للاستقراء؛ لأنّها لا تشتمل على عنصر الأكثرية^(٣).

وبهذا يظهر لدينا شكلان من الاستقراء - وفقاً لتسمية الدكتور الخادمي^(٤) -: الاستقراء الأكثرى الأعلى، والاستقراء البعضى.

وبصرف النظر عن كلماتهم، فإنّ التفكير المنطقي المعتقد بحجّية الاستقراء وإنتاجه لا يرهّن نفسه لمفهوم الأكثرية بقدر ما يرهنها لمفهوم الكثرة والتراكم إلى جانب العوامل الكيفية في المعطيات المتوفرة؛ ففي العلوم الطبيعيّة جميعاً يغدو من شبه المستحيل تحقيق الأكثرية المطلقة الحقيقيّة؛ لأننا مهمل تقرّبنا الأفراد فلن يمكننا الخروج بقانون علمي؛ لأنّ جميع الأفراد المستقراء لا تمثل سوى واحداً في المائة من مجموع الأفراد في الحاضر والتاريخ والمستقبل؛ وبهذا ندرك أنّ مفهوم الأكثرية هنا يمكن أن يشكّل هدماً لمرجعية الاستقراء الناقص في باب العلوم والمعارف

(١) المستصفي: ٤١؛ وانظر أيضاً: الزركشي، البحر المحيط ٤: ٣٢١.

(٢) المحصول في أصول الفقه ٦: ١٦١.

(٣) الآيات البيّنات ٤: ٢٤٦.

(٤) انظر: الخادمي، الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعيّة: ٢٠.

كلها تقريباً.

بل إن هذه المشكلة كانت واحدة من الأسئلة العميقة التي تطرح في مقابل مبدأ «الصدفة لا تكون دائمة ولا أكثرية»، على أساس أنه ما المراد من الأكثرية هنا؟ فإن أريد الأكثرية المطلقة مقارنةً بتام الأفراد فمن المستحيل الوصول إليها عملاً، وإن أريد الأكثرية النسبية فينبغي تحديدها.

ولكي نتخطى مشكلة الأكثرية، لابد من فهم عملية إنتاج الاستقراء الناقص لليقين؛ لأن ميكانيكيات الإنتاج هذه هي الأساس في الموضوع، وهو أمر يتبع النظرية المنطقية والفلسفية التي يؤمن بها الباحث، لكن بصرف النظر عن اليقين الفلسفي هنا وبالعودة لليقين العادي العقلاني الذي يهّم الاجتهاد الشرعي، فينبغي الإصرار على أن اليقين العادي لا ينطلق في الاستقراء من مفهوم الأكثرية أبداً، نعم هو يتأثر قهراً وفوراً بمفهوم الأقلية المعاكسة؛ لأنها تُبطل التععيد - على كلام للشاطبي وغيره تقدّم وسوف يأتي إن شاء الله - أما الشواهد الموافقة فهل يلزم إحراز الأكثرية فيها؟ هذا غير موجود إطلاقاً في الحياة العقلانية.

أولاً: المنطلقات التبريرية لحجية الاستقراء الناقص في الدراسات الشرعية

بعد هذا التمهيد، فينبغي لنا التوقف عند تبرير الاستقراء الناقص في الدرس الشرعي، تبريراً شرعياً وعقلائياً ولو لم يصل إلى التبرير المنطقي الفلسفي، فضلاً عن مثل كارل بوبر (١٩٩٤م) من الذين كانوا يعتبرون الاستقراء خرافة أو وهم.. وأهم الروافد الممكنة لهذا التبرير هو الآتي:

١. البناء العقلائي على الفهم الاستقرائي

يدعي هذا الدليل - الذي تلمح إليه بعض كلمات المحقق المراغي^(١) - أنّ العقلاء بطبيعتهم يفهمون الكليات القواعدية والمقاصدية عند الآخرين عبر تتبع جزئيات المواقف لديهم، بحيث يتراكم الأمر عندهم ليحصل لهم نوع من العلم العادي والاطمئنان، أو نوع من الظنّ القويّ

(١) انظر: العناوين الفقهية ١: ٢٥٤.

الذي يبنون عليه ويرتبون عليه آثاراً.

وبتحليل هذه العملية، نجد أنها تقوم على:

أ- تتبّع مواقف متعدّدة في مناسبات متعدّدة.

ب- اشتراك هذه المواقف في الصفة.

ج- تنوّع الظروف المحيطة.

د- عدم وجود حالات معاكسة معتدّ بها.

فلو أخذنا مثلاً وقلنا: كيف أعرف أنّ زيداً يقصد من أعماله إظهار نفسه أمام الناس؟ أتتبع سلوكياته الحسنة فأجده كثيراً ما يبديها بين الناس، بينما عندما يكون لوحده أو مع رفقته خارج إطار الحياة العامة فنحن نلاحظه لا يبدي هذه السلوكيات الصالحة، فنستكشف أنّه يمارس هذه الأفعال بغاية إظهار نفسه أمام الناس.

مثال آخر: كيف أعرف أنّ زيداً صادق في كلامه؟

الجواب: أراجع منقولاته فأجد أنّ عدداً معتداً به منها مما راجعته قد طابق الواقع، ولم أجد له منقولات تخالف الواقع، فأحكم بصدقه، مع أنّي لم أتتبع كلّ منقولاته. وعلى هذا المنوال اكتشف عدالته ونحوها.

مثال ثالث: كيف أعرف أنّ زيداً لا يحبّ هذا النوع من الطعام أو لا يفضّله؟

ألتقي به في مناسبات متعدّدة وكثيرة، وكلّما عُرض هذا الطعام عليه رفضه، فأفهم أنّه لا يحبّ هذا الطعام أو لا يفضّله.

على هذا المعيار نحن نقوم بفهم الأفكار أيضاً؛ فعندما ندرس أيّ مفكّر أو منظومة فكرية معيّنة، فنحن نقوم بفهمها في ضوء تحليل عناصرها ومفرداتها للتوصّل لما لم يتمّ التصريح به، فحياة العقلاء الوثوقية والاطمئنانية تقوم على هذا النوع من المراكمة المعرفية، ومن المتوقع أن يمارسوا شيئاً من هذا القبيل مع الشريعة والدين، ولم يرد نهي من الشريعة عن أمر من هذا القبيل وعن رفض هذا النوع من العلوم أو اعتبارها زائفة، مع أنّها لو كانت تعتبرها زائفةً لزمها التنبيه بقوة؛ نظراً لكونها تشكّل تهديداً للشريعة والدين نفسه في فهمه وتفسيره.

فأين تكمن المشكلة في فهم معيارية التعب النوعي في باب السفر والقصر والإفطار من

خلال مراكمة العناصر الفقهيّة المتوفّرة، فنقول مثلاً: لو لاحظنا الشريعة في باب السفر لوجدنا مجموعة عناصر كلّها تتعاقد في تأكيد هذه الفرضيّة، مثل الإتمام عند إقامة عشرة أيام أو في الوطن، مما هو بطبيعته يدفع للراحة. وكذلك الإتمام في سفر المعصية؛ إذ يُفهم منه أنّ القصر ترخيصٌ وتسهيل فلا يكون لمن يعصي الله تعالى، فنفهم من عمليّة مراجعة مفردات التشريعات في باب السفر أنّ العبرة هو التعب، بحيث تتراجع القيم الاحتماليّة للفرضيات الأخرى.

المشكلة التي تواجه هذا النمط من تحصيل الوثوق أمران:

أ - افتراض غموض العلل وقصور العقل عن تحصيل تمام الفرضيات؛ لأنّ الفقيه يعتبر أنّ معرفة أغراض الشارع تبارك وتعالى تبقى عصيّة على الفهم البشري ما دامت الاحتمالات مفتوحة في مقاصد للشارع تفوق قدراتنا الذهنيّة، الأمر الذي يوحى للفقيه وكأنّه يمارس فعلاً صبيانيّاً عندما يطبّق عمليّة التقري هذه على المواقف الإلهيّة وكأنّه يتعامل مع سلوك إنسانٍ عادي!

ب - كثرة التخصيصات أو عدم الاتساق، بمعنى أنّ الفقيه عندما راجع أبواب الفقه رأى كثرة التخصيصات، الأمر الذي يجعله يحتل التخصيص في النطاق الذي يُجرى فيه عملية التقري هذه، وبازدياد منهج التخصيص في الشريعة وسعته يفقد الفقيه الوثوق بقدرة التتبع الجزئي على تحصيل تععيد.

سنحاول رصد هاتين الإشكاليّتين؛ لنرى مديات إمكان التغلب عليهما، وذلك:

أولاً: إنّ احتمال وجود فرضيات أخرى غائبة عن ذهننا يظلّ قائماً في جميع الدراسات الاستقرائيّة على مستوى جميع العلوم؛ بل هذه في الحقيقة واحدة من أهمّ المعضلات العلميّة والاستقرائيّة، لأنّ الباحث محكوم لأطره الفكرية في خلق الفرضيات، وهي أطر محصورة بالطبع، فهذا الإشكال هو إشكال على النظرية الاستقرائيّة كلّها، بصرف النظر عن المنطق الأرسطي، ونحن نفرض هنا أنّ البنية الاستقرائيّة صحيحة بوصف ذلك أصلاً موضوعاً.

فلو قمنا بتجربة رصدنا فيها علاقة ألف بباء، ورأينا اجتماع بباء مع ألف في جميع الموارد وعدم اجتماعها مع جيم وتاء وعين وغيرها فيها، استنتجنا أنّ العلة هي ألف؛ لكن لا أحد في العالم يمكنه أن ينفي وجود علة لم تخطر على بالنا، وهي تأثير كوكب يبعد عنّا ملايين السنين

الضويّة مثلاً على باء.

وعليه، فالعقلاء عندما يتعاملون مع اليقين الآتي من المراكمات لا يلاحظون هذه الأمور، بل يبنون على الفرضيات الممكنة المنكشفة لهم، وعليه فوجود فلسفة للتشريع لم نفهمها ولم نخطر على بالنا وإن كان ممكناً، لكنّه مما لا يتعامل معه العقلاء، إلا إذا جاء الشرع نفسه ونهى عن التعامل معه بهذه الطريقة، وهذا ما يرجع لموانع نظريّة المقاصد والتقييد والتي سنبحثها لاحقاً، إذ نحن الآن نبحث في أصل الأدلّة في ذاتها بصرف النظر عن الموانع الآتية من نوع النهي عن القياس، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وأنّ الشريعة مبنيّة على عدم الاتساق، وغير ذلك.

وإذا لم يكن الأمر كذلك فلا يمكن فرض تواتر في القرآن أو السنّة؛ لأنّ احتمال وجود مصالغ مختلفة لمئات الرواة الذين نقلوا النصّ فتطابقت مصالغهم في النصّ المختلق، هو احتمال قائم، فلعلّ الله - ونحن لا نعرف أسرار فعله، كما لا نعرف أسرار تشريعه - خلق فيهم مثل هذا لأجل ابتلاء العباد أو غير ذلك!

ثانياً: إنّ تفسير النصوص المعاكسة على أنّها تخصيصات إنّما يضّرّ بيقينيّة النتيجة بالمعنى المنطقي والفلسفي للكلمة؛ أمّا هنا فنحن لا نريد الوصول إلى أكثر من قاعدة قابلة للتخصيص، فما الفرق بين الأخذ بالعمومات اللفظيّة والأخذ بالعمومات الاستقرائيّة؟

فإذا كانت التخصيصات الكثيرة توجب هدم الوثوق بالتعميم الاستقرائي، فإنّ المفروض عقلائيّاً أنّها توجب انهدام الوثوق بإرادة المولى جدّاً للتعميم اللفظي؛ لكثرة ما رأيناه يهدم عموماته جدّاً - أعني الإرادة الجدديّة في العموم - مما ينتج أنّ الأخذ بعموم اللفظ وإطلاقه ليس سوى تقييد أوّلي. وإذا كان الظنّ القوي الآتي من ظهور اللفظ في العموم حجّةً بالبناء العقلائي رغم التخصيصات، فإنّ هذا الظنّ القوي الآتي من الاستقراء هو كذلك بالبناء العقلائي، حيث المفروض أنّنا نرجع للبناء العقلائي في فهم التعميم وتحقيق تفسير النصّ هنا، وندعي أنّ الفقهاء تركوا هذا البناء العقلائي أحياناً لأسبابهم الخاصّة لا لمبرر عقلائي ذاتي.

وبعبارة ثانية: الهدف من الاستقراء هنا هو الخروج بقاعدة مرجعيّة تقول: المولى يرى كذا وكذا مع انفتاح باب التخصيص لو ثبت، فكّل المعطيات الجزئيّة تتعاقد لإثبات القاعدة

٣٣٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

عندي، دون أن يمنع ذلك فرضية التخصيص التي أخذ بها لو ثبتت، وما لم تثبت فإن المعطيات تفرض عليّ الأخذ بالتعميم.

إلا أن هذا الجواب غير مقنع؛ لأنه يقوم في الحقيقة على مجرد المداخلة النقضية على مرجعية العمومات اللفظية، وهم لهم أجوبتهم هناك، ولنفرض أن العمومات اللفظية لم يعد يمكن الأخذ بها نتيجة إشكالية كثرة المخصّصات، فما هو المبرر للأخذ بالتعميم الاستقرائي؟

إن المشكلة المركزية هي في أن التجربة الفقهيّة تكشف عن حالة عدم اتساق بين المفردات الشرعيّة، فالأشياء المتشابهة تلحقها أحكام غير متشابهة، وهذا أمرٌ كثيراً ما يحصل، وقد لاحظته نقاد القياس بين المسلمين ليس آخرهم ابن حزم الأندلسي، فكيف لي أن أفترض التعميم ولو بنحو القاعدة المرجعية في ظلّ تجربة متكلم أو مشرّع لا تقوم تشريعاته على التناسق المعهود عندنا؟ وكيف يمكن تحصيل الوثوق أو الظنّ القوي من هذا الاستقراء أساساً؟

نعم، يمكن تعقل ذلك في حالات الكثرة الكاثرة من المفردات مثل استنتاج الكليات الضرورية المقاصدية، أمّا غير ذلك فيبدو الأمر صعباً.

وكلامنا هذا مبنيّ على واقع التجربة الفقهيّة القائمة، أمّا لو قال شخص بأنّ ظواهر عدم الاتساق في الشريعة أنا لا أوافق عليها؛ لأنّ عندي منهجاً آخر في الفهم، لصار باب التعميمات الاستقرائية هنا وارداً.

وبناءً على ما تقدّم لا يبعد أن العقلاء في حياتهم يرتّبون آثاراً على إجراء الاستقراءات الناقصة من خلال تتبّع بعض الموارد، ومعرفة مرادات كلياته للمتكلّم من خلال مواقفه من وقائع جزئية، غاية الأمر أن عدد الأفراد المستقراءة يجب أن يظلّ معتدّاً به، بحيث يرفع احتمال الكلية المأخوذة من الاستقراء، كما ومن الضروري جداً أن لا تكون هناك شواهد معاكسة قادرة على هدم العملية الاستقرائية. وهذا الأمر قد لا يتسنّى في الدراسات الشرعية إلا في مجال الكليات العامّة مثل الضروريات المقاصدية، وما يشبه حالتها، فطبيعة هذا الاستدلال هنا لا تسمح بولادة واسعة للمنهج الاستقرائي في الشرعيّات.

وبهذا يمكننا تبرير تكوين المقاصد العامّة والكليات الدستورية الشاملة في الشريعة أو في مساحة واسعة جداً منها، عبر الاستقراء، وذلك من خلال البناء العقلاني، وهذا ما يُشرعن

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٣٣١

ويقوي مقولات المقاصديين الاستقرائيين كالشاطبي، رغم أنهم لم يطرحوا دليلاً من هذا النوع. ولعل إلى هذا أيضاً ترجع كلمات أمثال البهبهاني والنراقي التي سبق أن أشرنا إليها في اعتماد الاستقراء في الاستنباطات الشرعية.

٢. تشييد حجية الاستقراء الناقص على أصول الدلالات اللفظية

هذا الوجه هو في الحقيقة مكمل أو معمق ومحلل لنمط السيرة العقلانية في معرفة مرادات المتكلمين، وذلك أن التأمل في هوية الفعل العقلاني يعطي أن العقلاء في الحقيقة يذهبون نحو نكتة الحكم أو عليته أو كليته متخطين الموارد الجزئية نتيجة أخذهم الكلية أو العلة بمثابة مدلول التزامي محتمل للنص الجزئي، وبتراكم النصوص في الموارد الجزئية يحصل تراكم في قوة دلالة المدلول الالتزامي هذا، فيصبح التراكم مساعداً على جعل المدلول الالتزامي في قوة الظهور عرفاً.

وإذا أردنا التخلي عن كلمة «المدلول الإلزامي» أمكننا افتراض أن النص مشعر بالدلالة على الكلية من خلال دلالة على الفرد أو متضمن ذلك، وبتراكم النصوص في الموارد والأفراد يرتفع هذا الإشعار إلى حد الظهور العرفي.

فإذا قال شخص: لا تعيروا سيارتي لزيد، وفي موضع آخر قال: لا أقبل أن يعير أحد كتابي لعمرو، وفي موضع ثالث قال: لا أرضى أن تعيروا ساعتى لبكر وهكذا، ولم نجده في مورد قبل بالإعارة، فبتراكم النصوص يصبح كل نص في مدلوله المطابقي دالاً على النهي عن إعارة ذلك الجزئي، وبمدلوله الآخر المحتمل دالاً على النهي عن إعارة مطلق أغراضه، ولا خصوصية لزيد ولا لعمرو، ولا لهذا الغرض أو ذاك، وعندما تتزايد النصوص تبدأ قوة الدلالة المحتملة هذه تتعاضم حتى يفهم العرف من المجموع مدلولاً ظهورياً، هو النهي عن إعارة مطلق أغراضه لمطلق إنسان بوصف ذلك قاعدة لا تمنع من الاستثناء.

إن الفرق بين الاستقراء هنا وقاعدة إلغاء الخصوصية عرفاً هو الفرق بين المطلق ومصادقه، فقاعدة إلغاء الخصوصية - والتي سوف يأتي الحديث عنها مفصلاً فيما بعد بحول الله - أعم من تعدد الموارد وعدمه، فالعرف قد يفهم إلغاء الخصوصية ولو من مورد واحد ونص واحد، بينما

الاستقراء هنا يساعد قاعدة إلغاء الخصوصية في أن تتكوّن من مجموعٍ تركيبية نتيجة عدم قدرتها على التكوّن من مفردةٍ واحدة في هذا المورد الخاصّ أو ذلك، وبهذا يكون الاستقراء من أدوات قاعدة إلغاء الخصوصية عرفاً عند عجز القاعدة عن الجريان دون تراكم الموارد.

ويمكن تشبيه الموقف بورود نصوص تدلّ على ولاية الأب على نكاح البكر، ونصوص أخرى على ولايته على التصرف في عقاراتها التي تملكها، ونصوص أخرى تدلّ على ولايته على القبض عن البكر، فلو قبض عنها تترتب أحكام قبضها للهبه والمبيع وغير ذلك.. فإنّ كلّ واحدة من هذه المجموعات النصية لها دلالة إشعارية بولاية الأب على البكر مطلقاً ولا خصوصية لهذه الموارد، فكأنّ المتكلم يكلمني بإشارة دلالية ضعيفة عن هذه القاعدة في كلّ موردٍ جزئي، وبتراكم المجموعات النصية هنا تقوى هذه الدلالة حدّاً تحوّلها إلى ظهور عرفي يفهمه العرف، فترجع حجية الاستقراء الناقص إلى حجية الظهور العرفي في هذا المدلول الذي هو الحكم ومداره أو كلية الحكم التي تنخطى الموارد الجزئية.

وربما يرجع موقف الشاطبي من الاستقراء إلى الدليل الأوّل الذي سقناه سابقاً، وقد يرجع لهذا الدليل هنا، فراجع ما تقدّم بحثه عنه في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

ولعلّ الخاصية التي تكشف لنا زوايا هذا الموضوع هنا بعد التأمل، هو أنّ اللغة المنطقية والفلسفية تعتبر أنّ التعريف بالحدّ التام هو الأكمل وأنّ التعريف بالرسم الناقص والتعريف بالأمثلة والموارد هو شيء رديء جداً ويمثل أدون أنواع التعاريف، كما أنّ القضية الكلية لها صيغتها الخاصة في المنطق بحيث لا يمكن التخلّي عنها، بينما لو نظرنا في اللغة العرفية العفوية لوجدنا في كثير من الأحيان أنّ المتكلم قد يبيّن فكرته من خلال نماذج وأمثلة أكثر مما يبيّن من خلال تفهيمات كلية، ومن ثمّ فالنماذج لا تعبّر عن خصوصية فيها بقدر ما تعبّر عن قناعة المتكلم بها عن القاعدة الكلية. ورصد أشكال التعبير الأدبي في اللغة العربية يساعد على هذا الأمر. وهذه الظاهرة هي التي تساعدنا على خلق احتمال إرادته القاعدة الكلية من المثال؛ لتوفّر لنا بذلك أرضية تكوين الدلالة التركيبية التي تحدّثنا عنها.

تعزير موقفنا الاستدلالي بالتجربة الفقهية وإشارات العلماء

وبمراجعة التجربة الفقهية، وجدنا أنّ بعض الفقهاء مارس شيئاً من هذا القبيل، فلو تتبّعنا

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٣٣

موارد استخدام الفقهاء لعبارة: «القاعدة المتصيّدة»، من مثل قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فسوف نجد أنّ مرجع خروجهم بهذه القاعدة ليس سوى تتبّع الموارد المتعدّدة للخروج بفهم كليّ عام - ولو لم يكن بنحو العموم اللفظي في عدم لبيّته - ربما يكون في تقديري مستخدماً هذه الطريقة.

ولنلاحظ بعض الأمثلة، ففي معرض حديثه عن أنّ قانون النزع في باب الطهارة والنجاسة عام وكليّ، وأنّه يلزم نزع كلّ الماء لو لم يأت في النزع تقديرٌ معيّن، قال الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ) ما نصّه: «إنّ استقراء ما ورد من الشارع في مقادير النزع حتى ما اتفق أنّه سئل يوماً عن نجاسة إلا وذكر لها مقدراً، بل غير النجاسة كاغتسال الجنب، يفيد أنّ كلّ نجاسة لها مقدّر، لكن منه ما وصل ومنه ما لم يصل إلينا، فالاحتياط حينئذ بناء على الوجوب التعبدي نزع الجميع، أو بناء على الاستحباب إذا أريد اليقين بامتنال الأمر الاستحبابي. ودعوى أنّ الاستقراء إن لم يفد العلم فلا حجّة فيه؛ لكونه قياساً، وإفادته العلم ممنوعة، يدفعها إنّما نمنع عدم حجّيته على التقدير الأوّل؛ إذ الظاهر حجّية مثله؛ لاستفادته من الأدلّة، بل كثير من القواعد الشرعيّة مبناها على ذلك..»^(١).

هذا الكلام يعطي أنّ الكثير من القواعد الفقهيّة بُنيت على هذه الطريقة، وهي تتبّع الجزئيات للحصول على الكليّ نتيجة تأصيل دلالي لغوي في النصوص الدالّة على الجزئيات. ويقول الميرزا الآشتياني (١٣١٩هـ)، معلّقاً على كلام للشيخ الأنصاري: «الوجه فيما أفاده أنّ الاستقراء التامّ غير حاصل كما هو ظاهر، والنّاقص غير مفيد جزماً؛ لعدم رجوعه إلى الظن اللفظي على تقدير تسليم الاستقراء.. نعم لو حصل من مجموع ما ورد في الباب بانضمام بعضها مع بعض من جهة تراكم الاحتمالات المستندة إلى اللفظ الظنّ بالحكم، دخل في الظنّ اللفظي، لكنّه محلّ تأمل عند شيخنا الأستاذ العلامة..»^(٢).

فلاحظ كيف أنّ الآشتياني يفتح نافذةً على إمكانيّة توظيف الاستقراء في الفهم الدلالي لاستخراج تععيد معيّن والتحرّر من الموارد الجزئية.

(١) جواهر الكلام ١: ٢٦٨.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفرائد ٢: ٩٦.

ويقدم لنا المحقق المراغي (١٢٥٠هـ) نصاً مهماً حين يقول - وهو يتحدث عن الاستقراء -: «ولنا أن نقول: إنه داخل في ظنون الألفاظ، بمعنى أن الشارع إذا خاطب بأدلة الأسباب في ألف مقام وعرفنا منه إرادة التعدد، فذلك يفيد الظن بالمراد في محل الشك أيضاً، فيكون كالقرينة، لا أن الغلبة حجة في الإلحاق، بل هي قرينة على الإرادة من اللفظ، ونظير ذلك في العرف كثير»^(١).

ولنلاحظ كلمات المحقق القزويني (١٢٩٨هـ) حيث يقول: «وأما بالنسبة إلى الاستقراء حيثما أفاد الظن، فلأن ملاحظة ثبوت الحكم في مورد الغالب بدليله من آية كتابية أو رواية نبوية أو إمامية مع عدم وجود فرد مخالف في الحكم، توجب الظن بكون هذا الحكم الثابت من لوازم الكلّي الجامع للأفراد الغالبة والفرد المشكوك فيه صنفاً أو نوعاً أو جنساً، ويلزم منه الظن بثبوته للفرد المشكوك فيه لكونه ملزوماً للكلّي فيكون ملزوماً للازمه المذكور، وهذا الظن كما ترى مستند في حصوله إلى دليل الحكم في الأفراد الغالبة، وهو لا يخلو من كونه كتابياً أو سنة ولو ظنيّة»^(٢).

ويقدم لنا السيد عبد الحسين اللاري (١٣٤٢هـ) فكرة جميلة مساعدة في التوضيح حين يقول: «فلا يتم الاستدلال على الكلية بمجرد هذا الاستقراء الناقص وإن أفاد الظن بالكلية، إلا أن يقال بعموم حجية الظن المستفاد من ظواهر الألفاظ ولو استنبط من مجموع مداليل مركبة منضمة بعضها إلى بعض، كدلالة التنبيه والإشارة، سيما بملاحظة أن استفادة الكلية من تلك الموارد الجزئية ليس بأقصر من استفادة كلية اعتبار الاستصحاب من موارد نصوصه الجزئية، ولا من استفادة كلية تنجس القليل بمجرد الملاقاة من استقراء موارد الجزئية المنصوصة، إن لم يكن الاستفاد فيهما نحن فيه أقوى بملاحظة بعض المعاضدات الخاصة به»^(٣). هذا النصّ يميلنا على حالات كثيرة في الفقه الإسلامي استنبط الفقهاء منها حكماً كلياً ولكنّ النصوص كانت جزئية، فلو راجعنا أحكام النجاسات لوجدنا الكثير من الموارد ليست سوى تجاهل للخصوصيات نحو الكلية، وهذه الموارد وإن اندرج بعضها ضمن قاعدة إلغاء

(١) العناوين الفقهية ١: ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) التعليقة على معالم الأصول ٧: ٩٨ - ٩٩.

(٣) التعليقة على رياض المسائل: ١٤٨.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٣٥

الخصوصية بصرف النظر عن الاستقراء، لكنّ بعضُها الآخر يندرج ضمن قاعدة الاستقراء، بل تطبيق الاستقراء بالطريقة التي نقولها هنا هو شكُّ من أشكال فهم العرف إلغاء الخصوصية نتيجة مراكمة الجزئيات كما قلنا.

ومن مهمّ النصوص هنا ما قاله كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ): «.. الأولوية بقسميها، وتنقيح المناط، ومنصوص العلة لا ينبغي التأمّل في اعتبارها. وكذا ما ينقدح في ذهن المجتهد من تتبّع الأدلّة بالانبعاث عن الذوق السليم والإدراك المستقيم بحيث يكون مفهوماً له من مجموع الأدلّة فإنّ ذلك من جملة المنصوص، فإنّ للعقل على نحو الحسّ ذوقاً، ولمساً، وسمعاً، وشمّاً، ونطقاً، من حيث لا يصل إلى الحواس. فاعتبار المناطيق، والمفاهيم والتعريضات، والتلويحات، والرموز، والإشارات، والتنبيهات، ونحوها مع عدم ضعف الظنّ من مقولة واحدة، إذ ليس مدار الحجية إلا على التفاهم المعتر عرفاً»^(١).

ويبدو أنّه لهذا النوع من الاستقراء مال السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) في مقارنته موضوع نفي الشخصية المستقلة لكل نصّ على حدة، وضرورة الأخذ بتركيب النصوص معاً لتكوين قواعد^(٢).

وإذا لم تتمّ الموافقة على هذه المقاربة اللغوية التركيبية المبنية على الاستقراء والتوليف، فليس أقلّ من أنّ هذه النتيجة التركيبية الآتية ببركة الاستقراء يمكن لها في بعض الأحيان أن تمنع عن انعقاد إطلاق أو عموم في الأدلّة الجزئية لغير حال وجود النكته الكلية المدلولة، فلا ندعي وجود قرينة متصلة، بل تكون هذه النتائج الاستقرائية التركيبية موجبة لفقدان الوثوق بانعقاد إطلاق أو عموم نتيجة سياق تركيبى محتمل.

إلا إذا قيل بأنّ انعقاد الإطلاق قد تمّ، غير أنّ الشكّ هنا في وجود القرينة المنفصلة الآتية من تركيب الأدلّة.

مجال التطبيق أكبر بكثير من التجربة الفقهية القائمة، حدود طاقة الاستقراء

ورغم أنّ الفقهاء - بمن فيهم فقهاء شيعة متحفّظون على استخدام القياس والظنّ - مارسوا

(١) كشف الغطاء ١: ١٨٨.

(٢) انظر: فضل الله، الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير، مجلّة المنطق، العدد ١١١: ٦٠.

٣٣٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطلي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. /ج ١

هذا الاستقراء في ميادين الفقه، لكن فقهاء الإمامية تركوا استخدامه في الكثير من الموارد، مع أنه كان يمكن استخدامه بالطريقة التي استخدم فيها فقهيًا في بعض الموارد، فما هو السبب الذي يمنع عن توسعة استخدام هذا الاستقراء عندهم وإيرادهم على بعض تطبيقاته التي لو عرضناها عليهم اليوم لرفضوها؟

يجب ممارسة تحليل للمنطلقات والزوايا، وذلك أنني أعتقد بأن السبب هو كون النتيجة الاستقرائية في تطبيقها الجديد سوف تخالف مشهور بعض الفتاوى السابقة التي لم تلتفت إلى إمكانية تطبيق هذا الاستقراء بوصفه من أدوات الاستظهار اللغوي.

بل لعلني أميل جداً إلى أن سبب تراجع استخدام الاستقراء الذي من هذا النوع هو «فوبيا القياس» التي واجهها الفكر الشيعي في أيامه الأولى بعد معارضة أهل البيت النبوي له، وكان هذا الخوف من القياس سبباً في خلق ذهنية ارتباك وحذر من التعديلات على النصوص، الأمر الذي ولد نسفاً من الفتاوى عند المتقدمين، حتى رفضوا بشدة مسلك ابن الجنيد كما رأينا في تحليل السيد السيستاني للموقف تاريخياً.

وهذا يعني أن مشكلة التراث الإمامي مع هذا النوع من الفهم العرفي هي مشكلة وجود المانع، ونحن نؤمن أنه لولا هذا المانع لكانوا منذ البداية قد ساروا بطريقة شبيهة بالطريقة الاستقرائية عند الكثير من علماء المسلمين، فتوسعة نطاق الحذر من القياس ربما فعل ذلك. وبحسبنا الآن في أدلة حجية الاستقراء بعيداً عن الموانع التي يقف القياس على رأسها، وسوف نبحث ذلك لاحقاً.

إن الخوف من لوثة القياس كان سبباً في رفع مستوى احتماليات «خصوصية المورد بل الموارد» في الذهن الفقهي الإمامي، وهذا الأمر عطل أدوات تفسيرية عدة منها الاستقراء بوصفه مساعداً لغوياً، فالفقيه تعود - بعد فوبيا القياس - أن يقول: لعله توجد خصوصية هنا لا نعرفها، فلا يمكن التعدية لموارد أخرى. إن هذه الجملة ندعي - أو نحتمل على الأقل - أنها ناتجة في العديد من الموارد لا جميعها، عن ذهنية القلق من القياس، وليست ناتجة عن طبائع الأشياء بصرف النظر عن دليل المنع من القياس.

والنتيجة: إن مراكمة البيانات الشرعية في الكتاب والسنة والمتصلة بأمر واحد كلي تحدث

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٣٧

دلالةً تركيبيةً ترتفع لمستوى الظهور اللفظي في إلغاء الخصوصية عرفاً، وهذا أمرٌ تابعٌ لاستظهارات الفقيه في هذه المسألة أو تلك، تبعاً لطبيعة المعطيات في الموضوع أمامه ولكثرة الشواهد المتعاضدة.

ودعوتنا إلى الثقة الميدانية بالمنهج الاستقرائي هذا، والذي يحمل مبرراته الشرعية والمنطقية والعقلانية حتى عند نفاة القياس كما رأينا، ومن ثم فادعاءً لنا الكبير هو أن التجربة الفقهية عند نفاة القياس كانت أقل من طاقة الاستقراء - المبرر نظرياً عندهم - في إنتاج تجارب فقهية، فانتبه جيداً وتأمل بدقة.

٣. مرجعية الظن في حجية الاستقراء الشرعي

هذا الأساس من الأسس المهمة التي جعلت العديد من علماء المسلمين يميلون لمرجعية الاستقراء في الاجتهادات الشرعية، وقد نبه له الغزالي وكثير ممن أتى بعده كما رأينا في الفصل الأول، في مقابل مثل الشاطبي الذي كان يفضل دائماً حساب الاستقراء على مدرسة اليقين. وخلاصة الفكرة أن القاعدة في باب الفروع والشرعيات هي حجية الظن إلا ما خرج بدليل، والاستقراء الناقص يفيد الظن حتماً خاصة مع وفرة الشواهد المتعاضدة.

هذه المقاربة الأكثر شيوعاً في تناول أصول الفقه السني للموضوع، تقوم على ركنين:

الركن الأول: إفادة الاستقراء الناقص للظن، وهو ما كان يبدو وكأنه واضح عند كثيرين. غير أن المفاجئة تأتي من مثل الفخر الرازي والمحقق الحلي، فقد بدا عليهما التحفظ على إفادة الاستقراء للظن، فقد قال الرازي متحدثاً عن الاستقراء الناقص: «وهذا النوع لا يفيد اليقين؛ لأنه يمتنع أن يكون الوتر واجباً بخلاف سائر الواجبات في هذا الحكم، ولا يمتنع عقلاً أن يكون بعض أنواع الجنس مخالفاً لحكم النوع الآخر من ذلك الجنس. وهل يفيد الظن أم لا؟ الأظهر أن هذا القدر لا يفيد إلا بدليل منفصل، ثم بتقدير حصول الظن وجب الحكم بكونه حجة..»^(١).

هل تحفظ الرازي هنا عن إفادة الظن راجع إلى تفسيره الاستقراء بمراجعة بعض الجزئيات

(١) المحصول في أصول الفقه ٦: ١٦١.

وليس الأكثر، بحيث لا يريد أن يوافق على إفادة مطلق مراجعة لبعض الجزئيات المحدودة لإفادة الظن، أو أنه كان يقصد مطلق الاستقراءات الناقصة كما هو الأرجح؛ إذ لو لم يقصد ذلك كان من الضروري جداً له أن يميز في موقفه بين مراتب الاستقراءات الناقصة نفسها. وقال المحقق الحلي الذي أفرد للاستقراء بحثاً: «فإن قيل: مع كثرة الصور يغلب الظن أن الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب. قلنا: لا نسلم أنه يغلب على الظن [أن الباقي مماثل لما وجد]؛ إذ لا تعلق بين ما رأيت وما لم تره، ولا بين ما علمته من ذلك وما لم تعلمه، ولو سلمنا حصول الظن، لكن الظن الحاصل من غير أمانة لا عبرة به، وليس وجود الحكم فيما رأيت من أجزاء الجملة أمانة لوجوده في الباقي، سلمناه، لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به إلا مع وجود دلالة تدل عليه»^(١).

لكن الصحيح أن الاستقراء الناقص في الشرعيات يمكنه كثيراً أن يفيد الظن نتيجة تعاضد الشواهد، فكلما زاد عدد الشواهد ارتفعت القوة الاحتمالية لتبلغ مستوى الظن، أما بضعة شواهد قليلة جداً أو شاهدان أو ثلاثة فمن الصعب معه تحصيل الظن.

لكن الأمر الذي يمثل حجر الزاوية هو أن مشكلة تكوّن الظن هنا تتأثر تلقائياً بنوع رؤيتنا لظاهرة الاتساق في التشريعات، فكلما غلب على نظرنا أن التشريعات غير متسقة، وكنا خصوماً للقياس، وكانت رؤيتنا للشريعة قليلة التعقيد كثيرة الفروض الجزئية، فيمكن الاعتراف بأن الظن يغدو من الصعب تكوّنه نتيجة غلبة اللاتساق في الشريعة؛ لأن هذه الغلبة تقف عاملاً عكسياً مواجهاً لتراكم القوة الاحتمالية في الشواهد المستقرأة، وهذه نقطة شديدة الأهمية.

فهذا الأمر يتبع جهتين:

أ - حجم حضور القواعد الفقهية في الاجتهاد، فالفقيه الذي تقل في اجتهاداته القواعد الفقهية التي تعبر عن كليّات سارية في الأبواب المختلفة أو في أطراف باب واحد، من الطبيعي أن تكون صورة الشريعة عنده عبارة عن مجموعة مبعثرة من المسائل غير المتسقة والمصابة كثيراً

(١) معارج الأصول: ٢٢٠ - ٢٢١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٣٩

بالاختراقات وعدم التشابه، بينما إذا لاحظ الفقيه في تجربته الفقهية أنّ التقعيدات والكليات كثيرة فإن إمكانات ولادة الظنّ بكليّة إضافية في موضع آخر تصبح أكبر.

ب - نسبة وحجم التخصيص واللاتشابه الذي يطرأ على الكليّ في الشريعة، بمعنى أنّ الفقيه إذا لاحظ في التجربة الفقهية أنّ طبيعة القواعد الفقهية والكليات الشرعية المخترقة بالاستثناءات واسعة الشمول، قويّ عنده احتمال الظنّ بشمول الحكم من المستقراً إلى الحالة التي يريد تسرية الحكم لها، فلو كانت التجربة تعطي أنّ الاستثناءات في الكليات هي عادة بنسبة الواحد في المائة، كان حصول الظنّ بتسرية الحكم لحالات يراد معرفة الحكم فيها أقوى ممّا لو كانت طبيعة الاستثناءات كبيرة تصل لحدّ الأربعين بالمائة من مساحة الكليّ والقاعدة؛ لأنّ وضع يدنا على حالة مشابهة يراد تسرية الحكم لها يجعل احتمال كونها مستثناة هو أربعين بالمائة، الأمر الذي وإن حصل ظناً لكنّه ظنّ ليس بالقوي، ولعلّ حجية الظنّ يقتصر فيها على الظنون القويّة.

إنّ الخصوصيّة الأولى (حجم حضور القواعد الفقهية في الاجتهاد) تؤثر في أصل ولادة الظنّ بالقاعدة، بينما الخصوصيّة الثانية (نسبة وحجم التخصيص الذي يطرأ على الكليّ في الشريعة) تؤثر في قوّة الظنّ بانطباق القاعدة المستنبطة بالاستقراء على هذا الفرد أو ذاك.

هذا كله يعني أنّنا أمام علاقة جدليّة بين الاتساق القانوني في الشريعة وبين الاستقراء، ففي الوقت الذي نستعين فيه بالاستقراء لخلق تناسق بين المفردات ضمن افتراض وجود كليّ واحد سارٍ فيها، يغدو توظيفنا للاستقراء محتاجاً مسبقاً لعدم ولادة قناعة بكون الشريعة مبنية على عدم التناسق، وهذه معضلة كبيرة جداً على المقلّين؛ لأنّ العقل المقاصدي والكلياني يذهب لاعتبار «الاستثناءات والخروقات» حالات خاصّة أو موارد تاريخيّة أو نتيجة طرؤ وتواشج عناوين أولية وثانوية، وليست خرقاً للقاعدة في أصل الشرع، فيما العقل غير الكلياني يميل لأخذ الاستثناءات بوصفها أصيلة في الوجود الشرعي القانوني، وهو ما يضعنا أمام مشكلة تحديد نقطة البداية في تفسير ظواهر الاستثناءات والخروقات واللاتشابه بين التشريعات.

فلو أخذنا نقطة البداية - شيعياً - نصوص النهي عن القياس بالتفسير السائد لها؛ لتولّد لدينا معطى أولياً في قيام الشريعة على اللاتناسق بين المتشابهات، وعلى تفريق المؤتلفات وتأليف

٣٤٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

المفترقات، وفقاً لبعض تفاسير نصوص النهي عن القياس، بينما لو أخذنا نظرية العلامة شمس الدين - مثلاً - كانت أدلة التشريع العليا كفيلاً بتقليل نسبة الخروقات في القواعد، وإعادة تفسيرها تاريخياً أو شبه ذلك، فنحن بحاجة لحجر زاوية هنا ننتقل منه، هو الذي يذلل لنا العقبين المشار إليهما لنعطي موقفاً في ولادة الظنّ نوعاً في الاستقراء الناقص أو لا. وهذا ما يفسّر أنّ ولادة الظنّ في القياس مرتبطة بنوعية قراءة الفقيه للشريعة.

فلنلاحظ موقف المحقق الحليّ - على سبيل المثال - حين قال عن الاستقراء: «وهل مثل ذلك حجة في الأحكام؟ الحقّ أنّه ليس بحجة؛ لأنّ موارد الأحكام مختلفة، فلا يلزم من اختصاصها ببعض الأعيان، وجودها في الباقي»^(١). فإنّ الحليّ اعتبر أنّ موارد الأحكام مختلفة؛ فكأنّه انطلق من رؤيته للتجربة الفقهية الكاشفة عن أنّ طبيعة التشريعات غير قائمة على الاتساق، ليعطي حكمه في قدرة الاستقراء على التعميم والتفعيد.

غير أنّ الإنصاف أنّ دعوى فقدان الاستقراء لقدرة إنتاج الظنّ مكابرة؛ كيف وخصوم القياس يقرون بكونه يصلح كثيراً لإفادة الظنّ، ولهذا بحثوا في كيفية إخراجهم من حجية مطلق الظنّ على الإنسداد، وسيأتي.

الركن الثاني: حجية الظنّ المستفاد من الاستقراء الناقص، إذ لا دليل على حجية هذا الظنّ، والمفروض النهي عن اتباع الظنّ^(٢)، فإذا رجع إلى الظنّ الدلالي القائم على المراكمة المفضية لظهور عرفي بالغاء الخصوصية كما قرّرنا في الدليل الثاني، تمّ، بعد فرض قيام دليل على حجية الظهور العرفي الظنّي، وإلا أشكل الأمر حتى الآن.

المدرسة الانسدادية الإمامية وتبرير الاستقراء على أساس حجية مطلق الظنّ

رغم ذهاب الإمامية لفكرة أصالة عدم حجية الظنّ إلا ما خرج بالدليل، غير أنّ تياراً قوياً عرفته القرون الأخيرة - خاصة القرن الثالث عشر الهجري - آمن بحجية مطلق الظنّ بما يشبه ما ذهب إليه جمهور أصوليي أهل السنة، وهو التيار الانسدادى الذي اعتقد بانسداد باب العلم

(١) معارج الأصول: ٢٢٠.

(٢) راجع: مفاتيح الأصول: ٥٢٥.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٤١

والعلمي في عصرنا، فنرجع إلى مطلق الظنون الآتية من أيّ سببٍ كان.
وفقاً لهذه المدرسة ينبغي القول بحجّية مطلق الظنّ الاستقرائي، وقد قال صاحب مفاتيح الأصول: «قد يستفاد من القائلين بأصالة حجّية الظنّ حجّية الاستقراء؛ لأنّه مما لم يقدّم دليل على عدم حجّيته»^(١)، بل قد اختار هو ذلك في «المناهل» مصرّحاً بالقول: «.. بناء على المختار من حجّية الاستقراء في نفس الأحكام الشرعيّة؛ لإفادته الظنّ، والأصل فيه الحجّية كما بيّناه في المفاتيح»^(٢).

وعليه، سيغدو مسلك الانسداد باباً واسعاً لولادة نظريّة المقاصد الشرعيّة على أصول الاستقراءات الظنيّة، لكننا مع ذلك لم نشهد في الاتجاه الانسدادي ولادة تيار استقرائي متميّز عن سائر المدارس، رغم أنّ الميرزا القمي - أحد رموز الانسداديين - استخدم الاستقراء في موارد محدودة، مع إقرارنا بأنّ تحريك عجلة الاستقراء شيعياً شهد نشاطاً في القرون الأخيرة كما سوف نرى، وهو ما يحتاج لتحليل تاريخي في الأسباب والمبررات.

غير أنّ المشكلة الأساسيّة هنا تكمن في أنّ الانسداديّين وغيرهم تحدّثوا عن إخراج القياس أو الظنّ القياسي عن الحكم بالحجّية على الانسداد، وكانت هذه القضية من المعضلات؛ بسبب أنّ الحكم بحجّية الظنّ في باب الانسداد عقليّ.

وتوضيح المشكلة أنّ نظريّة الانسداد شهدت ولادة اتجاهين في فهم نتيجتها:

الاتجاه الأوّل: هو الاتجاه الذي آمن بأنّ نتيجة دليل الانسداد هو أنّها تكشف لنا أنّ الشارع حكم بوجوب العمل بالظنّ في حال الانسداد، وهذا ما يسمّى بمسلك الكشف.

وبناءً عليه، يمكن فهم خروج الظنّ القياسي؛ حيث نقول بأنّ دليل الانسداد كشف عن حكم الشارع بحجّية مطلق الظنّ في حال الانسداد، وقد خرج منه الظنّ القياسي؛ للعلم بسلب الشارع الحجّية عنه، فتكون النتيجة من تركيب دليل الانسداد مع أدلّة النهي عن القياس هو: إنّ الشريعة حكمت بحجّية الظنّ في حال الانسداد إلاّ الظنّ القياسي.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه يرى أنّ دليل الانسداد يُنتج لنا حكماً عقليّاً عمليّاً بقبح ترك العمل

(١) راجع: المصدر نفسه: ٥٢٦.

(٢) الطباطبائي، المناهل: ١٦٢؛ وانظر: المراغي، العناوين الفقهيّة ١: ٢٥٤.

٣٤٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. /ج ١

بالظنّ وقبح حكم الشارع بترك العمل بالظنّ أيضاً، وهذا ما يُعرف بمسلك الحكومة، وتكون نتيجته حكماً عقلياً بوجود العمل بالظنّ في حال الانسداد.

وهنا تنشأ مشكلة كبيرة، وهي كيف يمكن بعد ذلك ترك العمل بالظنّ القياسي؟! إذ ستكون أدلة النهي عن العمل بالقياس معارضةً - في عصر الانسداد - لحكم العقل غير القابل للتخصيص! وهو ما دفعهم لتقديم علاجات لهذه المشكلة تحميمهم - في الفضاء الشيعي - من التورط في تبرير منهج القياس.

علاقة هذا الموضوع ببحثنا ترجع لعلاقة القياس بالاستقراء، فإذا اعتبرنا الاستقراء شكلاً من أشكال القياس كما نقلناه سابقاً عن بعض الأحناف، كان معنى ذلك أن الظنّ الآتي من الاستقراء هو ظنّ قياسي بالمعنى الفقهي للمصطلح لا المعنى المنطقي، ومن ثمّ لم يعد يمكن فتح باب حجّة الاستقراء على أسس الظنّ حتى على مسالك الانسداديين؛ لأنّ الجميع تقريباً متفقٌ على عدم السماح لدليل الانسداد بإنتاج حجّة الظنّ القياسي.

لكنّ فريقاً واحداً - على الأقلّ - يمكنه أن يقبل بحجّة الظنّ الاستقرائي هنا على مسالك الانسداديين، وهو الفريق الذي ذكر الشيخ الأنصاري أنّه مال أو قال بحصر المنع عن القياس بحال الانفتاح دون حال الانسداد^(١)، إذ على هذا الرأي سوف يصبح النهي عن القياس نهياً عنه في حال الانفتاح فقط، بينما دليل الانسداد يعطي حكم العقل - أو كشفه عن حكم الشرع - بحجّة الظنّ بما فيه القياسي في حال الانسداد خاصّة، فلا تعارض ولا تهافت؛ لاختلاف الفضائين تماماً، وفي الوقت عينه عاد الاستقراء حجّةً.

وإذا لم نوافق على تغيير قراءتنا لطبيعة أدلة النهي عن القياس، فإنّ المدخل الآخر للحلّ هو التمييز بين الاستقراء والقياس، كما رأينا سابقاً مع السيد الصدر والدكتور النشار، وهو ما نلاحظ أنّه كان متداولاً قبل هذه المدّة، حسبما يساعدنا نصّ الطباطبائي (١٢٤٢هـ)، حيث يقول - وهو يسرد أدلة الرافضين لحجّة الاستقراء -: «ومنها: ما دلّ على عدم جواز العمل بالقياس؛ فإنّه يدلّ على منع العمل به إمّا بعمومه ولو بفحواه، وفيه نظر؛ للمنع من الأمرين؛

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٢٥٣.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٤٣

لأننا لا نسلّم أنّ الاستقراء (قياس)، بل هما متباينان اصطلاحاً، وأمّا لغةً فغير معلوم اندراج الاستقراء تحت القياس، سلّمناه ولكنّ إطلاقات الأخبار الدالّة على حرمة القياس تنصرف إلى المصطلح عليه، فتدبر^(١).

بدورنا، سوف نترك معالجة النسبة بين القياس والاستقراء إلى الفصل القادم، وذلك عندما ندرس هويّة القياس والمنع عنه؛ إذ هناك سوف نكتشف أنّ الاستقراء في أغلب موارد لا يندرج أساساً تحت مفهوم القياس الفقهي المنهجيّ عنه.

٤ - مرجعية القياس الفقهي في حجّية الاستقراء

نقصد بهذا الدليل إحدى صيغتين:

الصيغة الأولى: إنّ الاستقراء ليس إلا شكلاً من أشكال القياس الفقهي؛ لأنّه انتقال من حالات إلى حالات أخرى، فيكون مشمولاً لدليل حجّية القياس.

الصيغة الثانية: إنّنا لو قارنا بين القياس والاستقراء لوجدنا القياس أقلّ في دوره وقوّته من الاستقراء، فنحن بالقياس نقوم بالانتقال من حالة إلى أخرى بينما في الاستقراء نقوم بالانتقال عبر مجموعة حالات، فقوّة الكشف وطاقته الدليل الاستقرائي أكبر من طاقة الدليل القياسي، فنقول بحجّية الاستقراء بالأولوية.

ولو أردنا استخدام نظرية الدكتور الريسوني في التقريب والتغليب لقلنا بأنّه حيث لا يمكن تحصيل اليقين نرجع إلى الحالة المعرفيّة الممكنة الأقرب لليقين، وهي الاستقراء، فإذا كانت الشريعة قد سمحت لنا بالاقتراب من القياس التمثيلي، والذي هو أقلّ من الاستقراء في التقريب والتغليب، فهذا دالّ على ساحتها لنا من قبل بالاستقراء.

هذا الدليل قائم - بصيغته - على حجّية القياس ومتوافق مع مشهور مسالك أهل السنّة، ولكنّه لا معنى له عند نقاد القياس كابن حزم والإماميّة، لكن بصرف النظر عن هذه القضية ثمة إشكاليّات هنا:

الإشكالية الأولى: إنّ اعتبار الاستقراء شكلاً من أشكال القياس فيكون مشمولاً لدليل

(١) مفاتيح الأصول: ٥٢٥.

٣٤٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. /ج ١

حجّيته خطأ، لأنّ القياس انتقال من الجزئي للجزئي من دون توسّط الكلّي، بينما الاستقراء انتقال من الجزئي للكلّي، فهويّة الاثنين غير صحيحة، وبهذا لا تسلم الصيغة الأولى من صيغ الإستدلال.

لكنّ هذه الإشكاليّة بهذه الطريقة قد يمكن النقاش فيها؛ وذلك أنّ القياس لا يتمّ فيه العبور من الجزئي للجزئي من دون حلقة وسطى، إذ العلة لو حلّلناها فليست سوى عنصر أكثر كليّة من الجزئي الأوّل والذي به انتقلنا لجزئيّ آخر، ويمكننا الانتقال لأيّ جزئيّ يشترك في العلة مع الجزئيّ الأوّل.

نعم، الفرق بين الاستقراء والقياس يكمن في عدد الأفراد المنظورة أوّلاً بهدف الانتقال منها إلى أفراد أخرى؛ فالتجربة القياسيّة لا تحصر نفسها بالوفرة في أفراد (الأصل)، بينما الأمر ليس كذلك في الاستقراء، فهل يشكّل هذا فرقاً أو لا؟

لكن يمكن تقديم مداخلة هنا، وهو ما سيأتي بحثه بالتفصيل في المحور المخصّص للتعليل النصّي، من أنّ العلة في القياس تارة تُفهم في سياق كونها كبرى كليّة، وأخرى تُفهم في سياق كونها علة لثبوت الحكم في الأصل، ويُراد بمجرد ذلك - وبركة أدلّة حجّية القياس - تسرية الحكم للفرع بعد وجود العلة فيه؛ لإثبات هذه العلة الحكم في الأصل، لا لكون العلة في نفسها كليّة، فعلى هذا التقدير لا يمكن مناقشة الإشكالية الأولى هنا بما ناقشناها به، فانتبه وانتظر فسيأتي بالتفصيل بحث نظريّة التعليل النصّي.

من هنا فالمرجع في الموقف - بدل إتعاب النفس في رصد النسبة بين هويّة القياس والاستقراء ذاتهما - هو أدلّة حجّية القياس من جهة وأدلة المنع عنه من جهة أخرى؛ لأنّها المرجع في الحجّية: أ - فلو أخذنا دليل حجّية القياس فيمكن دعوى إلغاء الفرق بين الاستقراء والقياس؛ لأنّ طبيعة أغلب الأدلّة من آية الاعتبار وإفادته الظنّ وغير ذلك تكاد تكون متساوية النسبة إلى القياس والاستقراء، فلماذا لا يكون دليل حجّية القياس بعينه دليلاً لحجّية الاستقراء؟!

بل لو تأملنا قليلاً لقلنا بأنّ الاستقراء ليس سوى مراكمة أقيسة متعدّدة، ولو أردنا توضيح الأمر فسنفرض أنّ الأفراد المستقرّة هي ألف وباء وجيم، وأنّ سائر أفراد الكلّي المراد الوصول إليه بالاستقراء هي دال وعين وهاء، فالاستقراء في الحقيقة هو مراكمة أقيسة؛ لأنّنا نتقل من

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٤٥

ألف لكل من دال وعين وهاء، ومنتقل من باء كذلك ومن جيم أيضاً، وتراكم هذه الأقيسة يتكوّن الاستقراء المفيد للظنّ الأقوى من الظنّ الآتي من عملية قياسية واحدة، فلماذا لا نعتبر الاستقراء مراكمة قياسية فيكون مشمولاً لدليل حجّية القياس؟!

ب - أما لو لاحظنا أدلّة المنع عن القياس بخصوصه عند أهل البيت النبوي - غير أدلّة النهي عن الظنّ بوصفها تععيداً جاء في الكتاب والسنة - فمن الصعب الحصول على إطلاقٍ فيها يشمل حالة وفرة الأفراد المستقراة؛ لأنّ السائد في قضية القياس آنذاك كانت - من خلال الأمثلة التي تُطرح في الروايات - إشكالية الانتقال من مفردة أو مفردتين جزئياً آخر، ولا يبدو من أدلّة النهي عن القياس شمولها لحالة إعمال الطرق الاستقرائية ذات الوفرة في الموارد، بل بعض روايات أهل البيت تفيد إعمالهم الاستقراء.

وبهذا يظهر فرقٌ على مستوى أدلّة الحجّية وعدم الحجّية، ففياً أدلّة الحجّية لها قدرة الشمول للاستقراء والقياس معاً، فإنّ أدلّة سلب الحجّية الخاصّة يصعب معها الوثوق بنظرها للاستقراءات في الشريعة، وسيأتي ما يفيد هنا عند دراسة موضوع القياس إن شاء الله تعالى.

الإشكالية الثانية: إنّ هناك فرقاً بين الاستقراء والقياس الفقهي التمثيلي، وهو أنّ القياس يكون الانتقال فيه عبر العلة، بينما الاستقراء ليس كذلك بالضرورة، بل هو انتقال من حكم الأفراد المستقراة للكليّ بمجرد مراكمة الاحتمالات دون توسط العلة؛ فالاستقراءات البسيطة تذهب لرصد الحيوانات لتجدها تحرك فكّها الأسفل عند المضغ، فنحصل على نتيجة كلية، وهي أنّ كلّ حيوان يحرك فكّه السفلي، بصرف النظر عن طبيعة المثال وانتقاضه بالتمساح، فهذه العملية هي عملية بسيطة لا علاقة لها بالتعليل، بينما القياس قائم على التعليل.

هذا الإشكال جيّد، لكنّه لا يبطل حجّية مطلق الاستقراء على أساس القياس الفقهي؛ لأنّه يسلّط الضوء على نوع من أنواع الاستقراءات، وإلا فالكثير من الاستقراءات في الفقه تكون عبر جامع وعلة، فغاية ما يمكن القول هو أنّ دليل حجّية القياس يشمل بعض أنواع الاستقراءات الفقهيّة، وهذا لا بأس به.

بهذا يظهر أنّ كلا الإشكاليّين هنا يوجّهان للصيغة الأولى من الصيغتين المتقدّمتين، وهما لم يتّما إلا جزئياً كما رأينا، أمّا الصيغة الثانية فلا يرد عليها أيّ من الإشكاليّن السابقين.

الإشكالية الثالثة: إن الاستناد إلى دليل الأولوية هنا يقوم على مقدمة مطوية مهمة جداً، وهو أن حجية القياس إنما ثبتت له من باب كونه كاشفاً تقريبياً عن الواقع، لا من باب آخر، تماماً كحجية خبر الواحد التي ثبتت له من باب كاشفيتها الناقصة عن الواقع، إذ هذه الطريقة يمكن الذهاب نحو الأولوية.

ولسنا نرتاب من مراجعة طبيعة أدلة الحجية وعدم الحجية في القياس أنه منظور له بهذه الملاحظة، لكن السؤال: هل ثبوت الحجية لدليل ظني معين بملاك الطريقة والكاشفية يمكنه بالأولوية أن يثبت الحجية لسائر الأدلة الظنية التي تفوقه في قوة الكشف ولو لم تكن من نوعه أو لا؟

قد يقال بأن الشمول بديهي، غير أن المشكلة تكمن هنا في أنه من الممكن للشارع أن يكون لاحظ الأمارات الظنية، ورأى أن بعضها وإن كان - إنسانياً وذاتياً - أقوى في إحساس الكاشفية؛ لكنه أقل مطابقة للواقع على طول الخط، وأن البشر توهموا كثرة مطابقتها للواقع، فعلى سبيل المثال يمكن أن تكون الشهرة الفتوائية بالنسبة إلينا كاشفاً قوياً عن الواقع، أقوى من كاشفية خبر آحادي ظني منفرد، لكن المولى ينظر لحجية الخبر دون حجية الشهرة؛ والسبب في ذلك أنه يرى أن الشهرة تقل فيها واقعا نسبة المطابقة للواقع قياساً بالخبر، وإن كانت من حيث حضورها الذاتي في أفق نفس الإنسان أقوى في الكاشفية؛ لأن قوة الكشف لا تساوي مطابقة الواقع، وبهذا لا يمكننا الانتقال من حجية دليل ظني لأي دليل ظني آخر، ولو كان أقوى منه في الكاشفية بالنسبة إلينا.

وهذا الفرق يرجع في نهاية الأمر إلى البعد الذاتي والبعد الموضوعي في الأدلة المعتمدة معرفياً عند الإنسان، بل معقولياً يمكن تصور الردع عن بعض طرق تحصيل اليقين بصرف النظر عن مسألة استحالة سلب الحجية عن القطع.

وثمة عنصر إضافي آخر هنا يرجع للسلوك الإنساني؛ وهو أن الشريعة قد تريد انتهاء الإنسان عن اعتماد الظنون والتخمينات في حياته بوصف ذلك مصلحة عليا له؛ لكنها قبلت ببعض الظنون اضطراراً، بوصفه القدر الموجب لرفع الضرورة، وبهذا يمكن تصور أنها لا تريد مطلق الظنون؛ لأنها بالأصل لديها مشكلة مع سلوكية اتباع الظن بوصفه فعلاً إنسانياً له آثار

سلبية تربوية.

وبهذا يظهر أن الصيغة الأولى من صيغ الاستدلال هنا يمكن القبول بها في الاستقراءات المبنية على التعليل لا غير، أما الصيغة الثانية فغير صحيحة. وهذا كله بناءً على القول بحجية القياس الفقهي.

٥. السيرة الإسلامية على استخدام الاستقراء

تعتبر السيرة الإسلامية على استخدام الاستقراء في تقديري انعكاساً للسيرة العقلانية، فالعقلاء وإلى اليوم في مختلف العلوم الإنسانية والتاريخية والقضائية وغيرها يعملون بالاستقراء والمراكمات الظنية، وصولاً لتحصيل العلم العادي دون أن يُقحموا أنفسهم في الاحتمالات الضئيلة للغاية حيث لا ضرورة تفرض ذلك، حتى أن الطوفي اعتبر الاستقراء أحد الأدلة الشرعية مطلع رسالته في المصلحة^(١).

وهذا الأمر عرفه التاريخ الإسلامي وما يزال إلى يومنا هذا، وذلك على صعد متعددة:

أ - ففي اللغة اعتمد علماء المسلمين من الفقهاء وغيرهم على الاستقراءات والتبّعات للوصول إلى قناعات لغوية، وهذا تراثهم واضح في هذا الصدد.

يقول الإصفهاني (١٢٤٨هـ) - وهو يبحث في طرق معرفة الحقيقة والمجاز -: «وثالثها: الاستقراء، وهو تتبّع موارد الاستعمالات، كما في استنباط الأوضاع النوعية والقواعد الكلية الوضعية كأوضاع المشتقات، وما قرّره من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها، فإن تلك الأوضاع والقواعد إنما تستنبط من تتبّع الموارد، والطريق إلى معرفتها منحصر في ذلك في الغالب، وعليه جرت طريقة علماء الأدب في معرفة ما قرّره من قواعد العربية وما بيّنه من الأوضاع الكلية. وأما الأوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك أيضاً بملاحظة موارد إطلاقات اللفظ وإطلاقه على جزئيات ما وضع له لو كان كلياً ونحو ذلك، كما احتجّوا به في إثبات الحقائق الشرعية. ثمّ الاستقراء إن كان مفيداً للقطع - كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول - فلا كلام، وإن كان مفيداً للظنّ فكذلك أيضاً؛ لما دلّ على حجية الظنّ في مباحث

(١) انظر: الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة (ضمن كتاب مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه لخلاف): ١٠٥.

الألفاظ وإطباق أهل الأدب عليه من غير نكير كما ينادى به ملاحظة كلماتهم»^(١).
إن التفاته إلى مسألة الحقيقة الشرعية تظل هي الأخرى مهمة جداً، وذلك أن الفقهاء وغيرهم يثبتون الحقيقة الشرعية والمتشرعية بالاستقراء عادةً في الكتاب والسنة، ورغم أن بعض العلماء المعاصرين كشف عن كثرة الوقوع في أخطاء في إثبات الحقيقة المتشرعية، وتابعها في منطلقاتها وأسبابها^(٢)، غير أن مرجعية الاستقراء تظل هي الأهم والأساس، وفي هذا يشير الإصفهاني في موضع آخر لطرق معرفة الحقيقة الشرعية فيذكر منها: «الاستقراء فإن من تتبع موارد استعمال كثير من الألفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلاة والزكاة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها، وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق، بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالها بالبناء فيها على النقل. والحاصل أنه يفهم ذلك من ملاحظة استعمال الشارع على نحو ما يفهم أوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمال العرب وأرباب الاصطلاح، ويعبر عنه بالترديد بالقرائن، وذلك طريقة جارية في فهم الأوضاع، بل هو الغالب في المعرفة باللغات..»^(٣).

والمثير هنا أن علماء اللغة من المعجميين والنحويين والصرفيين والبلاغيين، يقرّون ويذكرون للكثير جداً من القواعد اللغوية استثناءات في لغة العرب وغيرها، فعدم جواز الابتداء بالكرة قاعدة لها استثناءات عديدة، وهكذا، ورغم ذلك لم يوجب ذلك هدم قدرة الاستقراءات على تحصيل يقين عقلائي بالقواعد.

وفي مقارنته مرجعية اللغة بمرجعية العرف، يقول الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ): «وأما تقديم اللغة على العرف؛ فلكون الأصل في الوضع هو اللغة. والعرف العام أو الاصطلاح، لا يقدمان إلاً بدليل، وهو الاستقراء، أو نصّ الواضع، ونحوهما»^(٤).

ب - وفي القواعد الفقهية تجد حضوراً كبيراً للاستقراء في تراثهم بمذاهبهم المختلفة

(١) الإصفهاني، هداية المسترشدين ١: ٢١٤؛ وانظر: العامل، مفتاح الكرامة ١٣: ٥٧٨، و٢١: ٥٨٥.

(٢) راجع: محمد باقر السيستاني، مباني الأصول ٢: ٧٠٦-٨٠٠.

(٣) الإصفهاني، هداية المسترشدين ١: ٤٢٩.

(٤) مصابيح الظلام ١٠: ٣٢٨؛ وانظر: مفتاح الكرامة ١١: ١٥١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٤٩

للوصول إلى قواعد عامّة نتيجة تتبّع أبواب خاصّة متعدّدة.

وعلى سبيل المثال فقط، يستند صاحب الرياض إلى الاستقراء لإثبات قاعدة حمل عمل المسلم على الصّحة، حيث يقول: «إنّ كون الأصل في تصرّفات المسلم الصّحة في حكم العلم بذلك بحكم التّبّع وشهادة الاستقراء»^(١).

وقد استدلّ غير واحد من العلماء لإثبات قاعدة الإشتراك في الأحكام، يقول المراغى وهو يسرد أدلّة القاعدة: «السادس: الاستقراء، فإنّنا وجدنا أغلب التكاليف والأحكام مشتركة بين المكلفين كافّة، ولم نجد الفرق إلا في مقامات نادرة، فإذا شكّ في الاشتراك والعدم فينبغي الإلحاق بالغالب»^(٢). ونحن نعرف أنّ المراغى أحد الذين أشاروا لمرجعيّة عمل الأصحاب في حجّية الاستقراء، حين قال - وهو بصدد الدفاع عن الاستقراء -: «.. وإن قلنا بحجّيته؛ لما عرفناه من طريقة أصحابنا من الإلحاق في أمثال هذه الموارد، فلا بحث»^(٣).

وشيد المحقّق الأنصاري قاعدة الاستصحاب في موارد الشكّ في الرفع لا غير، على الاستقراء وغيره، فقال: «إنّا تتبعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلا مع أمانة توجب الظنّ بالخلاف.. والإنصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع..»^(٤).

ومثل ما تقدّم قاعدة الفراغ^(٥)، وقاعدة كلّ ذي عمل مؤتمنّ على عمله^(٦)، وقاعدة كلّ ما يُضمن بصحيحه يضمن بفاسده وما يتصل بها^(٧)، وقاعدة معذوريّة الجاهل^(٨)، وغير ذلك. بل ثمة نصّ مهمّ للمراغى هنا - وهو يتحدّث عن قاعدة عدم تداخل الأسباب -: «وأما

(١) رياض المسائل ٥: ١٦١.

(٢) العناوين الفقهيّة ١: ٢٤.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٥٤.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٥٤ - ٥٥؛ وانظر: البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٧٧.

(٥) العناوين الفقهيّة ١: ١٥٩.

(٦) انظر: الفوائد المدنيّة: ٢٩٧؛ والحدائق الناضرة ٥: ٢٨٦؛ وجواهر الكلام ٦: ١٨١.

(٧) انظر: السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٢٥٣.

(٨) انظر: الحدائق الناضرة ١: ٧٨ - ٨٧.

إنكار الحجية، فهو أيضاً ممن عرف طريقة فقهاؤنا لا ينبغي صدوره؛ لأن تأسيس القواعد المتداولة على ألسنتهم، كما يمر عليك في العناوين الآتية إن شاء الله تعالى - غالباً مبني على تتبع المقامات الخاصة التي قام بها الدليل والتسري منها إلى غيرها. بل لا يعد رجل فقيهاً حتى يعرف مظان الفقه ويتبع أبوابه، ويطلع على نوع المذهب، ويلاحظ ما لم يرد فيه دليل أو ورد دليل ضعيف، مع ما عرفه من طريق الشرع في مواقع أخر، حتى يكون على بصيرة من أمره. ولا يكفي في الفقه تأسيس مسائل الأصول، والغور في البحث عن الأدلة الخاصة التي وردت في كل مسألة مسألة من تعارض وترجيح، والكلام في الرد والطرح والحقيقة والمجاز وتعارض الأحوال، فإن هذا شيء يناله أول من بلغ إلى حد معرفة الدليل والمدلول وشم رائحة ملكة الاجتهاد في الجملة»^(١).

ج - وفي الحديث لا تكاد تعثر على عمل حديثي لعالم إسلامي لا يعتمد الاستقراء والتتبع للوصول إلى قناعات، والأمر عينه في علوم الرجال والجرح والتعديل والتاريخ والملل والنحل وأسباب النزول وتفسير القرآن وغير ذلك، فهم يحشدون القرائن والشواهد المتعاضدة ليرتفع بها مستوى القوة الاحتمالية عندهم، وليس هناك من نظام للقياس المنطقي بالمعنى الحرفي للكلمة.

د - وأما على صعيد الفقه الإسلامي، فالموارد كثيرة، وأشير لأمثلة قليلة جداً:

يقول الطباطبائي صاحب الرياض، وهو يبحث اتحاد أحكام الحائض والنفساء: «والنفساء كالحائض فيما يجرم عليها ويجب ويكره في حقها ويستحب؛ للصحيح المتقدم، والإجماع المحكي في المعبر والمنتهى والتذكرة عن أهل العلم، مع شهادة الاستقراء باتحاد حكمهما في الأغلب إلا ما شدّ»^(٢).

ويقول الميرزا القمي (١٢٣١هـ)، وهو يبحث عن أحكام التخلي وأدابه: «وتقديم الرجل اليسرى عند الدخول، عكس الخروج، عكس المكان الشريف، وتكفي الشهرة في ذلك، مع أن الاستقراء يورث الظن القوي بل القطع باحترام اليمين، سيما في اليد، بخلاف اليسار»^(٣).

(١) العناوين الفقهية ١: ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) رياض المسائل ٢: ١٣٤ - ١٣٥.

(٣) غنائم الأيام ١: ١١٢.

وفي نصّ بالغ الأهمية يتقارب جداً مع ما طرحه الشاطبي مما أسلفناه في الفصل الأوّل، يقول المحدث البحراني (١١٨٦هـ): «هذه جملة ما وقفت عليه من أخبار المسألة، وهذه الأخبار كلّها متفقة الدلالة واضحة المقالة على النهي عن الإجارة بأكثر مما يستأجره في كل شيء، إلا أن يعمل فيه شيئاً، وإذا ضمنت بعضها إلى بعض ظهر لك العموم في الحكم، فإن ذكر هذه الأشياء المخصوصة في الأخبار إنما هو من قبيل التمثيل، بمعنى أن كلّ فرد فرد من هذه الأفراد المذكورة، سئل عن حكمه في الإجارة بأكثر مما استؤجر عليه أجيب فيه بذلك. والعموم كما يحصل بالأداة الموضوعية له، كذا بتتبع الأفراد والجزئيات على نحو القواعد النحويّة المبتنية على تتبع أقوال العرب..»^(١).

إلى غير ذلك من حالات قد يتمّ فيها استخدام فكرة مزاج الشارع أو مذاق الشارع، وليس في الحقيقة سوى عملية استقرائية واسعة، وسيأتي بحثه بإذن الله.

إنّ أيّ مراجعة لتراث الأصوليين المسلمين، وكذلك علماء الفقه والتاريخ والحديث والرجال والتفسير ومقارنتها بالكتب الفلسفيّة والمنطقيّة، تؤكّد لنا أنّ علماء النقلات كانوا يعيشون في بحر من التفكير الاستقرائي التراكمي، وكانوا يستخرجون كليات ويرفعون مستوى اليقين بحشد الشواهد والقرائن، ألا يمكن من خلال هذا التأكيد أنّ هذه السيرة الراجعة في جوهرها إلى البناءات العقلانيّة في التفكير ممضاة أو متلقاة أو متلقى إمضاؤها جيلاً بعد جيل؟! لسنا نقول بأنّ هذه السيرة قامت على حجّية مطلق الظنّ الاستقرائي، بل نقول بأنّها قامت على أعمال الاستقراء في مجموعة مفردات، وسمحت لنا بإنتاج وثوق عقلائي معتمد يمثل علماً عادياً، فلماذا إذا دخلنا إلى ساحة الفقه نجد إحساساً وكأنّنا نرتكب جناية لو طبّقنا الطريقة عينها بحيث نشعر وكأنّ ذهننا ولادة فرضيات كثيرة مقلقة تريد هدم وثوقيّة الاستقراء؟! ولماذا تصبح هذه الطريقة ظنيّة تخمينيّة تحرّصيّة بمجرد أن نجريها في الدرس الشرعي؟!!

الاجتهاد الإمامي بين الغياب النظري النسبي للاستقراء، والممارسة العملية له

إنّنا نلاحظ أنّ الاجتهاد الإمامي عرف هذه الطريقة دوماً، لكنّ أصول الفقه الإمامي في القرون الأخيرة - وقريب منه المنهج الكلامي السنيّ في أصول الفقه - تسبّب في تراجع الطريقة

(١) الحدائق الناضرة ٢١: ٢٩٨ - ٢٩٩.

الاستقرائية لصالح الطريقة القياسية المنطقية، فغابت الاستقرارات عن الدراسات اللغوية وحلّ مكانها التحليل الفلسفي الذي يقعد انطلاقاً من التحليل والتفكيك الذاتي للمفاهيم والقضايا اللغوية، فبدل أن نذهب لاستقراء موارد استخدام العرب والكتاب والسنة لصيغة الأمر، لنستنتج طريقة التعبير والبيان فيها، ومنهج اللغة القرآنية والحديثية في توظيف هذه الصيغة، جلسنا نحلل الصيغة بشكل تنظيري لنستخرج منها الوجود عبر الوضع، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة ومثل فكرة أن شدة الشيء من جنسه بخلاف ضعفه، أو بالعقل الحاكم بالوجود عند الطلب مع عدم الترخيص وما شابه ذلك، مع إقرار الجميع بأن المتكلم الشرعي استخدم صيغة الأمر ربما في أكثر المرات من دون إرادة الوجود، محتجين بأن الأمر كان بسبب القرينة، وغالباً ما كانت هذه القرينة منفصلة!

ومع أننا نجد تطبيق الاستقراء في الفقه خلال القرون الأخيرة، لكنه غاب عن الأصول، وربما شخصيات قليلة أعادت له الاعتبار في فهم بعض القضايا الأصولية مثل السيد باقر الصدر في تحليله الإجماع والشهرة والتواتر ونحو ذلك على وفق التفكير الاستقرائي وقواعده في إنتاج المعرفة، ومثله السيد علي السيستاني في دراسته لقواعد التعارض وفقاً لرؤية استقرائية تتبعية تاريخية، ومن هنا يمكننا القول بأن الإخباريين الشيعة كانوا أكثر استقرائية من الأصوليين المتأخرين.

سأعطي مثلاً: عندما يراجع الفقيه عشرات الموارد في الفقه ويرى أن الشريعة لا تترك مناسبة إلا وتجعل من الكفارات تحرير رقبة مؤمنة، بصرف النظر عن أنه يرى حثاً كلياً على تحرير الرقاب، لماذا لا يمكنه أن يقول: إن الشريعة من مقاصدها العامة تحرير الرقاب المؤمنة على الأقل، وأن أي نص نجده على عكس هذا المقصد في مورد هنا أو هناك، فنحن نشك في صدوره أو يضعف الوثوق به أو نحمله على معنى موردي خاص؟!!

مثال آخر: لماذا عندما يأتي نص ليمنع عن تلقي الركبان بحيث نفهم بالذهن العرفي (ولو اعتبرناه احتمالاً معتدلاً به) غير القلق من الأسراريات أن المطلوب هو عدم احتكار السوق لرفع الأسعار، بل رواج الطعام والبضائع الضرورية بين الناس، ويكفي أن يكون ذلك محتملاً، ثم نجد نصوصاً تنهى عن البيع قبل قبض المبيع، وهو يحتمل أيضاً أن النكته فيه أو إحدى نكاته -

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٥٣

بالفهم العرفي - هو تناقل السلعة بين الباعين والمشتريين في مقابل عدم رواجها في السوق، ثم نجد نصوصاً تنهى عن احتكار بعض الأطعمة، لماذا لا نقوم بمراكمة هذا النوع من النصوص والاحتمالات لنقوي احتمال أن من مقاصد الشريعة الكلية رواج البضائع الضرورية بين الناس بما يؤمنها في الأسواق بأسعار معقولة، فنتحرر من حرفية فقهاء الاحتكار ونصوصه لصالح كلية مبدأ لزوم رواج البضائع الضرورية، ومن ثم يحصل لنا شك في بعض إطلاقات النصوص الموردية لغير حال تحقيق هذا المقصد.

ولكي نكتشف حضور الاستقراء في التراث الفقهي والأصولي، ذكرنا بعض الأمثلة المتقدمة؛ ليعرف القارئ أن القضية ليست مجرد ادعاء، بل هم مارسوها بوجدانهم العفوي في الكثير من المواضع، دون أن نجد لها نظيراً أصولياً عندهم بما يبدو وكأنهم يرفضون مرجعية الاستقراء في الاجتهاد، ويكتفون بإحالة للقطع وحجته بكلمة عامة.

وقد قلنا سابقاً بأن مجرد الإحالة على القطع لا ينع، بل لابد من الدخول في الميكانيزمات ووضع معايير تقريبية ولو بمعنى من المعاني، وإلا فلماذا ما اعتاد الفقه على استخدام الاستقراء فيه يفيد القطع لأجيال الفقهاء اللاحقين، بينما ما لم يعتادوا عليه - مما يحمل نفس المقومات وربما أقل أحياناً - لا يفيد القطع؟! إن الأمر يبدو نسبياً وذاتياً وتربوياً أكثر من كونه ممنهجاً بشكل علمي.

والذي لاحظته في التتبع التاريخي لكتب الإمامية في الفقه والأصول أن الموضوع شبه غائب في الأصول، لكن استخدام الاستقراء في الفقه يظهر مجدداً بقوة مع عصر الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، وإلى اليوم. وظهور فكرة مذاق الشارع في القرون الأخيرة - مما سوف يأتي بحثه - يؤكد النزوع نحو المنهجية الاستقرائية في الاجتهاد الشرعي، وهي المنهجية التي توسع فيها الأحناف - فقهاً وأصولاً - عبر التاريخ.

وهذا كله يؤكد أن مسألة الاستقراء صارت فريضة ينبغي لأصول الفقه والدراسات الشرعية أن تتناولها؛ لفهم عناصرها ومقوماتها وموانعها، وتحديد مبررات حصول الوثوق من خلالها، وعدم تركها للتناول العفوي.

ويظهر لي أن السيد الخوئي ربما يكون أحد كبار علماء الإمامية الذين هدموا مرجعية

الاستقراء وأوقفوا مسيرة تناميها في الاجتهاد، فلا يكاد يواجه استقراءً إلا وينقضه في الصغرى والكبرى، ويعتبر أن الاستقراءات غير التامة لا حجية فيها ولا تفيد سوى الظن غير المعتمد، فراجع كتبه فهي واضحة في ذلك، رغم أنه يستند في بعض الموارد لفكرة مذاق الشارع كما في منعه تقليد المرأة، وهي فكرة سوف يأتي أنها ترجع في روحها للاستقراءات. هذه هي حصيلة الاستدلال بالسيرة الإسلامية التي قد يدعى أنها متلقاة عن صاحب الشرع أو نحو ذلك.

وقفات تأملية نقدية في اعتماد السيرة مبرراً للاستقراء

إلا أن مجال المناقشة في هذا الدليل الذي بذلنا جهدنا في تقويته، قائم؛ وذلك: أولاً: إن هذه السيرة ليست ظاهرة مختلفة عن حياة العقلاء بمن فيهم أبناء الديانات المختلفة في تعاملهم مع أمورهم، ومن ثم فهي ليست سوى انعكاس أو تجلٍ للبناءات والأعراف والطرائق العقلية في هذا الموضوع، وهذا يعني أننا لو أردنا تطبيق قواعد الاستدلال بالسيرة التشريعية عليها والقائمة على جانب كشف هذه السيرة عن موقف المعصوم من خلال تلقيهم لها منه، فسيصبح الأمر عسيراً؛ لأن السيرة التشريعية قائمة على ضرورة نفي المنطلقات الأخرى التي تبرر ظهور السيرة في حياة التشريعية، والمفروض أن هذه السيرة هنا واضحة التبرير انطلاقاً من الجانب العقلائي العام، ومعروفة في وجودها في حياة البشر عامة، فلا تجري قواعد الاستدلال بالسيرة التشريعية هنا، فهذه ليست إلا السيرة العقلية في ظهورها الإسلامي فترجع للأدلة السابقة وتقويها.

ثانياً: إن هذه الشواهد التي قدمها هذا الدليل غالبيتها الساحقة - إن لم نقل جميعها - مستخرجة من التجربة الفقهية بعد عصر النص، وليس بأيدينا شواهد قوية على قيام السيرة التشريعية (بمعنى غالبية أصحاب النبي وأهل البيت، وليس فريقاً أو تياراً محدوداً) على إعمال الاستقراء في الشريعة في غير مجال الإثبات التاريخي المتصل بالحديث والرجال والتواتر ونحو ذلك.

ثالثاً: إن السيرة التشريعية دليل لبي، وكشفها عن شرعية النشاط الاستقرائي لا يعني تصحيح كل أنواع الاستقراءات في الشريعة، وذلك أن الاستقراء إذا كان حجّة في الشرعيات

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته ٣٥٥

فلا يعني ذلك تحرره من شروطه وقيوده، ومن أهم الأسس التي يقوم عليها هو تحديد القيمة الاحتمالية للمفردة المستقرة، فهناك فرق بين حالات ثلاث:

أ - أن أستقرى موارد متعدّدة لكي أثبت بها القاعدة الكلية، كما في مثال القواعد الفقهيّة والقواعد اللغويّة والكثير من تطبيقات الفقه.

ب - أن أستقرى موارد لإثبات واقعة خارجيّة جزئيّة مثل الاستقراءات في الحديث والرجال والتاريخ ونحو ذلك.

ج - أن أستقرى موارد متعدّدة، كلّ موردٍ منها أحتمل أن العلة - الملاكية أو المناطية - فيه هي كذا وكذا، ثم أقوم بضمّ الاحتمالات في كلّ موردٍ إلى بعضها، وهذا هو الذي نطلبه في المقاصد والتعليقات عادةً، ففي مثل هذه الحال تكون قدرة الاستقراء على الإنتاج أضعف بكثير من غيرها؛ لأنّ كلّ مفردة مستقرة قوّة احتمال العلة المفترضة لها ضعيفة في نفسها، فنحتاج لمراكمة أكبر أو لعناصر كفيّة نوعيّة إضافية؛ لكي تردم أو تجبر هذا الضعف في المفردات.

وهذا يعني أنّ قيام السيرة - الإماميّة - على إجراء الاستقراءات ليس بكاشف عن نزعة تعليليّة أو مقاصديّة، بل هو كاشف - من حيث طبيعة الأمثلة والعينات - عن نزعة تعقيديّة كليّة؛ فنقتصر في الدلالة والكاشفيّة عن موقف المعصوم على هذا المقدار. والتفكيك معقول جداً؛ إذ يكون الشارع قد سمح بإعمال قواعد الاستقراء في شرعه في غير مجال التعليل وكشف العلل وزعم معرفة الملاكات والأغراض والمناطات عبر هذه الطرق، أو فلنقل: كأنه لم يقبل بأن تكون الاستقراءات هنا مُنتجة؛ لأنّه يعلم أنّ التعليقات من البداية باطلة، وما بُني على باطل فهو باطل.

وهذا الكلام مبنيّ على إنتاج الاستقراء لليقين العادي (الاطمئنان) بناءً على أنّه محتاج في حجّيته لإنشاء الشارع أو إمضائه، ولا كلام لنا في القطع الذي تحدّثوا عن استحالة سلب الحجّية عنه.

وبهذا نلاحظ أنّ هذا الدليل لا يمكنه أن يُسعفنا في نظريّة التعليل ولا في نظريّة المقاصد، لكنّه يصلح مؤيداً في مجال الخروج عن النصّ نحو التعميم، أو فلنقل: في مجال إلغاء الخصوصيّات وانتهاج سبيل فهم الموارد بوصفها أمثلة لا غير.

إنّ قيمة هذا الدليل هي قيمة نفسية في مجتمعات إيمانية تصاب بالجروح العاطفية كثيراً، فعندما يلاحظون أنّ تراثهم يتقبّل الاستقراء ولو بحسب التجربة العملية، لا بحسب التنظير، فسيكونون أقلّ قاطعيةً في رفضه وأقرب لتقبّله ولو في الجملة.

ثانياً: موقف مختار في دور الاستقراء في التعميمات ومعرفة المقاصد والمناطات

من خلال الأدلة الخمسة السابقة يتضح لنا أنّ الاستقراء يمكن أن ينفعنا في:

١. دور الاستقراء في الاجتهاد التعميمي والتقيدي

أولاً: مجال التعميم والتقييد، عبر الخروج من المفردات لتحصيل قاعدة.

لكنّ مشكلة هذا النوع من الاستقراء - وفقاً لملاحظتنا لتجربة فقهاء المسلمين - أنه:

أ - يحتاج لقدراً معتدّاً به من الموارد الجزئية المستقرأة، ولا يكفي مجرد الإتيان بموردين أو ثلاثة أو أربعة لتحصيل الاطمئنان بالنتيجة الكلية، وهذا ما ينتج قيمة هذا الاستقراء في القضايا الكلية العامة في الشريعة والتي يمكنها أن تحظى بمصاديق كثيرة على امتداد أبواب الفقه الإسلامي، من نوع المقاصد الضرورية ونحو ذلك.

نعم، الموارد المحدودة يمكنها أن تنفع لو أُريد منها الخروج بقواعد في أبواب ومجالات محدودة بحيث تكون نسبة الموارد المستقرأة إلى مجموع مصاديق القاعدة كبيرة.

وبهذا نلاحظ على الكثير من تطبيقات الاستقراء أنّها تنطلق من حالات محدودة جداً لتأسيس قواعد واسعة وكلية، وكثيراً ما تكون الموارد منتجةً من خلال القاعدة المفترضة نفسها، من نوع بعض قضايا فقه المرأة؛ فإنّ بعض الفقهاء يستنتج المنع عن تقليد المرأة من خلال المنع عن شهادتها وقضائها وولايتها أمور المسلمين وغير ذلك، في حين نحن نلاحظ أنّ المنع عن قضائها وولايتها مرجعه أحياناً للدليل نفسه، لا لأدلة منفصلة!

ب - كما يلزم ملاحظة موارد نقض القاعدة، فكلّما زادت موارد النقص والخرق، صارت قدرة الاستقراء على التعميم أضعف؛ لأنّ موارد النقص ترفع احتمالية كون أيّ حالة جديدة من موارد النقص أيضاً، الأمر الذي يجعل حصول اليقين العقلائي بالنتيجة صعباً ويخفف قوّة ناتج الاستقراء إلى مستوى الظنّ غير الحجّة.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٥٧

وبهذا لا يكفي في إجراء عملية الاستقراء مجرد تتبع الموارد المنسجمة مع تكوين قاعدة، بل لابد من مراجعة الخروقات القائمة؛ لأنها في غاية الأهمية، وعلى سبيل المثال نذكر ما علق به المحقق النراقي (١٢٤٤هـ) على استخدام الاستقراء في تأصيل قاعدة حمل عمل المسلم على الصحة، حيث قال: «وأما الاستقراء، فالمراد منه إما استقراء الأحكام الواردة في الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، أو في كلمات العلماء الأبرار. وشيء منها لا يفيد في المقام؛ لأنّ تامه لم يتحقق، وناقصه لو سلّمنا كونه مفيداً، فإنّما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصّة أخرى أزيد مما يوافق»^(١).

وإنّما أشير لهذه النقطة؛ لأنني أجد أنّ الكثير ممّن استخدم الاستقراء لم يكن مستوعباً في تتبّعه، واكتفى برصد جملة من شواهد تقوية استقرائه دون أن يكون مستوعباً في طرحه بحيث ينظر في الموانع والمعوقات، ويدرس الموضوع بطريقة دقيقة.

وعلى سبيل المثال - وإن كان هذا المثال مرتبطاً بالتعليلات لا بمطلق التقييد - عندما أريد بالاستقراء أن أربط عدّة الطلاق بالحمل، فإنّه يلزمني حشد شواهد عدّة، لكن في المقابل تواجهني معطيات عكسيّة، من نوع: ما هو تفسير تمايز عدّة المطلقة الدائم عن عدّة المتمتع بها؟ وما هو تفسير أنّ عدّة المطلقة الحرّة ثلاثة أطهار بينما عدّة المطلقة الأمة طهران؟ ما هو الفرق بين العدّة واستبراء الأمة بحيضة واحدة؟ لو كانت العدّة لتمييز الحمل وعدم اختلاط الأنساب فما معنى عدّة المرأة الحامل وأتّها حتى تضع حملها؟ وما تفسير أنّ مبدأ عدّة الطلاق من حين وقوع الطلاق وليس من حين آخر مقارنة بين الزوجين؟ وما معنى العدّة لو كان الزوج مسافراً لم ير زوجته منذ سنين؟! إلى غير ذلك من الموارد التي ينبغي تدليلها قبل الخروج بنتائج، فإذا أمكن إرجاع مستنداتها إلى تحليل الفقهاء القائم على عدم الاستقراء، ومن ثم على التعامل بحرفيّة مع إطلاقات الأدلّة، فسوف نلغي تلك الأحكام بالعودة لنقطة الصفر، لكن لو كانت منصوصة أشكل الأمر.

وتبقى هنا نقطة في غاية الأهمية، وهو أنّ الفقيه في تجربته الفقهيّة التي تستخدم الاستقراء

(١) عوائد الأيام: ٢٣٢.

والتعميمات، إذا لاحظ كثرة بيان الشريعة للكليات والقواعد من خلال الجزئيات والأمثلة والموارد فسوف يرتفع عنده احتمال إلغاء الخصوصية في أي مورد يواجهه في الفقه، ويجعل ذهنه العرفي منفتحاً على هذا الأمر أكثر مما لو لم يواجه شيئاً من هذا القبيل، وإذا حضرت فكرة إلغاء الخصوصية عرفاً زاد احتمال تشكّل دلالات تركيبية في النصوص كما شرحنا في الدليل الثاني على حجية الاستقراء.

من هنا، لا معنى للحديث عن الاستقراء أحياناً خارج سياق الممارسة والتجربة؛ بمعنى أنّ على الفقهاء والمتفكّهة أن يجربوا ممارسة الاستقراء والمراكمات في سياق إنتاج القواعد والكليات والأحكام العامة، بأن يتدربوا على أخذ كتاب فقهي أو باب فقهي معين ثم ينظروا في المؤشرات العامة التي تحكم هذا الكتاب أو هذا المحور الفقهي، مثل قضية الأسرة أو قضايا المرأة أو مسألة الطهارات والنظافات، فيجربوا إعمال الاستقراءات لاستخراج مؤشرات كلية (استنباط المؤشرات العامة في التشريع) حتى لو لم تنفع في الاجتهاد فهي تنفع في السياسة الشرعية وفقه الأولويات كثيراً.

وعليه، فلا يصحّ لنا الحكم على الاستقراء ودوره قبل خوض تجربته؛ لأنّ افتقادنا للتجربة سيحوّل الفكرة إلى موضوع نظري مرتبط باليقين والقطع ارتباطاً نظرياً، بينما لو خضنا التجربة فسوف نرى هل تعطي النتائج محفزاً على تفعيل الاستقراء في الدراسات الشرعية أو تكشف عن عقم هذا المنهج؟

وأزعم أنّ مهارة الاستقراء تكاد تكون شبه معدومة في بعض الأوساط العلمية الدينية، بل كثيرون ينظرون لظاهرة التتبّع على أنّها مجرد تجميع، وليست عمقاً؛ لأنّ ذهنيّتهم قائمة على الاجتهاد القياسي (التقعيد العلوي)، وليس على الاجتهاد الاستقراءى (التقعيد السفلي)، فانبته وتدبّر.

٢. دور الاستقراء في الاجتهاد التعليلي والمقاصدي، مع شواهد وأمثلة

ثانياً: مجال التعليل واكتشاف الغايات والمقاصد، وكذا المناطات^(١)، وهنا يبدو الأمر أكثر

(١) نلاحظ في أدبيات المقاصديين والاستقراءيين تعابير كثيرة مرادفة - ولو أحياناً - يرجى الانتباه لها مثل: العموم المعنوي، الاستقراء المعنوي، الدليل الشرعي الكلي، قياس المعاني، القياس الكلي أو الموسع أو

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٥٩

صعوبةً في مجال التعليل الملاكي؛ إذ من العسير تحصيل استقراء منتج هنا سوى في بعض المقاصد والغايات العامة، أمّا غير ذلك فنحن أمام مشكلة قوّة فرضيّة العلة الملاكيّة، نعم العلة المناطية تبدو هنا أوفر حظاً، كما صار واضحاً.

لكن مع ذلك، ثمّة نافذة يمكن للفهم العرفي للأمر أن يدخل من خلالها نحو هذا الموضوع، وهو ما سبق أن ألمحنا إليه عند حديثنا عن تحليل السيد الصدر للفهم الاجتماعي للنصّ عند الشيخ محمّد جواد مغنّية، إذ حاول الصدر تبرير الفرق بين العبادات والمعاملات في مسألة مناسبات الحكم والموضوع بأنّ العرف لا يملك خبرة العبادات حتى يتكلم في مناسباتها، بينما يملكها في المعاملات، وقد رأينا أيضاً كيف أنّ الطوفي ميّز بين العبادات والمقدّرات الشرعيّة وبين غيرهما في موضوع علاقة النصّ بالمصلحة..

هنا يمكن لنا - بصرف النظر عن نظريّة المنع عن العقل والقياس في الشريعة وعن حدودها والمراد منها - أن ندعي بالتحليل العقلاني أنّ العرف يتلقّى التشريعات الدينيّة في غير المجالات المبهمة بطبعها عنده، كالكثير من مجالات العبادات والمقدّرات الشرعية كالكفارات ونحوها، يتلقّاها فاهماً نكتتها، ما لم يظهر مانع خاصّ، وهذا الفهم ليس عمليّة تأويليّة مخارجه للنصّ، بل هي عملية تفسيرية استظهارية قائمة على السياق الاجتماعي لموضوع النصّ، هي التي سمّاها العلماء بمناسبات الحكم والموضوع مثلاً.

فعندما تشترط الشريعة معلوميّة العوضين في العقود والمعاملات فإنّ العرف يفهم القضية بوصفها إرادةً من الشارع للحدّ من خسارة أحد الطرفين ومن فرص التنازع بين المتعاملين؛ لأنّ مجهوليّة العوضين أو أحدهما أمرٌ يفسح المجال لوقوع أحد المتعاملين على الأقلّ في غبنٍ وضرر، الأمر الذي يجزّ إلى تنازعٍ بطبعه، فليس في شرط معلوميّة العوضين شيء خلف المنع من الخسارة لهما، في الفهم العقلاني العرفي. ومجرد وجود احتمال لا يضرّ هنا؛ لأنّنا نبحت في الفهم الاستظهارى السياقوا اجتماعي لا في القطع والعلم.

وبهذا نعلم أنّ هذا الشرط ليس تعبدياً، بل هو - بمناسبات الحكم والموضوع ونحوها -

شرط احترازي، فلو حصر المتعاملان احتماليات حالة المعوض، وقبّل الطرف الآخر به على تمام حالاته المحتملة دون علم به بالدقة، فهذا يجعل المعاملة صحيحة، فلو اشترى من شخص سمكاً في الآجام بمائة ألف ليرة لبنانية مثلاً، مع علمي بأن هذا السمك يتراوح بين كيلوجرام واحد وعشرة كيلوجرامات، وتوافقنا على هذا المبلغ، ووثقنا هذا التوافق، فإن هذا كافٍ في تصحيح المعاملة؛ لأنّ معلوميّة العوضين تهدف لحماية طرفي المعاملة من الغبن والخسارة والخروج خالي الوفاض من المعاملة، فلو كان راضياً بذلك في مثالنا، فإنّ الحكم ليس تعبدياً في حقّه، حتى يُبطل المعاملة، فإذا تراكمت المعطيات في الأبواب المختلفة المتصلة بموضوع معلومية العوضين أمكن تحصيل قناعة بهذا الموضوع.

ولنأخذ مثلاً آخر، وهو اشتراط الشهود في الطلاق؛ فإنّ العرف لا يفهم في مجالات العلاقات الإنسانية شرط حضور الشهود سوى لجعل القضية ثابتة قضائياً ومجتمعياً؛ فلا تقع محلاً للتنازع لاحقاً، ولا يفهم العرف - الذي يملك عبر تجربة العقلاء تاريخاً طويلاً في موضوع الشهود والشهادات - أنّ نفس حضور الشاهدين هو مطلب ذاتي، ما لم يقيم دليل خاص من النصوص؛ بل يرى نكته في التوثيق لا غير، ومن هنا فلو تمّ الطلاق موثقاً بغير طريقة الشهود العدول، كما لو طلق أمام عشرة آلاف شخص غير عادل، فإنّ العمليّة تكفي. وبهذا لا معنى للقول ببطلان الطلاق على تقدير اكتشاف عدم عدالة الشهود حين الطلاق، على أساس أنّ الشرط هو العدالة الواقعيّة، فهنا لو كان هذا الطلاق قد تمّ تشييته قضائياً واجتماعياً فلا معنى للقول ببطلانه بانكشاف عدم كون الشهود عدولاً واقعاً حينه.

وبملاحظة موارد الشريعة في باب الشهادات ومختلف حالات أخذ الشهود، يمكن لنا أن نفهم أنّ الشهادة في الشريعة عنصر لإثبات الحدث قضائياً ومجتمعياً، وليست عنصراً ذاتياً في صحّة الأفعال والعقود والسلوكيات. ووجود الاحتمالات الأخرى لا يضّر بهذا الانسباق الفهمي العرفي، وإلا لأضّر حتى في الدلالات اللفظيّة نفسها.

الأمر كذلك في مفهوم مواراة الميت؛ فإنّ العرف العقلاني يفهم من القضية حفظ كرامة الميت وعدم حقوق ضرر بالناس، لا خصوصيّة المواراة في الأرض، فلو وضع فوق الأرض بحيث يتحقّق عنوان كرامته وحرّمته إلى جانب عنوان عدم تضرّر أحد به كفى. ومجرد أنّ هذا

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٦١

الأمر هو المتعارف بين المسلمين ولم يتعارف غيره لا يعني أن له خصوصية في الشريعة، بل الشريعة جرت عليه لمكان تعارفه بين شعوب منطقة الشرق الأوسط، وتحقيقه الغاية. ووجود أحكام للدفن وكيفية النزول وغير ذلك لا يعني أيضاً أن هذه النكتة العرفية في الفهم باطلة؛ لأن مختلف القضايا يمكن تصوورها في الموارد فوق الأرض، بل يمكن فرض هذه المستحبات خاصة بالموارة في الأرض، لا أنها كاشفة عن عدم شرعية الموارد فوقها.

وهذا ندعي أن مساحة ليست قليلة من عملية فرض العلة والمقصد من وراء التشريع لا تعبر عن عملية تأويلية استنتاجية، بقدر ما تعبر عن فهم تلقائي للعرف عندما يُلقى إليه هذا الحكم نتيجة خبرته الحياتية في موضوعه - دون أن نمارس على هذا العرف إرهاباً أو تخويفاً، خالقين فيه وسواساً قهرياً غير عادي، فنحن نبحت الموضوع بحسب طبيعته الأولية لا بحسب الموانع كما قلنا مراراً - من حيث إن الشريعة لم تأت بتأسيس جديد في هذا الأمر، بل واكبت التجارب العقلانية في هذا المجال أو ذاك.

من هنا، نلاحظ على مثل الشيخ عليدوست في قوله بأنه يرفض ممارسة الاستقراء بتتبع الجزئيات؛ لأن خلود الشريعة وعالميتها وكليتها يفرض عليها استخدام لغة القواعد العامة لا لغة الجزئيات التي تحمل القواعد العامة، إلا إذا لم يكن ميسوراً للشارع استخدام لغة كلية..^(١). إن هذا الكلام غير دقيق في تقديري، وهو يحتمل وضع القوانين اليوم ولغة القانون والتفعيد الفلسفي والعلمي على لغة الشارع في النصوص الدينية، إذ النصوص الدينية بطبيعتها تحاكي الممارسات الأكثر عرفية، وهذا ثابت بالاستقراء، وإلا لو كانت تريد أن تستخدم صياغات قانونية بمثل قوانين العصر لما رُكّب القرآن والحديث بهذه الطريقة التي توحى بالبعثرة، ولوضع كل باب في مكانه، وجمعت النصوص القرآنية بالوحي الإلهي بطريقة كلية لا بمعالجات موردية، ولتم فصل العقائد والفقهاء ووضع كل واحدة منها في باب وأبواب، ولرأينا أمامنا «رسالة عملية» قرآنية مرتبة على الأبواب والفصول ومنظمة على الأنساق القانونية.

وما أبعد ما بين الشيخ عليدوست والسيد السيستاني فيما يطرحه الأخير من أن اللغة العربية

(١) انظر: عليدوست، فقه ومصلحت: ٤٨٤.

ليست لغةً غزيرةً بالتركيب القانونيّة، ومن ثم فبنية اللغة الدينيّة الإسلاميّة هي بنية قائمة على أدبيّات تُناسب تعابير العرب في كفيّة إفصاحهم عن مرادهم. ولو أنّ الشيخ عليدوست ألغى قواعد إلغاء الخصوصيّات ومناسبات الحكم والموضوع والتعدّي عن المورد، لربما ما بقي له من الكليّات الكثير.

الاستقراء بوصفه عضداً مقوياً لشواهد التعليل، الحد الأدنى للقيمة والاعتبار

ولو تخطّينا هذه القضية، يمكن لنا أن ندّعي بأنّ الاستقراء يظلّ ينفع، ولو إلى جانب قرائن إضافية قد لا تكون لها في حدّ نفسها قدرة التعليل أيضاً، لكنّ التعاضد يفيد جداً، كما لو وردت آيات قرآنيّة أو روايات ضعيفة أو صحيحة الإسناد توحى أنّ العلة في وجوب الستر وتحريم النظر للأجنبيّة هو حرمتها ومكانتها وحماتها إلى جانب الحصانة الأخلاقيّة في المجتمع، من مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩)، فإنّ التعليل بعدم الأذية يوحى بأنّ ملاك الحكم وعلته هو حمايتها من عدوان الآخرين، ومثل خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا حرمة لנסاء أهل الذمّة أن يُنظر إلى شعورهنّ وأيديهنّ»^(١).

فلو ضمّمنا لهذا الحكم تتبّعاً استقرائياً من نوع عدم وجوب الستر على الرجال من غير أولى الإربة وعلى الصغير الذي لا قدرة له على مقارنة النساء، كما صرّح النصّ القرآني في الاستثناءات، قال تعالى: ﴿...أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِزْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ...﴾ (النور: ٣١)، فإنّ تعبير غير أولى الإربة وتعبير عدم الظهور على عورات النساء يبيّنان بأنّ علة الحكم هو حماية المرأة من العدوان عليها وهتك خصوصيّتها من قبل الأجانب بالنظر إليها بنظرة غريزيّة، وكذا استثناء القرآن من وجوب الستر حالة النساء القواعد اللواتي لا يُرغب بهنّ عادةً، قال تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ

(١) الكافي ٥: ٥٢٤.

عليه السلام (النور: ٦٠).

وكذلك الحال في الروايات التي ترخص في النظر لعورة الكافر، كما في خبر ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك إلى عورة الحمار»^(١)، بل فيها إشعار بالتعليل من خلال التعبير بالحمار، وهو ما رواه الصدوق أيضاً مرسلاً حيث قال: وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إنما [أ] كره النظر إلى عورة المسلم، فأما النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار»^(٢).

إنّ الفقيه المستقرب لمجموعة أحكام الستر والنظر، والذي يضم إليها بعض السنة الآيات والروايات المشيرة لنكتة التعليل ولو من غير ظهور، ربما يمكنه أن يضم ذلك كله إلى بعضه لكي يحصل له شك في إطلاقات وجوب الستر والنظر لغير الحالات النوعية والشخصية التي توجب هتك حرمة المرأة برؤية جسدها غير المستور من جهة أو تحقق النشاط الغريزي غير الأخلاقي من جهة ثانية.

وهذا يعني أن الحكم ليس هو ستر هذه الأعضاء أو عدم النظر إلى هذه الأعضاء بوصفه هو موضوع الحكم ومتعلقه، بل الحكم هو وجوب التمتع عن كل مورد يوجب هتكاً للحرمة أو إثارة مضاعفة للغريزة الاجتماعية نوعاً، ومن هنا إذا تحوّلت أعراف المجتمعات فمن الممكن لكشف بعض مواضع الجسد أن لا يوجب أيّاً من هذين الأمرين، كما أن نوع اللباس الساتر المثير في شكله أو تصميمه أو كونه ضيقاً، ولو لم يصدق عليه عنوان الزينة، سوف يكون محرماً مباشرة ولو لم يكن مشمولاً بنفسه لأدلة الستر والحجاب، وهكذا سيصبح النظر إلى الصورة الثابتة أو المتحركة خاضعاً لهذين المعيارين: (حرمة المرأة والرجل، العنصر الغريزي الإثاري النوعي)، ومن هنا قلنا بعدم الفرق بين الصورة وذو الصورة، وقلنا بأن دليل الارتكاز المتشرع على عدم الفرق والذي استدلل به مثل السيد الخوئي^(٣)، ليس سوى فهم المتشرفة

(١) المصدر نفسه ٦: ٥٠١.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١١٤.

(٣) انظر: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٣: ٣٦٤ - ٣٦٥؛ ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

العفوي لنكتة الحكم التي قلناها^(١).

ولنأخذ مثلاً آخر، وتهمني هنا الأمثلة ولو طرحناها بصيغة أولية، وهو أن المراجع للنصوص القرآنية والحديثية والجامع لها والمحلل لمختلف أبواب العلاقة بين الرجل والمرأة، يرى بوضوح أن من أبرز مقاصد الزواج وغايته في الشريعة تحقيق التحصين الأخلاقي للزوجين عبر إفراغ رغبتها الجنسية داخل مؤسسة الأسرة، بل تحقيقه للمجتمع عامة، وإذا صحّت هذه النتيجة من مراكمة تعليقات ولو ضعيفة الأسانيد، مع تحليل الارتكاز العقلاني والعرفي في باب الزيجات، فإنّ الفقيه قد يتحفّظ على الحكم بكون حقّ الزوجة الجنسي هو المقاربة - بمعنى مجرد الإدخال ولو للحظة - مرّة كل أربعة أشهر، أو مرّة كل سنة أو مرّة في العمر، على اختلاف أقوال فقهاء المسلمين في ذلك. إنّ هذا الحكم لا ينسجم مع النتيجة الاستقرائية الآتية من سلسلة تعليقات مبعثرة إلى جانب مراكمة الأحكام إلى جانب تحليل الفهم العقلاني والعرفي لموضوع الزواج والذي هو تحصين أخلاقي، غايته أن العرف أحياناً لا يلتفت إلى أن التحصين له علاقة بالمرأة؛ انطلاقاً من كونه يشعر بأنّ الجانب الغريزي هو الطاعني في الرجل دونها، وإلا لو نبهناه لتغيّر الموقف.

من هنا، يمكن أن يكون نشاط الاستقراء مستقلاً في مجال كشف العلل والمناطات والمقاصد عملية عسيرة، لكنّ قدرة الاستقراء على رفق شواهد - قد لا تكون كافية ولكنّها في قوته - يمكن التعويل عليها، الأمر الذي يبرّر لنا الدعوة لتنشيط التفكير الاستقرائي في النطاق الفقهي.

٣. دور الاستقراء في الاجتهاد التفسيري

أعني بهذا الدور استخدام الاستقراء بهدف فهم معاني الكلمات والجمل في النصوص القرآنية والحديثية، وذلك يمكن أن يكون على أنحاء نوجزها:

١.٣. استقراء الغلبة في التداول العربي، وتأثيراته الفهمية

النحو الأول: اعتماد استقراء استعمال العرب لمفردة أو تركيب ما بهدف فهم النصّ

(١) انظر: حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٩٣ - ٥١٢.

الدينى الإسلامى على وفق أغلب استعمالات هذه الكلمة.

فليس هدفنا من الاستقراء هنا فهم المعانى اللغوية واستنطاق اللغة العربية، فهذا عمل اللغويين الذين قلنا سابقاً بأن عملهم قائم على الاستقراء، بل مرادنا أن ننظر فى الكلمة أو التركيب لنلاحظ وجود أكثر من استخدام لغويّ لهما فى لغة العرب، لكننا نقوم باستقراء نسب الاستعمالات العربية، لنجد أن الغالب فى لغة العرب استخدام هذه الكلمة فى هذا المعنى أو هذا التركيب فى هذا المعنى، وأن العكس موجود لكنه يمثل حالة قليلة أو نادرة، فنحمل النصّ الدينى على المعنى الغالبى حيث لا يوجد شاهد على العكس، وهو استقراء غلبة يساعدنا على فهم المراد.

مثلاً كلمة «ثياب» تستعمل فى لغة العرب بمعنى لباس الإنسان وما يرتديه على جسده، كما تستعمل - كما قيل - بمعنى «القلب»^(١)، هذا ما نحصل عليه مثلاً من المراجعة اللغوية المعجمية، لكننا بالاستقراء لموارد استعمال العرب لهذه المفردة نجد أن نسبة استعمالهم لها بمعنى الثياب تساوى ٩٩ فى المائة مثلاً، وأنه من النادر استخدامها فى القلب، فعندما نواجه قوله تعالى: ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدر: ٤)، يصبح من المنطقى تفسير الكلمة بالمعنى الغالبى المستتج من الاستقراء، وأما الحمل على المعنى الآخر فهو يحتاج إلى شاهد سياقى أو لفظى من النصّ، وإن كان قد عثرنا على شعر عربى يقول:

فشككت بالرمح الأصمّ ثيابه * ليس الكريم على القنا بمحرّم^(٢)

وفقاً لتفسير الثياب هنا بالقلب، فىكون المعنى: أنّى طعنته برمحى الصّلب فى قلبه، فالكريم ليس بفوق أن تناله الرماح. رغم أن بعضهم اعتبر هذا من الكناية لا من كون الكلمة لها هذا المعنى بالعربية، فكنتى عن القلب بالثياب؛ لأنّ الثياب تشتمل على القلب والنفس^(٣).

يقول الإمام الطبرى (٣١٠هـ): «الواجب أن يوجه معانى كلام الله إلى الأغلب الأشهر من وجوهها المعروفة عند العرب ما لم يكن بخلاف ذلك ما يجب التسليم له من حجة خبر أو

(١) انظر: لسان العرب ١: ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) انظر: مجمع البيان ١٠: ١٧٤-١٧٥.

(٣) انظر: ابن الجوزى، كشف المشكل من حديث الصحيحين ٣: ٧.

وهذه الطريقة في توظيف الاستقراء لها حالتان:

أ - أن تكون الغلبة بحيث يصبح إرادة معنى القلب من كلمة الثياب موجبا لاستعمال الكلمة فيه مجازاً يحتاج لقرينة.

ب - أن تكون الغلبة بحيث لا يبلغ الأمر حدّ المجاز بالضرورة، لكنّه يوجب حصول الانصراف في ذهن السامعين نحو المعنى الغالبى؛ لكثرة رواج استخدام الكلمة فيه.

هذا النحو من توظيف الاستقراء مبنيّ على مصادرة تقول بأنّ صاحب الشرع يتكلم على وفق المعاني الغالبة في الاستعمال العربى، وهى مصادرة لا بدّ من إثباتها؛ لأنّ المعاني الغالبة إذا لم يكن غيرها مجازاً فإنّ ترجيحها على غيرها يحتاج لدليل، وهذا الدليل ليس إلا افتراض أنّ العرف ينصرف إلى ذهنه المعنى الغالبى؛ لأنّه فى الحقيقة يقوم بإجراء استقراء ثم يقول: بأنّ احتمال استخدام المتكلم للمعنى غير الغالبى يساوى نسبة استخدام الكلمة فى هذا المعنى إلى نسبة استخدامه فى المعنى الغالبى فىرى أنّ النسبة قليلة فيحصل له وثوق، يكون له استظهار المعنى الغالبى من النصّ، ومن ثمّ فعدم نصب قرينة له يوجب صرف ذهنه إليه، فإذا لم يكن المتكلم مريداً لهذا المعنى كان عدم بيانه للقرينة موجباً لخطئه فى بيانه.

كما أنّ ثمة مصادرة داخل هذه المصادرة، وهى أنّ النصّ الدينى - خاصة القرآنى - يستخدم الغالب فى لغة العرب، أمّا لو قال شخصٌ بأنّ النصّ القرآنى - أو القرآنى المكّي على الأقلّ - يستخدم الغالب فى لغة قريش وأهل مكّة، لربما تعقّد الأمر بعض الشيء، ولزمننا المزيد من الفحص والتقرّي لرفع احتمال وجود معنى غالب للكلمة عند قريش، وليس كذلك عند سائر قبائل العرب.

أضف إلى ذلك أنّ هذا الكلام يفترض دراسة الغلبة فى عصر صدور النصوص أو نزولها، فلو أنّ اللغة العربية فى العصر الجاهلى كانت تستخدم كلمة فى معنى بشكل غالبى، لكنّ الأمر تحوّل فى العصر الإسلامى بعد الفتوحات، فإنّ اللازم عند دراسة نصوص التابعين أو أئمة

(١) جامع البيان ١٧: ٤٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٦٧

أهل البيت النبوي اللاحقين كالإمامين الباقر والصادق، أن ندرس أيضاً غلبة الاستعمال في عصرهم حسبما يتوفّر لنا، ولا أقلّ من أن نتتبّع فرضيّة حصول تحوّل في الغلبة لاحقاً عند الناطقين والمستعملين للغة العربيّة عامّة.

وبهذا يلاحظ على بعض أشكال التفسير القرآني - خاصّة في الوسط الصوفي والعرفاني، وبعض الأوساط المذهبيّة، وبعض الأوساط التأويليّة الحداثيّة المعاصرة - أنّها تميل إلى النباش في اللغة لاستخراج معنى ما تُستعمل فيه الكلمة يتناسب مع غاية يريدّها المفسّر، فيميل بالمعنى نحو ذلك، دون تقديم شواهد مرّجحة.

٢.٣. استقراء الغلبة في النصّ الدينيّ نفسه، وتأثيراته التحوّليّة

النحو الثاني: الغلبة في النصوص الدينيّة نفسها، وهذه طريقة شائعة في تفسير القرآن الكريم، وحاصلها أنّنا لكي نفهم مراد القرآن أو الحديث من مفردةٍ أو تركيب، يلزمنا - بعد الانتهاء من مراجعة اللغة - أن نقوم بعملية استقراء ثانية في استخدام هذه المفردة أو التركيب في النصّ القرآني أو الحديثي، فهل ثمة سياقات وضعت فيها النصوص هذه الكلمة بحيث تحوّلت هذه الكلمة في استخدامها الغالبي إلى معنى معيّن، سواء كان ذلك على سبيل النقل أو كان ذلك ترجيحاً للمعنى قليل الغلبة في الاستعمال العربي ليصبح غالبياً في الكتاب والسنة، وتقليل استعمال المعنى الغالبي ليصبح هو القليل أو لا؟

يقول العلامة الشنقيطي (١٣٩٣هـ): «ومما أشار إليه الشيخ رحمه الله أنّ من أنواع البيان الاستدلال على أحد المعاني بكونه هو الغالب في القرآن، ومثل له في المقدمة بقوله تعالى: ﴿لَأُعَلِّبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾، فقد قال بعض العلماء بأنّ المراد بهذه الغلبة: الغلبة بالحجّة والبيان، والغالب في القرآن استعمال الغلبة بالسيف والسنان، وذلك دليل واضح على دخول تلك الغلبة في الآية؛ لأنّ خير ما يبيّن به القرآن القرآن..»^(١).

هذا النحو يمكن تفهّمه في الحديث الشريف؛ نظراً لوفرة النصوص الحديثيّة بين المسلمين فهي بعشرات الآلاف، وقد نحصل على وفرة في الاستعمال تبيّن لنا الموقف، لكنّ الأمر في

(١) أضواء البيان ٨: ١٥.

القرآن الكريم يحتاج لتفصيل، وذلك أننا لا نقصد هنا فهم المعنى اللغوي للكلمة من خلال توظيف القرآن لها، بل المفروض أن المعنى اللغوي واضح، وأتينا نريد معرفة: هل خلق القرآن دلالة إضافية على المعنى اللغوي أو ضيقها أو حوّلها جذرياً أو لا؟

وحيث إن النصّ القرآني محدود في حجمه قياساً بالنصوص الحديثية، فنحن أمام مشكلة عنصر الوفرة والكثرة العددية في الاستعمالات، بحيث يتسنى للاستقراء أن يوصلنا لقناعات؟ ففي الكثير من الأحيان لا تكون الكلمة قد استخدمت إلا في موردين أو ثلاثة أو أربعة، وبينني العديد من المفسرين الموقف على أساس الغلبة، في حين أن هذا المقدار لا يولد استقراءً يفهمنا فكرة المتكلم أو يجلي الموقف لنا؛ لأن هذا المقدار لا يدلّ بالضرورة على أنه يريد هذا المعنى دوماً.

وتفنعنا طريقة الاستقراء والضمّ والجمع في تحطّي أسلوب التراكيب القياسية التي يستعملها بعضهم في فهم النصوص الدينية، بحيث ينتقي تعبيراً في موضعين ليركب منها دلالة، دون نظر لنفس التعبير في استخداماته المتعددة في القرآن أو السنة، مثل كلمة الكتاب والأرض في القرآن الكريم.

ومن هذا النوع تعابير «اللعن» الواردة في الروايات، والتي فهم منها بعض الفقهاء الكراهة دون الحرمة، انطلاقاً من كثرة استخدامها في غير موارد التحريم الثابتة عبر التتبع والتقرّي^(١). وفي بعض الأحيان لا نبحت بالاستقراء عن معنى كلمة أو تركيب، بل قد نبحت عن طبيعة المتكلم وأسلوبه في التعبير عن موقفه، وأنه بصدد توضيح أمر كلي أو جزئي، وبصدد اختصار حديثه وعدم رغبته في الكلام أو بصدد التفصيل، وأنه يستخدم التلويح والتعريض أو لا، وهذا كثيراً ما نلاحظه في الحديث، بحيث بكثرة التتبع يعرف الإنسان مزاج النبي وأهل بيته والصحابة في التعبير عن مواقفهم.

قصة طريفة في تمايز المنهج بين النائيين وأبي الحسن الإصفهاني

ويعجبني هنا نقل قصة يذكرها المرجع الديني المعاصر السيد موسى الشيرازي الزنجاني - في

(١) راجع: البحراني، الحدائق ٢: ٧٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٣٦٩

سياق المقارنة بين السيد أبو الحسن الإصفهاني (١٣٦٥هـ) والميرزا النائيني (١٣٥٥هـ) - أن الاجتهاد عند الأوّل هو «فهم مذاق الإمام»، ويوافقه السيد الزنجاني في ذلك، كما ينقل عن السيد محمود الشاهرودي الكبير (١٣٩٤هـ) - أحد مراجع النجف البارزين سابقاً، ومن تلامذة الميرزا النائيني - أنه كان يرى أن الميرزا النائيني متقدّم على الإصفهاني في القواعد، بينما الإصفهاني متقدّم عليه في فهم الروايات^(١).

هذه القصّة توصل رسالتنا، وهي أنّ التعامل مع النصوص الدينيّة لا يكون إلا برحلة طويلة تجعل الإنسان مندجماً مع المتكلّم في آلاف من نصوصه، بحيث يفهم عليه طريقته، ويتمكّن عبر هذه العملية الاستقرائيّة التبعيّة من استنتاج مزاجه التعبيري ومفرداته وكلماته وطرائق بيانه وغير ذلك. وهذا أمر ليس خاصاً بالنصوص الدينيّة، بل يجري في دراسة أيّ شخصيّة شعرية أو أدبيّة أو فكريّة أو سياسيّة أو غير ذلك.

ولعلّ هذه واحدة من نتائج قراءة القرآن وختمه، بدل أسلوب مراجعته على طريقة نقر الغراب أو الدجاج، فبعض الناس لا يعرف القرآن إلا من خلال مراجعة هذه الآية أو تلك وهو يقوم بالبحث والتقصّي، تماماً كمراجعة هذا النصّ هنا أو هناك في كتاب هذا العالم أو ذاك، بينما مطالعة الأعمال العلميّة عبر ثنائيّة: الاستيعاب والاندماج، لا عبر الاقتطاع والتجزئة، هو الذي يفهمك المتكلّم ويوصل رسالته لك، فقراءة القرآن دوماً تختلف عن مراجعة باحث لآية هنا أو هناك، في خلق وعي المذاق العام والمزاج العام المساعد في فهم المرادات، وهذا كلّ ليس سوى عمليّات استقراء ومراجعة شاملة.

وبهذا نعرف أنّ الدراسات الشرعيّة في مجال مراجعة الكتاب والسنة، عليها - دائماً أو غالباً - القيام بخطوتين:

الخطوة الأولى: البحث التجزيئي في كلّ نصّ نصّ على حدة لمعرفة مديات دلالاته الفرديّة.
الخطوة الثانية: البحث المجموعي للنصوص ذات الدلالة، ولو الضعيفة، بهدف تكوين المراكمات وأخذ القدر المشترك بين مجموع الدلالات والأسانيد والمصادر، والتي يمكن أن

(١) انظر: الشبيري الزنجاني، جرعته اي از دريا ٢: ٤٨٥.

توصل ليقين عقلائي.

٤ . دور الاستقراء في التعامل مع تعارض النصوص

يلعب الاستقراء دوره الفاعل في عمليات التعامل مع النصوص المتعارضة؛ وذلك أنّ القاعدة الرئيسة التي يُبنى عليها التعارض هو أنّه قائم بين الحجّة والحجّة، فلا بدّ من فرض طرفي المعارضة حجّة، ثمّ الشروع بتقديم حلول لهذا التعارض عبر التوفيق والمصالحة تارةً وعبر الترجيح تارةً أخرى.

توجد طريقتان في التعامل مع قضية التعارض:

الطريقة الأولى: حذف الروايات الضعيفة من حيث الصدور، ثمّ تحويل أطراف المعارضة إلى نصوص أو مجموعات، ثمّ قياس نسبة كلّ نص إلى البقية، وفي هذا الفضاء تولد أيضاً نظريّات من نوع انقلاب النسبة.

الطريقة الثانية: أن تؤخذ الروايات والقرائن ولو الضعيفة، وتجمع كلّها ضمن مجموعة لتكون في مقابلها الأدلّة ولو الضعيفة في الطرف الآخر، ثمّ قياس نسبة الوثوق.

الفرق بين الطريقتين قائم على النظرية التي تعطي الأدلّة حجّيتها في الاستنباط، فكلمّا كان الاجتهاد قائماً على نظرية الاستقراء كان معنى ذلك أنّ نظريّات حجّية الإجماع والشهرة والأخبار بل والكثير من الدلالات كلّها قائمة على الوثوق العقلائي الاطمئنان، وهذا يعني أنّه لم يعد يمكن فصل الروايات الصحيحة عن غيرها، بل تؤخذ المجموعات كلّها مع الاحتفاظ بقوة احتمالية إضافية للرواية المعتبرة السند من ناحية كون وثيقة الرواة واحدة من عناصر مضاعفة القوة الاحتمالية.

وهذا فإنّ طريقة أخذ الرواية الصحيحة السند، وترك كلّ ما عارضها لو كان ضعيف الإسناد، ولو بلغ خمس أو سبع أو عشرة روايات.. تخالف قواعد العمل الاستقرائي الذي يفترض سلفاً قيام الاجتهاد على نظرية الوثوق العقلائية.

وهذا يتبيّن أنّ بعض النظريّات الأصولية تقرّبنا من تنشيط الاستقراء، وبعضها الآخر يُبعدنا عنه، فمثل نظرية حجّية خبر الواحد الثقة بملاك الوثيقة محضاً، من النظريّات التي تقتل

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٧١

روح النشاط الاستقرائى فى التعامل مع التراث الثقلى الحدىثى، وهى بعينها تقتل روح النشاط الاستقرائى فى علم الرجال، فتعامل مع كل التراث الرجالى على أنه قائم على ثقة أو ثقتين جليلين يُتعبّد بكلامهما، مثل الطوسى والنجاشى، فى حين يفترض محاكمة معطيات هذين العلمين من خلال عمليّات استقرائيّة تعضد قولهما أو تضعفه، لا من خلال بناء الدين كله تقريباً على تقويم شخصين أو ثلاثة لمئات الرواة أو إخبارهما عن المشهد التاريخى فى تقويم هؤلاء الرواة!

ولهذا قلنا سابقاً بأنّ بنية الاجتهاد عند مثل السيّد الخوئى هى بنية لا تتصادق كثيراً مع النشاط الاستقرائى الواسع، على خلاف بنية الاجتهاد عند مثل السيد البروجردى.

نتيجة البحث فى مرجعية الاستقراء

الذى توصلنا إليه فى دراسة الاستقراء من حيث دوره فى الاجتهاد الشرعى، أنّ الاستقراء هو أساس الكثير جداً من عمليّاتنا البحثية فى مجال العلوم النقلية، وأنّ التنكّر له تنكّر لكلّ هذا الإرث الذى وصلنا، كما رأينا أنّ الاستقراء يمكنه أن يكون قواعد أو تعليقات أو فهوماً فى الدراسات الشرعية لو بُنى على مراكمات عديدة مهمة أو أسعفته عناصر نوعية وكيفية مساعدة.

إنّ ما نعتقده أنّه من الضرورى للفقهاء الإسلامى أن يعيد تفعيل الاستقراء فى دراسة الفقه؛ لمحاولة الحصول على المؤشرات التشريعية الكلية فى مجال فقهي محدّد أو فى الفقه كله، بحيث تراكم موصلةً إلى اليقين العقلايى الذى يتغيه الباحث فى الاجتهاد الشرعى.

لكنّ تحصيل اليقين من خلال الاستقراء فى العلوم النقلية ليس نزهةً أو أمراً خاطفاً، بل يحتاج للكثير من الحشد، ونقطة القوة فيه عندما ينجح الفقيه فى جعل الأفراد المستقرأة بمثابة شواهد دلالية جزئية يحصل من تركيبها دلالة مجموعية يفهمها العرف اللغوى العام، وهذه العملية تحتاج بدورها لمقاربة لغوية وتفسيرية عرفية، دون تأويل مزعج.

إنّ جوهر الموضوع وعمقه الفلسفى يكمن فى تاريخ تعاطى المسلمين مع العقل القياسى الأرسطى، فثمة وجهة نظر تعتبر أنّ المسلمين لم يتفاعلوا مع القياس الأرسطى فى القرون

الخمسة الهجرية الأولى، باستثناء فريق صغير منهم، وكانوا أقرب لتأسيس منطق استقرائي في دراساتهم الدينية قبل أن تبدأ الأمور بالتحول عقب مصالحة الغزالي ونصير الدين والفخر الرازي بين التيار اللاهوتي الديني والتيار العقلي الفلسفي القائم على فلسفة اليونان المشائية، وليس على فلسفتهم الرواقية، فيما اتخذ المتصوفة والعرفاء مسلك الفلسفة الإشراقية والنزعة الأفلاطونية.

لا يعني ذلك أن المسلمين أداروا ظهرهم تماماً للعقل اليوناني المشائي، بل تعاملوا معه بثقة وقوة ونقد ومراجعة، والأمر الأكثر إثارة هو أن المنهج الاستقرائي عرف تجربة طويلة ميدانية مع المسلمين^(١)، لم يكن عرفها مع تاريخ الفلسفة اليونانية منذ ما قبل الميلاد، رغم أن بدايات التفكير الاستقرائي ترقى إلى سقراط وربما قبله.

القضية المهمة هنا هي أن المسلمين تعاملوا مع الموضوع المعرفي من زاوية عملية ودينية، وعالم الشرعيات يهّمه هنا ليس البعد الفلسفي للاستقراء، بل إثبات أن اليقين العادي المتولد بالاستقراء - سواء نتج عن عامل نفسي كما يقول ديفيد هيوم أم عن عامل موضوعي - هو ظاهرة تقبل الشريعة بالتعامل معها وفقاً لذلك، كما قلنا في الدليل الأول على حجّة الاستقراء، بل الله تعالى تحدّث عن إثبات وجوده وصفاته في القرآن عبر نظام ملاحقة الظواهر الكونية، فيما يعرف بمثل برهان النظم، وهي براهين استقرائية وليست قياسية، ولذلك يعتبرها العديد من الفلاسفة العقلانيين عقلائية وليست عقلية برهانية محضة.

إنّ العلم عند العقلاء وفي الشريعة هو مفهوم أبسط من العلم بمدلوله الفلسفي الصارم، ولهذا يقول العلامة الطباطبائي: «التأمل في بناء العقلاء وإن كان يعطي أتهم بينون في إحراز الواقع على الإحراز العلمي، لكنهم لبنائهم على تسرية الحدّ والحكم في جميع الموارد الممكنة يرون الإدراك الغير العلمي إدراكاً علمياً إذا لم يظهر نقيضه ظهوراً يعتدّ به؛ إذ فرض الاقتصار في باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقة على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل أساساً، فالحاجة الأولية ماسة باعتبار غير العلم مما لا يظهر نقيضه ظهوراً معتدّاً به مثل العلم حجّة. وبعبارة أخرى: اعتبار حجّة الوثوق بإحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقي لو

(١) انظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد: ٣٢١ - ٣٢٤.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته ٣٧٣

كان له تحقّق في مقام العمل أو بالظنّ الاطمئنان والوثوق، فحاجة الإنسان إلى العمل بالظهور اللفظي أو الخبر الموثوق به مثلاً في عرض الحاجة إلى العمل بالعلم الحقيقي، على أنّهم يرون جميع ذلك علماً. ومن هنا يظهر أنّها جميعاً حجج مجعولة في عرض القطع لا في طوله..^(١).

بهذا كلّه نعرف خطأ من انتقد الشاطبي بأنّ الاستقراء لا موضوع له في الشرعيّات؛ لأنّه يتضمّن قياس الشرعيّات على المادّيّات^(٢)، وقد رأينا - عبر شرح مبرراتنا في فهم دور الاستقراء في الشرعيّات - أنّ العملية سبّبت وقوع بعضهم في خطأ عندما تصوّر أنّنا نريد بالاستقراء النوع البرهاني من اليقين والقطع، في حين نريد بشكل أكبر اليقين العقلائي الذي هو العمدة في تعاملنا مع الشريعة ونصوصها، فلم يبن الله علاقة الناس بشريعته على أساس اليقين البرهاني دوماً، بل غالب الأمور تشير لاتباع طريق اليقين العقلائي.

(١) الطباطبائي، حاشية الكفاية: ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) انظر: محمود فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي، دراسة أصولية فقهية: ٥٠٤ - ٥٠٨. ونسجّل ملاحظتنا هذه بصرف النظر عن أنّ الشاطبي هل قصد اليقين البرهاني من استقراءاته أو لا؟ وهو استنتاج غير منطقي قام به بالتأكيد؛ إذ اليقين البرهاني - بالمعنى الأخصّ - بكلية النتيجة نادر التحقّق في الاستقراءات القائمة في مجال الشرعيّات.

الاجتهاد المذاقي أو مذاق الشارع ومزاج الشريعة تجليات النشاط الاستقرائي في عمليات الاستنباط

تمهيد

ثمّة مجموعة من المصطلحات بدأت بالظهور في الأعمال الفقهيّة أو ما يرتبط بها في الوسط الإمامي في العقود الأخيرة، وهي لا ترقى بالتأكيد لأكثر من قرن من الزمان مضى، عدا إشارات في كلمات المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، ثم الآغا رضا الهمداني (١٣٢٢هـ)، ربما يمكننا تصنيفها على أنّها بدايات ظهور هذا اللون من المصطلحات في الأعمال الفقهيّة.

ومن هذه المصطلحات تعابير من نوع: مذاق الشارع، مذاق الشرع، المذاق الشرعي، مذاق الفقه، مذاق الشريعة، مذاق قواعد الشريعة، مذاق الإسلام، روح الشريعة، مزاج الشريعة، مزاج القرآن، روح القرآن، الروح العامّة، روح الإسلام، وغير ذلك من التعابير التي لعلّ منها أيضاً تعبير «شمّ الفقاهة» وأمثاله.

ولعلّ قائلًا يذهب إلى أنّ ما يشبه هذه التعابير قد نجده في كلمات بعض القدماء بلغةٍ أخرى، مثل: أصول المذهب، أصول الشريعة، ونحو ذلك، ولعلّ الشخصية الأكثر ظهوراً واستعمالاً هنا لهذا المصطلح - أصول المذهب.. - هو الشيخ ابن إدريس الحليّ (٥٩٨هـ) الذي طفح كتابه «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي» به، دون أن يوضح مراده بهذا المصطلح في أيّ موضعٍ من كتبه، لكنّ التتبّع يفضي إلى ترجيح أنّ ابن إدريس الحليّ اعتمد على فكرة أصول المذهب بوصفها بديلاً أساسياً عن فكرة حجّية خبر الواحد؛ ليقوم عبرها باكتشاف الأحكام الشرعيّة في الموارد التفصيليّة.

ثمّة احتمال أنّ ابن إدريس - ومن استخدم هذا المصطلح قبله وبعده - يقصد، فيما يقصد،

٣٧٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

من «أصول المذهب»: القضايا المسلمة الواضحة في المذهب المتلقاة بوصفها أسساً ساريةً في أطراف الشريعة، ولعلّ فهمه يقترب من فكرة روح الشريعة وروح المذهب، بمعنى أنّ هذا المذهب في فقهه له أصول يقوم عليها، وأنّ هذه الأصول قد لا تكون مدوّنة أو منصوصة، بل هي روح تسري فيه يُعلم حالها من ملامسة مختلف أطراف هذا المذهب، وأنّها متفق عليها بين جميع أبنائه^(١).

لا يمكنني الجزم بكون أصول المذهب في التداول القديم - خاصة عند مثل ابن إدريس - تعني شيئاً يستوعب أو يوازي مفهوم روح الشريعة ومذاق الشرع اليوم، لكنني لا أستبعد أن تكون الفكرة متداخلة مع هذه هنا، ولو بقدرٍ ما، عبر ملاحظة التطبيقات والموارد المختلفة لهم في استعمال مثل هذه المفردات، والعلم عند الله.

وعلى أية حال، سوف نحاول في البداية اكتشاف الفكرة الكامنة في أذهان الموظفين لهذه المصطلحات، عبر تحليل كلماتهم وتطبيقاتهم لها، ثم نعد لتحليل أسسها وبناءاتها، لننظر في هويّتها وحجّيتها ومرجعيتها الاعتبارية، ودور العقلية الاستقرائية فيها، إن شاء الله تعالى.

أولاً: فكرة «مذاق الشرع وروح الشريعة...»، رصد تاريخي

نكاد لا نجد مثل هذا التعبير في الأعمال الفقهية والأصولية عند أهل السنة، بعيداً عن تعابير روح الشريعة والمقاصد وأمثالها، عدا جملة واحدة عرضية قالها الغزالي في خاتمة كتاب المنحول حول مذاق الشرع^(٢).

من هنا، فلعلّ أوّل استخدام لتعبير المذاق في فضاء هذا السياق الذي نحن فيه، نلاحظه بخجل شديد عند السيد محمّد جواد الحسيني العاملي (١٢٢٨هـ)، فقد تحدّث في بعض الأحيان عن «مذاق الأصحاب»^(٣)، ثم جاء الشيخ علي كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ)، ليستخدم

(١) لمزيد تفصيل حول فكرة «أصول المذهب» عند ابن إدريس، راجع: علي همت بناري، ابن إدريس الحلّي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي: ٣٥١ - ٣٧٥.

(٢) انظر: المنحول: ٦١٨.

(٣) انظر: مفتاح الكرامة ٢: ٣٨.

هذا التعبير ناقلاً له عن غيره^(١).

المحقق النجفي (١٢٦٦ هـ) بوصفه نقطة انطلاق ذهنية المذاق، شواهد تطبيقية

غير أنّ حضور هذه الكلمات القليلة الخجولة لا تعطي حضور الفكرة، ولهذا ينبغي الإقرار بأنّ مبدع هذا المصطلح ومنشّطه في الفقه كان الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦ هـ)، فقد استخدمه كثيراً في كتابه الشهير «جواهر الكلام»، ولنرصد بعض العينات لنحاول فهم الفكرة في لحظة انطلاقتها من خلال توظيفه للمصطلح.

ففي بحثه عن طهارة الماء القليل بإتمامه كراً يقول ناقداً هذه الفكرة: «يكاد يقطع المتأمل في مذاق الشرع بعدمه»^(٢). وفي حديثه عن استحباب وضعه الإناء الذي يتوضأ منه على يمين المتوضئ أو أنّه أدب من الآداب قال: «..يستفاد مطلوبيته ورجحانه من ممارسته مذاق الشرع وإن لم يرد به دليل بالخصوص»^(٣). وفي بحثه عن أمارات التذكية قال: «ضرورة كونها من مذاق واحد كما لا يخفى على من رزقه الله معرفة لسان أهل العصمة عليهم السلام»^(٤).

وقد استخدم أحياناً فكرة المذاق لنفي رأي فقهي معين، فلدى بحثه عن إلحاق بيت الفقّاع ببيت الخمر في كراهة الصلاة فيه قال: «..كان الواجب عليه بعد اختياره الطهارة طرحه كغيره من نصوص النجاسة، لا التزام البطلان مع القول بالطهارة الذي هو في غاية البعد عن مذاق قواعد الشريعة»^(٥). ولاحظنا له موارد عديدة يرفض فيها فتوى معينة محتملة؛ لكونها تخالف مذاق الشرع أو الفقه^(٦).

وفي بحث الدراهم المغشوشة في الزكاة ولزوم تمييزها لمعرفة النصاب يقول: «لكن قد يناقش بأنّ الأوّل مسلمّ بخلاف الثاني، ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق

(١) انظر: النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٥٣٥.

(٢) جواهر الكلام ١: ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٣٢٩.

(٤) المصدر نفسه ٨: ٥٢ - ٥٣.

(٥) المصدر نفسه ٨: ٣٧٠.

(٦) المصدر نفسه ٢٤: ٢٢٢، و٢٦: ١٥٢، و٣٠: ٣١٠، و٣١: ٣٧٧، و٣٢: ٣٨، و٣٨: ٣٥٨.

الشرع..»^(١).

وفي باب الحجّ نلاحظه يوظّف كلمة مذاق الفقه حيث يقول: «الأخذ بإطلاق النصوص المزبورة يقتضي إثبات أحكام غريبة يقطع الفقيه بخروجها عن مذاق الفقه وبعده التزام الأصحاب بها»^(٢). وهذا ما نلاحظه بقوة وهو يفرض تفسيراً لرواية ولو كان هذا التفسير خلافَ ظاهرها معللاً ذلك بقوله: «بل لا يبعد أن يكون العمل بالرواية على هذا الوجه تهبّجاً على الشرع، وخروجاً عن مذاق الفقه، فلا محيص عن تنزيلها على ما ذكرنا، بل هو الظاهر منها عند التأمل..»^(٣).

وقال في بحث الإجارة: «وحصوله في العارية بدليل خاص لا تقتضي ثبوته في المقام بعد حرمة القياس، وإلا لاقتضى جواز اشتراط ضمان الوديعة ونحوها من الأمانات التي يمكن دعوى معلومية خلافه من مذاق الشرع»^(٤).

وفي نصّ يعدّ من النصوص المهمة هنا، يقول النجفي في بحث اشتراط التوارث بين الزوجين في المتعة: «..لا ينبغي لمن رزقه الله معرفة مذاق الشرع أن يحتمل ذلك، فضلاً عن أن يكون فتوى، وخصوصاً بعد معلومية عقد المتعة بالموت، وأنّه بمنزلة الهبة، بخلاف عقد الدوام، فلا زوجية حينئذ بينهما كي يقتضي التوارث، بل يكون بالموت كمن وهبت المدة..»^(٥). وفي بحث مال من لا وارث له قال: «..مصرفه الصدقة به عنه كغيره من المال المتعدّر وصوله إلى صاحبه. مضافاً إلى استغنائه عنه وشدة حاجة شيعته الذين قد تحمّلوا ما تحمّلوا في جنبه، وإلى ما في حفظه له من التعريض بتلفه واستيلاء الجائرين عليه، بل كان ذلك من الخرافات، نحو ما قيل في باب الخمس من طرح حقّه في البحر ونحو ذلك مما لا يقبله مذاق فقه..»^(٦).

(١) المصدر نفسه ١٥: ١٩٦.

(٢) المصدر نفسه ١٨: ٧١.

(٣) المصدر نفسه ٢٤: ١٦٥.

(٤) المصدر نفسه ٢٧: ٢١٧.

(٥) المصدر نفسه ٣٠: ١٩٥.

(٦) المصدر نفسه ٣٩: ٢٦٢.

شيوخ الاجتهاد المذاقي بعد المحقق النجفي، عينات مثيرة

هذا الذي تداوله الشيخ النجفي، سرى بعد ذلك في كلمات العديد من الفقهاء، وسأذكر بعض العينات القليلة فقط:

١ - في بحثه حول تقديم المضيف لضيفه ما هو نجس، يقول الشيخ حسين الحلبي: «قد أهمل المصنّف - قدّس سرّه - صورة ما إذا كان الطعام، أو الماء نجساً، وقد قدّمه صاحب المنزل لضيفه، وكأنّه يرى المفروغيّة من عدم جواز التقديم في هذه الصورة، مع أنّ الحكم فيها في غاية الإشكال، إذ لا دليل على حرمة تقديم الشيء النجس. نعم في مسألة الخمر إنّما التزمنا بذلك لعلمنا من مذاق الشارع أنّه يكره وجوده (من) أيّ أحد - سواء كان عالماً أم جاهلاً - فوقوعه في الخارج مرغوب عنه، وأمّا في غيره فلا دليل على حرمة، إذ الإثم إنّما يتوقّف على علمه بأنّه نجس، ومع الجهل به فهو غير آثم، فإعانته لا تكون إعانة على الإثم»^(١).

ومن اللافت أنّ ما اعتبره الشيخ الحلبي لا دليل عليه، استند فيه الخوئي لمذاق الشارع حيث قال: «لما كان بيع الدهن المتنجّس من المسلم قد يوجب إلقاء له في الحرام الواقعي حكم بحرمة في الشريعة المقدّسة؛ فإنّه يستفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي»^(٢).

٢ - ما ذكره الشيخ فضل الله النوري في بحث قاعدة ضمان اليد: «وأما الوجه في عدم الضمان في الاستيانات الشرعيّة؛ فلأنّ تسليط الشرع كتسليط المالك يستلزم عرفاً رفع اليد عن ماليّته عند تلفه غير المستند إلى قابضه، فتدبّر وتأمل، فإنّ المسألة في كمال الغموض والإشكال، فإنّي لم أجد ما يدلّ على أنّ استيانتين كاستيانت المالك، إلا أنّ مذاق الشرع يقضي بذلك»^(٣).

٣ - ما ذكره المحقق العراقي في بحث زكاة الفطرة، حيث قال: «ويستحبّ اختصاص القرابة بها، ثم الجيران.. على إشكال في تقديم ذي القرابة على الفقيه؛ لأنّ هذا الأخير أهمّ من

(١) دليل العروة الوثقى ٢: ١٧٥؛ وانظر شبيهه: علي الحسيني شبّر، العمل الأبقى ١: ٤٥٨؛ وراجع: النائيني، فوائده الأصول ١ - ٢: ٤٥١ - ٤٥٢.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٩٢.

(٣) رسالة قاعدة ضمان اليد: ٤٨.

الجميع، حسبما يستفاد من مذاق الشرع المقدّس، ثم القريب، ثم الجيران»^(١).

٤ - ما ذكره السيد الخميني في مباحث له متصلة بالتقية: «حول موارد استثنيت من الأدلة منها بعض المحرّمات والواجبات التي في نظر الشارع والمشرّعة في غاية الأهميّة، مثل هدم الكعبة والمشاهد المشرفة بنحو يمحو الأثر ولا يرجى عوده، ومثل الردّ على الإسلام والقرآن والتفسير بما يفسد المذهب ويطابق الإلحاد وغيرها من عظام المحرّمات، فإنّ القول بحكومة نفي الحرج أو الضرر وغيرهما على أدلتها بمجرد تحقّق عنوان الحرج والاضطرار والإكراه والضرر والتقية بعيد عن مذاق الشرع غايته، فهل ترى من نفسك إن عرض على مسلم تحريب بيت الله الحرام وقبر رسول الله ﷺ أو الحبس شهراً أو شهرين أو أخذ مائة أو مائتين منه يجوز له ذلك تمسكاً بدليل الحرج والضرر؟!»^(٢).

وفي موضع آخر حول التصوير والنحت يقول السيد الخميني: «لا شبهة في حرمة تصوير الأصنام للعبادة بها لولا بقاء آثار السلف الفاجر من غير فرق بين المجسّمة وغيرها، ولا بين الأيجاد التسيبي والمباشري، ولا بين صور الروحانيين وغيرها، ولا الحيوان وغيره، فلو عمل صورة بعض أرباب الأنواع المتوهّمة التي كانت مورد تعبدهم أو صورة شجرة كذائيّة، كان حراماً مطلقاً ولا يجوز إبقاؤها واقتناؤها؛ وذلك لما نعلم من مذاق الشارع الأقدس أنّه لا يرضى ببقاء آثار الكفر والشرك للتعظيم أو لحبّ بقاء آثارهما والفخر بها كما ترى من بعض أولاد الفرس من الحرص على إبقاء الآثار القديمة المربوطة بالمجوس وعبدة النيران»^(٣).

٥ - ما ذكره السيد الخوئي في الاستدلال على شرط الذكورة في مرجع التقليد، حيث قال: «والصحيح أنّ المقلّد يعتبر فيه الرجوليّة، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه؛ وذلك لأنّنا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التحجّب والتستر، وتصدّي الأمور

(١) شرح تبصرة المتعلّمين ٣: ٥٥.

(٢) الرسائل ٢: ١٧٧؛ والرسائل العشرة: ١٢. واللافت للنظر أنّ السيد الخميني أراد تأكيد قوله عبر محاولة إحالة القارئ إلى وجدانه الديني؛ لأنّ القضية تتخذ طابعاً وجدانياً نفسياً عميقاً ناتجاً عن أنس بالقضية الدينيّة، مما يولّد شعوراً باليقين من قضية معيّنة لا يوجد دليل ملفوظ أو محدّد عليها.

(٣) المكاسب المحرّمة ١: ١٧٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٨١

البيتيّة. دون التدخل فيما ينافى تلك الأمور. ومن الظاهر أنّ التصديّ للإفتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأتّهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأموالهم ومديرة لشؤون المجتمع ومنتصية للزعامة الكبرى للمسلمين. وبهذا الأمر المرتكز القطعي في أذهان المتشرّعة يقيد الإطلاق، ويردع عن السيرة العقلانيّة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، رجلاً كان أو امرأة^(١).

وقد استند الخوئي لهذا الدليل أيضاً لإثبات ضرورة عدم وجود منقصة دينيّة أو دنيويّة في المرجع من نوع طهارة المولد وهكذا^(٢).

بل بهذا وأمثاله قد نكتشف أنّ فكرة «ما لا يرضى الشارع بوقوعه أو عدم وقوعه على أيّ حال»، وهي فكرة تكرّرت في كلمات المتأخرين، قد ترجع بعض مصاديقها للمذاق الشرعي أيضاً، فراجع وتأمل يتضح لك هذا.

٦ - ما ذكره الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء في تعليقه على العروة في باب المستحقين للزكاة، حيث قال بعدم جواز إعطائها لبعض الناس «ككثير من البطّالين وأهل السؤال وأشباههم ممن لهم قدرة على كثير من الصنائع والحرف اللائقة بحالهم، ولكنهم تعودوا على البطالة والتعيّش بالصدقات التي ما شرّعها الله جلّ شأنه إلا للعجزة ومن لا يساعدهم كسبهم على نفقاتهم ونفقة عيالهم ولطلبة العلم الذين لا مؤنة لهم، والقادر على كسب نفقته من الحرفة غني في الحقيقة وغير محتاج إلا إذا كان كسبه لا يفي له ولعِياله، فالقول بعدم جواز إعطاء أمثال أولئك البطّالين من الزكاة كما نسب إلى المشهور هو الأقوى خلافاً لصاحب الجواهر. ودعوى السيرة على إعطاء مثلهم ممنوعة، بل لعلّ في إعطائهم تعطيلاً للأيدي العاملة وترويجاً للبطالة، ولعلّه من أعظم المحرّمات لمن يعرف ذوق الشارع الحكيم وحكمة الأحكام»^(٣).

٧ - ما ذكره السيد محمّد باقر الصدر في رفض الاحتياط في بحث الانسداد، حيث قال: «إنّ

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٩ - ٢٤٠، ٣٤٦.

(٣) العروة الوثقى ٤: ١٠٠. الهامش.

المستفاد من ذوق الشارع وطريقته في التبليغ والاهتمام بتنظيم حياة الإنسان بمختلف شؤونها ومجالاتها أنه لا يرضى بمرجعية الاحتياط..»^(١).

والسيد باقر الصدر نفسه عندما يشرح لنا مفهوم القياس المرفوض، يقول: «والمراد بالقياس أن نحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون منطاً للحكم، وبالتأمل والحدس والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظن أن واحداً منها هو المناط، فيعمم الحكم إلى كل حالة يوجد فيها ذلك المناط.. والقياس ظني دائماً؛ لأنه مبني على استنباط حدسي للمناط، وكلما كان الحكم العقلي ظنياً، احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجتيته»^(٢).

يبدو من السيد الصدر هنا أنه يفهم فكرة الملائمة على أنها هي ذوق الشريعة؛ لأن ملائمة الوصف للشرع ولو في جنس بعيد، هو الأساس في الحدس بالمناط في مسلك المناسبة، وسوف نرى لاحقاً بالتحليل هل ثمة تداخل بين الملائمة بوصفها مبدأ قياسياً وبين فكرة ذوق الشريعة أو لا؟ وهل بضم كلامي الصدر نفهم أن ذوق الشريعة قد يكون ظنياً قياسياً وقد يبلغ مرحلة اليقين فيتحرر من إشكالية الظن والقياس معاً؟

٨- ما ذكره الشيخ باقر الإيرواني، حيث تعرض لجملة أمثلة هنا، منها أنه لو فرض - ويبدو أن الأمر عند كثيرين قريب من ذلك - أنه لا يوجد دليل من آية أو رواية على تحريم إخراج المنى بمجرد النظر للصور الجنسية، دون المرأة المحرمة، لكننا نعرف من مذاق الشارع الحرمة وأنه يريد إفراغ الرغبة الجنسية بالطرق السليمة المعهودة لديه من الزواج وملك اليمين^(٣).

هذه العيّنات لاستخدام كلمة المذاق وما يرتبط بها، نجد إلى جانبها عيّنات لاستخدام فكرة روح الشريعة أو روح القرآن، لكن بشكل أقل بكثير. ومن التعبيرات التي قاربت المفاهيم مع بعضها كان تعبير السيد عادل العلوي - في بحثه الممزوج بأفكار السيد المرعشي النجفي - في بحث تقليد الفاسق وأمثال ذلك، حيث وظّف دليل السيد الخوئي نفسه لكن بعبارة التي قال فيها: «والذي يقتضيه الاعتبار كما هو المختار، أنه يفهم بحسن سليقة من روح الشريعة، وما

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٤٤٤.

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ٣٢٦-٣٢٧.

(٣) انظر: تجذير المسألة الأصولية: ٤٠٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٨٣

وراء الفقه، باعتبار المرتكز عند المشرعة، المستفاد من لسان الشرع المقدس، في نصوصه القرآنية والروائية، هو عدم رضاه بأن يتصدى للزعامة الدينية والمرجعية العظمى رجل فاسق، ومن به منقصة دينية أو دنيوية تُسقطه عن أنظار المؤمنين..»^(١).

ويشرح لنا كيفية تحصيل روح الشريعة ومذاق الشرع وشروطه، فيقول: «لا يخفى أن معرفة مذاق الشارع أو روح الشريعة أو ما وراء الفقه أو فلسفة الأحكام وغير ذلك، مما يقال في هذا الباب، كقولهم بالمقاصد الإسلامية، إنما يكون لمن بلغ من العلم والتقوى مرتبة سامية ودرجة عالية، يرجوعه إلى النصوص الشرعية من مصادرها الثابتة في الكتاب والسنة، فكل يدعي الوصل بليلى، ولكن لا تقرّ بذاكا، كما نشاهد من بعض المتجددين يتحدثون باسم الإسلام وروح الإسلام والشريعة المقدسة، وهم لا زالوا في هوامش ألف باء الإسلام»^(٢).

وقد كان الدكتور الدواليبي قد تحدّث عن طرق الاجتهاد عند أهل السنة، فجعلها ثلاثة: النصوص، والقياس القائم على الأشباه والنظائر، والرأي فيما لا نصّ فيه معتمداً على روح الشريعة^(٣).

ومن استخدم تعبير روح الشريعة في كتبه، الشيخ جعفر السبحاني، فقد رفض التعصّب في الإرث مستدلاً فيما استدللّ بأنه تأباه روح الشريعة ذاكراً شواهد لذلك^(٤)، وكذلك ناقش بعض الفتاوى في فقه أحكام الحجّ والنكاح والعقود والزكاة انطلاقاً من كونها تحالف الشريعة السهلة السمحة وروح الشريعة^(٥).

وقد شرح السيد محمد باقر الحكيم منهجه في تفسير القرآن الكريم واضعاً في أسسه «روح القرآن الكريم العامة التي تمثل أصلاً في فهم القرآن الكريم والتفاصيل الموجودة فيه، وقريّة

(١) القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد ١: ٤٢١.

(٢) المصدر نفسه ١: ٤٢٧.

(٣) المدخل إلى علم أصول الفقه: ٥٥.

(٤) انظر: الاعتصام بالكتاب والسنة: ٢٩٣.

(٥) انظر: الحجّ في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ٤٤٠؛ ودراسات موجزة في فقه الخيارات والشروط: ٨١؛ والزكاة في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٩٢؛ وسلسلة المسائل الفقهية ٢١: ٣٣، و٢٢: ٦٣؛ ونظام الإرث في الشريعة الإسلامية الغراء: ١٤٨؛ ونظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغراء ١: ١١٥.

على فهم هذا النصّ أو ذلك في القرآن الكريم»^(١).

كما قد استخدم السيد مصطفى الخميني تعبير «ذوق العقلاء وروح الشريعة» أحياناً^(٢)، ويظهر من الشيخ محمد سند البحراني أنّه يفهم روح الشريعة على أنّه بعينه فلسفة الأحكام وفقه المقاصد^(٣).

أما تعبير روح القرآن أو المزاج القرآني العام ونحو ذلك، فغالباً ما طرّح في سياق بحث التعارض بين الحديث والكتاب، وقد تحدّثنا عنه أكثر من مرّة، فلا نطيل، ومُنّ طرحه السيد باقر الصدر والسيد محمّد حسين فضل الله والسيد علي السيستاني وآخرون. يشار إلى أنّ العلامة فضل الله كان من الذين اهتمّوا كثيراً بمسألة روح الشريعة وأمثال ذلك ناشراً هذه الفكرة في المحافل والأوساط الدينيّة العامّة.

ثانياً: فكرة «الروح والمذاق»، تحليل المفهوم وتبيين الأدوار

بعد هذه الجولة التمهيدية في نصوصهم والهادفة لأن نعيش الفضاء العام، نأتي الآن لبعض العمليات التحليلية:

أولاً: إذا حللنا الكثير من كلمات الشيخ النجفي ومن جاء بعده، والتي نقلنا بعضها فقط، نجد أنّهم يستخدم كلمة «المذاق/ الذوق..» في الآتي:

أ- المبني والقبليّات المسبقة التي يعتقد بها شخص ما، فنجد النجفي وغيره يقول في بعض الأحيان: وهذا منسجم مع مذاق العامّة (أهل السنّة)، أو هو جارٍ على مذاق أهل الكتاب، أو هو على مذاق القوم، أو هذا قائم على مذاق المشهور، أو هو على مذاق المصنّف، أو هو على مذاق الأصوليين، أو هو على مذاق الإخباريين، أو هو على مذاق العرفاء والمتصوّفة، أو هو على مذاق الأشاعرة، وغير ذلك ممّا وجدنا بالفعل تداوله في كتبهم.

وهذا التعبير يشبه تعبير: مباني القوم، فكأنّ ثمة أصول يعتقد بها طرفٌ ما، ثمّ أنت تقول:

(١) تفسير سورة الحمد: ١١٠، وانظر أيضاً ص ١١١.

(٢) كتاب الطهارة ٢: ٨٣.

(٣) انظر: الحداثة العولمة والإرهاب في ميزان النهضة الحسينية: ٢٤١، ٢٩٤.

إن هذه النتائج تنسجم مع الأصول التي أنت تميل إليها لا مع تلك التي أنا أعتقد بها.
ب - مجموعة من الأمور اليقينية الواضحة في ذهن الفقيه - أو شبه الواضحة - غير أنها ليست مدلولة لنوع معين من الأدلة أو لنص خاص، فلا تعطيها مباشرة أي من المصادر الاجتهادية المعروفة عندهم كالكتاب والسنة والإجماع والعقل، ولا الأصول العملية بعينها.
وهذا ما يبدو أنه المعنى الذي يستخدمه صاحب الجواهر ومن جاء بعده، فالفقيه يلاحظ أمراً فيكون لديه وضوح وقاطعية في نسبته للشرع أو نفيه عنه، لكنه في الوقت عينه لا يملك دليلاً مباشراً من نص أو عقل أو إجماع، فيقوم بترجمة هذا الوضوح - الذي سنتكلم عن مناشئ ظهوره في عقل الفقيه - عبر نحت مصطلح مذاق الشرع أو الفقه أو مذاق الشارع أو روح الشريعة أو نحو ذلك. ولهذا رأينا كيف أنهم يصرحون في بعض المواضع بعدم وجود دليل على هذا الحكم بالخصوص غير الروح والمذاق.
فمذاق الشرع يقينٌ خفي يظهر في نفس الفقيه نتيجة تراكمات أو عمليات ذهنية ضمنية عميقة، وعلينا اكتشاف هذه العمليات لتحديد موقف موضوعي منها؛ إذ هل ثمة مبرر للفقيه في أن يحصل له يقين من هذا النوع أو لا؟

الاجتهاد المذاقي والحيولة دون استعجال الأخذ بالأصول العملية

وعبر هذه الطريقة تصبح فكرة مذاق الشريعة أو روح الشرع بمثابة عائق أمام عمليات الاستعجال والهرولة نحو إجراء الأصول العملية، فالفقيه عليه أن لا يستعجل في إجراء الأصول العملية كلما لم يلح أمامه دليل صريح ومباشر، بل ثمة أدلة تبدو مختفية، لكنه يمكن الكشف عنها بواسطة عملية حفر خاص.

وهذا ما يجعلنا نقف أمام نص إمامي بالغ الخطورة من حيث تحرره من ضرورة وجود دليل مباشر على حكم معين للإفتاء به، وهو ما قد يمكن اعتباره استحساناً واجتهاداً بالرأي في بعض الأوساط، وهو نص المحقق النجفي، حيث يقول: «لا يخفى عليك أنه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف للسانه أن يتطلب الدليل على كل شيء شيء بخصوصه من رواية خاصة ونحوها، بل يكتفي بالاستدلال على جميع ذلك بما دل على تعظيم شعائر الله، وبظاهر طريقة الشرع المعلومة لدى كل أحد، أترى أنه يليق به أن يتطلب رواية على عدم جواز

الاستنجااء بشيء من كتاب الله؟!»^(١).

إنَّ النجفي هنا يكتفي للإفتاء بما يعلم من طريقة الشرع، وأعتقد بأنَّ تعبير «طريقة الشرع»، هو - ولو أحياناً - الوجه الآخر لفكرة مذاق الشريعة.

تشبه قضية مذاق الشرع فكرة الأصول القانونية العامة التي تمثل أسساً عميقة ناتجة عن الأعراف والأصول الأخلاقية التي تبنى القوانين عليها.

ثانياً: يبدو من تتبّع كلمات هؤلاء الفقهاء أنَّ فكرة مذاق الشرع وروح الشريعة تتخذ عدّة أدوار أو يمكن أن يُستفاد منها في غير مجال، وأبرز هذه المجالات هي:

الدور الأوّل: استنباط أو نفي حكم شرعي مستقل

وقد رأينا هذا واضحاً من خلال العديد من الأمثلة المتقدمة وغيرها، فالفقيه يقوم باستنباط حكم شرعي مستقل وجديد، ويكون الحكم المذكور مستدلاً عليه بمذاق الشرع أو الشارع أو روح الشريعة، دون أن يكون هناك عليه دليل بخصوصه.

وقد رأينا كيف أتهم في مواضع متعدّدة ينفون حكماً شرعياً مستدلّين بمذاق الشريعة، فراجع. ومن باب المثال ما ذكره السيد السبزواري من أنَّ العمدة في الدليل على اشتراط طهارة مواضع الوضوء ليس إلا مذاق الشارع وارتكازات الفقهاء والمتشرّعة، وليس من دليل آخر غير هذا^(٢).

ومن الموارد التطبيقية هنا عدم حصر الموقف بخيار محدّد، بل فرض إمكان خيارين وفتح وظيفتين للمكلّفين، ومن أمثله ما ذكره السيد محمّد سعيد الحكيم من أنّه لو لم يتمكّن المكلّف من إحراز وحدة الفتاوى بين الفقهاء مشكوكي الأعلمية، ولم يتمكّن من معرفة الأعلم منهم، مع قطعه بوجود أعلم بينهم أو احتمال ذلك، فقد يقال بلزوم الاحتياط، لكنّ السيد الحكيم يربّح فتح مجال إضافي للمكلّف غير الاحتياط وهو التخيير بينهم، رغم عدم إحراز تساويهم، فيقول: «العمدة في وجه تعميم التخيير للمقام.. أنَّ البناء على مقتضى القواعد في التقليد من

(١) جواهر الكلام ٢: ٥٢.

(٢) مهذب الأحكام ٢: ٤٠٤.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٨٧

التساقت مع الاختلاف مستلزم لكثرة موارد الاحتياط بسبب ظهور آراء المجتهدين وكثرة اختلافهم وعدم تحقق المرجح ثبوتاً أو إثباتاً، وهو مستلزم للخرج، بل اختلال النظام. بل لازمه قصور تشريع التقليد عن الوفاء بحاجة المكلفين، وهو بعيد عن مذاق الشارع الأقدس في التسهيل عليهم والرفق بهم، بنحو يقطع معه باكتفائه بالتخيير، وإن كان المتيقن من ذلك ما إذا لزم من الاحتياط العسر بمقدار معتد به^(١).

فكرة مذاق الشارع دخلت هنا على الخط كي تقوم بفتح ثغرة في النظام الحديدي الصارم للقواعد الاجتهادية، معتمدة على معلومية التسهيل في ذوق الشريعة.

ومن الأمثلة البينة هو إمكان إصدار أحكام غيائية توجب الحدّ مثل حدّ السرقة، فمقتضى القواعد أنّ القاضي إذا قامت لديه الأدلة لزم إصدار الحكم غيائياً ولو كان الحكم جزائياً، ويكون نافذاً، لكنّ الشيخ جواد التبريزي يتوقّف في القضية ويقول معلّقاً: «ويمكن دفعه بأنّ الدليل على اعتبار الحضور هو أنّ للشخص أن يبطل الحجّة التي هي مستند ثبوت موجب الحدّ، وبما أنّ المعلوم من مذاق الشرع أنّ بناء الحدود على التخفيف والممانعة عن ثبوت موجبه مهما كان سبيل لها، كما يظهر ذلك من الروايات الواردة في ثبوت الزنا بالإقرار بأربع مرات، فلا يجوز للحاكم أن يأذن الحدّ أو يوكل شخصاً في إجراء الحدّ على الغائب الذي لم يحضر مجلس ثبوت الحدّ، مع احتمال أنه عند ما يوجب بطلان الحجّة المزبورة. ولا مانع عن تفكيك ثبوت التبريزي عن ثبوت الحدّ إذا كان الثبوت تعبدياً»^(٢).

فالتبريزي يوظّف نصوص باب الإقرار بالزنا في بحث السرقة دون أن يشعر بمشكلة القياس؛ لأنّه عنده توظيفٌ استشهادي للكشف عن مذاق الشرع، وهو يخرج بنتيجة تفكّك الترابط بين ثبوت الجرم عقابياً (الحدّ)، وثبوته تغريمياً (ردّ المال المسروق)، فهو يستعين ببحث من خارج السرقة لاستنتاج نتيجة تفكيكية داخل بحث السرقة، بتوسّط فكرة مذاق الشرع.

الدور الثاني: تعديّة حكم شرعي قائم بالفعل لجال غير منصوص

بمعنى أنّ ثمة حكم شرعي واضح وثابت ومحدّد في دائرة، لكننا لا نعرف هل هذا الحكم

(١) المحكم في أصول الفقه ٦: ٣٧٩.

(٢) أسس القضاء والشهادات: ١٨٩.

يسري لدوائر أخرى أو لا؟ فنستند لمذاق الشريعة وروحها بغية اكتشاف أن الحكم لا يختص بالدائرة الأولى بل يسري لغيرها.

ومن أمثلة ذلك، ما ذكره المحقق الهمداني في بحث حكم التعامل مع الميت الذي تم العثور على بعض أجزائه، فبمناسبة الحديث عن هذا الموضوع قال: «من المعلوم لديهم أن الشارع لا يهتم بالصلاة على من لم يوجب احترامه بالدفن والكفن والغسل، كما يفصح عن ذلك استدلالهم لهذا الأحكام بالأخبار الآتية التي لم يشتمل أكثرها إلا على ذكر الصلاة. ولعمري إن هذه الدعوى منهم غير بعيدة عن الصواب، ولعله يعترف بها كل من تتبع في أحكام الأموات، واستأنس بمذاق الشرع..»^(١).

ومن أمثلة ذلك توسعة الشيخ الإيرواني حكم إخراج المني من حالة اللعب بالذكر إلى النظر في صورة المرأة، كما تقدم عبر فكرة مذاق الشارع.

الدور الثالث: تنقيح وتعيين موضوع الحكم الشرعي عبر مذاق الشريعة وروحها

يمكن بوجه من الوجوه إرجاع هذا الدور إلى الدور الأول.

ومن أمثله ما ذكره السيد محسن الحكيم معلقاً على فتوى العروة الوثقى التي تقول: «لو كانت الأختان كلتاهما أو إحداهما من الزنا فالأحوط لحوق الحكم من حرمة الجمع بينهما في النكاح..». قال الحكيم بأن هذا الحكم: «وإن كان خلاف المتسالم عليه عندهم من نفي النسب بالزنا.. لكنّ المستفاد من بعض الروايات، ومن مذاق الشرع الأقدس أن حرمة النكاح والوطء تابعة للنسب العرفي..»^(٢).

فالحكيم هنا وظف فكرة المذاق لإثبات موضوع الأحكام الشرعية التي تدور حول النسب، في الوقت الذي يقرّ بأن الأدلة تنفي النسبية، فهو يستثقل نفي النسبية هنا، ولا دليل عنده سوى المذاق الذي يجعل النسبية هنا بالخصوص عرفية لا شرعية. وهو أمر يفترض أن يسريه الحكيم لمثل زواج الزاني من ابنته بالزنا وغير ذلك.

(١) مصباح الفقيه ٥: ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٥٩.

أما السيد الخوئي، فحيث إنه يقول بانحفاظ علاقة النسب بين ولد الزنا والزاني، غاية ما في الأمر هو قطع التوارث، لذا نجده هنا يؤكد فكرة النسبية مستخدماً المذاق أيضاً، حيث يقول: «لم ترد حتى ولا رواية ضعيفة تنفي النسب عن المولود بالزنا، بل المذكور فيها نفي الإرث خاصة.. ومن هنا فلا يبقى دليل يقتضي نفي المولود بالزنا عن الزاني، بل مقتضى ما يفهم من مذاق الشارع وظاهر بعض الأدلة أن النسب موكول إلى العرف..»^(١).

الدور الرابع: تقييد دلالات النصوص أو ممارسة ترجيح بين الدلالات

فقد رأينا كيف أن بعض الفقهاء يرجح - بين دالتين محتملتين - دلالة على أخرى، في الآية أو الرواية استناداً لمذاق الشرع، بل قد تكون بعض الروايات ظاهرة في معنى، لكن الفقيه - كما رأينا - يحملها على خلاف المعنى الظاهر بطريقة تفرضها قواعد الانسجام مع مذاق الشرع وروح الشريعة.

ومن هذا الباب ما فعله السيد الخميني لدى تحليله إحدى روايات الاحتكار، وهو خبر «الحلي»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام، ويتربص به، هل يصلح ذلك؟ فقال: «إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس، فإنه يكره أن يحتكر الطعام، ويترك الناس ليس لهم طعام»، إذ من المعلوم أن قوله عليه السلام: «لا بأس به» في جواب «هل يصلح؟» يراد به جوازه، والمفهوم منه عدم الشرط، فيكون قوله عليه السلام: «يكره» بيان المفهوم. مضافاً إلى أنه من البعيد جداً من مذاق الشرع، أن يكون الاحتكار الموجب لترك الناس ليس لهم طعام، جائزاً مرجوحاً^(٢).

ومن هذا الباب أيضاً ما رأيناه منهم في بعض الموارد، حيث يرفضون إطلاق دليل قائم؛ لأن الأخذ بإطلاقه أو عمومه يفرض نتائج بعيدة عن المذاق، وهذا ما يجعل هذه الفكرة تلتقي مع فكرة الحذر من تأسيس فقه جديد.

(١) مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ١: ٤٣٧.

(٢) الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٧ - ٦٠٨؛ وتظهر متابعتها في ذلك من المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٣٣.

وهذا ما لمسناه فيما تقدّم أيضاً من السيد الخميني في منعه الأخذ بإطلاقات حكومة نفى الضرر والخرج والاضطرار والتقية وغير ذلك على أدلة الأحكام الأولية بشكل كامل، بل لابد من فرض تقييد يعود لمعيار الأهمية المستكشف من خلال مذاق الشارع.

ومن أمثله أنّ نصوص إقامة الحدّ على الزاني والزانية تأمر بإجراء الحدّ عليها وهما يرتديان ما تمّ العثور عليهما فيه حال الزنا، أو ضرورة التجريد، لكنّ هذا الأمر رفضه المشهور في المرأة، يقول الشيخ المؤمن القمي: «وأما المرأة فمستند قول الصدوق أنّ خبر طلحة مطلق شامل للرجل والمرأة، ودليل المشهور هو انصراف دليل وجوب التجريد عن المرأة الزانية، مع ما علم من مذاق الشرع من شدة تحفظه على ستر المرأة، ولذلك أيضاً اعتبر فيها الجلوس حال إجراء الجلد عليها»^(١).

هذا الكلام يعني تقييد إطلاقات النصوص بالرجل، ولعلّ ذاك الانصراف الذي فهمه الآخرون لم يكن سوى دخول فكرة روح الشريعة ومزاجها العام في لاوعيههم بحيث دفعهم ذلك لتصور الانصراف، وإلا فاللفظ وسياقه اللغوي في حدّ نفسه قد لا يكون حاملاً لانصرافٍ من هذا النوع.

بل هذا يفتح فكرنا على فكرة أكثر سعةً، وهو أنّه ربما كانت كثير من دعاوى الانصراف في كلمات العلماء مرجعها الروحي هو مذاق الشريعة والارتكازات التي تلقوها بفعل جولانهم في النصوص ومزاجها العام.

ومن الطبيعي أنّ هذه الفكرة تتطلّب دراسة موسّعة استقرائية في تراثهم حول الانصراف لتحليل هذا الأمر.

الدور الخامس: اعتبار المذاق بمثابة رادع عن السير العقلائية

فقد لاحظنا أنّ السيد الخوئي يستند لمذاق الشريعة في قضايا المرأة لكي يقوم بإثبات الردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، بلا تقييد بجنس خاصّ، فالمذاق الشرعيّ يصلح رادعاً عن السير العقلائية وهادماً لسعة عملها ونطاق اشتغالها.

(١) مباني تحرير الوسيلة ٢: ٢٧٧.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته ٣٩١

ومن المعلوم لديهم أنّ عملية الردع عن السير العقلانيّة تحتاج للكثير من الجهد والتركيز ولا يمكنها أن تمرّ عبر مجرد رواية أو روايتين، وهذا يعني أنّ المذاق الشرعي سنخ دليل يملك - عند الخوئي مثلاً - من القوّة ما يمكنه من الوقوف بوجه الارتكازات والسير العقلانيّة القائمة.

الدور السادس: توظيف المذاق في التزام الملاكي الكاشف عن الموقف الشرعي

فقد رأينا كيف أنّ السيد الخميني يوظف المذاق بهذه الطريقة، وذلك في بحثه حول بيع أو تسليم المصحف الشريف لغير المسلم، يقول: «والقول بلزوم حفظ القرآن وسائر المقدّسات عن الوصول إليهم، خلاف مذاق الشارع الأقدس؛ من لزوم تبليغ الإسلام، وبسط أحكامه، ولزوم هداية الناس مع الإمكان بأية وسيلة ممكنة. واحتمال مسّ الكتاب أحياناً لا يزاحم تلك المصلحة الغالبة، ولهذا أرسل رسول الله ﷺ - على ما في التواريخ - مكاتيبه الشريفة المشتملة على آية كريمة من القرآن إلى السلاطين المعاصرين له، مع احتمال مسّهم إيّاها؛ وذلك لأهميّة إبلاغ الإسلام وتبليغ الشريعة»^(١).

فعنصر أهميّة تبليغ الإسلام جعله يفهم الحكم الشرعي من خلال عملية مقارنة ملاكيّة بين الأمرين.

ومن هذا الباب إشارة المحقّق العراقي في بحث اجتماع الأمر والنهي لفكرة أنّ مفسدة الغضب أهمّ ولو من جهة كونه من حقوق الناس، الأمر الذي يفرض تخصيص الصلاة بفردٍ آخر غير هذا الفرد المزاحم؛ لتجنّب الغضب، فيختصر الجامع فيها بهذا^(٢). وكذلك إشارته السابقة لتقديم الفقيه في الزكاة على القرابة والجيران، فراجع.

بل يبدو نصّ آخر للشيخ الأراكي شديد الأهميّة هنا، حيث يقول: «إنّ بعضاً من المحرّمات يكون مناطها معلومة عندنا، وعلم من مذاق الشرع أنّها لا تدور مدار الحرج، بل هي باقية على التحريم ولو بلغ الترك من الحرج ما بلغ. وهذا نظير شرب الخمر والزنا واللواط وأمثالها ممّا لا يلتزم أحد له حظّ من هذا الدين بجوازها عند وجود الحرج بتركها. ففي هذا القسم لا بدّ

(١) كتاب البيع ٢: ٧٢٥-٧٢٦.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ١- ٢: ٤٣٤.

٣٩٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ../ج ١

من التزام التخصيص في أدلة نفي الحرج..^(١). فالملاك مهم جداً بحيث لا تقبل مثل هذا الخضوع لأدلة نفي الحرج.

ومن هذا المنطلق نجد أن السيد السبزواري يرى أنه لو دار أمر المكلف حال التخلي بين عدم الستر واستقبال القبلة، لزمه ترجيح الستر ولو لزم منه استقبال القبلة، مستدلاً بأنه يُعلم من مذاق الشرع أهمية الستر على غيره^(٢).

وقد تحدثنا في موضع آخر باختصار عن اكتشاف الأولويات عبر المقاصد والمآلات، فراجع^(٣).

الدور السابع: توظيف مذاق الشرع في حل التعارضات بين النصوص

هذه من الأدوات التي لاحظنا وجودها قليلاً عند بعض الفقهاء، ومن أمثلة ذلك ما قدمه السيد السبزواري لحل مشكلة تعارض أخبار نجاسة وطهارة الخمر، حيث رجح أخبار النجاسة بكونها موافقة لمذاق الشرع، قال: «إمّا في مقام بيان حكم الله الواقعي مع ما هو المأنوس من مذاق الشرع من اهتمامه بالتجنّب عن الخمر..»^(٤).

وهذه الفكرة لها صلة بمقولة الترجيح بالمقاصد، والتي سنأتي على بحثها في الفصل الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى؛ فكأنّ السبزواري رجح مجموعة على أخرى من الروايات نتيجة حالة مقصدية عامة للشريعة معلومة من مذاقها، وهي مقصد التجنّب التام عن الخمر، وهذا المقصد تبدو فكرة النجاسة أقرب إليه من فكرة الطهارة.

ثالثاً: معابر الكشف عن مذاق الشرع وروح الشريعة

نريد هنا أن ندرس بتأمّل ما هي الأدوات أو الطرق أو المنطلقات التي عبر الفقهاء من خلالها أو يمكنهم أن يعبروا للوصول إلى ادعاء شيء مثل اليقين أو الظنّ القوي مثلاً بتحصيل

(١) المكاسب المحرّمة: ٥٩.

(٢) مهذب الأحكام ٢: ١٧٩.

(٣) انظر: حبّ الله، فقه المصلحة: ٤٥٨ - ٤٦٠.

(٤) مهذب الأحكام ١: ٣٩٥.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٩٣

مذاق الشرع وروح الشريعة؟ وهو ما سيؤثر جداً على حجية مسلك المذاق هنا. يلزمنا مرة أخرى تكثيف النظر في التجربة الفقهية القائمة حتى اليوم؛ لرصد وتحليل هذه الأدوات، والتي يمكن إيجازها بالآتي:

١. المنهج الاستقرائي واستنباط المذاق الشرعي

من أبرز أدوات تحصيل المذاق الشرعي وروح الشريعة هو المنهج الاستقرائي، إذ من الواضح أنّ مسألة المذاق هي مسألة تجريبية تراكمية تتوالد في نفس الفقيه بفعل خبرات سنين طويلة من العيش مع النصوص والأحكام، فيحصل له أنس بها ومعرفة بأطرافها، بحيث يتمكن عبر ذلك من لمس بعض ما بين سطورها، تماماً كماي دراسة لفكر شخص أو عالم أو فيلسوف، فنحن نقوم بدراسة نصوصه وبعد رحلة طويلة معه نتمكن من الكشف عن بنيات فكرية عنده، ولو لم يكن مصرحاً بها في كتبه، لكن عملية التركيب العفوي التراكمي لأفكاره تولد في نفوسنا شيئاً من هذا القبيل.

ولعل هذا ما يفسر استخدام كلمات من نوع: «مذاق وذوق وروح ..» وأمثال ذلك، فإن اختيار الفقهاء لمثل هذه التعابير كاشف واضح عن أنّ ما لمسوه ليس دليلاً محدداً، بل أمر يتم الشعور به بطريقة روحية وذوقية، لكن هذا الشعور بنفسه ليس ذوقياً مزاجياً بالنسبة إليهم. بل ثمة شواهد على ظهور المنهج الاستقرائي جلياً في العديد من استنتاجاتهم، مثل قيام السيد الخوئي - كما رأينا سابقاً - بإجراء استقراء للموقف من المرأة ليرى من خلاله أنّ الشريعة تريد من المرأة ملازمة البيت وعدم الاختلاط بل الاهتمام بالأسرة والأولاد وغير ذلك، في مقابل نصوص أعفتها من الجهاد وصلاة الجمعة وغيرهما، فهذا التقري من الخوئي أوصله لفكرة كلية عبر ملاحظة أطراف النصوص والأحكام، ليستنتج المذاق - بحسب رأيه - ويفتي على أساسه بمنعها من تولي منصب الإفتاء ونحوه.

وهكذا عندما نلاحظ مثال الشيخ المؤمن القمي الأنف الذكر، فهو ينطلق لستر المرأة حال إقامة حدّ الزنا عليها من مذاق الشرع في ستر المرأة، فهذا المذاق جاء عبر ملامسة مواقف عديدة ونصوص كثيرة متراكمة في مواضع مختلفة، ولدت عند الفقيه يقيناً استقرائياً متراكماً

دفعه لمثل هذا الإفتاء.

ولنلاحظ موقفاً شبيهاً، وهو أنّ حكم القوَّاد هو حلق شعره والتشهير به والإطافة به في البلد كذلك، ثمّ نفيه، فهل نفعل ذلك بالمرأة أو لا؟

هنا يرى السيد الكلبايگاني العدم، حيث يقول: «وأما عدم جريان الحلق والشهرة والنفي بالنسبة إليها، فلعلة لما هو معلوم من مذاق الشارع في أمر النساء، واهتمامه البالغ في سترهنّ وعفافهنّ وعدم تبرّهنّ، وأنّ النساء عيٌّ وعورة؛ فإنّ جزّ رأسهن وإبرازهنّ والإطافة بهنّ في البلد، وكذا إخراجهنّ إلى بلدٍ آخر ينافي هذا المقصد السامي..»^(١).

هذا التحليل للمنطقات الاستقرائية لفكرة المذاق يفتح أمامنا باباً واسعاً في رصد سوابق فكرة المذاق في تعابير أخرى راجت وما تزال بين الفقهاء بمن فيهم المعارضون للقياس، وهي عدّد تعابير أهمّها:

أ- عادة الشرع أو الشارع

هذا التعبير نجده منذ زمن المحقّق الحليّ (٦٧٦هـ)، فقد استخدمه هو والفاضل الآبي والعلامة الحليّ، وابن فهد الحليّ وغيرهم كثير، وصولاً لعصرنا الحاضر^(٢).
ومن النصوص اللافتة هنا - ونذكره مجرد مثال - قول العلامة الحليّ مستدلاً بشرط الأربعة نساء فيما تختصّ به النساء إلا ما خرج بدليل: «إنّ عادة الشرع في باب الشهادات اعتبار المرأتين بالرجل، وإنّ أكثر الحقوق إنّما يثبت غالباً بشهادة رجلين، فيثبت ما لا يطلع عليه الرجال بما يساوي الرجلين اعتباراً بباقي الحقوق»^(٣).

ب- ديدن الشارع أو الشرع

هذا التعبير نلاحظ استخدامه أيضاً في كلمات غير واحد من الفقهاء، بل رأينا له حضوراً في

(١) الدرّ المنضود في أحكام الحدود ٢: ١٠٥.

(٢) انظر: المعتمد ١: ٧٩؛ وكشف الرموز ٢: ٥٧؛ وتذكرة الفقهاء ٣: ٢٨٨ - ٢٨٩، ٣٢٣؛ وقواعد الأحكام ٢: ٦١؛ ومختلف الشيعة ٤: ٩٤، و٥: ٢٨٠، و٦: ٣٦٠، و٨: ٣٩١؛ والتنقيح الرائع ٢: ٢٦٢، و٤: ٢٧٨؛ والمهذب البارع ١: ٩٠، ١٩٣؛ والأقطاب الفقهية: ٤٨؛ ومفاتيح الشرائع ٣: ٢٩١.. وغيره كثير فراجع.

(٣) مختلف الشيعة ٨: ٤٧٥.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٣٩٥

البحوث الأصولية أيضاً، لكنّه غالباً متداول في القرون الأخيرة، وهو يشي بفكرة الاستقراء، وما اعتاد الشارع عليه.

وعلى سبيل المثال، يقول المحقق اللاري: «إنّ الأصل في المضمونات القيمة إلا ما خرج بالدليل؛ لأنّ القيمة أقرب إلى الضبط والانضباط من المثل، وهي التي توازي وتقابل مالمية العين ومالمية كلّ وصف من أوصافها، ومن ديدن الشارع جعل المدار في أحكامه على الأضبط فالأضبط، كما هو واضح على المتتبّع الخبير..»^(١).

وفي بحثه حول مبدأ ترجيح الحرمة على الوجوب يقول الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (١٤٠٠هـ): «إنا استقرينا موارد اجتماع الوجوب والحرمة فرأينا أنّ ديدن الشارع فيما إذا اجتمع الوجوب والحرمة يرجح جانب الحرمة على جانب الوجوب.. فالاستقراء قد دلّ على أنّ ديدن الشارع على إلغاء جانب الوجوب إذا اجتمع مع الحرمة..»^(٢).

وقد جمع الشيخ السيفي المازندراني بين ديدن الشارع ومذاقه القطعي^(٣)، مما يؤكّد الفهم المتداخل للمفردتين.

ج- دأب الشرع أو الشارع

هذه المفردة أيضاً نجد لها حضوراً - ولو محدوداً - في القرون الأخيرة، ومن بعض عباراتهم يلوح ارتباطها بالاستقراء أيضاً.

وعلى سبيل المثال، يقول السيد مصطفى الخميني: «..لا دليل شرعاً على أنّ الركوع مقوم للماهية أو زيادته هادم للماهية بالضرورة، بل ليس هو دأب الشرع إلا بحسب الآثار، فإنّ من غمر في أخبار كتاب الصلاة..»^(٤). فلاحظ ربطه بين الدأب والجولة الاستقرائية في أخبار كتاب الصلاة التي يشير إليها.

وقد كان ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)، استدللّ على مبدأ الغلبة في قيامة التشريعات

(١) التعليقة على المكاسب ١: ٥١٢.

(٢) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٣: ٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) انظر: مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية ١: ٢٤٨.

(٤) الخلل في الصلاة: ٦٣.

ومنظومتها، بقوله: «.. لأنّ من دأب الشرع بناء الحكم على الغلبة..»^(١).

د- طريق الشرع أو طريقة الشارع

مصطلح «طريق الشرع» له معنيان: أحدهما ما يقابل طريق العقل، وثانيهما ما يرتبط بالمنهج الاستقرائي القريب من فكرة المذاق، وهو مستخدم عند السنّة والشيعّة معاً. وعلى سبيل المثال فقط، نشير إلى ما ذكره الميرزا حبيب الله الرشدي في بحث مستثنيات الغيبة، وآته هل يلزم لتجويز غيبة الفاسق تجاوزه بنفسه أو لا؟ حيث قال: «وأما اشتراط التجاهر وعدم المبالاة من اطلاع الناس، فهو بعيدٌ عن المأنوس من طريق الشرع من سلب الاحترام عن الفاسق..»^(٢).

هذه المفردات جميعاً تتقارب مع مفردات مذاق الشرع وروح الشريعة، لتلتقي كلّها مع فكرة الاستقراء بوضوح، لكنّ هذه جميعاً تهزم جزئياً فكرة قيام الشريعة على عدم الاتساق (تفريق المؤلفات وتأليف المفترقات)، فإذا كانت الشريعة مبنية على عدم الاتساق، وعلى هذا الأساس كان القياس غير منتج للحقيقة في الشرعيّات، كما يقول الميرزا النائيني^(٣)، فكيف أمكن للاستقراء أن يُنتجها، ما دام لا يرجع لعامّاً أو مطلقاً؟! إذا كانت الشريعة مرتبةً بطريقة تفاجؤنا فيها بما لا نتوقع، وتمزّق مبدأ التشابه والتقارب، فكيف يمكن لمذاق الشرع وروح الشريعة، ومعها هذه الكوكبة من المصطلحات والمفردات، أن تفعل ذلك؟! هذه أسئلة مهمّة توجّه لدليل الحجية لو كان طريق الوصول لمذاق الشرع هو الاستقراء هنا، وسيأتي المزيد إن شاء الله، وربط ذلك بالظهور التركيبي للنصوص أو لا.

٢. استنتاج المذاق من خلال الأولوية

يعني هذا الطريق أنّ الفقيه يحاول أن يعرف مذاق الشارع من خلال موقفه من القضايا الصغيرة نسبياً، فيقوم باستخدام الأولوية؛ لاكتشاف أنّ مذاقه في القضايا الكبيرة المسانحة

(١) البحر الرائق ٥: ١٧٤.

(٢) التعليقة على المكاسب والبيع: ٥١١.

(٣) انظر: فوائد الأصول ٣: ٩١.

يقوم على ذلك أيضاً.

ولعلّ من أمثلة ذلك ما فعله السيّد الخوئي في بحث بعض شروط المرجع، فقد أشار في شرط الذكورة: «قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التحجّب والتستر.. ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين..»^(١).

فلعله يمكن القول بأنّ الأولوية هنا فرضت اكتشاف مزاج الشريعة في تصدي المرأة للشؤون العامة، فنحن من خلال بعض المواقف الجزئية الصغيرة نسيباً نكتشف مزاج الشريعة في الأمور العامة الكبيرة المسانحة، ولا نكتشف حكماً واحداً، بل مزاجاً قد يفرض سلسلة أحكام، من نوع توليها القضاء والإمارة والإفتاء وقيادة الجند والمسؤوليات العامة وغير ذلك. ومن أمثلة ذلك أيضاً ما طرحه السيّد الخوئي في تعذّر بعض خصال كفارة الجمع لمن أفطر في شهر رمضان على محرّم، حيث قال: «.. مثل ما لو تعذّر العتق، كما في هذه الأيام، فإنّه يجب عليه الصيام والإطعام، وربما يورد عليه بأنّ التكليف بالجمع مساوق لفرض الارتباطية، ومقتضى القاعدة في مثله سقوطه بالعجز عن المجموع، ولو للعجز عن بعض أجزائه، إذ العجز عن الجزء عجز عن المركّب، فلا دليل على وجوب الإتيان بالباقي، إلا أن تثبت قاعدة الميسور، ولكنها أيضاً محلّ إشكال أو منع. ويندفع أولاً بأنّنا لا نحتمل من مذاق الشرع سقوط الكفارة في المقام، كيف ولازمه أن يكون الإفطار على الحرام أهون من الإفطار على الحلال؛ لثبوت الكفارة في الثاني وإن حصل العجز عن البعض فيكون هو أسوأ حالاً من الأوّل، وهذا لعله مقطوع العدم»^(٢).

٣. استنتاج المذاق وروح الشريعة من خلال نفي اللوازم

ذكر بعض الباحثين هذا الطريق لاستنتاج المذاق، ويمكن لو صحّ أن يرجع - بتقديري -

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٦.

(٢) المستند في شرح العروة، كتاب الصوم ١: ٣١٨.

لأحد الطريقتين المتقدمين أو لكليهما، وهو متماهٍ مع فكرة الحذر من تأسيس فقهٍ جديد، حيث يقوم الفقيه باستكشاف المذاق من خلال إحساسه بأنه لو لم يكن هذا هو المذاق العام فسوف تلزم نتائج متعددة يُعلم من الشريعة بطلانها، فيكون استكشافاً عن طريق النفي لتحقيق الإثبات.

ومن أمثلة ذلك، ما رأيناه عند السيد محسن الحكيم معلّقاً على فتوى السيد الزيدي التي يقول فيها: «تعلّق الزكاة بالدرهم والدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب. ولو شك في بلوغه، ولا طريق للعلم بذلك ولو للضرر لم تجب. وفي وجوب التصفية ونحوها للاختبار إشكال، أحوطه ذلك، وإن كان عدمه لا يخلو عن قوّة». هنا يقول الحكيم في مسألة الإشكال على وجوب الاختبار: «ينشأ مما ذكرنا من الأصول في صورة عدم إمكان الاختبار. ومن أنّ البناء عليه يوجب المخالفة الكثيرة، بحيث يُعلم من مذاق الشارع كراهة حصولها، بنحو يستكشف منه إيجاب الاحتياط»^(١).

وهذه الفكرة يبدو أنّ الحكيم أخذها من المحقّق النجفي في البحث نفسه، لكنّ النجفيّ حاول تسريتها لشروط الوجوب التي يشكّ في تحقّقها، وليس لخصوص هذه المسألة فحسب، حيث يميل - على ما يبدو من ظاهر عبارته - إلى ضرورة تبين تحقّق شرط وجوب الحجّ أو النذر أو غير ذلك عند الشكّ في ذلك، مستشهداً بأنّه إذا لم يكن يلزم المكلف ذلك فهذا يوجب إسقاط كثير من الواجبات بحسب تعبيره^(٢).

مثال آخر لذلك ما طرحه السيّد الخميني في مسألة خيار الغبن، وأنّ الخيار يثبت لو كان التفاوت في القيمة فاحشاً وبيّناً، لا مطلق التفاوت فيها، حيث يقول: «إذا كان التفاوت يسيراً، يقع التغاين به في نوع المعاملات، وتقع غالباً مع الاختلاف بمثل ذلك، وكان غبن أحد المتعاملين بمثله متعارفاً بحسب نوع المعاملات، فلا خيار، وإنّما الخيار فيما إذا وقعت المعاملة على خلاف سنّة السوق، بأن يكون التفاوت فاحشاً، والغبن بيّناً، وإلا لزم وقوع جميع المعاملات - إلا نادراً - خيارياً، وهو باطل عند العقلاء وعلى مذاق الشرع والفقه»^(٣).

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ١٢٩.

(٢) انظر: جواهر الكلام ١٥: ١٩٦.

(٣) كتاب البيع ٤: ٤٤٣.

غير أنّ الصحيح أنّ هذه الأمثلة التي ذُكرت استنتج فيها حكمٌ شرعي من نفي لوازم كان نفيها عبر المذاق، لا أنّه تمّ استنتاج المذاق عبر نفي اللوازم، فهذا السبيل رغم كونه صحيحاً نظرياً غير أنّ الأمثلة التي قدّمت له غير متطابقة مع فكرته.

رابعاً: مسلك المذاق والروح، مقارنات مع مداخل اجتهادية أخرى

أهدف هنا لمحاولة تحديد شبكة العلاقة ودرجة النسبة بين مسلك المذاق وروح الشريعة - وفق ما فهمناه منه إلى الآن - مع بعض العناوين المرجعية الاجتهادية في الدراسات الشرعية؛ بهدف توضيح الفكرة واستجلائها أكثر، وسأجعل ذلك ضمن الآتي:

١. بين الذوق الشرعي وكل من الاجتهادين: المقاصدي والمناطى

من الواضح لمن تتبّع موارد استخدام الفقهاء لفكرة الذوق الشرعي وروح الشريعة أنّ ثمة تقارباً بينهما، فهو تقارب في المنهج نتيجة دخول فكرة الاستقراء على الخطّ، وهي فكرة ذات صلة بالمقاصدية والاجتهاد العَللي معاً، كما أنّنا لاحظنا أنّ الفقهاء يتحرّكون في إطار معرفة الملاكات والمصالح والغايات في بعض تطبيقات فكرة المذاق كما صار واضحاً.

لكنّ الفارق الجوهرى على المستوى التاريخى بين المقاصد والمذاق، يكمن في عدم وجود نظرية مدوّنة تقف خلف فكرة المذاق وروح الشريعة، بقدر ما توجد تجربة للفقيه مبنوثة في عشرات المواضع في الكتب الفقهية، خاصّة عند المتأخرين من الفقهاء، فيما نظرية المقاصد ظهرت من رحم علم أصول الفقه منذ القرن الخامس الهجرى، وهذا ما أخضعها للنقد والتنظير والتحديد وتعيين المسار بشكل أكبر بكثير من فكرة المذاق التي يعاني الباحث وهو يقوم بالتماس معالمها، وإلى اليوم لا يوجد تنظير فقهي أصولي لها.

وتُساعدني هنا مقولة ذكرها المحقّق الهمداني، وهو يتكلّم عن زخرفة المساجد وتزيينها بالذهب، فيذكر بعض أدلّة الفقهاء في المسألة، ومنها أنّ ذلك إسراف، وأنّه لم يكن على عهد النبيّ فيكون بدعة، فيقول الهمداني: «وفيها ما لا يخفى، ضرورة أنّ الغالب تعلّق غرض عقلائيّ بها كتعظيم الشعائر ونحوه مما لا يصدق معه اسم الإسراف. وعدم حرمة البدعة بمعناها اللغوي الصادق على جميع الأشياء المستحدثة بعد النبيّ ﷺ، ولكنّ اعتماد مثل

المصنّف على هذه الأدلة التي لا يخفى قصورها على من دونهم بمراتب ينبؤ عن كون الحكم من حيث هو مفروغاً عنه عندهم، إمّا لاستنباطه من مذاق الشرع في بناء المساجد المطلوب فيها أن يكون عريشاً كعريش موسى عليه السلام أو لمعروفية الحكم لديهم في الشريعة من الصدر الأول، ولكنهم تشبّثوا بمثل هذه الأدلة في مقام الاستدلال؛ حفظاً للموازنين..»^(١).

فالمقابلة التي وضعها الهمداني بين فكرة «المذاق» وفكرة «الاستدلال حفظاً للموازنين»، تشي بأنّ المذاق لا يعبر عن آلية استدلالية ونظرية برهانية محدّدة في باب الاجتهاد الشرعي، بقدر ما يعبر عن تجربة تعطي الوضوح، وهذا على خلاف نظرية المقاصد التي تدّعي بأنّها نظرية متكاملة معتمّدة في مجالها.

وربما لذلك يحدّر الشيخ باقر الإيرواني من اعتماد مصطلح المذاق فيقول: «وأوصيك بأنّ تحاول أن لا تتداول هذا المصطلح مهما أمكن ولا تستعن به؛ لأننا إذا تداولناه فقد يولّد لنا ما لا يُحمد عقباه»^(٢).

غير أنّ هذا التمايز هو تمايز تاريخي تدويني ليس مهمّاً كثيراً بقدر ما يهّمنا التمايز الماهويّ، فنظرية المذاق وإن التقت مع المقاصد في التماس الغايات، غير أنّها أقرب لاكتشاف القواعد الكلية منها لاكتشاف المقاصد والغايات الشرعية، فما تزال فكرة المذاق تستعمل أدواتها للحصول على قانون كلي شرعي يمكن أن يواجه أو يُنتج حكماً أو أحكاماً شرعيةً مفترضة، بينما نحن في نظرية المقاصد نلاحظ أنّ الفقيه ينظر في الغايات العامة، فالتفكير الغائي - مثل الضروريات المقاصدية الخمس - يربط التشريعات به ارتباط السبيل بنهايته وغاياته، وارتباط الفعل بالنتيجة المرادة من ورائه، وهي عملية لا نلاحظها في فكرة المذاق إلا أحياناً.

وبتعبير دقيق: المذاق محاولة روحية لاكتشاف قواعد أو كليات شرعية سارية وحاكمة، من خلال التبعّ أو الأولويات أو معرفة المقاصد أو غير ذلك، بينما المقاصد محاولة لفهم غايات التشريعات العامة والخاصة، بهدف إعادة إنتاج فهم لها في ضوء غاياتها ومآلاتها. وهذا فارق جوهري عميق يفرض تداخلاً وتمايزاً في الوقت عينه.

(١) مصباح الفقيه ج ٢، ق ٢: ٧٠٤.

(٢) تجذير المسألة الأصولية: ٤١١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته ٤٠١

ولا أريد أن أنفي كون فكرة المذاق ذات صلة جزئية بفكرة المقاصد، لكنّها ليست عينها، وعلى رأي الشيخ باقر الإيرواني فإنّ تعبير نقض الغرض يمكن أن يكون مامياً لتعبير مذاق الشرع، وعلى هذا الأساس ينقل أنّ السيد الخوئي كان لا يرضى بأن يأخذ الهاشمي سهم بني هاشم من الخمس، لكي يعطيه لغير بني هاشم، محتجاً بأن الغرض من وراء تشريع سهم بني هاشم هو سدّ حاجاتهم فلو فعل الهاشميون ذلك وأعطوا غير الهاشمي مما ليس هو من شأنهم، لزم نقض غرض الشريعة من وراء تشريع هذا السهم^(١)، فهذه الفكرة غرضية مقاصدية ملاكية، وفي الوقت عينه تعتمد مذاق الشرع، بناءً على وحدة فكرة نقض الغرض هنا مع فكرة مذاق الشرع.

وبهذا نكتشف التداخل القوي بين المقاصد العامة والمسلك المذاقي بما قد يوحي بأنّ متأخري فقهاء الإمامية بدؤوا يقترحون من تفكيرٍ من هذا النوع ولو بشكلٍ خفيف جداً، غير أنّها ليساً أمراً واحداً على طول الخطّ، فلا يحسب التفكير المذاقي على أنّه اجتهاد مقاصدي بما للكلمة من معنى. نعم تقرب فكرة المذاق كثيراً جداً من مشروع الاجتهاد المناطوي، وتعتبر واحدة من طرق فعالية هذا النوع من الاجتهادات، كما صار واضحاً.

٢. بين مذاق الشريعة والارتكاز التشريعي

رأينا سابقاً كيف أنّ السيد الخوئي عندما تحدّث عن فكرة شروط المرجع، استخدم تعبير مذاق الشرع منضماً لتعبير الارتكاز والبناء التشريعي، وهنا سؤال: ما الفرق بين الارتكاز والبناء التشريعي وبين فكرة المذاق؟

(١) المصدر نفسه: ٤١٢. واللطيف أنّ الشيخ الإيرواني يستثني من هذه الحال المرجع الديني نفسه لو كان من بني هاشم، والحجّة في ذلك أنّ من شأنه أن يدفع المال لكلّ طلاب العلوم الدينية، ولو من غير بني هاشم، فله أخذ مبلغ سهم بني هاشم وصرفه على الطلاب ولو كان أغلبهم من غير بني هاشم! ولا أدري ألا يلزم من ذلك نقض الغرض من وراء تشريع سهم بني هاشم؟! بل لعلّه هنا أوضح في نقض الغرض، إذ يمكن للمرجع الديني - أكثر من غيره من آحاد بني هاشم - أن يصرف مبالغ هائلة من سهم بني هاشم على عموم المنتسبين وطلاب الحوزات الدينية، وهذا ما يوجب نقضاً حاداً في رفع حاجات بني هاشم، لو صحّ أنّ هناك سهماً من سهام الخمس بعنوان سهم بني هاشم.

يمكن أن يقال بأن الارتكازات التشريعية ليست سوى وعيهم العفوي التراكمي الممتد زماناً بالشريعة وروحها ومذاقها، وإلا كيف نفسّر هذا الارتكاز بغير طريق فهمهم لروح الشريعة؟

ربما يقال بأن فكرة المذاق هي فكرة اجتهادية يقوم بها الفقيه بينما الارتكازات هي حالة عامة يشعر بها جميع المتدينين بالشرع، ويقال أيضاً بأن الارتكاز يحتاج لإثبات اتصاله بالمعصوم، فيما المذاق لا علاقة له بهذه الفكرة، وبهذا تتغير فكرة الارتكاز التشريعي عن فكرة المذاق^(١).

لكنّ هذه التمايزات - على صحتها - لا تلغي أنّ فكرة الارتكاز التشريعي تتداخل مع فكرة المذاق؛ وذلك أنّ بعض الارتكازات قد تعبّر عن وعي التشريعية لمذاق الشريعة من خلال معاشتهم لمواردها الجزئية المتعددة، فيحصل لهم المذاق الشرعي القطعي ويتحوّل إلى ارتكاز عام، فيتلقاه الفقيه بوصفه ارتكازاً مع أنّه في أصله مذاقٌ قطعي عند التشريعية، وهذا أمر يرفع في تحليل السيرة التشريعية نفسها في بعض مواردّها، فهي تتولّد عبر آليات فكرة المذاق، غاية الأمر أنّها تحمل حالة موضوعية عامة، فيما فكرة المذاق تبدو شخصية، وقد يختلف فقيهان في تعيين المذاق الشرعيّ هنا أو هناك.

وبهذا نفهم أنّ فكرة المذاق تتداخل مع فكرة الارتكاز لا بالنسبة للفقيه المستنبط اليوم، بل بالنسبة لمبررات نشوء الارتكاز نفسه في الماضي المتصل بعصر النصّ، ومصبّ نظر الفقيه اليوم هو الارتكاز بعينه، لكنّ هذا يمكنه أن يدفع الفقيه لتحليل مناشئ الارتكازات وربما يتمكّن من نقدّها وتخطئة الأجيال السابقة فيما تولّد عندها من ارتكاز مبنيّ على اشتباه عام وقع في تلك العصور، وهذا بابٌ مهمٌّ جداً في هذا المضمار.

وعليه، لا يمكن الاستدلال لحجية المذاق الشرعيّ بعين أدلّة حجية السيرة أو الارتكازات العقلانية والتشريعية.

٣. بين المذاق الشرعي ونظرية الاستحسان في أصول الفقه السنّي

يعدّ الاستحسان أحد مناهج الاجتهاد عند بعض المذاهب الفقهية السنّية كالأحناف، وقد

(١) انظر: أبو الفضل عليشاهي قلعه جويي وحسين ناصري مقدّم، چيستى وکارکردهای مذاق شریعت، مجلة مطالعات اسلامي، فقه وأصول، العدد ٨٦/١: ١٦٥ - ١٦٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٠٣

رفضته مذاهب أخرى كالإمامية والشافعية، حتى نقل عن الشافعي أنه قال بأن «من استحسَن فقد شَرَّع».

وقد ذكرت تعريفات عدّة له تختلف في تحديد هويته وحقيقته ومعالمه، تربطه تارةً بالقياس وأخرى بالمصلحة وغير ذلك.

لكنّ واحداً من تعريفاته هو ما ذكره غير واحد، مثل الغزالي في المستصفى حيث قال: «التأويل الثاني للاستحسان قولهم المراد به دليلٌ ينقذح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره»^(١).

هذا التعريف قريب جداً من الانطباق على فكرة المذاق، بحيث يمكنه أن يستوعبها، فمسلك المذاق في العادة - كما رأينا - لا يقدم فيه الفقيه شواهد أو معطيات ملموسة مصرّحاً بها؛ لأنّه في الغالب يعتمد على المراكمة الخبرية الاستقرائية، ولهذا لاحظنا فيما تقدّم كيف أنّ بعض الفقهاء عندما أراد أن يبيّن المذاق أحال القضية إلى سؤال الوجدان الديني أو الفقهي.

وربما يكون أوّل من انتبه لهذا الأمر - في ارتباط هذا المعنى للاستحسان بالمذاق الشرعي - هو السيد محمد تقي الحكيم، حيث قال: «مثل هذا النوع من الاستحسان لا يمكن عدّه من مصادر التشريع؛ لكونه عرضةً لتحكّم الأهواء فيه بسبب من عدم ذكر الضوابط له، حتى في أنفس المستحسنين، كما هو الفرض، على أنّه لا دليل عليه. اللهم إلا أن يدعي بعض أصحابه حصول القطع منه أحياناً، وربما كانت وجهة نظر القائلين (بالذوق الفقهي)، تلتقي هذا النوع من الاستحسان، إلا أنّ حجّيته مقصورة على مدّعي القطع به من الفقهاء ومقلّديهم خاصّة»^(٢).

بناءً على ذلك، هل يمكن اعتبار القائلين بمسلك المذاق مؤمنين بنظرية الاستحسان بأحد معانيها لا بتمام معانيها أو لا؟ وهل يمكن الموافقة على المذاق بعد هذا؟

يظهر من الغزالي انتقاده اللاذع لهذا المعنى للاستحسان، وهو انتقاد شاع مضمونه واشتهر عبر القرون في الوسط الشافعي بشكل أكبر، فهو يقول: «وهذا هوس؛ لأنّ ما لا يقدر على

(١) المستصفى: ١٧٣؛ وانظر: الأمدي، الإحكام ٤: ١٥٧؛ وإرشاد الفحول: ٢٤٠.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٧٢ - ٣٧٣.

التعبير عنه لا يدري أنّه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بدّ من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحّحه الأدلّة أو تزيّفه، أمّا الحكم بما لا يدري ما هو فمن أين يعلم جوازه؟! أضرورة العقل أو نظره أو بسمع متواتر أو آحاد، ولا وجه لدعوى شيء من ذلك..»^(١).

يبدو الشافعيّة - وعلى رأسهم الغزالي - قلقين من الاستنسايبية والذاتية في العمليّة الاجتهاديّة، فما يقع في نفس المجتهد لا قيمة له إن لم يمكنه أن يعيد إنتاجه بطريقة موضوعيّة قابلة للعرض في المحافل العلميّة ليتمّ تقويمها، وهذا بعينه ما كانت الأحناف تراه في بحث المناسبة من مسالك التعليل، كما ستأتي الإشارة إليه.

وما يقرب أكثر بين فكرة المذاق وهذا التعريف للاستحسان، هو ردّ القرطبي على مضمون كلام الغزالي، حيث اعتبر - كما ينقل الزركشي - أنّ ما يحصل في النفس من مجموع قرائن الأقوال من علمٍ أو ظنٍّ لا يتأتى عن دليله عبارة مطابقة له^(٢). وهذا الكلام معناه أنّ الواقع في النفس من تراكم القرائن لا يطابقه نصٌّ أو عبارة، وهذا بعينه ما نجده في مسلك المذاق، فإنّ النتيجة التي تتولّد في نفس الفقيه ليس هناك آية أو رواية تطابقها في التعبير، لكنّها في الوقت عينه مُدرّكة للفقيه بوضوح أو بظنٍّ معتدّ به.

من مجمل ما تقدّم، يمكننا القول بأنّ فكرة المذاق يمكنها أن تندرج تحت أحد تعاريف الاستحسان، غاية الأمر أنّ هذا التعريف للاستحسان قد يكون أعمّ عند الفقيه السنّي من الظنّ والعلم، فيها حجّية المذاق الشرعي عند القائلين به ربما تقتصر على حال القطع بمفاده أو الاطمئنان دون مطلق الظنّ إذا لم يخضع لقوانين الظنّ الدلالي.

وهذا كلام صحيح في طرف الإثبات دون النفي، بمعنى أنّ الفقهاء الذين اعتمدوا مسلك المذاق، وغالبيّتهم العظمى من الإماميّة وفقاً للتعبير السائدة والتتبّع التاريخي، لا يقبلون حجّية المذاق الشرعي المظنون؛ إذ لا دليل عندهم على حجّيته، ولهذا رأينا أنّ تعبير المذاق وما يتصل به يرتبط في العادة عندهم بالعلم والمعلوميّة واليقين والقطع وما شابه هذا السياق التعبيري أو الفضاء الدلالي.

(١) المستصفي: ١٧٣؛ وانظر: الأمدي، الإحكام ٤: ١٥٧.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤: ٣٩٢.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٤٠٥

لكنّ هذا لا يمنع - نظرياً في الحد الأدنى - من أخذ المذاق المظنون أداةً في النفي في الجملة، بمعنى أنّ ظنّ الفقيه من تراكم قرائن احتمالية يكون مذاق الشرع على كذا وكذا أو على نفي كذا وكذا، يمكنه أن يهدم في نفسه انعقاد إطلاق بعض الأدلة للشمول لحال الظنّ المشار إليه أو على الأقلّ يمنع عن حجّية الدلالة الإطلاقيّة؛ لأنّ حجّية الظهور متقوِّمة بالظنّ، فإذا صار هناك ظنّ على خلافها لم يعد الظهور - لو بقي ظهوراً ظنياً يحمل مراداً جدياً نهائياً - حجّة، فلو قام الظنّ المذاقي على خلاف إطلاق أو عموم مثلاً، أمكن للفقيه التخلّي عنها نتيجة انبيار الظنّ بهما، مما يفقدهما الاندراج تحت دليل حجّية الظهور، وبهذا يكون المذاق الظنّي مؤثراً سلباً في الأدلة دون أن يقدر على أن يُنتج حكماً على وفقه ما دام لم يصل مرتبة اليقين.

أمّا إشكالية الغزالي ومن تبعه في موضوع الخلط بين الحقيقة والوهم، فسيأتي الحديث عنها عند الكلام عن حجّية المذاق وروح الشريعة فانتظر.

بين مرجعية المذاق عند الإمامية، وحجّية «الإلهام» عند مثل ابن تيمية

وأشير أخيراً لفكرة الإلهام التي رأيناها في بعض كلمات علماء أهل السنّة، مثل الحلواني وابن تيمية، فقد قال ابن تيمية: «قال الحلواني: وأجاب بعض الناس عن ذلك بأننا علمنا ذلك من طريق شرعيّ، وهو الإلهام من قبل الله لعباده بحظر ذلك، وهذا غير ممتنع، كما ألهم أبو بكر وعمر...»^(١).

وبعد نقله عن الشيخ عبد القادر أنّه يرى الإلهام والذوق، قال ابن تيمية: «ففي الجملة متى حصل ما يظنّ معه أنّ أحد الأمرين أحبّ إلى الله ورسوله كان هذا ترجيحاً بدليل شرعيّ، والذين أنكروا الإلهام طريقاً على الإطلاق أخطؤوا كما أخطأ الذين جعلوه طريقاً شرعيّاً على الإطلاق، لكن إذا اجتهد السالك في الأدلة الشرعيّة الظاهرة فلم يرَ فيها ترجيحاً وألهم حينئذ رجحان أحد الفعلين مع حُسن قصده وعمارته بالتقوى، فالهام مثل هذا دليل في حقّه، قد يكون أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والأحاديث الضعيفة والظواهر الضعيفة والاستصحابات الضعيفة التي يحتجّ بها كثير من الخائضين في المذهب والخلاف وأصول الفقه»^(٢).

(١) ابن تيمية، المستدرک على مجموع الفتاوى ٢: ١٠.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١٠: ٤٧١ - ٤٧٢، ٤٧٣.

ولهذا ينتصر ابن تيمية للاستحسان بهذا المعنى، حيث يقول مناقشاً الغزالي في إشكاله المتقدم: «وليس المقصود هنا بيان أن هذا وحده دليل على الأحكام الشرعية، لكن إن مثل هذا يكون ترجيحاً لطالب الحق إذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة، فالترجيح بها خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين، فإن التسوية بينهما باطلة قطعاً»^(١).

ويبدو لي ابن تيمية وغيره ينتصرون هنا للإلهام الناتج عن اندماج روح الفقيه المؤمن بالدين والشريعة، فيكون قريباً من فكرة المذاق لكن بوجه آخر، غير أنهم يحرصون ذلك بحال انعدام الأدلة، أو عند عدم إمكان الترجيح بينها، كما نجدهم يشرطون أحياناً كون المورد مما أبيض العمل به من غير علم، وأن يكون ذلك لنفسه لا لغيره.

ولكن فكرة الإلهام هذه أشدّ خطورة في تقديري من فكرة المذاق لو كانت غير مقبولة عند أحد؛ لأنه يعتبر بما يحدث في قلب الفقيه الصالح من رؤية لا بما يحصل لديه من انطباع عن موقف الشرع من خلال معطيات الشرع نفسه. ونحن لا نوافق على حجّة الإلهام في الاجتهاد الشرعي بهذا المعنى للفكرة، والبحث في ذلك يحتاج لمناسبة أخرى.

خامساً: حجّة مذاق الشرع وروح الشريعة

بعد مجمل التوضيحات التي ذكرناها لموضوع المسألة هنا، لا بدّ لنا أن نتوقّف عند موضوع الحجّة، فهل ثمة دليل على حجّة مذاق الشرع أو لا؟
الفكرة المركزيّة هنا تكمن في العادة عندهم في ثنائيّة اليقين والظنّ، فإذا كان المذاق قطعياً فهو حجّة؛ لحجّة القطع، وإلا فهو غير حجّة؛ لعدم وجود دليل على حجّة المذاق الظنيّ.

هذا الكلام يمكن التعليق عليه من ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّه لا ينسجم مع نظريّة الانسداد التي تقبل بالظنون مطلقاً عدا الظنّ القياسي، وهذا يعني أنّ المذاق الظنيّ حجّة على الانسداد، ما لم يقدّم أحد بتحليل بنية المذاق الشرعي بطريقة تُعيده إلى نمطٍ قياسي، وقد رأينا أنّ بعض أشكال أعمال المذاق الشرعي يتمّ فيها تعدية حكم من مورد إلى مورد آخر غير منصوص، فقد يقال هنا بأنّ هذا الظنّ المذاقي هو

(١) انظر: المصدر نفسه ١٠: ٤٧٧، وانظر: المصدر نفسه: ٤٧٩.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٠٧

بعينه ظنٌ قياسي فلا يكون مشمولاً لدليل الانسداد.

كما أن الظنَّ المذاقي يمكنه أن ينفع في باب التزاحم الامتثالي، بناء على القول بترجيح محتمل الأهمية - وكذا قوّة احتمال الأهميّة - على غيره، كما بحثناه في محلّه^(١)، فإنّ المذاق يمكنه أن يحقّق مصداقاً لمحتمل الأهميّة في أحد الطرفين المتزاحمين، وهذا واضح.

الناحية الثانية: إنّ هذه الطريقة من الحكم على الآليّات الاجتهاديّة - القائمة بالفعل أو المقترحة - وإن كانت صحيحة من حيث النتيجة، لكنّها لا تنفعنا في تأسيس بناءٍ نظريّ استدلالى في الاجتهاد الشرعى، فأبى شخص يمكنه أن يجعل رفيف الطيور من أدلّة الاجتهاد، ثم يقول بأنّه حجّة على تقدير إفادته القطع وإلا فلا!

إنّ المهم في دراسة الآليّات والمناهج والطرق الاجتهاديّة هو الكشف عن هويّتها البنيويّة الموضوعيّة في كونها تنتج يقيناً أو لا؟ لا إصدار أحكامٍ تعليقيّة محضّة لا تلامس جوهر القضية، ولهذا كان الغزاليّ دقيقاً عندما أخذ على الاستحسان أنّه غير قادر على تمييز نفسه وأنّه حقيقة أو وهمٌ عرّض على ذهن الفقيه، دون أن يعلّق الغزاليّ الموقف على إفادة الظنّ بناء على كبرى حجّية الظنّ في الفروع.. فاليقين أو الظنّ معيار الفتوى الأصوليّة المعلّقة، لكنّها ليسا معيار الرؤية الفلسفيّة لموضوع هذه الفتوى.

بناء عليه، تبدو الأسئلة الأكثر أهميّة هنا هي:

- ١ - هل مذاق الشرع مرجعيّة استدلالية مغايرة لسائر مرجعيّات الاستدلال الشرعى مثل الكتاب والسنة والعقل والإجماع والقياس وغير ذلك حسب اختلاف المذاهب الفقهيّة أو لا؟
- ٢ - إذا كان المذاق الشرعى راجعاً لواحدة من هذه، فلا بدّ من تحديد كيفية رجوعه وما هو الذي يميّز بينه وبين الرجوع لرواية واحدة أو لآية بعينها أو نحو ذلك؟ وأمّا إذا لم يكن راجعاً لسائر الأدلّة المتقدّمة فكيف يمكن فهمه وتوضيحه بمعزل عن مرجعيّات المصادر الاجتهاديّة الأخرى؟

- ٣ - هل المذاق الشرعى مصدر اجتهادي أو هو نمط من آليّات التعامل والاستنباط والفهم

(١) انظر: فقه المصلحة: ٤٣٧ - ٤٤١.

للمصادر الاجتهادية الأصلية كالكتاب والسنة؟ وهذا هو عين السؤال الذي لمسناه في أصول الفقه السني حول مثل الاستحسان.

٤ - ما هو الذي يضمن موضوعية المعرفة الآتية من مذاق الشرعي؟ وكيف يمكن التمييز بينها وبين اليقين الذاتي؟ كيف يمكن لنا أن نحتمي الاجتهاد من المزاجية والاستنسابية الشخصية؟ هذا القلق الذي أشار له سابقاً بعض نقاد الاستحسان، وأبداه مؤخراً بعض القلقين من فكرة روح الشريعة ومذاقها كالشيخ الإيرواني والشيخ عليدوست^(١).

٥ - هل يجوز أن تُعتمد آلية استدلالية في الفقه لأكثر من قرنين، دون أن يقوم علم أصول الفقه وما يرتبط به بدراستها وتفكيكها وتحديد بنيتها واتخاذ موقف منها؟ أليس في ذلك خوف تسرب مناهج اجتهادية غير مدروسة إلى الفقه، بحيث تفرض نفسها أمراً واقعاً فيما بعد دون أن تكون مُخضعة للمجهر النقدي والتأملي مسبقاً؟!

هذه الأسئلة هي التي تهّمنا، ولهذا سوف نحاول في عرضنا تضمين الإجابات عنها جميعاً إن شاء الله تعالى.

بداية يجب علينا التأكيد على ما يتضمّنه الاستفهام الاستنكاري الذي عرضناه في السؤال الخامس المتقدم، فمن غير المعقول نفوذ فكرة ما - أو ممارسة - في عشرات الموارد الفقهية خلال مدة قرنين تقريباً دون أن يقوم الباحثون في علم أصول الفقه وكذلك في علم فلسفة الفقه، بالنظر فيها فلسفياً وتنظيرياً، وتركها للممارسة العفوية، بل هذا الإشكال يسري أيضاً إلى أدبيات مضي عليها مئات السنين، مثل عادة الشرع وطريقة الشارع وديدن الفقه وغير ذلك من التعابير التي أسلفناها سابقاً.

إنّ الأمر يستدعي بالفعل النظر المعمق في هذه الآليات العفوية التي مارسها الفقهاء، ومدى جدوائيتها ودقتها المعرفية والعلمية، ولسنا نقصد هنا نقدها بل تحليلها وتفكيك بنيتها مقدّمة لفهمها بشكل دقيق وواع؛ فإنّ هذا الفهم يساعد تارةً على فهم التجربة الفقهية التاريخية وأخرى على تقوية هذه الفكرة أو اكتشاف هشاشتها، فالأمر يختلف ويتخلف.

(١) انظر: ابو القاسم عليدوست ومحمد عشايري منفرد، استناد فقهي به مذاق شريعت در بوته نقد، مجلّة حقوق اسلامي، العدد ٢٢: ٢٣ - ٢٥.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٤٠٩

ومشكلتنا عادةً تظهر أننا عندما يقوم فريق بممارسة ثورة نقدية على فريق آخر في سياق خصومة معرفية، فإننا نفتش في مجمل تفاصيل آليات عمله لتوجيه سهام النقد إليها، الأمر الذي يكشف بوعي عن مثل هذه العمليات الذهنية الخفية، تماماً كما فعل الإخباريون النقادون مع الأصوليين الذين سبقوهم، خاصة منذ عصر العلامة الحلي وصولاً إلى زمن صاحبي المعالم والمدارك (ق ٨ - ١١هـ).

المطلوب هو الكشف الواعي عن هذه العمليات الذهنية بعيداً عن سياق مخاصمة حادة، قد تربك الإنصاف والرؤية الواضحة أحياناً.

وبتجاوز السؤال الخامس المتقدم، يمكن طرح فهم وتبرير مسلك المذاق موضوعياً عبر الآتي:

١. تخريج الحجية على أساس الدلالة التركيبية، بيان شروط

إن مسلك المذاق قائم على فكرة الدلالة المجموعية التركيبية للنصوص والتي تحدثنا عنها في البحث الاستقرائي الأنف، فالفقيه يقوم بجمع نصوص متعددة من أبواب مختلفة، تلتقي على معطى كلى واحد، غاية الأمر أن هذا المعطى يشكل قاعدة لا مجرد مسألة، فيفهم من مجموع الدلالات التركيبية فهماً عرفياً أن المشرع ذكر كل هذه العينات بوصفها مجرد تطبيقات عنده للقاعدة الكامنة خلفها.

وبهذا نفهم ميكانيزما المذاق الشرعي من جهة ونعرف أنه عملية تفسيرية هرمونطيقية، وليس مصدرراً في مقابل الكتاب والسنة، كما نعرف أن ولادة المعرفة فيه موضوعية رهينة بعناصر الدلالة التركيبية من حيث الكم والنوع، وأنه قائم على كل من الفهم العرفي والعمل الاستقرائي التراكمي معاً. وبهذا يكون المذاق وروح الشريعة عبارة عن فهم تركيبى لسلسلة قرائن وإشارات مجتمعة.

وعلى سبيل المثال، نلاحظ أن الشيخ الأنصاري عندما أراد الاستدلال على حرمة التشبيب بالمرأة المؤمنة المحترمة الأجنبية اعتمد على توليفة نصوص تعطي مذاقاً، ولو لم يعبر هو نفسه بالمذاق هنا، فقال: «ويمكن أن يستدل عليه بها سيحيى من عمومات حرمة اللهو والباطل،

٤١٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

وما دلّ على حرمة الفحشاء، ومنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة. وفحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب - ولو بعيداً - تهييج القوّة الشهويّة بالنسبة إلى غير الحليّة، مثل: ما دلّ على المنع عن النظر؛ لأنّه سهم من سهام إبليس. والمنع عن الخلوة بالأجنبيّة؛ لأنّ ثالثهما الشيطان. وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان، وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمّة؛ لأنهنّ يصفن لأزواجهنّ، والتستر عن الصبيّ المميز الذي يصف ما يرى، والنهي في الكتاب العزيز عن أن يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض، وعن أن يضرين بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهن، إلى غير ذلك من المحرّمات والمكروهات التي يُعلم منها حرمة ذكر المرأة المعيّنة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها، خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: ربّ راغبٍ فيك»^(١).

إلا أنّ هذه الآليّة التي تبرّر موضوعياً فكرة المذاق تحتاج إلى:

أ- جمع - وعرض - عدد ليس هيناً من الشواهد من حيث الكمّ، ومن ثمّ فتكوين المذاق من شاهد أو شاهدين يعدّ عمليّة منافية لتوليفة «الاستقراء والتركيب الدلالي المجموعي»، إلا مع خصوصيّة موردية.

وبهذا يظهر أنّ استنتاج المذاق من الحالة النفسيّة خارج سياق التتبّع والتقرّي الواضحين، فضلاً عن كونه خارج سياق نصوص كليّة مقصدية أو قانونية مباشرة، أمرٌ مرفوض تماماً؛ لأنّ هذا النوع من المذاق لا يمكن تمييزه عن المزاج التشريعي الذي قد يولد بعد عصر النصّ، ويمكن أن يكون حصل بفعل عوامل تاريخية وأعراف في الوسط الديني كوّنته ليصل إلى نفس الفقيه وروحه.

وهنا يبدو قلق القلقين مبرّراً منذ ما قبل الغزالي وإلى اليوم؛ لأنّ الانطباع مفهوم مختلف عن مفهوم الانتزاع؛ فالانتزاع عمليّة ذهنيّة عقلية نشطة يمكن تفسيرها وشرحها، بينما الانطباعات غير القابلة للتفسير والشرح لا يوجد ما يضمن كونها منطلقة من الشرع نفسه حتى بالنسبة لصاحبها، فكيف بالنسبة للآخرين؟! فعلى صاحبها - موضوعياً - أن يبرّرها لنفسه قبل أن

(١) المكاسب ١: ١٧٨ - ١٨٠.

يبررها للآخرين.

ب - كون هذا العدد يحمل مضموناً يرفع من مستوى احتمالية الدلالة على القاعدة، فالمضامين تقرب وتتباعد عن مفاد القاعدة الروحية المسماة بالمذاق، فكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد أبعده نسبياً في استنتاج المذاق الموجب لتحريم التشبيب من لزوم أو رجحان التستر عن نساء أهل الذمة، بعلّة أمهنّ يصف ذلك لأزواجهنّ، فالمضمون يقرب وبيتعد، وهو ما يؤثر على عملية تكوين الدلالة التركيبية الظهورية للمجموع.

ج - عدم وجود نصوص أو دلالات عكسية يمكنها أن تضعف من التوصل للقاعدة الروحية المعبر عنها بالمذاق. ومن هذا القبيل عدم وجود معطيات عقلية أو ارتكازات عقلانية أو متشرعية تقاطع مع المذاق المراد استنتاجه في أبواب مختلفة.

عيبان أساسيان في تطبيق الخوئي مسلك المذاق على شروط المرجع

وعلى سبيل المثال الذي نذكره للشرطين الثاني والثالث هنا، يمكن أخذ استخدام السيد الخوئي للمذاق لإثبات شرط الذكورة في مرجع التقليد، وذلك أنّ هذا الاستخدام يعاني من عيبين:

العيب الأول: إنّ الموارد الجزئية التي تشكّل عملية التقري والتتبع في الأحكام والنصوص لا تعطي في غالبها إلزاماً، فكيف نريد أن نستنتج منها مزاجاً له نتائج إلزامية، وهو الحيلولة دون تولّي المرأة المرجعية والإفتاء وسقوط حجّة فتواها. فبقاؤها في البيت وعدم الاختلاط والاهتمام بالتربية وغير ذلك كلّ لا يرى الخوئي نفسه الإلزام فيه، فكيف يمكن لهذه العناصر المزاجية (مزاج الشرع) غير الإلزامية أن تولّد حكماً بل أحكاماً إلزامية تحظر على المرأة التصديّ للشأن العام؟! هذا يعني أنّ المعطيات بعيدة نسبياً عن النتيجة.

العيب الثاني: إنّ لو ثبت هذا المزاج العام شرعاً للزم أخذ نتائجه على طول الخطّ، بحيث تمنع المرأة من أيّ نشاط يمثل شأنًا عامًا؛ لأنّ هذا النشاط خلاف مذاق الشارع في كونها تجلس في البيت ولا تختلط، وبهذا يصبح العمل السياسي والاجتماعي والصحافي والاقتصادي والإعلامي العام للمرأة مرفوضاً في الشريعة، وهذا ما قد يدعى قيام السيرة العقلانية

٤١٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

والمشريعة عليه في الجملة دون نكير، كدهابهنّ للحروب مع النبيّ، وتصديهنّ للأمور العامّة دون استنكار الأئمّة في العصرين الأموي والعباسي، بل حتى خروج عائشة زوج النبيّ على عليّ عليه السلام لم يشهد استنكاراً من باب تصديها العام، إلا من زاوية كونها زوج النبيّ، لا من زاوية كونها امرأة.

وهذا - وغيره - يعني أنّ الخوئي قبل ادّعاء مزاج الشريعة عليه إصلاح هذين العيبين، وإلا فلا دليل على وجود مزاج شرعي قانوني عامّ تنتج عنه نتائج مُلزمة بهذا الحجم.

وكمثال آخر فكرة عدم تجريد المرأة الزانية المحدودة، فإنّ اهتمام الشريعة بستر المرأة جسدها لا يعطي سترها بالكامل حال إجراء الحدّ؛ لأنّ من أساسيات بحث الستر والنظر أيضاً هو حرمة المرأة المستفادّة من عدّة شواهد في باب الستر والنظر، وعليه فكيف استُتج أنّ الشريعة تريد ستر هذه المرأة من زاوية مذاقها في الستر، ولا تريد هتك حرمتها بكشفها أمام الناس - ولو نسبياً - فيكون ذلك نوعاً من العقاب المعنوي لها، كما هي الحال في عدّة عقوبات معنويّة متضمّنة في قوانين الحدود في الشريعة، من نوع التشهير وغير ذلك؟! وعليه فالتخلي عن إطلاق الروايات الدالّة على التجريد في المرأة - لو تمّ وجود إطلاق - لن يعود واضحاً.

د- التحقّق من القوّة الصدوريّة لمجموعة النصوص المعتمدة في الدلالة التركيبيّة.

هـ - أن لا يكون إنتاج القاعدة المستفادّة من المذاق يؤدّي للوازم يعلم أنّ الشريعة لا تريدها، فيربك استنتاج القاعدة.

٢. تخريج الحجية. ولو من خلال الأولوية. على أساس الاستقراء الأحكامي

إنّ فكرة المذاق يمكن أن تقوم أيضاً على العمل الاستقرائي في الأحكام نفسها بعيداً عن الدلالات، فلو صرفنا النظر عن دلالات النصوص، أو دلّت أدلّة غير لفظيّة على سلسلة من الأحكام في مواضع مختلفة تلتقي مع مسار ونسق واحد في الروح والمضمون، فإنّ الاستقراء يمكنه أن يولّد عندنا يقيناً عقلائياً بالقاعدة الأوسع المعبر عنها بالمذاق، وفقاً لما بحثناه سابقاً حول حجية الاستقراء في الاجتهاد الشرعي.

وهنا يكون مسلك المذاق عبارة عن محاولة عقلائيّة لاستنتاج قانون عامّ سارٍ في الأبواب

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤١٣

المختلفة ذات الصلة، وليس نشاطاً هرمنوطيقياً تأويلياً، غاية أنه يستدعي الشروط التي قلناها آنفاً، بل يكاد يكون الاستنتاج هنا أشدّ وأصعب، وبحاجة للكثير من المعطيات الجزئية المتفرقة كما بيّنا في بحث الاستقراء؛ لأنّه كان يكفي في الدلالات التركيبية الظنّ الظهوري العرفي، أمّا هنا فلا بد من اليقين العقلائي في الحد الأدنى؛ لعدم حجّية الظنّ الاستقرائي المحض.

كما أنّ فهم المذاق في سياق فكرة الأولوية هو تعبير آخر أيضاً عن نشاط استقرائي منضمّ لفكرة الأولوية، فإنّ الفقيه باستقراء مواقف الشرع في موارد متعدّدة ذات أهميّة دانية، يقوم باعتقاد الأولوية لاكتشاف موقفه في الفضاء الأشدّ أهميّةً من هذه الموارد، وهو ما يولّد لديه مذاقاً عامّاً للشرع.

٣. تخريج الحجية على أساس مرجعية الظنّ

وقد يستدلّ لحجّية المذاق بأنّه يفيد الظنّ الموازي في قوّته للظنّ الآتي من أخبار الأحاد ونحوها، فيمكن القول بحجّيته ولو مظنوناً.

ولكنّا في غير موضع قلنا بأنّ هذه الطريقة غير دقيقة في اكتشاف نظام الحجج في الشريعة، بل هي تكاد تفتح الباب على حجّية مطلق الظنّ حتى على الانفتاح فضلاً عن الانسداد، وقد شرحنا هذا الأمر غير مرّة، فلا نعيد.

ونستنتج مما تقدّم الجواب عن الأسئلة السابقة، فالمذاق ليس سوى منهج تفسيري - ظنّي أو يقيني - للمصادر النصّية تارةً، ومنهج عقلائي - يقيني - استقرائي مستقلّ عن التفسير والتأويل تارةً أخرى، فليس هو في عرض مصادر الاجتهاد، بل يندرج تحت الكتاب والسنة تارةً، وتحت كلية العقل النظري تارةً أخرى. وآليته موضوعيّة محدّدة، وهو منهج العمل الاستقرائي التراكمي، والاستظهار العرفي الانضمامي.

وقفه تقويمية مع موقف معارض لفكرة المذاق الشرعي وروح الشريعة

من هنا يمكن أن نتوقّف قليلاً في نهاية هذا البحث عند ما طرحه الشيخ عليدوست، من أنّ مسلك المذاق هذا مبهم وغامض وشخصي وهلامي، ويجب علينا استبعاده من الاستنباط، واستبداله بالأدلة التي تقف خلفه مثل قياس الأولوية وحكم العقل والنصوص المبيّنة

للمقاصد والسير العقلانيّة والمتشرعيّة ونحو ذلك، فلا يوجد مبرر لفصله عن سائر الأدلّة والمصادر الاجتهاديّة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، بل إنّ جميع الموارد التي ذكرها للمذاق يوجد إلى جانبه أدلّة أخرى من النوع الذي قلناه، وسبب دخول فكرة المذاق وأمثالها بينهم إنّما هو غياب فكرة مرجعيّة العقل والنصوص المبيّنة للمقاصد والعلل والدلالات المجموعيّة^(١).

وفي تقديري فإنّ قلق الناقد هنا ليس سوى من عدم قوننة فكرة المذاق، وإلا فهو بنفسه عبّر عن قانونها من خلال البدائل التي تحدّث عنها، والمفروض أن لا تكون عندنا مشكلة في المصطلحات أو حساسية منها، فما دام المذاق يقوم على اليّتين أساسيتين، هما: الاستقراء التراكمي المفيد لليقين، والمفهوم عقلاً، والظهور المجموعي الانضمامي الذي يقبله الناقد هنا، فهذا يعني أنّ فكرة المذاق مقبولة ولا داعي لنقدها، إنّما المرفوض فيها هو تحريرها من تبريرها، بمعنى أن يستدلّ بها الفقيه دون أن يشرحها أو يبرّر كفيّة حصول قناعة لديه بوجود مذاق شرعي من هذا النوع أو ذلك.

والنقطة الصحيحة هنا هي أنّه لا وجود لقاعدة مستقلّة اسمها المذاق خارج سياق القاعدتين المشار إليهما، فالمطلوب من علم أصول الفقه التنظير لثنائيّة: الاستقراء في الاجتهاد الشرعي، وحجّيّة الدلالات التركيبيّة المجموعيّة في فهم النصوص، فإذا أثبت هذين الأمرين، كان بإمكانه أن يقول بأنّ استنتاج مذاق الشرع هو أحد تجلّيات هذين المنهجين.

من هنا يبقى التعليق على ما أفاده الناقد، من الحديث عن هلامية المذاق، إذ ذلك يعني - بعد التوضيح الذي أسلفناه - أنّه سوف يكون حديثاً عن هلامية الفهم المجموعي والاستقراء، مع أنّ الناقد يقبل بالأوّل منها على الأقل، بل إنّ استعاضته هنا بالعقل، مع ما نعرفه عن منهجه في حجّيّة العقل وأنّه ليس المستقلات الكلّيّة، بل التشخيصات الخارجيّة، لا يعفي من هلاميته أيضاً، فكّل شخص بإمكانه أن يدّعي أنّ عقله يحكم بكذا وكذا. وقد دافع هو عن الإشكال الذي سجّل عليه في هلامية الدليل العقلي - بمفهومه له - وإمكانية سوء الاستفادة منه، واعتبر

(١) انظر: ابو القاسم عليدوست، فقه وعرف: ٢٤٠ - ٢٤٤؛ وعليدوست ومحمّد عشايري منفرد، استناد فقهي به مذاق شريعت در بوته نقد، مجلّة حقوق اسلامي، العدد ٢٢: ٢٣ - ٣٢.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته ... ٤١٥

أن ذلك ليس مبرراً للتخلي عنه^(١)، وقد سبق لنا أن ناقشنا بعض جوانب أطروحة الشيخ عليدوست والشيخ الصانعي في حجية العقل وما يرتبط بها، فلا نعيد ولا نطيل، فراجع^(٢). وختاماً، إنني أعتقد بأن استحضار مفردات من نوع روح الشريعة وذوق الشرع وأمثالها لا مانع منه، بل هو سائد في الدراسات القانونية وفي التفاسير القضائية، غاية الأمر أن المطلوب من صاحب الادعاء أن يبرر ادعاءه هذا تبريراً عقلاً قابلاً للمحاكمة، وفق الطريقة التي قلناها، بحيث يُبدي العناصر المتراكمة التي اعتمد عليها، ويخرج الحالة من اللاوعي إلى الوعي، وبهذا تخرج المذاقية من الحالة الشخصية إلى الحالة النوعية، وينكشف للآخرين صحة الكلية التي يراد إثباتها من قبل من حصل لديه المذاق، أو ينكشف لمن لديه المذاق أن مذاقه لم يكن سوى مجرد وهم زائف، وقفز من مفردة أو مفردتين لقاعدة كلية دون مبرر منطقي.

نتيجة وكلمة ختام في الاستقراء

مما أسلفناه في مبحث مذاق الشريعة، اكتشفنا أن المنهج الاستقرائي قد تجلّى في هذا المسلك تجلياً واضحاً بيناً، وأن هذا ما يفرض علينا مجدداً الاهتمام بحضور الاستقراء ومفاهيم المراكمة في النشاط الاجتهادي حضوراً واعياً. إن الاستقراء وتنشيطه في الاجتهاد الشرعي يساعد الاجتهادات المقاصدية العامة والخاصة، والاجتهادات المناطية كذلك، كما يخدم الاجتهاد التعليلي كما رأينا، ومن الجدير فتح باب الاهتمام بالاستقراء في أصول الفقه بدل إهماله في غير ساحة من الساحات الأصولية، خاصة عند بعض المذاهب الإسلامية.

(١) انظر: عليدوست، فقه وعقل: ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) انظر: حبّ الله، فقه المصلحة: ٢٢٢ - ٢٣١؛ وشمول الشريعة: ٢٩٧ - ٣٠١، ٣١٣ - ٣٢٠؛ وقواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ١١٩ - ١٧٠.

تمهيد في تحديد مفهوم التعليل النصي، واستيعابه عدداً من مسالك التعليل

يُعتبر النصّ الديني أحد أهمّ الأسس التي يتمّ اللجوء إليها لاكتشاف العلل والكليات، رغم أنّ الشاطبي لم يتحمّس له كثيراً؛ باعتبار أنّه - كما رأينا في الفصل الأوّل - كان يهدف الوصول إلى اليقين، والنصّ الواحد قد لا يحقّق اليقين في الصدور والدلالة معاً. ومرجعية النصّ هنا تارةً تكون على مستوى التعميم والتعميم، وأخرى على مستوى المقاصد والمناطق والتعليل:

أ - فالاجتهاد الإسلامي بمدارسه المتعدّدة أسهب كثيراً في استنطاق التعميمات والكليات من النصوص، والحالات الطارئة على هذه الكليات، وهو ما فضّله في مباحث العام والخاصّ والمطلق والمقيّد، وأبواب تعارض الأدلّة واختلافها وغير ذلك، وكانت لهم في ذلك مساهمات كبيرة جداً.

وكان بادياً على الاجتهاد الإسلامي أنّه يبحث عن كليات يرجع إليها تُغنيه عن التماس أدلّة جزئية عند كلّ حادثة، ولما لم يجد العموم أحياناً كثيرة شيدّ نظرية الإطلاق التي عُرفت أصولها في الفترة الأخيرة في أصول الفقه الإمامي بقرينة الحكمة أو مقدّمات الحكمة.

ب - لكنّ الاجتهاد الإسلامي كان موقفه مختلفاً من التعليلات - الملاكية والمناطقية، العامة والخاصّة، فنظرياً كان التعليل عبر النصّ مقبولاً من حيث المبدأ، وكلّ المعطيات تسمح بولادة التعليل النصّي واكتشاف المقاصد والغايات والمناطق، لكنّ عقبات عدّة حالت دون تنشيط هذا التعليل كما سوف نرى في البحوث الآتية.

وعلى سبيل المثال، وقع نقاش في العلة والحكمة، جعل النصوص التعليلية تحتمل كونها في مقام بيان الحكم لا في مقام بيان العلل، وفقاً لدلالات هذا الثنائي (العلة - الحكمة) في أصول الفقه. والحكمة ليست بالتي يدور الحكم مدارها. كما أنّ مشكلة التمييز بين العلل بمعنى

المصالح، والعلل بمعنى المدارات التشريعية، ساهمت في تعقيد الموقف كما سنرى أيضاً.
ونعني بالتعليل النصي أن تدلّ نصوص الكتاب والسنة بنفسها على علّة الحكم، إمّا بنحو العلة الملاكية (المصلحة والمفسدة المبررتين لجعل الحكم)، أو بنحو العلة المناطية (الصفة أو المدار الذي يدور الحكم حوله وتبعاً له، مثل صفة الإسكار)، سواء كانتا - الملاكية والمناطية - علّة عامة، كما في المقاصد الشرعية العامة، أو خاصّة كما في هذا المورد الجزئي هنا أو هناك.
كما أنّ التعليل النصي الذي نعنيه هنا يستوعب كلّ دلالة ظاهرة من الكلام تكون حجة ومعتبرة، سواء اندرجت ضمن النص الصريح أو الظهور أو ضمن الإيحاء والتنبيه والإشارة والاقتران وغير ذلك، ما دامت تُفهم في العرف اللغوي العام تعليلاً للحكم الشرعي أو لمجموعة من الأحكام أو لمجموعة الأحكام. وبهذا يكون بحثنا هنا شاملاً لعدّة مسالك من مسالك التعليل المعروفة عند أصوليي أهل السنة.

مداخل تكوين الفقه الإسلامي رؤيته للتعليل وما وراء ظاهر الحكم

لابد لنا من جولة حول المصطلحات الأساسية التي كوّنت تصوّر الاجتهاد الإسلامي لهذا الموضوع وأطرافه، ولا يهّمنا هنا مجرد تحليل المصطلحات، فلننا بصدد تدوين قاموس أو معجم أو موسوعة ألفبائية، بل هدفنا من خلال هذا التحليل والتفكيك اكتشاف المنظومة الهندسية الدقيقة التي شكّلت طريقة تعامل الفقه الإسلامي مع نصوص التعليل وأمثالها؛ لأنّ هذه المصطلحات في تقديري هي نتاج رحلة الفقه والأصول مع منظومة ما وراء النصّ ومقولة العلل، فهي ليست مصطلحات تُنحت وتستخدم لإيصال فكرة، بل هي مكونات القراءة الفقهية السائدة للتراث العلي؛ لهذا سندرس نظرية التعليل النصي عبر هذه المداخل التي تشكّل معالم الرؤية.

أولاً: الحكمة أو حكمة الحكم والتشريع (الاجتهاد الملاكي)

يعتبر هذا المصطلح «حكمة الحكم/ حكمة التشريع» من التعابير الشائعة في النصوص الفقهية والأصولية، لكن في العصر الحديث ظهر تعبير قريب جداً منه متناسب مع الفضاء الثقافي العصري، وهو تعبير «فلسفة الحكم» أو «فلسفة التشريع»، حيث ظهر تيار قوي في

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٢١

الساحة الإسلامية كان هدفه ممارسة تعقيل للتشريعات في سياق حوارهِ المُجهد مع الحداثة ومقولاتها، والتي يقف على رأسها مبدأ الفهم العقلاني، ومرجعية العقل في التفسير والفهم والتبرير، لهذا يمكن القول بأنّ التعبير الشائع خارج الإطار المدرسي الفقهي هو تعبير «فلسفة الحكم أو التشريع» بينما التعبير المدرسي الشائع هو «حكمة الحكم».

ورغم حماسة الفكر الإسلامي الحديث للتعقيل وكشف الحكم، غير أنّ الفقه المدرسي الإمامي كان تعاطيه مختلفاً، وعلى سبيل المثال، نلاحظ كلام الشهيد الثاني في رسائله، حيث يقول: «لم يُجِبْ هذا الولد دون غيره من الورثة؟ والسؤال فيه عن حكمة الحكم، وهو غير لازم؛ لأنّ أكثر الأحكام غير مُعلّلة بعلة معقولة، ولأنّه لو علّل كل شيء لزم التسلسل»^(١).

إنّه نصّ متحفّظ جداً، يبدو عليه أنّه يريد أن يعتبر أنّ التعليل قضية لن تنتهي وستبقى تتسلسل، وأنّ نتائجها غير معلومة ولا مضمونة، وأنّ الشريعة فوق التعقيل غالباً، وهذا ما يقف على النقيض من التوجّه الأخير للفكر الإسلامي الباحث عن التعقيل بأقصى حدّ ممكن، وإن كنت أعتقد بأنّ أكثر الذين مارسوا التعقيل الشرعي في العصر الحديث إنّما مارسوه من باب الجدل، لا من باب إنتاج الفهم الفقهي أو تكوين الوعي الشرعي، بل تكوين الوعي يقف خارج منظومة التعقيل وهو سابقٌ عليها.

ونلاحظ في كلمات بعض الفقهاء وبشكل نادر جداً استخدام كلمة «علة التشريع» بحيث يراد بها الحكمة، مثل قول المحقّق القزويني (١٢٩٨هـ): «.. هذا مضافاً إلى قوّة احتمال كون المقصود على الاحتمال الثاني تعليل الحكم بما يكون من مقولة الحكمة - وهي علة التشريع - دون العلة الحقيقية»^(٢).

ويقول الشيخ مرتضى الحائري ما نصّه: «.. ظهوره في بيان علة التشريع التي هي الحكمة في الحكم، لا العلة التي يدور مدارها الحكم»^(٣).

إلا أنّ هذا ليس هو المتداول إمامياً، بل المتداول هو التمييز بين حكمة التشريع وعلة

(١) رسائل الشهيد الثاني ١: ٥٤٠.

(٢) ينابيع الأحكام ١: ٣٦٧.

(٣) شرح العروة الوثقى ٣: ٤٤٧.

التشريع، بحيث تكون العلة بمعناها الحقيقي الآتي إن شاء الله تعالى، كما سيأتي التمييز بين علة التشريع وعلة الحكم.

١. دلالات موارد استخدام مفهوم الحكمة .. بين الماضي والحاضر

وبمراجعة موارد استخدامهم لمصطلح «حكمة الحكم»، يظهر لنا الآتي:

أ- إنَّ حكمة الحكم خاصية مرتبطة بالبعد الثبوتي للتشريع، وهو البعد المتصل بالعلاقة بين التشريع والمشرِّع ومبادئه، وليست على صلة بالبعد الإثباتي، وهو البعد المتصل بالعلاقة بين التشريع والفقهاء، وهذا ما يظهر من أطراف وتحليل كلمات الكثير من العلماء. فالحكمة هي صفة أو أثر في الفعل أو غيره يجعل المشرِّع يُصدر حكمه المتصل بالفعل بسببها، فهي على صلة بالمشرِّع في انطلاقه نحو تشريع الحكم، وليست على صلة بالفقهاء لكي يتمكن من خلالها من اكتشاف الحكم وجوداً وعدمًا سعةً وضيقاً.

وبهذا اعتُبرت الحكمة عاطلة عن العمل في الاجتهاد عند الكثيرين، وغير قادرة على تقديم أيِّ معطيات نافعة للفقهاء في رحلة الاستنباط. ومن هنا يقول السيّد محمد تقي الحكيم في تعريف الحكمة - متابعاً ما طرحه الدكتور عبد الوهاب خلاف -: «هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، أي ما قصد إليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر، والفارق بينها وبين العلة أنَّ العلة أخذ فيها قيد الانضباط، والحكمة لم يؤخذ فيها ذلك القيد، ولذا لم يجعلها الشارع أمانة على حكمه، ولم يُدر الحكم معها وجوداً وعدمًا، بخلاف العلة والسبب»^(١).

ب - ما نلاحظه أكثر في سياق الحوار الإسلامي - الحدائثي في القرنين التاسع عشر والعشرين، بل وإلى اليوم، وهو أنَّ الحكمة ليست سوى معطيات يمكن لنا أن نعتبرها بمثابة مبرر معقول للحكم، دون أن نعرف حتى أنَّ لها أيَّ دور في صناعة الحكم عند المشرِّع، وبهذا تكون الحكمة ليست إلا تبريراً عقلاً لنا في تقبل الحكم تقبلاً فكرياً ونفسياً، بصرف النظر عن كوننا ننسب هذه الحكمة للمشرِّع نفسه في مقام إنتاجه للحكم، فكأنَّ العلاقة بيننا وبين الحكم

(١) الحكيم، الأصول العامة لفقهاء المقارن: ٣١٠ - ٣١١؛ وانظر: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: ٤٩.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٢٣

ونحن نقدم قراءة تنا له، ولسنا أساساً في مقام اكتشاف قراءة المشرّع لهذا الحكم في مبادئه. والفرق بين هذه الخاصية والتي سبقتها واضح جداً؛ فإنّ الخاصية السابقة تكشف عن العلاقة بين الحكمة والمشرّع، بينما هذه الخاصية تكشف عن العلاقة بين الحكمة والتبرير العقلاني للإنساني للتشريع من خلالها بصرف النظر عن المشرّع ومنطلقاته والنسبة إليه. ومن المحتمل أنّ أحد أسباب هذا التمييز - على مستوى الفضاء الشيعي على الأقل - هو أنّ الفقهاء المدرسيين غالباً ما كانوا ينظرون للنصوص التعليلية الحاكية عن المصالح والمفاسد بعيون بيان الحكمة، ومن الطبيعي في هذه الحال أن يربطوا بين الحكمة ومنطلقات التشريع؛ لأنّ المفروض أنّ النصّ نفسه يخبرنا عن أنّ هذا الحكم كان لأجل هذا الأمر أو ذاك، فالنصّ هو الذي ربط الحكمة بالمشرّع، بينما في العصر الحديث غالباً ما كانت الحكمة تُخرّجات بشريّة إقناعيّة مستقلة مبنية على تحليل إنساني محض، ومن ثمّ يغدو من الصعب نسبتها للمشرّع، وأنّه أخذ هذا الأمر أو ذاك بعين الاعتبار لحظة التشريع.

ج - لا يلزم في حكمة الحكم أنّ تتصف بصفة الجامعة، أي ليس من الضروري أن تغطّي تمام مصاديق الحكم، بحيث تلازمها دائماً، وهذا معناه أنّ الحكم يمكن أن يكون موجوداً، فيما الحكمة غير موجودة. وقد يعبر في بعض الكلمات عن هذه الفكرة بـ «عدم لزوم الاطراد في حكمة الحكم»^(١). بل يمكن أن تكون الحكمة موجودة أيضاً ولا وجود للحكم؛ لأنّها ليست سوى علّة ناقصة لا تنهض لوحدها بإثبات المعلول، على تفصيل طرّحه أمثال المحقق الداماد، وسيأتي.

هذه الفكرة تبدو شائعة جداً في الوسط الإمامي، إلى حدّ أنّ بعض العلماء يبدو منه أنّ الحكمة ليس من الضروري أن تكون لا في جميع ولا في غالب أفراد الحكم، وهو ما يظهر من المحقق العراقي^(٢)، بل قاله بوضوح الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في ثنايا بحثه حول قاعدة نفي الضرر: «..القول بأنّ الحكمة لا بد أن تكون أمراً غالبياً.. ممنوع بعدم الدليل على لزوم

(١) انظر - على سبيل المثال -: الأشتياني، بحر الفوائد ٢: ١٢١؛ والتبريزي، أوثق الوسائل: ٥٩٧؛ والجنوردي، القواعد الفقهيّة ٢: ٣٥٤، ٣٥٥، ٣؛ والعرافي، تنقيح الأصول: ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) انظر: تنقيح الأصول: ١٦٠؛ وقاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢١٠.

كونها أمراً غالبياً، بل يكفي كونها كثير الوقوع، وإن لم يكن غالبياً، بل لا يبعد كفاية عدم كونها نادراً، ألا ترى أنه قد ورد في غير موردٍ من المناهي أنه يورث الجنون أو البرص أو أمثال ذلك، مع أن هذه اللوازم ليست دائمة، بل ولا غالبية^(١). ويبدو من العلامة فضل الله الحديث عنه، مستخدماً تعبير العلة أيضاً^(٢).

وهذا يعني أن فكرة الحكمة لا تعطي أكثر من كونها أحد العناصر التي تساعد على إنشاء المولى للحكم، سواء كانت عنصراً غالبياً أم لا، وبهذا نفّس كلامهم في أن الحكمة هي علة ناقصة، وهو التعبير الذي يربط بين مفهوم الحكمة ومفهوم العلة، دون أن يسمح للحكمة بأن تلعب دور العلة المنصوصة في الاجتهاد، والتي وافق حتى الفقه الإمامي على إمكان الاعتماد عليها من حيث المبدأ وفي الجملة.

وعلى سبيل المثال، نلاحظ أن السيد الخوئي يميّز بين العلة التامة (وتمام الموضوع) والحكمة، فيقول: «إن الحكمة في الأمر بدفن الميت إنما هي عدم انتشار رائحته خارج القبر، فالنقل المستلزم لانتشار رائحته منافٍ للحكمة الداعية إلى الأمر به، وهو أمرٌ غير جائز. والجواب عنه: إن الحكمة في الأمر بالدفن وإن كانت تلك، إلا أن الكلام في تلك الحكمة هل هي علة تامة لوجوب الدفن أو أنها حكمة من الحكم النوعية التي تدعو إلى جعل الوجوب؟!»^(٣).

وكلامه وإن كان يوحي بأن الحكمة قد تكون علة تامة، لكن تحليل مراده يعطي أنه يقصد أن الباعث على التشريع هل هو علة تامة أو حكمة؟

كما نلاحظ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يقول: «..حكمة الحكم أعني ما كان داعياً وباعثاً على تشريعه، وإن كان هناك بواعث آخر غيرها فيكون كالمعدّات أو العلل الناقصة، ومن

(١) الشيرازي، القواعد الفقهيّة ١: ٥٣. بصرف النظر عن كون الجنون والبرص المذكورين ينتجان عن تلك الأمور بندرة شديدة، بل إثبات أنها ينتجان عنه بأكثر من الندرة في غاية الصعوبة، ولعله بهذا يلزمه أن يقول بأنه يكفي في الحكمة أن تتحقّق ولو بندرة نادرة، مما يسقط شرط تحقّقها بلا ندرة.

(٢) انظر: محمّد حسين فضل الله، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٥٣.

(٣) الخوئي، التنقيح (كتاب الطهارة) ٩: ٢٢٠؛ وانظر أيضاً: مباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١: ٣٦٠؛ ومصباح الفقاهة ٣: ٥١٩، ٦٢٦ - ٦٢٧؛ والمدني الكاشاني، براهين الحجّ للفقهاء والحجج ١: ٢٢٩.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٢٥

الواضح أنّ الحكم في هذه الموارد لا يدور مدار العلة، بل قد يتجاوز عنها إلى غيرها، وقد لا يشمل جميع مواردّها؛ ولذا لا يجوز الاستناد إلى ما ورد في أدلّة الأحكام من علة التشريع، ولا يعامل معها معاملة المنصوص العلة، فلا يكون جامعاً ولا مانعاً^(١).

٢. «الحكمة» بوصفها من أدوات تحديد المناط (التجسير بين الملاك والمناط)

ورغم هذه الخصائص كلّها، والتي تعيق توظيف هذا المفهوم في الاستنباط، قد يُستخدم تعبير حكمة الحكم في سياق تفسير الحكم نفسه، وهذا ما يبدو غريباً بعض الشيء تبعاً لما تقدّم. فالمحقّق الهمداني (١٣٢٢هـ)، رغم أنّه في بعض المواضع يسير على منوال المشهور في التمييز بين العلة والحكمة في المفهوم والوظيفة^(٢)، لكنّه يقول: «إنّ ظهور حكمة الحكم ومناسبة الحكم وموضوعه يجعلها في مورد المعارضة بمنزلة النصّ والظاهر، ويعطي ظهورهما فيما ذهب إليه المشهور. بيان ذلك: أنّه لا يخفى على الناظر في أخبار الباب أنّ حكمة الحكم بالتباعد صيانة ماء البئر عن الاختلاط بماء البالوعة.. ولكنّ إطلاق كلّ من الفقرتين من هذه الجهة بعد ظهور حكمة الحكم ووضوح اختلاف المصاديق من حيث سراية النجس وعدمها موهون جدّاً»^(٣).

وفي موضع آخر فهم الهمداني الحكم بالكراهة في تغسيل الميت بالماء الحارّ؛ انطلاقاً من أنّ حكمة الحكم هي احترامه، جاعلاً ذلك مرجحاً للكراهة على الحرمة^(٤). وقد وجدناه يستخدم مصطلح حكمة الحكم في التوصل لاستنباط بعض الأحكام ولو من دون طريقة العلة المنصوصة^(٥).

والذي يبدو لي من مراجعة نصوص المحقّق الهمداني أنّه يوظف حكمة الحكم بمثابة قرينة عرفية أحياناً على إلغاء الخصوصية، بل هو صرّح بذلك في بعض المواضع مثل قوله: «إنّ

(١) الشيرازي، القواعد الفقهيّة ١: ١٩٧.

(٢) مصباح الفقيه ٨: ٦٥-٦٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٣٦، ٢٣٧.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢٩٩.

(٥) المصدر نفسه ٣: ١٣٥.

وضوح حكمة الحكم لدى العرف مما يوجب إلغاء هذه الخصوصية^(١).

وقد لاحظت أنّ السيد اليزدي يستخدم أحياناً مفردة حكمة الحكم على طريقة المحقق الهمداني^(٢). بل يطرح اليزدي فكرة مهمة، وهي أنّ حكمة الحكم قد تكون أساساً في حصول الانصراف من الدليل، إنّه يقول: «إمكان دعوى الانصراف بملاحظة حكمة الحكم، وهو ضرر الصبر على المعيب؛ فإنّ الحكمة قد تكون منشأً للانصراف كما لا يخفى»^(٣). ومثّل الهمداني واليزدي الشيخ فاضل اللنكراني^(٤).

إنّ هذا التوظيف لفكرة الحكمة يبدو منفصلاً عن النسق النمطي في التعامل معها، فهؤلاء الفقهاء لا يريدون استخدام الحكمة في التعليل بالمعنى المدرسي، بل يريدون جعل فهم العرف للحكمة بمثابة قرينة تفسيرية يعتمدها العرف في فهم مراد المتكلم. وبهذا نجد أنفسنا أمام تجربة إضافية في فكرة «حكمة الحكم» تحاول أن تقرّبها من سياق نظرية الدلالة القائمة على حجّية الظهور العرفي.

ولكننا لو تأملنا جيّداً في تجربة هؤلاء العلماء ونصوصهم في الموضوع، لرأينا أنّ حجر الزاوية هو اعتبارهم الفهم العرفي لمبررات الحكم ذا قيمة وحجّية؛ لأنّ طبيعة الحكم يملك العرف خبرةً فيها مسبقة، أو تقع ضمن مجال فهمه التعليلي الواضح، فيكون من الطبيعي له أن يفهم المبررات. وإذا لم يكن يمكن لنا القبول بدعوى العرف معرفته بمبررات الحكم كونه غير مطلع على الغيب، فلعلّ الله له مبرر آخر إضافي.. لكنّ بإمكاننا القول بأنّ المتكلم عندما يُلقّي هذه الخطابات التي ينصرف ذهن العرف فيها إلى هذه المبررات بحيث يفهم العرف الحكم ونوعيته من خلالها، هذا المتكلم إذا لم يُبدِ قرينةً على إرادته غير ما يتوقّع فهم العرف له، فهذا يعني أنّه موافق على الفهم العرفي هذا، الأمر الذي يكشف عن صحّة التفسير العرفي لكلامه. وبهذا تبدو محاولة الهمداني ومن تبعه قابلة للفهم، رغم أنّهم لم يقوموا بتبريرها نظرياً مكتفين

(١) المصدر نفسه ٣: ٢١٥؛ وأيضاً: ٣: ٤٠٩ - ٤١٠، و٥: ١٥٦، و١١: ٣٦٢.

(٢) انظر: العروة الوثقى ٦: ١٤٢، ١٥٥؛ وحاشية المكاسب (ط.ق) ٢: ٥٧.

(٣) حاشية المكاسب (ط.ق) ٢: ٨٨.

(٤) انظر: تفصيل الشريعة (كتاب الحدود): ٤١١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٢٧

بالتعامل معها وكأنها مجرد دلالة لفظية، وهي بهذا تقرّ بأن التبريرات العرفية لمنطلقات الحكم يمكنها إذا كانت واضحة وسريعة الخطور في ذهن العرف أن تؤثر في طريقة فهمه للحكم نفسه، وهذا ما سيصبح لدى القارئ واضحاً عندما نبحث بالتفصيل - إن شاء الله - في المحور الثالث من هذا الفصل، توليفة التعليل العرفي والعقلاني، فانتظر.

لكنّ هذه الخطوة تحتاج للتحرّر مسبقاً من أيّ موقف من المشرّع ينهى فيه عن التعامل حتى بهذا المستوى مع تشريعاته، معتبراً ذلك بمثابة تحرّص ومحقّ للدين، وهو ما يلزمنا فهمه عند دراسة مسألة القياس ودور العقل في فهم الدين، إن شاء الله تعالى؛ لأنّ المشرّع إذا كان يبيد حساسية عالية تجاه التعامل مع شريعته ولو بهذا المستوى فهذا ما يعني نهياً عن تفسير نصوصه بهذه الطريقة، ويكون في الحقيقة نهياً جزئياً عن اعتماد مرجعية الفهم العرفي في تفسير النصوص ولو من خلال ما ينسب للذهن العام من مبرراتها.

ويستوقفني هنا تعبير نقلناه عن الهمداني يضع فيه تعبير الحكمة إلى جانب تعبير مناسبات الحكم والموضوع، إذ قد يعتبر الهمداني أنّ طريقته في التعامل مع موضوع حكمة الحكم ليست سوى نمط مطابق أو مشابه لفكرة مناسبات الحكم والموضوع، أو لفكرة تنقيح المناط القطعي، وقد وافقوا على هذين المعيارين في فهم النصوص ولم يعتبروا أنّها يوقعان الفقيه في القياس أو التخرّص على الله بالعقل المحض، ولعلّ الهمداني وأمثاله يرون أنّ استخدام مفهوم حكمة الحكم ليس سوى قيام العرف بتنقيح المناط قطعياً بعيداً عن وسواس الفرضيات والاحتمالات القائمة في مبرر الحكم.

لكنّه كان من الأفضل للهمداني هنا أن يتحفّظ عن التعبير بحكمة الحكم؛ انطلاقاً مما يحمله هذا التعبير من معنى في الوسط العلمي والفقهى، وهكذا لو كان مراده مناسبات الحكم والموضوع، فإنّ الكثير من مناسبات الحكم والموضوع أو إلغاء الخصوصية لو حللنا ميكانيزما تعامل العرف من خلالها، سنجد أنّها تحمل في طياتها مقاربة للعلل والمناطات، فعندما تأتي الرواية وتقول: اغسل يدك من البول، ثم يفهم الفقيه - بإلغاء الخصوصية أو بمناسبات الحكم والموضوع - أنّ المراد تطهير البدن كلّ من البول لا خصوص اليد، فهذا يعني أنّ الفقيه فهم عرفاً أنّ المتكلم لا يريد خصوص اليد، وهذا تدخل في مناطات الأحكام فلعلّ لليد خصوصية

تلعب دور جزء العلة والمدار في هذا الحكم!
كأنني بالهمداني وأمثاله يريدون القول بأن أفكاراً من نوع مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصية لو حللناها جيداً فهي محاولة من العرف تحكيم فهمه للمناط من خلال معرفته بحكمة الحكم، ولو أننا سألنا العرف: ألا يُحتمل أن هناك عناصر أخرى انطلق الحكم منها؟ ألا يحتمل أن الله اعتبر اليد عنصراً مؤثراً في كيفية التطهير من البول، كونها تحتوي تكويناً على خصائص معينة مؤثرة، فيكون رفع الاستقذار ليس سوى حكمة الحكم؟ فهو لا ينفي ذهنياً وفرضياً، ولهذا فهو يتعامل في الحقيقة مع حكمة الحكم، لكنه يعتبر أن احتماليات وجود عناصر أخرى للعلّة ليست ذات قيمة في تفسير النصّ.

وبهذا يتبين أن إلغاء الخصوصية ومناسبات الحكم والموضوع يمكن أن تكون معتمدة في عمقها وضمن مساحة من تطبيقاتها على حكمة الحكم، بتحويل الحكمة إلى كاشف عن مدار الحكم وفهم مراد المتكلم من الحكم نفسه وجوداً وعدمياً سعةً وضيقاً.
هذا، وسوف يأتي بحث إلغاء الخصوصية ومناسبات الحكم والموضوع قريباً.

٣. المحقق الداماد والتمييز في الحكمة بين التعميم والتخصيص، عرض وتعليق

يظهر من مراجعة جملة من كتب وأبحاث السيد المحقق محمد الداماد (١٣٨٨هـ) أنه يركّز على أن الحكم قد يكون أوسع من الملاك والحكمة، ويستوحى منه أن الحكمة لا يمكن البناء عليها في وجود الحكم وعدمه أو في التعميم أو التخصيص بخلاف العلة^(١).

غير أنه بحسب تقرير الشيخ محمد المؤمن لمباحث المحقق الداماد في الصلاة، يقدم الداماد مقولةً إضافيةً مهمةً في التعامل مع حكمة الحكم، وهو التفصيل بين عدم وجود الحكمة ووجود موضوع الحكم بحسب دليله فالحكم قائم، وبين وجود الحكمة فالحكم موجود ولو كان الموضوع غير موجود، وبهذا تكون الحكمة معمّمة غير مخصّصة. وتظهر الموافقة على ذلك من السيد محسن الخرازي أيضاً^(٢).

(١) انظر: المحقق الداماد، كتاب الحجّ ٢: ١٠٨ - ١٠٩، و٣: ٤٤٥؛ وكتاب الصلاة (تقرير جواد آمل) ٢:

٢٨، ٧١ - ٧٢، ٩٤، و٣: ٨٥؛ وكتاب الصلاة (تقرير المؤمن): ٣٣٨.

(٢) انظر: الخرازي، عمدة الأصول ٣: ٥٣٧ - ٥٤٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ... ٤٢٩

يقول الداماد في حديثه عن مسألة النظر للأجنيبة: «فإنها بعموم الحكمة تدلّ على حرمة النظر مطلقاً إذا كان في معرض الفساد، وهو ما إذا كان عن شهوة. وهي وإن وردت في الأجنب إلاّ أنّه يتعدّى عنها إلى المحارم بحكم عموم الحكمة. ولا ينافيه أنّها حكمة؛ إذ مقتضى كونها حكمة جواز أن يوجد الحكم وهي غير موجودة، وأمّا إذا وجدت فلا إشكال في وجود الحكم ولو في غير موضوع الدليل - كما في العلة - فافتراقها في الجهة الأولى لا الثانية»^(١).

هذا يعني أنّ الحكمة عنده والتي يميّزها دوماً عن العلة، تلتقي مع العلة في تعميم الحكم لخارج دائرة النصّ المرتبط بموضوعه، لكنّها غير قادرة على تخصيصه، بل يبقى الحكم أوسع من دائرة الحكم يؤخذ بإطلاقه أو عمومه. ومبرّره الرئيس في ذلك، مما يظهر من بحوثه المتفرقة، هو أنّ الملاك قد يكون أوسع من الاعتبار، وهذا أمر عقلائي جداً من وجهة نظره، ويمثل له في غير موضع - مما أشرنا له في الهامش آنفاً - بالحكمة من وراء تشريع العدة، وهو عدم اختلاط الأنساب، فإنّ الحكم المرتبط بالمرأة عام ولو انتفت الحكمة؛ لأنّ اختلاط الأنساب حكمة وليس علة عنده، إذ لو كان علةً لدار الحكم مدارها وجوداً وعدمًا.

هذه المحاولة تبدو أيضاً غير مألوفة في الفضاء الاجتهادي، وقد انتقدها السيد موسى الشيرى الزنجاني، إذ اعتبر أنّ فكرة الداماد في التعميم بالحكمة قائمة على عدم وجود حكم آخر عند الشارع يمنع عن التعميم المذكور، وإلا فلو وجد حكم من هذا النوع فإنّه يمكنه أن يوقف الحكمة عن إنتاج التعميم^(٢).

ومداخلة الزنجاني الموجزة تحتمل احتمالين افتراضيين:

الاحتمال الأوّل: إنّهُ يوافق على التعميم بالحكمة، غير أنّه يقيده بحالة عدم ثبوت حكم على عكس هذا التعميم. وهذا في الحقيقة مؤيد لكلام الداماد غاية الأمر أنّه يضيّق من مساحته.

الاحتمال الثاني: إنّهُ يرفض التعميم بالحكمة مطلقاً؛ إذ لا سبيل لنا إلى معرفة عدم وجود حكم يقف في مقابل التعميم، فكيف لنا أن نجزم بالتعميم في هذه الحال والمفروض أنّ التعميم متوقّف على واقع عدم وجود حكم على خلافه!؟

(١) كتاب الصلاة (تقرير المؤمن): ٣٦٧ - ٣٦٨، وانظر: المصدر نفسه: ٣٨٠، ٣٨٢.

(٢) انظر: الزنجاني، كتاب النكاح: ١: ٣٢.

٤. قراءة نقدية في محاولة الداماد، وفي نقد الزنجاني له

وفي تقديري، فإنّ الموضوع لم يقاربه من حيث منطلقاته بوضوح لا الداماد ولا الزنجاني، وذلك أنّ المتوقّع أنّ الداماد قام بتحليل الأمر عقلاً، ومن ثمّ اعتبر هذا التحليل العقلاني بمثابة أساس لفهم العرف للنصوص ودلالاتها، فالعقلاء حيث إنّ الإطلاق في الاعتبار القانوني ساري المفعول عندهم ولا تقيده المصلحة أو الحكمة الكامنة خلف التشريع والاعتبار هذا، لهذا فهم لا يقيّدون إطلاق الخطاب المبيّن للتشريع بالحكمة التي تقف خلفه، لكنّهم يقومون بالتعميم انطلاقاً من أنّهم يعتبرون أنّ المشرّع لما شرّع هذا الحكم هنا لهذه الحكمة، فمن الطبيعي والمنطقي أنّه يشرّع تمام الأحكام التي توجد فيها هذه الحكمة؛ وكأنّهم يرون أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فهم يوسعون فهمهم فيرون الحكمة تعبيراً دالاً عن أحكام المولى في غير مورد الخطاب الذي وردت فيه الحكمة.

وهنا تأتي ملاحظة السيد الزنجاني لكن بصياغتنا وتطويرنا، وذلك أنّ الحكمة التي يتحدّث عنها المحقّق الداماد لما لم تكن هي العلة الإثباتية، فلا بدّ من فرضها ذات صلة بالملاك، وهنا نسأل الداماد: هل يستظهر من الأدلّة والمناسبات أنّ (أ) هي الملاك التام لجعل التشريع من قبل المشرّع في الموضوع (ب) أو لا؟

فإذا فهمنا أنّها الملاك التام، وصحّ إطلاق كلمة «الحكمة» عليها، وهو غير شائع إمامياً، فكيف عرفنا أنّ هذا الملاك باعث على جعل حكم مماثل في موردٍ آخر؟ ألاّ يحتل أنّ هذا الملاك يُبدي تماميته من حيث مقتضي الشرط وعدم المانع في خصوص هذا المورد، وأنّ المشرّع يواجه مانعاً في الموارد الأخرى يحول دون قيامه بتشريع حكم مماثل فيها، فكيف انتقلنا من فاعلية الملاك هنا في إنتاج الحكم إلى فاعليته في إنتاجه هناك؟

وفي الحقيقة هذا هو الإشكال النمطي عند الإمامية على الأقلّ في نقض نظريّات التشابه والتماثل مثل القياس وغيره، وهو الذي يفترض أنّ يريده الزنجاني.

وليس أمام الداماد إلاّ أن يدّعي أنّ النصّ المبيّن للحكمة ظاهرٌ في الدلالة على التشريع في كلّ موارد هذه الحكمة، فتكون المرجعية لظهور الدليل في هذه الحال ومديات السّعة في هذا الظهور، وفي هذه الحال يلزمه أن يربط المنع عن تخصيص الحكمة للحكم بالظهور اللغوي؛

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٤٣١

لأنّ بعض موارد الحكمة يمكن أن يفهم العرف من بيانها أنّ لها القدرة على تخصيص الحكم بها؛ فإطلاق القول بالتعميم دون التخصيص غير واضح.

بل لو صحّ أنّ هذا منطلقه للزم صيرورة ظاهر الدليل بيان العلة التي يدور الحكم مدارها، وسيأتي أنّ بعض العلماء - مثل المحقّق العراقي^(١) - يعتبر أنّ الأصل في التعليل هو ما لا يكون بنحو الحكمة.

وأما إذا أخذنا حكمة الحكم بها لها من معنى مدرسي، يجعلها مجرد علة ثبوتية ملائمة ناقصة، فإنّ التعميم يصبح صعباً جداً؛ إذ الانتقال بالحكم إلى خارج نطاقه الوارد في الخطاب، عبر علة ناقصة لم تقم بنفسها بإنتاج الحكم في مورد الخطاب نفسه، لنثبت بذلك إنتاجها للحكم في مورد لم يُذكر في الخطاب.. هذا الأمر يبدو غير منطقي إطلاقاً، ولا يظهر أنّ العرف يقبله أيضاً. وبهذا نفهم لماذا ركّز الفقهاء على عدم كون الحكمة بالتي يمكن جعلها بمثابة كبرى كلية ملقاة من الشارع، بخلاف العلة، بما ينتج عدم انحصار الحكم بمورد الحكمة^(٢)، يقول البجنوردي: «والضابط في الفرق بين ما هو علة الحكم وبين ما هو حكمته، هو أنّ العلة لا تكون إلا فيما إذا كان من الممكن إلّاؤها إلى الطرف بصورة كبرى كلية، بحيث تكون هي موضوع الحكم، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر»، فيصحّ أن يقول: لا تشرب المسكر. وأمّا فيما إذا لا يمكن ذلك كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يجب على المطلقة المدخولة أن تعتدّ بثلاثة أقرء؛ لعدم تداخل المياه واختلاط الأنساب»، فهو من قبيل حكمة الحكم ولا أطراد فيه، كما أنّه لو علمنا أنّها عقيمة ولا تحبل فمع ذلك يجب عليها أن تعتدّ^(٣).

بل الإشارة التي يقدّمها الشيخ الأنصاري على مستوى التجربة الفقهيّة الاستقرائية تؤكد أنّهم لاحظوا أنّ حكم التشريع كثيرة الاختلال ذات خاصرة رخوة لا يمكنها أن تؤثر في ضبط الحكم لصالحها وجوداً وعدمًا، إنّ يقول في مسألة منجزات المريض وعدم زيادة الوصية على الثلث: «أما ما في المختلف، من أنّ المقتضي لخصر الوصية النظر في حقّ الورثة، فهو وإن كان

(١) انظر: تنقيح الأصول: ١٦٠.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: النائيني، كتاب الصلاة ٢: ٣١٨؛ ومستمسك العروة ٤: ٦٧؛ والروحاني، فقه الصادق ٥: ٣٧٦.

(٣) القواعد الفقهيّة ٣: ١٨٥.

ربما يستفاد من الأخبار، إلا أن التتبع في أحكام المسألة، وفي غيرها من أحكام الفقه، يوجب الجزم بكونها حكمة في الحكم، لا علة يدور معها الحكم وجوداً وعدمًا، وإلا لكان ما يتلفه المريض في مرضه محسوباً من الثلث. وأما ما ذكر من لزوم اختلال الحكمة المقتضية لحصر الوصية في الثلث، فنظائره في الفقه أكثر من أن تُحصى^(١).

وبهذا نكتشف أن الحكمة - بمعنى العلة الملاكية التامة أو الناقصة - قد لا يقدمها المشرع للناس أحياناً معياراً في حكمه؛ وذلك تسهياً عليهم وضبطاً لأحكامه، بل يقدم لهم معياراً أقرب للضبط وأضمن لوصول الناس لتحقيق الملاك التام أو الناقص، وفي هذا يقول الشهيد الثاني: «تخلف الحكمة عن الحكم في بعض الموارد لا يقدح في الحكمة؛ لأننا قد علمنا من حكمة الشارع أنه إذا أراد أن يُنيط حكماً بحكمة، يجعل له ضابطاً يرجع إليه تسهياً على المكلفين وتحقيقاً للحكم، وإن تخلفت الحكمة في بعض أفراد ذلك الضابط، كما ناط القصر بالسفر إلى المسافة لما كانت مظنة المشقة غالباً، وهي الحكمة في الحكم مع تخلفها عنه وجوداً وعدمًا في كثير من الموارد، فقد تحصل المشقة في سفر نصف المسافة وأقل لبعض المكلفين على بعض الوجوه، وقد لا تحصل المشقة في السفر إلى أضعاف كثيرة مضاعفة لتلك المسافة المضبوطة شرعاً لبعض المكلفين على بعض الوجوه، إلا أن الغالب لما كان حصول المشقة فيها يُنيط الحكم بها»^(٢). وسيأتي كلام للشاطبي على صلة بهذا الكلام هنا.

من هذا كله، يبدو تعبير السيد الزنجاني بكلمة «الحكم المانع» غير دقيق؛ لأن الموضوع ليس موضوع حكم في مورد آخر يمنعه عن فاعلية الحكمة فيه، بل موضوع حكمة أخرى تمنع؛ لأن الملاكات الناقصة والتامة تتنافس فيما بينها في رتبة المصالح والمفاسد، ولا يمكن لحكم شرعي أو اعتبار قانوني أن يقف في وجه الملاك، بل ملاكه هو الذي ينافس الملاكات الأخرى.

٥. كيف يمكن نفي التخصيص عن الحكمة مع اعتبارها علة ناقصة؟! أليست مفارقة؟

تبيّن حتى الآن أن التراث الاجتهادي يتعامل مع الحكمة بوصفها علة ناقصة للحكم، لكنّه في الوقت عينه يعتبرها غير قادرة على تخصيص الحكم بها، فقد يوجد الحكم ولا توجد إطلاقاً،

(١) الأنصاري، الوصايا والموارث: ١٥٥.

(٢) رسائل الشهيد الثاني ١: ٥٤١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٣٣

فكيف يمكن ذهنياً تصوّر العلية الناقصة مع وجود الحكم من دونها؛ فإن جزء العلة إذا انعدم انعدمت العلة وفقاً لمقاربة فلسفية؟!

ثمة جوابان ألمحنا لهما سابقاً، وسيأتي تفصيل يتصل بثانيتها:

الجواب الأول: إن قاعدة انعدام العلة مع وجود الحكم، لا تتحقق فقط في الحكمة، بل حتى في العلل الثبوتية التامة، والسبب في ذلك أن دائرة الحكم قد تكون أوسع من دائرة الملاك، كما تقدّم، وهذا أمر متعارف في التقنين العقلاني.

وهذا الجواب المعهود بين المتأخرين من العلماء لا يصلح لحل المشكلة بل هو بيان لها، ويصلح توجيه السؤال الذي في المشكلة إليه، لكن بالتحليل يكشف لنا عن أن فكرة العلية هنا تعبيرٌ ملتبس؛ فلا توجد علاقة حقيقية بين العلة والحكم الذي هو المعلول، حتى ينعدم الحكم بانعدام العلة؛ وهذا من الخلط بين الشؤون الحقيقية والشؤون الاعتبارية.

ولو أردنا تحليل الموقف على المستوى الحقيقي، يمكن القول بأن العلة هنا حيث كانت كذلك فهي ليست علةً إيجادية للحكم، بل بالعكس فإن الفعل الناتج عن محرّكية الحكم هو الذي يحقّق العلل الثبوتية الناقصة والكاملة في الواقع الخارجي، وليس العكس، بل هو علة غائية تقف خلف جعل الحكم نفسه، وهذا أحد أشكال التمييز التي سيأتي طرحها بين علة التشريع وعلة الحكم.

وينتج عن قولنا هذا أن ما نسمّيه بالعلة الناقصة أو الكاملة هنا ليس سوى الصورة الذهنية التي يقصد جاعل القانون تحقّقها في الخارج، فتدفعه لوضع القانون بهدف تحقّقها، فعلة الحكم الإيجادية ليست سوى إرادة جاعل الحكم، وهذه الإرادة تتبع - غائياً - ما يراه من ضرورة لضمان تحقّق الملاك الذي رآه، ومن ثمّ فيجعل الحكم بدائرة أوسع من دائرة الملاك، دون وجود أيّ إشكال فلسفي هنا؛ لأنّ جعل الحكم في المساحة الأوسع ليس إلا عن مصلحة ضمان تحقّق الملاك الأصل، فالمساحة الأوسع لها ملاكها أيضاً، غايته أن ملاكها طريقيّ إيصالي وليس ذاتياً في نفسه، وقد شرحنا في مباحث فقه المصلحة أنّ الملاكات التي تجعل الأحكام لأجلها لا يجب أن تكون في ذات الأفعال أولاً وآخراً، بل قد تكون ملاكات طريقيّة لتحقيق أغراض كامنة في أفعال أخرى^(١).

(١) انظر: حبّ الله، فقه المصلحة: ١٣٧ - ١٤٢.

وبهذا ينتج عدم وجود أي إشكالية في فكرة نفي التخصيص بالحكمة.
الجواب الثاني: وهو يقوم على أن فكرة العلة الناقصة لا ترتبط مع فكرة الانحصار، فهناك مقولتين هنا: العلة الانحصارية والعلة غير الانحصارية، ومن ثم فالعلة الناقصة لها حالتان:
أ - العلة الناقصة الحصرية للعلة التامة، ومن الطبيعي هنا أن يزول الحكم بزوال العلة الناقصة؛ لأنه يوجب زوال العلة التامة، بصرف النظر عن موضوع التمايز بين الحكم وعلته في المساحة.

ب - العلة الناقصة غير الحصرية للعلة التامة، بمعنى أن العلة التامة تتكوّن من أجزاء في حالة، وقد تتبادل الأجزاء فيحلّ مكان جزءٍ آخر في حالة ثانية، وهنا لا موجب لزوال العلة التامة بزوال العلة الناقصة، فالفراغ الناتج عن زوالها تلمؤه علة ناقصة أخرى في مكان آخر وحالة أخرى، بل قد تتبادل العلل التامة بحيث تكون غير انحصارية وتنتج حكماً واحداً.
المشكلة عينها قد تأتي - إمكاناً - في التعميم؛ بحيث قد يصلح إشكالاً على مثل المحقق الداماد، فكيف يمكن للعلة التي هي ناقصة في (أ) أن تنتج لوحدها حكماً مستقلاً في (ب)؟! وهو بحث سوف نشير إليه لاحقاً من أن غاية واحدة قد تجعل المولى يصدر إلزاماً قانونياً في حالة ولا يصدره في حالة أخرى إلا إذا انضم إليها غاية أخرى.
بهذا يتبين أن مقولة العلية الناقصة التي يتداولها الاجتهاد الإمامي فيما تصل بالحكمة لا تنافي فكرة عدم قدرة الحكمة في ذاتها على التخصيص أو التعميم.

٦. بين حكمة الحكم واللغة التعليلية، وحدة مسار أو اختلافه

في سياق استكمال نظرية المحقق الداماد يطرح بعض الباحثين المعاصرين إشكالية عامة يرى أن العديد من الذي طرحوا قضية العلة والحكمة وقعوا فيها.
ولبّ لباب فكرته التي يكررها في غير موضع أن هناك فرقاً جوهرياً بين الحكمة والتعليل، فالشكل السائد لتناول قضية الحكمة في الدراسات الأصولية والفقهية هو أن ندرس التعليقات الواردة في النصوص الدينية، لنقول بأنه هل هذا التعليل حكمة أو علة، ونميز بين

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٣٥

الحكمة والعلّة، ثم بعد ذلك عندما نكتشف أنّه علّة نقوم بالتعميم والتخصيص، بينما عندما نكتشف أنّه حكمة لا نعمّم ولا نخصّص كما هو المشهور أو نعمّم ولا نخصّص كما هي نظرية الداماد. إنّ هذا المسار كلّه غير صحيح من وجهة النظر هذه، بل يزيد الأمر تشوّشاً. وينطلق الباحث فيما ينطلق هنا من أنّ فكرة الحكمة لا علاقة لها بفكرة التعليل؛ بمعنى أنّ الحكمة يمكن أن تبيّن بصيغة تعليلية في النصّ، ويمكن أن تبيّن بصيغ أخرى، فمثلاً: قد يقول المتكلّم: العدّة واجبة حتى لا تختلط الأنساب، فالصيغة هنا تعليلية، بينما قد يقول في مكان آخر: العدّة واجبة، وأحكامها كذا وكذا، وهي تمنع من اختلاط الأنساب، فهذه اللغة ليست تعليلية.

بل أكثر من ذلك، وهو أنّ الحكمة قد لا تكون من خلال دليل لفظي، بل قد تأتي من ارتكاز أو نحوه، وهذا كلّه يعني أنّنا عندما ندرس قضية الحكمة فإنّ علينا أن نبحث في أنّ الحكمة بما هي حكمة هل تعمّم وتخصّص أو لا؟ لا أن نحكم على التعميم والتخصيص من خلال شكل التعليل الوارد في النصّ؛ فهذا خلط بين التعليل اللفظي والحكمة، فقد يساعد التعليل في شيء بما هو دلالة لفظية لا بما هو حامل للحكمة^(١).

وهذه الفكرة صحيحة في ذاتها؛ لكنّها تقارب الموضوع بعيداً عن عالم التجربة، بمعنى أنّه من غير الصحيح أن أبحث قضية الحكمة بطريقة تجريدية متعالية دائماً، دون أن أعيش تجربة الحكمة في النصوص الدينية، فإذا اكتشفنا أنّ الحكمة في النصوص الدينية قد مُزجت كثيراً بتعليلٍ مُنتجٍ للتعميم أو التخصيص، وأمکن تصوّر ذلك وفقاً لما يقوله الباحث الموقر، فهذا معناه أنّ المولى سبحانه قدّم الحكمة بلغة التعليل، وهذا في حدّ نفسه يفتح على احتماليّات في فهم فلسفة الحكمة ودورها؛ فكيف يمكن أن تكون الحكمة في ذاتها غير معمّمة ولا مخصّصة بينما يقدّمها النصّ بلغة التعليل الموجب لاستظهار التعميم أو التخصيص؟! وإذا قلنا بأنّ لغة التعليل بنفسها توجب نفي استظهار الحكمة من النصّ، فهذا معناه أنّ

(١) انظر: حسنعلي أكبريان، در آمدی بر فلسفه احكام: ١٩٢.

٤٣٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

الحكمة لا تأتي في النصوص بلغةً تعليليةً، ومن ثمّ فلا داعي للفصل الذهني الدقيق بين الحكمة واللغة التعليلية.

في هذه المرحلة نحن نوافق على الفصل، بمعنى أنّ من المطلوب في البداية تحليل فكرة الحكمة بحسب التعريف الافتراضي الذي وُضع لها، وهو العلية الناقصة، ونرى أنّ الحكمة بهذا المفهوم هل تنتج في ذاتها التعميم والتخصيص أو لا؟ ومن ثمّ في المرحلة اللاحقة نذهب نحو الجانب الإثباتي وتحليل لغة النصوص في التعليقات وبنية هذه اللغة وقوامها، لكنّ الفصل حتى النهاية بين الحكمة في مقام البحث التحليلي الذاتي والحكمة في مقام وجودها في التداول النصّي غير دقيق.

٧. مفهوم «حكمة الحكم» و«مقاصد الشريعة»، النسبة والعلاقة

هل يمكن بناء علاقة بين مفهومي: الحكمة والمقاصد أو لا؟ وما هي النسبة بينهما؟ الجواب عن هذا السؤال تارةً يكون تحليلياً ذهنياً افتراضياً، وأخرى نرصد من خلاله التجربة التاريخية.

أما على الصعيد التحليلي، فالمسألة تابعة لنوع تعريفنا للمصطلحين، فإذا عرّفنا المقاصد بأتمّ الأغراض الكلية للشريعة مثل الضروريات، واعتبرنا أنّ الحكمة هي جزء العلة في الحكم المفرد، فهذا يعني أنّ المقاصد والحكم متباينة مفهوماً؛ لأنّ الأغراض الكلية للشريعة هي العلل الثبوتية التامة لا الناقصة، نعم تقع الحكم في سياق تحقيق المقاصد العامة.

وهكذا لو عرّفنا المقاصد بأتمّ غايات المشرّع من وراء التشريع المفرد أو مجموعة التشريعات في باب أو مجموعة التشريعات كلّها، وهكذا تبعاً لتعريفاتنا.

وأما على الصعيد التاريخي، فالذي يُلاحظه المراجع للأعمال المقاصدية والنصوص المتعرّضة لمقاصد الشريعة، أنّه كلّما عدنا للوراء زمنياً كان معنى المقاصد هو الغايات الكلية العامة للشريعة أو لمساحة واسعة من الشرع، أي هي جنس عالٍ، وبهذا تكون الحكم مرتبطة أكثر بمفردات الأحكام، بينما المقاصد على صلة بالتركيبات المجموعية أو بكلّ الشريعة، وهذا ما نلاحظه مع الغزالي والجويني والرازي والآمدني وأمثالهم.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٣٧

إلا أننا في الفترة الأخيرة نلاحظ تداول مصطلح المقاصد أو مقصد الشارع في دوائر أضيق بكثير، لكن مع ذلك لا يبدو من استخدام مفردة المقاصد أن المراد منها الحكمة بمفهومها الإمامي، بل غالباً يستخدمها أصحابها ويقصدون منها العلة التامة أو المدار أو نحو ذلك. وفي تقديري، فإن الدمج بين المقاصد والحكم غير صحيح؛ بل هما مفهومان مختلفان عن بعضهما، نعم الحكم قراءات للنصوص والتشريعات يمكن أن تقع في صراط وعي المقاصد الشرعية التي يفترض بناء الاجتهاد أو بعضه عليها. والأمر عينه مع مفاهيم من نوع «مذاق الشرع أو الشارع» و «روح الشريعة» و «مزاج الشارع أو الشريعة» أو غير ذلك.

وبهذا نخرج بالنتيجة الآتية: إن تعرض مثل الاجتهاد الإمامي لمقولة الحكمة في ثنايا البحوث الأصولية والفقهية لا يعني أن هذا الاجتهاد قرأ أو درس قضية المقاصد، فضلاً عن أن يكون قد مال إليها أو وضع لها بذوراً تهدف للاعتراف بها، فتحميل التراث قراءات مسقطة غير صحيح.

٨. مفهوم «الحكمة» في التداول الاجتهادي السنّي، شرح ومقارنة

يدرس الاجتهاد السنّي مسألة الحكمة في مباحث القياس وغيرها، والذي يلاحظ بمراجعة تراثه في كيفية فهمه لمقولة الحكمة هو وجود توجهين أساسيين عمدة ترجع إليهما تعريفاتهما وتفاسيرهم للأمر:

- ١ - الحكمة هي الباعث على التشريع، أو هي المصلحة أو زيادة المصلحة أو المفسدة أو تقليل المفسدة، وبهذا اعتبرت الحكمة عند بعضهم ثمرة لا علة يعتمد القياس عليها^(١).
- ٢ - الحكمة هي أمر مناسب لو نظر إليه الناظر يخال له أن الحكم شرع لأجله، أو هو الوصف الذي يخال أنه علة، أو ما لأجله صار الوصف علة، رغم اختلاف هذه التعاريف فيما بينها.

(١) راجع - على سبيل المثال -: الأمدي، الإحكام ١: ٨٩ - ٩٠؛ والشيرازي، الملع: ٢٨٣؛ والغزالي، المستصفى: ٣٢٩؛ والرازي، المحصول ٥: ٢٨٧؛ والزركشي، البحر المحيط ٤: ١٢٠.

وعلى سبيل المثال إذا أخذنا ذهاب العقل لرأينا أنه حكمة توجب جعل الإسكار في الخمر - المعبر عنه بالوصف - هو العلة التي بها يمكننا القيام بالقياس .

الفرق بين التعريف الأول والثاني هو أن التعريف الأول ثبوتي يرتبط بالعلاقة بين المشرع وتشريعه، بينما التعريف الثاني ثبوتي إثباتي معاً؛ لأنه يعطي الفقيه أداة اجتهادية في استنباط الأحكام خاصة عبر القياس .

الأمر الآخر هنا أن التعريف الأول يبدو عليه أنه يساوي بين الحكمة والملاك التام أو العلة التامة الغرضية الثبوتية للمشرع، ولهذا اعتبر الشاطبي أن العلة هي الحكمة، ولما تحدث عن العلة تعاطى معها وفقاً لهذا التعريف للحكمة بل مُطلقاً عليها تعبيره بنفسه، ولهذا فعلة القصر عنده مثلاً ليست هي السفر بل هي المشقة، لكن حيث لا تنضب المشقة بضابط أقيم السفر مكانها كونه ظنة المشقة، فيما أطلق عليه الشاطبي اسم «السبب»^(١).

وبهذا يذهب الشاطبي نحو جعل حكمة الحكم هي العلة التي يقوم الحكم عليها في واقعه، وهو بهذا يربط العلة بالحكمة ويفكك العلة عن الموضوع أو ما يسميه هو بالسبب، فيعتبر أن موضوع الحكم متفرع على العلة التي هي الموضوع الحقيقي، والذي يلزمنا أن لا ننسأه في زحمة ربط الحكم بموضوعه. بينما نجد علماء آخرين يعتبرون أن الحكمة هي علة العلة.

وبهذا نكتشف أن هناك فرقا بين الحكمة بمفهومها في التراث الاجتهادي الإمامي والحكمة بما لها من تداول في التراث السنّي، رغم التقارب، وذلك:

أولاً: مشهور الإمامية لا يعتبرون الحكمة أساساً في أيّ عملية استنباطية، بينما الموضوع مطروح على طاولة النقاش في أصول الفقه السنّي حتى في القياس نفسه.

ثانياً: لم يتداول الفقه الإمامي الحكمة بوصفها العلة الثبوتية التامة إلا نادراً في بعض الكلمات التي تحتل ذلك، بينما وجدنا حضور هذا التفسير للكلمة في التراث السنّي بقوة، في حين لم نجد - بحدّ يذكر - مفهوم العلة الثبوتية الناقصة عند السنّة، على العكس ممّا هو عند الإمامية.

(١) الموافقات ١: ٥١٤-٥١٥.

٩. إمكانات التعليل بالحكمة في فضاء الاجتهاد السنّي

بعد أن اتضح لدينا مفهوم «الحكمة» في الاجتهاد السنّي، يجب أن نطالع المشهد إزاء التعامل مع الحكمة في عمليّة الاجتهاد، ولكي أوضح هذا الأمر لابدّ أن نفهم آليّة الشروط التي يقوم القياس عليها في الفقه السنّي.

إنّ القياس يبني على ثلاثة أركان: الأصل، والفرع، والعلّة، وينتج عنها الحكم في الفرع. وقد اعتبر الاجتهاد السنّي أنّ لكل واحد من هذه الأركان شروطاً لابدّ له أن يحصل عليها كي تتم عمليّة القياس.

ولكي نأخذ فكرةً عن الموضوع نشير لبعض هذه الشروط في الأصل والعلّة، مركزين بشكل أكبر على ما هو متفق عليه أو شبه متفق عليه بينهم.

فإذا أخذنا الأصل، فإنّ الشرط الأساس فيه هو أن يكون حكماً شرعياً عملياً ثابتاً للشارع غير منسوخ، فإذا كان الأصل غير مختصّ بالشريعة أو بالأمر العمليّة فلا معنى لإجراء القياس فيه، وإذا كان الأصل غير ثابت بدليل حجة فلا يمكن بناء القياس على ما ليس بثابت، وإذا كان منسوخاً فلا يعقل ترتيب نتائج إلحاقية على أصل لم يعد له وجود.

لكن ثمة خصوصيّة مهمّة جداً يضيفها الاجتهاد السنّي هنا، وهو أن يكون الأصل معقول المعنى، وهذا ما يعتبرونه مهماً للغاية. ومعنى المعقولية هو أن يكون الحكم قابلاً للتعلّل والتفسير، فالعبادات والكفارات والمقادير خارجة بحسب مراجعتها عن مجال تعلّلها، لهذا نحيد بالقياس عنها.

والفكرة المحوريّة هنا أنّ الكثير من العاملين بالقياس يعتبرون أنّ المعقولية هذه عرفية وبسيطة، وأنّ الذهاب بها نحو المبالغات الافتراضية أمر يقع على خلاف سيرة المسلمين الأوائل، ولهذا نجد أنّ الصحابة والتابعين كانوا يتعاملون مع العلل والمعنى في الحكم بيسر وسهولة، ولم يكن لديهم هذا النظام المعقّد من الاحتمالات والافتراضات، وأنّ على المسلمين أن يواصلوا هذه المسيرة في التعامل مع الأحكام من حيث معقوليتها، دون أن يعني ذلك التسامح والتساهل في شيء.

فعندما تحرّم الشريعة شرب الخمر، وتشرح بعض الغايات التي هي العداوات والصدّ عن

ذكر الله، فإنّ الذهن العفويّ السليم يُسرّع لفهم خصوصيّة الإسكار في الخمر لا غير، فلا يفهم إطلاقاً أنّ الوصف العليّ في الخمر هو لذّة طعمها أو لونها بل هو إسكارها، حتى لو لم يأت نصّ تعليلي من نوع: إنّ الخمر حرّمت لإسكارها.

وأما إذا أخذنا العلة، وهي الصفة التي تمثل الجامع / المعبر من الأصل للفرع، فنحن أمام كمّ هائل من الشروط، وكثير منها وقع محلّ النقاش الطويل بينهم، لكن من أهمّها: أن لا تعارض هذه العلة نصّاً من النصوص في مكانٍ ما، وأن تكون ظاهرة منضبطة.

نتوقّف قليلاً عند فكرة ظهور العلة، فإنّ الظهور يعني أنّها قابلة للتجربة والمتابعة الحسيّة الملموسة، فإذا اعتبرنا الإسكار هو علة تحريم الخمر، فهذه العلة ظاهرة جليّة؛ لأنّه يمكن التحقّق منها، وأما إذا اعتبرنا الرضا بالعقد علة، فإنّ هذه العلة غير ظاهرة ولا يمكن التحقّق الحسيّ منها، فلا بدّ من افتراض أنّ الكاشف عنها - مثل العقد نفسه - هو العلة وليست ذاتها.

وتأخذ فكرة الانضباط في العلة مكانة كبيرة في القياس، فإذا قلنا بأنّ علة القصر هو السفر لمسافة محدّدة مثلاً، فإنّ هذا الأمر منضبط، بينما لو قلنا بأنّ العلة التي يُنتقل بها للفرع هي المشقّة، فهذه العلة غير منضبطة؛ إذ تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأفراد والأجسام وغير ذلك، وحيث إنّنا نريد بالعلة نقل حكم الأصل بنفسه للفرع لزم الضبط وإلا اختلّ الموقف.

في ظلّ هذه الصورة تأتي فكرة الحكمة، التي اختلفوا كما سنرى في إمكان الاعتماد عليها، وأوّل شيء يظهر هو التمييز بين العلة في باب القياس والحكمة، فقد رأينا أنّ العلة هي صفة ظاهرة منضبطة نعبر من خلالها للفرع لنعطيه حكم الأصل، بينما الحكمة لا تمثل صفة يقوم الحكم عليها، وإنّما هي المصلحة التي يجعل الحكم في الأصل لأجلها، أو هي المصلحة التي جعلت العلة في الأصل معياراً للحقّ الحكم له، وبهذا اختلف التداول الاصطلاحي الشيعي عن السنّي لهذه الكلمات كما رأينا سابقاً.

ولكي نفهم الموقف من توظيف الحكمة في الاجتهاد السنّي والتعليل بها، يجب أن ندرك أنّ الفقه السنّي يقرّ بوضوح بأنّ الحكمة تارة تكون خفيّة غير مدرّكة لنا، وهو ما يسمّى بالتعديّات، وأخرى تكون مدرّكة، وهم لا يقصدون من خفاء الحكمة في العبادات خفاء

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٤٤١

الأغراض الكلية العامة، فإن الغرض من الصلاة هو امتثال أمر الله وذكره والخضوع له وغير ذلك وهذا واضح، إنما يقصدون الدخول للتفاصيل؛ فكيفيات وشروط ومبطلات الصلاة حكّمها خفية، حتى لو قلنا بأنّها كلّها ترجع لحكمة القرب من الله سبحانه.

عندما يستبعد الاجتهاد السنّي الحكم الخفية، فهو يعتني بالحكم الجلية الظاهرة، لكنّ

السؤال: كيف يمكن أن تكون الحكم جلية ظاهرة لنا؟

هنا يبدو الاجتهاد السنّي شديد العفوية في التعامل مع الأمور، فهو يفهم الجلاء هنا على الشكل الآتي: إنّ الحكمة التي تنسب إلى ذهن السامع بمجرد سماعه للحكم هي حكمة جلية، والمثال المشهور الذي يطرح هنا هو الحديث النبويّ القائل: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»^(١). فإنّ الشيء الذي ينسب للذهن هو أنّ الغضب يوجب الشوش والتسرّع في إصدار الحكم، وهكذا لو سمعنا النهي عن الصلاة حال مدافعة الأخبثين، كما في الحديث النبويّ الآخر: «لا تصلّ وأنت تجد شيئاً من الأخبثين»^(٢)، فإنّ الإنسان يسرع إلى ذهنه أنّ الغاية من وراء ذلك والمصلحة هو أن تكون الظروف مؤاتية للإنسان لحضور القلب والتركيز للصلاة وعدم الاستعجال بها للذهاب إلى بيت الخلاء.

وعندما يقارب الاجتهاد السنّي مستويات جلاء الحكم في مجموع الشريعة، نجد تفاوتاً؛ ففيما نرى علماء يعتبرون أنّ التعبدات قليلة جداً، وأنّ أغلب التشريعات حكّمها ظاهرة، نجد مواقف أقلّ حماسة من ذلك.

والظهور والخفاء في الحكمة على نسق الظهور والخفاء في العلة، إذ المرجعية في قيمة هذا الظهور تعود - فيما تعود - لنمط تعاطي المسلمين الأوائل مع القضايا بعيداً عن تعقيدات العلماء اللاحقة، فلو سمع صحابي أو تابعي النهي عن مدافعة الأخبثين، فهو يتعامل بوضوح مع القضية، ولا يوجد منع نبويّ من هذه السيرة والسنة التي كانوا يبنون عليها في عفوية تعاملهم مع العلل والحكم.

بعد هذا التوضيح، والتحليل الذي قمنا به، نأتي الآن لاستجلاء صورة الموقف السنّي من

(١) سنن ابن ماجة ٢: ٧٧٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٦.

اعتماد الحكمة في التعليل، وبعبارة أخرى: اعتمادها أساساً في عمليات استنباطية واجتهادية، ويبدو هنا وجود ثلاثة مواقف كبرى:

١.٩. اتجاه المنع عن التعليل بالحكمة مطلقاً، منطلقات وتحفظات

الموقف الأول: وهو الموقف الذي يمنع مطلقاً من اعتماد الحكم في التعليل والاجتهاد، معتبراً أن المعيار في الاجتهاد هو العلة (المناط) لا الحكمة (الملاك).
وثمة ما يوحي بأن هذا الرأي هو رأي أغلب المدارس السنّية، بل قد نسبه الأمدى للأكثر^(١).

وينطلق هؤلاء في العادة من أن ربط الحكم بالحكمة يساوي فكّه عن العلة التي تمثل العنوان الذي يتحرك الحكم على وفقه، فالقصر - وهو الحكم - مرتبط في الشريعة بالسفر، فالعلة هي السفر، فلو ربطناه بالمشقة للزم تحقق الإتمام في السفر حيث لا مشقة، وهذا فكّ للاتصال بين الحكم وعلته!

وكأنهم بذلك يعيدون تكرار الفكرة التي نقلناها سابقاً عن الاجتهاد الإمامي الذي يعتبر أن الحكمة، وهي علة ناقصة، لا تتبعها الأحكام، بل تتبع الأحكام موضوعاتها التي قد تكون موجودة حال عدم وجود العلة الناقصة، بل حتى التامة اعتماداً على سعة دائرة الاعتبار القانوني قياساً بالملاك.

ولهذا يقول الرازي في صدد شرح كلامهم: «إن استقراء الشريعة يدلّ على أن الأحكام معلّلة بالأوصاف لا بالحكم؛ لأننا لو فرضنا حصول الأوصاف الجليّة كالبيع والنكاح والهبة عارية عن المصالح لاستندت - أي الأحكام - إليها، ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الأوصاف لم تثبت بها الأحكام الملائمة لها، وذلك يدلّ ظاهراً على امتناع التعليل بالحكم»^(٢).
وإن خالفهم الرازي في دعوى الاستقراء هذه، مثبتاً أن الرجوع للحكم ليس منعماً.

(١) الأمدى، الإحكام ٣: ٢٠٢.

(٢) المحصول ٥: ٢٩٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٤٣

ويترجح في النظر - بل يستشتم - أن الاجتهاد السنّي خاف على القياس نفسه هنا؛ فمنظومة القياس قائمة على مرجعية الوصف والعلّة، فلو أقحمنا الحكمة التي لا تطابق في وجودها وعدمها وجود العلة وعدمها، لكان معنى ذلك أننا سدّنا ضربة قاصمة لمرجعية العلل في القياس، وهو ما يمكنه أن يهزّ بنیان القياس نفسه في صورته التاريخيّة الموروثة، ولهذا نجد القرّافي في «تنقيح الفصول» يبدو واضحاً عندما يقول بأنّ التعليل بالحكمة وهو ربط الحكم بها، يؤدّي إلى تضييد ارتباطه بالعلّة أو الوصف، وهو خلاف إجماع القائسين^(١)؛ لأنّ القياس قائم على فكرة الربط بالوصف العليّ بين الأصل والفرع.

لقد شعر هذا الفريق بأنّ الذهاب مع حكم التشريع يمكنه أن يغيّر صورة الشريعة كلّها، فمثلاً لو قلنا - وهذا مثال القرّافي نفسه في الموضوع الأنف الذكر - بأنّ الحكمة من حدّ الزاني هو عدم اختلاط الأنساب، لزم إجراء حدّ الزاني على الذي يقوم بخلط الأطفال الصغار بحيث لا يعرف الآباء والأمّهات أبناءهم، فيدلّس عليهم فيهم، ومن غير المعقول الحكم بحده نتيجة وجود الحكمة!

لكنّ الفخر الرازي حاول هنا مقارنة الموضوع بطريقة أخرى، فقد اعتبر أنّ عدم تداول مرجعية الحكمة ليس سوى بسبب وضوح الوصف والعلّة وعدم وجود فرص لوضوح الحكمة بالمستوى عينه، إنّه يقول: «التعليل بالحكمة وإن كان راجحاً على التعليل بالوصف من الوجه الذي ذكرت، فالتعليل بالوصف راجح على التعليل بالحكمة من وجهٍ آخر، وهو سهولة الاطلاع على الوصف وعُسُر الاطلاع على الحكمة، فلما كان كلّ واحد منهما راجحاً من وجهٍ مرجوحاً من وجهٍ آخر حصل الاستواء»^(٢).

وفي تقديري، فإنّ حصول تحوّل جزئي في ممارسة عمليّة الاجتهاد القياسي عبر إقحام التعليل بالحكمة، ليس بإشكال في الحقيقة، كما أنّ حصول تحوّل في رؤيتنا للشريعة لا يصلح إشكالاً كذلك، بل المهمّ هو معرفة أنّ المشرّع هل بنى تشريعه - سعةً وضيقةً وجوداً وعمداً - على الحكمة أو لا؟ فإذا لم يكن في النصوص شيء ينفع هنا، وكنا نحن والحكمة فقط، سواء

(١) شرح تنقيح الفصول: ٣١٦.

(٢) انظر: المحصول ٥: ٢٩١ - ٢٩٢.

كانت تمثل العلة الثبوتية التامة أم العلة الثبوتية الناقصة، كيف لنا أن نعرف أن المشرع لم يكن مصرّاً على توسعة دائرة الطلب تأميناً لتحقيق ملاكاته الشرعية وأنه لا يرضى من المكلفين بتضييق التشريع حتى لحالة العلم الفردي بعدم وجود الحكمة هنا أو هناك؟ وكيف نعرف أنه شرع الحكم المماثل في حال وجود الحكمة في موضوع آخر؟ وهنا تأتي الملاحظات التي سبق أن ذكرناها في المداخلة التي قدّمناها على نظرية المحقق الداماد.

يبقى هذا السؤال هو الأساس الذي يفترض بناء الموقف الأوّل عليه، فإذا لم يكن يمكن التوصل إلى جواب له، فهذا يعني أن النصوص التي بنت الأحكام على موضوعاتها تظلّ تحظى بالإطلاق والعموم، وهو تعبير آخر عن أن المرجعية الحقيقية هي النصوص، وليست حكم التشريعات.

٢.٩. اتجاه إمكان التعليل بالحكمة مطلقاً، مبررات ومناقشات

الموقف الثاني: وهو الذي يرى إمكان الأخذ بحكمة التشريع في الاجتهاد والتعليقات، وأنّ الظنّ هنا كافٍ، ولعلّ الكثير من المالكية يرون هذا أيضاً، وهذا هو مختار الفخر الرازي^(١). وينطلق هؤلاء - كما هو صريح مثل الرازي - من أن الحكمة إذا كانت هي أساس الوصف والعلّة في القياس، فكيف لا تتمكّن من لعب دورهما، والظنّ بالحكمة في الأصل يوجب الظنّ بها في الفرع^(٢).

لكن تبدو المشاكل أمام هذا الرأي - بصرف النظر عن أدلّة الرأي الأوّل - في: أولاً: مستوى وعينا الدقيق بالحكمة وانطباقها بعينها في الفرع تماماً كانطباقها في الأصل، وهو ما يبدو من الرازي الإقرار به^(٣).

ونحن لا نتمكّن من التأكد من وجود الحكمة في الفرع بالمستوى عينه الذي في الأصل، وهذا ما يجعلنا غير قادرين على التعامل مع الحكمة بوصفها معياراً منضبطاً، ولهذا نحن نلجأ

(١) انظر: المصدر نفسه ٥: ٢٨٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥: ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥: ٢٩٤ - ٢٩٥.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٤٤٥

في القياس إلى الوصف (العلّة) بوصفه مظنةً تحقّق الحكمة، فتتابع الوصف ولا نتابع الحكمة؛ لأنّ الوصف ظاهر منضبط بينما الحكمة ليست كذلك، فمثلاً السفر مظنةً المشقة، فتتحرك مع السفر بوصفه المظنة، ولا تتحرك مع المشقة نفسها وجوداً وعدمًا.

هذه الإشكالية صحيحة، غير أنّ أنصار القول الثالث هنا لم يقبلوا بإطلاق الكلام فيها، بمعنى أنّهم رفضوا أن نقول بشكل نهائي ومطلق: كلّ حكمة فمعرفة عسيرة أو أنّ معرفة نسبة تحقّقها في الفرع ومديات التحقق أمر غير مقدور؛ لأنّهم اعتبروا أنّ بعض الحكم ظاهرٌ منضبط وسيأتي.

ثانياً: إنّ استقراء النصوص الدينية يعطي أنّ الشريعة لم تشيّد الأحكام على الحكم، بل على الأوصاف والموضوعات، فلم يُقمّ الشارع بجعل الحكم على حكمته أو علته الثبوتية، بل جعله على موضوعه ووصفه وعنوانه، بل هذه هي سياسة التقنين العقلاني والمدني عامّة، فلو كانت هناك مصلحةٌ ما في إلزام المتعاقدين بالوفاء بالعقود؛ فإنّ الشريعة كانت تصدر حكم الوجوب بالوفاء على عنوان العقد، ولم تكن تُصدره على عنوان تحقّق عنصر الأمن في المعاملات والذي هو المصلحة من وراء الوفاء بالعقود مثلاً؛ لأنّه لو لم يكن الوفاء بالعقود واجباً لزم تخلف بعض المتعاقدين، وهذا يضرّ بالأمن والاستقرار الاقتصادي والتنمية، بل يُحدث مشاكل اجتماعية واقتصادية، فلم يصدر المولى الحكم بالوفاء على عنوان الأمن والتنمية ولم يربط الحكم به، بل ربطه بعنوان العقد في الخارج، وهذا كاشف عن أنّ سياسة الشريعة هي سياسة بناء الأحكام على الموضوعات والعناوين والأوصاف، لكونها في نسبة عالية محقّقة للحكمة، ولم تكن سياسته بناء الأحكام على العلل الثبوتية والحكم.

وبعبارة ثانية: بناء الشارع على ربط الأحكام بموضوعاتها وشروطها، لا على إحالتها للناس يربطونها هم بمصالحها وحكمها.

لكن ثمة وقفه مهمّة هنا، وهو أنّ الشارع ربط أكثر الأحكام بموضوعاتها وأوصافها الدائرة عليها، لكنّ الكلام هو في المقاربة التاريخية لهذا الموضوع؛ فلماذا فعل المشرّع ذلك؟ إنّ بإمكان المناصرين لمرجعية الحكم في التعليل أن يفسّروا هذا الموقف بأنّ طبيعة الحكم

غير واضحة في كثير من الأحيان من حيث تحققها الخارجي في هذا المورد أو ذاك، فلو أُحيلت للمكلفين للزم من تشخيصهم لها الفوضى، فلو قالت الشريعة: أنا أحرم التدخين؛ وكانت الحكمة هي إضراره بالبدن، وأحالت المرجعية للمكلفين على عنوان الضرر، للزم أن كل شخص يتصور أنه لا يتضرر بالتدخين، فيرتكبه فيقع الضرر الذي حذرت منه الشريعة، فالمشرع يرفض إحالة الحكم والعلل الثبوتية للناس؛ لأن في ذلك تعريضاً للحكم نفسها لخطر عدم التحقق.

لكن ماذا لو تطوّرت المعرفة البشرية بحيث صارت قدرة الإنسان على تحديد تحقق الحكمة وعدمه عالية للغاية، ولم تكن شخصية أو نسبية أو ظنية أو غير منضبطة، فهل يمكن فرض أن المشرع يرفض مرجعيتها؟ القضية هنا هي أنه من الممكن جداً أن يكون السبب في وضع بعض الأحكام على أوصافها وموضوعاتها دون مدارية مصالحها وحكمها هو عدم الوثوق بوحي الإنسان سابقاً بقدرته على التشخيص، أما لو تغيرت الحال فلعل الشريعة ترضى، ومن ثم فمرجعية الاستقراء تظل هنا ناقصة.

إن هذا ما يفرض التمييز بين مستويين من مستويات انكشاف المصلحة أو العلة الثبوتية أو الحكمة، بعد الفراغ عن التأكد - بدليل معتبر - أن (أ) هي العلة الثبوتية لتشريع (ب)، وهذان المستويان هما:

أ - مستوى الظنّ أو اليقين الشخصي المختلف من شخص لآخر، وفي هذا المستوى لا نقبل بمرجعية الحكمة؛ لأنّ الظنّ ليس بحجة واليقين الشخصي المختلف من شخص لآخر يمكن أن لا يكون المولى بانياً عليه؛ لأنّ عنصر الاختلاف فيه يمكنه أن يعرض مصالح المولى للخطر.

ب - مستوى اليقين العامّ الواضح الذي لا خلاف فيه، وهنا لماذا لا نقبل بمرجعية الحكمة بعد انكشاف تحققها الخارجي أو عدمه بنفس مستوى انكشاف تحقق الوصف وعدمه؟!

فبتطور العلم انكشف بشكل نهائي موضوع نسبة الولد لوالده وموضوع حمل المرأة أو عدم حملها مثلاً، عبر الفحوصات الجينية أو الطبية، فلماذا بدل العدة لا نلزم قانونياً بإجراء فحوص للمرأة التي تتزوج بعد طلاقها بمدة أقل من مدة العدة المقررة شرعاً؟! إلا إذا شكك شخص بيقينية النتائج الطبية مثلاً وأنه من الممكن أن ينكشف خطؤها لاحقاً.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٤٧

ولابد لي في النهاية من الإشارة إلى أنّ الشريعة استخدمت التعليل بالحكمة - بصرف النظر عن كونها علّة تامّة أو لا - في العديد من المواضع، وأذكر فقط ثلاثة أمثلة من الكتاب ومثاليين من السنّة، رغم وجود نقاشات تفصيلية فقهية وتفسيرية في بعضها:

١ - قوله تعالى معللاً تحريم الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١).

٢ - أحكام الترخيص في الصوم، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ 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 هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥). فعلّل الحكم بمصلحة التيسير.

٣ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩).

٤ - خبر أنس بن مالك ويكر بن عبد الله المزني، أنّ المغيرة بن شعبة أراد أن يتزوَّج امرأة، فقال له النبي ﷺ: «اذهب فانظر إليها؛ فإنّه أحرى أن يؤدّم بينكما»^(١). فالنبي جعل المعيار هي الموافقة والملائمة بين الزوجين، وربما يدفعنا هذا المعيار ليس فقط لتجوز النظر والحثّ عليه، بل للملاقة والتعارف قبل الزواج أيضاً.

٥ - النبوي المرويّ بطرق الشيعة والسنّة في مناسبات متعدّدة وبصيغ متعدّدة متقاربة حول شخص أوصى بها جعل وصيّته تؤذي أولاده الصغار وورثته ونحو ذلك: «لو أعلمتموني أمره ما تركتكم تدفونه مع المسلمين؛ يترك صبيّة صغاراً يتكفّفون الناس»^(٢). بناء على كون التعليل هنا بالحكمة لا بالعلّة.

(١) سنن ابن ماجة ١: ٥٩٩، ٦٠٠؛ والرضي، المجازات النبوية: ١٤٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٩٠.

(٢) الكافي ٥: ٦٧؛ وانظر - على سبيل المثال -: صحيح البخاري ٤: ٢٦٧.

٣.٩. اتجاه التوسط بين المنع والقبول، مرجعية الحكمة الظاهرة المنضبطة

الموقف الثالث: وهو موقفٌ وسط بين الموقفين السابقين، وهو يرى التفصيل في الحكم بين الظاهرة المنضبطة وغيرها، فيقبل بتعليلها في الحالة الأولى دون الثانية.

وقد ذهب إلى هذا الرأي صريحاً المحقق الآمدي^(١) وجماعة، وقد برّر الآمدي موقفه بالقول: «أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة؛ فلأننا أجمعنا على أنّ الحكم إذا اقترن بوصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ مشتملٍ على حكمة غير منضبطة بنفسها، أنّه يصحّ التعليل به، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية. فإذا كانت الحكمة، وهي المقصود من شرع الحكم، مساويةً للوصف في الظهور والانضباط، كانت أولى بالتعليل بها»^(٢).

فكرة الآمدي قائمة على تساوي الوضوح بين الوصف والحكمة، وهذا التساوي يمكن أن لا يكون في زمان بينما يكون في زمان آخر تبعاً لمستوى المعرفة الإنسانيّة، فإذا كانت الحكمة - بمعنى العلة الثبوتية التامة - من وراء تشريع تحريم العدة هو عدم اختلاط الأنساب، فإنّ تطوّر العلم اليوم يُنهى هذا القلق، ويستطيع تأكيد النسب بدقّة أو تأكيد وجود الحمل أو عدمه بدقّة عالية، فلماذا لا تكون العلة هنا بمثابة المنضبطة الواضحة الظاهرة في مجال تحقّقها الخارجي؟! وإذا كانت الحكمة التامة من وراء تشريع جلد الزاني هو ارتداعه والمجتمع عن هذه الفاحشة، ورأينا - ولو في مدة محدّدة أو مجتمع معيّن - أنّ استخدام أسلوب الجلد لا يحقّق هذه النتيجة بحسب الإحصاءات الدقيقة، وعلى العكس ثمة طرق عقوبة أخرى تحقّق النتيجة بدرجة عالية توازي الدرجة التي كان الجلد يحقّقها في العصر النبويّ مثلاً، فلماذا لا تكون الحكمة منضبطةً هنا ومحدّدة بطريقة علمية إحصائية دقيقة، فيحصل تحوّل في صورة الحكم دون فرض عنوان ثانوي أو حكم ولائي أصلاً؟!!

نحن لا ندعي أنّ فرص تحقّق هذا الأمر كثيرة جداً، بل حتى لو كانت قليلة فهذا لا يسمح باستبعاد هذه الآلية الاستنباطية التي تدير عملية فهم الأحكام والتعامل معها.

(١) انظر: الإحكام ٣: ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٠٣.

٤٠٩. الموقف الراجح، مرجعية الحكمة التامة المتيقنة الظاهرة المنضبطة في التخصيص
- وبهذا يبدو لي أنّ الأصحّ - نظرياً - هو القول الثالث، ويفترض أن يكون قائماً على:
- ١ - ثبوت كون الحكمة المعينة هي تمام العلة الثبوتية وتام الملاك الذي من أجله وضع الحكم الشرعي، وليست جزء العلة الثبوتية، وهذا أمر ليس بسيطاً.
 - ٢ - ثبوت أنّ هذا الملاك أو الحكمة التامة واضحاً في تحقّقه وعدم تحقّقه، ومنضبطاً بمعايير قابلة للضبط العامّ، بما يجعل الوضوح بمستوى وضوح الوصف أو العلة.
 - ٣ - ثبوت أنّ هذا الملاك أو الحكمة التامة واضحاً في تحقّقه وعدم تحقّقه، ومنضبطاً بمعايير قابلة للضبط العامّ، بما يجعل الوضوح بمستوى وضوح الوصف أو العلة.
 - ٤ - ثبوت أنّ هذا الملاك أو الحكمة التامة واضحاً في تحقّقه وعدم تحقّقه، ومنضبطاً بمعايير قابلة للضبط العامّ، بما يجعل الوضوح بمستوى وضوح الوصف أو العلة.
- ٣ - عدم وجود دليل خاصّ في هذا المورد أو ذاك يشكّل عائقاً عن إجراء هذه العملية.
- ٤ - إنّ استخدام هذه العملية في مجال تقييد إطلاقات النصوص الأحكامية ممكن، دون استخدامها في مجال تعميم الأحكام بالحكمة غير مورد النصّ؛ وذلك لما قلناه سابقاً من أنّ المشرّع ربما لو تحققت الحكمة التامة في موضع آخر لا يشرّع الحكم نفسه؛ لوجود مانع هناك أو عائق عن التشريع ونحن لا ندركه، أو لأنّ شريعته غير شاملة فلم يصدر حكماً هناك أساساً تبعاً لنظريتنا في عدم شمول الشريعة، وإنّما يستفاد منه مؤشّر عام لا حكماً عاماً، بينما التقييد يبقى ممكناً نتيجة ما قلناه؛ وهذا بصرف النظر عن كون ظاهر التعليل في نصوص التعليل بالحكمة هو إفادة التعميم الحكومي.
- والذي يفسح المجال للتخصيص هو أنّ اتساع رقعة الاعتبار القانوني نسبة لرقعة الملاك، ليس سوى لضمان تحقيق المولى لأغراضه، وقد قلنا بأنّه في موارد الظهور والانضباط النوعيين تغدو الأغراض متحقّقة، فلا معقوليّة لتوسعة دائرة الاعتبار في هذه الحال عقلاً.
- وبهذا تكون نتيجتنا على العكس تماماً من إحدى مدارس الاجتهاد السنّي التي أرادت التعميم بالحكمة. وهذا الكلام يجري في الحكم التامة دون الناقصة، وهي العلة الناقصة الثبوتية المعبر عنها في الأدبيات الاجتهادية الإمامية بالحكمة بقول مطلق، فهي لا تعمّم ولا تخصّص.

ثانياً: العلة أو علة الحكم الشرعي (الاجتهاد المناطى)

يعتبر مصطلح العلة أو علة الحكم والتشريع من المصطلحات الشائعة للغاية في الأعمال الفقهية للمسلمين، وبالتحليل نلاحظ أنّ هذا التعبير يمكن أن يُستخدم بمعنىين أوليين: المعنى الثبوتى للعلّة: وهو الملاك والمصلحة اللذين جعل الحكم لأجلهما، وهنا يمكن أن تكون العلة ناقصةً، فتساوي معنى الحكمة في الكثير من التداول الإمامي، ويمكن أن تكون تامةً، فتساوي معنى الحكمة في التداول السنّي وعند غير واحد من علماء الإمامية، كما رأينا سابقاً.

المعنى الإثباتى للعلّة: وهو المهمّ لنا هنا، وهو مناط الحكم ومداره، بمعنى الصفة أو الخاصية التي يدور الحكم مدارها، فالعلّة في القصر هو السفر، والعلّة في العدة هو الطلاق، والعلّة في التيمّم هو فقدان الماء.

ويمكن القول بصورة أوليّة بأنّ مفهوم العلة الإثباتية يساوي إلى حدّ كبير مفهوم مناط الحكم أو مدار الحكم، وكذلك يمكن أن يكون قريباً جداً من مفهوم «موضوع الحكم» باصطلاح علماء أصول الفقه الإمامي.

وبناءً عليه، فإذا وافق شخصٌ على التعليل بالحكمة (العلّة الثبوتية)، فهذا معناه أنّه نقل العلة الثبوتية لتصبح علةً إثباتيةً، ولهذا عبّر عنه بالتعليل بالحكمة في أدبيات الاجتهاد السنّي، وإذا رفض ذلك كان معناه أنّ العلة الثبوتية عنده ليس لديها قدرة تغيير الحكم وجوداً وعدمًا سعةً وضيقاً.

والمعروف بين علماء المسلمين أنّ «العلّة تعمّم وتخصّص»، مع تفاصيل سوف تأتي، فيما وجدنا نقاشاً بينهم في الحكمة وقدرتها على التعميم والتخصيص سواء كانت تامةً أم ناقصةً. وعندما نتكلّم في العلة، فنحن في الحقيقة نمارس تفسيراً للحكم، ولا نبحت عن تبريره، بخلاف البحث في الحكمة، فإنّ الكلام في التبرير والمنطلق والباعث، وليس في تفسير الحكم، ما لم نعلّل بالحكمة فنحوّها إلى علة، فعندما أقول بأنّ العلة في تطهير اليد من البول مرتين بالماء القليل، ليس خصوصية اليد بل مطلق البدن، فهذا تفسيرٌ للحكم، وليس بحثاً عن مبادئه

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٥١

التشريعية في مقام الجعل والتشريع، بصرف النظر عن فكرة سنطرحها لاحقاً وأشرنا لها، من قبل من وجود علاقة أحياناً بين الأمرين.

وعبر هذه العملية نعرف أنّ فكرة العلة والمنظومة التي تتصل بها في الاجتهاد الإسلامي عامّة، هو في الحقيقة سعيّ لتخطى حرفيّة النصّ المعبر عن الحكم، من خلال الأخذ بالعلة لتوسّع وتضيّق أو لتقلنا إلى موضوع ومدار مختلف عن المدار الموجود في حرفيات النصّ نفسه، ولو عبر نصّ آخر كما في العلة المنصوصة المنفصلة.

وبهذا يمكن أن يكون التعليل في الحقيقة هو العنوان الجامع لكلّ الأدوات التي تسمح لنا بالتعدّي عن الحرفيّة المطلقة في التعامل مع النصّ، ومن هنا نعتقد بأنّ مقولات من نوع قياس الأولويّة والعلة المنصوصة ومناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيّة عرفاً والأخذ بنحو الطريقيّة والمثاليّة وغيرها العديد من العناوين هي بالتحليل تلتقي أو تتماهى مع مفهوم التعليل بالمعنى الواسع الذي قلناه الآن؛ لأنّها بأجمعها تقوم بنقلنا من الدلالة الحرفيّة في النصّ المبيّن للحكم، والتي تعرّفنا مدار الحكم، إلى دلالة أخرى تكشف لنا المدار الحقيقي عبر نصّ أو فهم عرفي أو تحليل عقلائي أو غير ذلك من وسائل الإثبات التعليلي أو التعميمي.

من هنا، قسّمنا بحث التعليل في هذا الكتاب - بصرف النظر عن المنهجية الاستقرائية المتقدّمة - إلى قسمين:

التعليل النصّي، وهو الذي ندرسه في هذا المحور حالياً، ويعتمد النصوص نفسها في اكتشاف المدارات الحقيقيّة.

التعليل العرفي والعقلاني والعقلاني، وهو الذي سندرسه في المحور القادم من هذا الفصل بإذن الله، ويعتمد طرائق عرفيّة وعقلانيّة في كيفية الكشف عن المدار الحقيقي والمناط الجوهري للحكم، ولو لم يكن مذكوراً بعينه في النصّ المبيّن للحكم نفسه.

مفهوم العلة بين المعنى الفلسفي الحقيقي والمعنى الأصولي الاعتباري

لا أريد هنا الدخول في تفصيل تعريف العلة من حيث تحقّق مفهوم العلية الفلسفي فيها وعدمه، وذلك أنّ لدينا أكثر من اتجاه هنا، وقد أشرنا لهذا الموضوع في غير موضع من كتابنا

المتواضع «فقه المصلحة»، لكن من باب التوضيح لا أكثر نذكر أنه توجد ثلاثة اتجاهات عمدة:
الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يرى ترابطاً علياً إيجابياً حقيقياً بين العلة والحكم، بحيث يقال بأنه لو لا العلة لما كان هناك حكم، وهذا هو المنسوب للمعتزلة^(١).
ولعل المعتزلة انطلقوا في هذه الفكرة من الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، وأن التشريع ليس سوى كاشف عن الحسن والقبح الذاتيين، وليس مُنشئاً لشيء.

هذا الاتجاه يمكن تحليله على مستويين:

المستوى الثبوتي: بمعنى أن يراد بالعلة المصلحة الواقعية التي تجعل الحكم بملاحظتها، وهنا لا معنى لفرض العلة علة تامة إيجابية، بل هي معلولة الحكم كما قلنا سابقاً، غايته أنها علة غائية للمولى في إصداره الحكم. والحسن والقبح الذاتيين لا يكونان علة إيجابية للحكم، حتى لو كانت الشريعة مجرد كاشف عن الصفة الواقعية في الأفعال؛ فلا يُعقل أن تكون الصفة الواقعية للأفعال علة وجود الحكم الشرعي الداعي لتحقيق الأفعال كي تتحقق الصفة.

المستوى الإثباتي: ونعني به أن العلة - بمعنى موضوع الحكم ومداره - لا وجود للحكم من دونها، فمع عدم السفر لا وجود لحكم القصر.

وهذا الكلام صحيح، لكنّه - من جهة أولى - لا يمثل عليّة مستقلة حقيقية تكوينية بين العلة والحكم؛ لأنّ هذا الترابط بين العلة والحكم ناشئ عن الجعل القانوني الاعتباري للمولى، ومن دونه لا يوجد ترابط أصلاً، كما أنّه - من جهة ثانية - لا يمثل عليّة لمرحلة الجعل الشرعي، بل هي عليّة لمرحلة المَجْعول والفعليّة لا أكثر.

الاتجاه الثاني: ما هو منسوب لبعض الأشاعرة، من أن العلة في حدّ ذاتها لا طاقة لها على الإيجاد لتكون علة، إنّما العليّة أتت من الجعل القانوني الشرعي، وبهذا نحن نلاحظ أن العليّة حقيقة موضوعية خارجية قائمة بين العلة والحكم؛ لكنّها ليست تكوينية ذاتية، وإنّما هي معلولة للاعتبارات الشرعية^(٢).

(١) لمزيد تفصيل، راجع: علي بن سعد بن صالح الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، دراسة وتقوية: ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٤٠٢ - ٤٠٣.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٥٣

وهذا الكلام ليس له معنى في مرحلة الثبوت؛ لأنّ الاعترافات القانونيّة لا تستطيع تغيير الوقائع التكوينيّة، فاعتبار المولى تطهير البدن واجباً للصلاة ليس هو الذي يحقّق المصلحة في التطهير ويوجد علاقة تكوينيّة بين التطهير والمصلحة أو بين وجوب التطهير والمصلحة، بحيث تكون المصلحة علّة التطهير بعدّ الاعتبار القانوني دون ما قبله، فالاعتبارات ليس لها تأثير تكويني بهذا المعنى.

ولهذا يترجّح في نظري أن يكون روح هذا الرأي ليس سوى أنّ الاعترافات الشرعيّة تقوم بإيجاد ارتباط بين العلة الإثباتيّة والحكم في مرحلة الفعلية والمجعوليّة، وهو ارتباط اعتباري، فتكون العلية هنا في عالم الاعتبار نفسه، فنقول: السفر علّة لوجوب القصر، والمعنى أن السفر إذا تحقّق صار الحكم بوجوب القصر فعلياً على المكلف، والسبب في تحقّق الفعلية هو أنّ الشارع في اعتباره القانوني ربّط بينهما، فليس هناك شيء تكويني مستقلّ، بل هي قواعد ارتباط داخل الاعترافات أو متفرّعة على الاعترافات نفسها.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه المنسجم مع التفكير الأشعري، واختاره العديد من كبار علماء أصول الفقه السنيّ الأشاعرة، وهو يرى أنّ ما نسميه نحن بالعلّة ليس بعلة حقيقةً مطلقاً، والتسمية ملتبسة، إنّما هو مجرد علامة وإشارة على وجود الحكم في الحالة التي هو فيها، فمثلاً عندما نقول: السفر علّة للقصر، فليس بين السفر والقصر أيّ ترابط علّي، لا قبل الجعل التشريعي ولا بعده، كلّ ما في الأمر أنّ المولى نصب السفر علامةً على حكمه بوجوب القصر، فقال لنا: إذا حصل السفر فهذه علامة تعرفون من خلالها أنّ حكمي هو القصر عليكم.

ولهذا يقول أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ): «اعلم أنّا نعني بالعلّة في الشرعيّات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه»^(١)، ويشرح بعد عدّة صفحات فيقول - دافعاً للتناقض بين التفكير الكلامي الأشعري ونظريّة القياس -: «قولهم: لا يستقيم قياس إلا بعلة، والعلّة ما توجب الحكم لذاتها، وعللّ الشرع ليست كذلك، فكيف يستقيم التعليل مع أنّ ما نُصب علّةً للتحريم يجوز أن يكون علّةً للتحليل؟! قلنا: لا معنى لعلّة الحكم

(١) المستصفي: ٢٨١، وانظر: المصدر نفسه: ٣٣٢.

إلا علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشرع السكر علامة لتحريم الخمر، ويقول: اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر..»^(١).

وهذا نكتشف أننا عندما نتحدث عن العلية فلا معنى للكلام في العلية الفلسفية الإيجابية الحقيقية، إنما هي ارتباطات داخل المنظومة الاعتبارية القانونية لا أكثر ولا أقل، وهذا ما يفرض علينا مبدئياً أن لا نتعامل مع الموضوع بذهنية القضايا المحض حقيقية غافلين عن طبيعة المادة التي نتناولها.

وثمة كلام في غاية الأهمية للسيد الخميني هنا أنقله بطوله لأهميته، فلدى عرضه في مباحث فقه البيع المحاذير العقلية في اجتماع خيار المجلس مع خيار الحيوان، وأن صاحب الحيوان لا يُعقل أن يثبت له أيضاً خيار المجلس، قال: «إن توهم تلك المحذورات العقلية، ناشئ من قياس التشريع والأمور الاعتبارية بالتكوين، وقياس الأحكام بالأعراض المقولية، والأسباب الشرعية بالأسباب التكوينية، مع أنه قياس باطل؛ إذ ليس للأحكام وجودٌ خارجي عارض على الموضوعات عروض الأعراض عليها. بل هي أمورٌ اعتبارية ناشئة عن مصالح ومفاسد، فيمكن ويصح اعتبار الحكمين الوضعيين؛ باعتبار المصلحتين، واختلاف الجهتين، فلا ضدية ولا تماثل بينها، نحو ما بين الأعراض الخارجية. وليست الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية التكوينية، حتى يمتنع اجتماعها على مسبب واحد، بل الأسباب هنا معرفات لموضوعات الأحكام، أو للحكم والنكات - إلى أن يقول -: ويجب عن محذور اجتماع السببين على مسبب واحد - لو قيل بوحدة الخيار - بأن الأسباب الشرعية ليست كالعقلية مؤثرات وموجدات، بل هي معرفات كالمعرفات المنطقية.. فالأسباب والتعليلات الشرعية معرفات للموضوعات، أو حكم ونكات للجعل، لا مؤثرات وعلل واقعية، حتى يمتنع اجتماعها على مسبب ومعلول واحد. فقوله: «الخمر حرام؛ لأنه مسكر» معرف للموضوع؛ أي المسكر، لا علة لثبوت الحكم للخمر؛ لعدم تعقل كون شيء علة لثبوت حكم، بحيث يترتب الحكم على الموضوع بهذه العلة، من دون حصول المبادئ التصديقية والتصورية للحكم، الذي هو منشأ من الجاعل، وبعد الجعل أيضاً اعتبار لا واقعية له في غير صقع الاعتبار، فالسببية والمسببية والعلية

(١) المصدر نفسه: ٢٨٤.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ... ٤٥٥

والمعلولية في الأحكام، باطلة. نعم، الأحكام مجعولة بالجعل الشرعي، ومعلولة لمبادئه المقررة، ولا يعقل أن تكون لها علة وراء ذلك، فقولهم في جواب الإشكال: إن العلة الشرعية معرّفات صحيح متقن.. وأما قضية عليّة الموضوع للحكم، فهي غير سديدة؛ ضرورة أن موضوعات الأحكام لو كانت عللاً لها، لما تخلّفت المعلولات عنها، ولما عقل تخلّل الجعل بين العلة والمعلول، فلا بدّ عليها من ترتّب الأحكام على الموضوعات قبل الشارع، وهو كما ترى. وأمّا بعد الجعل فليست الموضوعات عللاً لها؛ لأنّ الأحكام مترتبة - بحسب الجعل الشرعي - على عناوين كلية أو مطلقة، فإذا تحقّق الفرد، انطبق عليه أو تحقّق به العنوان الذي له حكم، فلا يعقل أن يكون الموضوع مؤثراً وموجداً له، ولا يعقل تجدد حكم عند تحقّق الموضوع، بل الحكم ثابت بجعل واحد، على عنوان منطبق على الخارج، فالموضوع موضوع للحكم، لا علة له، وهو ظاهر^(١).

وبهذا نكتشف أنّ مثل السيد الخميني قد تابع أمثال الغزالي في فهمه لقضية العلة الشرعية.

بين التعليل والتوسع في اكتشاف موضوع الحكم وشروطه

أعني بهذا العنوان أنّ العديد من الأصوليين والفقهاء - خاصة من علماء أهل السنة - ربطوا مباحث التعليل بمباحث الشروط ومطلق ما له دور في موضوع الحكم، وبهذا كثر هذا النوع من قضايا التعليل عندهم، خاصة عندما كانوا يبحثون في مسلك التنبيه والإيحاء من مسالك التعليل في القياس.

وهذا الأمر صحيح في نفسه؛ لأنّ قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً..) (النور: ٢)، يدلّ على أخذ وصف الزنا في موضوع حكم الجلد، وكذلك جميع الجمل الشرطيّة وغيرها، فإنّها تدلّ على أخذ الشروط في الموضوع، وبهذا يفتح باب الأمثلة التعليلية إلى ما لا نهاية؛ لأنّ جميع قيود الحكم وشروطه سوف تكون داخلة في سياق التعليل بهذا المعنى. لكننا تركنا هذا النوع من التعليلات لوضوح أمره - في الجملة - في كون الحكم مرتبطاً به؛ إذ الذي يهّمنا من التعليل ليس ربط شخص الحكم بأمر، بل جعل نوع الحكم يدور مدار هذا

(١) كتاب البيع ٤: ٢٧٣ - ٢٧٧.

الأمر وجوداً وعدمياً، فوجوب الصلاة عند دلوك الشمس لا شك في إفادته ربط الحكم بالدلوك، لكنّ المهمّ لنا في الاجتهاد التعليلي المنتمي للتفكير المقاصدي الغرضي وكذلك الاجتهاد المناطبي بالمعنى المتعدّي عن حرفيات النصوص، هو نفي نوع الوجوب وسنخه عند انتفاء الدلوك من جهة، وإثبات الوجوب تبعاً للدلوك في غير ما دلّ عليه لفظ الحكم من جهة ثانية.

هذا يعني أنّ هناك مقاربتين للتعليل:

مقاربة اكتشاف ما ربط شخص الحكم به.

مقاربة اكتشاف ما ربط نوع الحكم وجوداً وعدمياً به، بحيث يسمح لنا التعليل بالتوسّع في الحكم أو التضييق تبعاً له، نتيجة صيرورة العلة هي المدار الحقيقي للحكم.

وفي الحقيقة، فنحن أمام موضوعيّة العلة بوصفها علة تامّة إمّا لإثبات نوع الحكم في غير مورد النصّ أو لنفي نوعه كذلك، وإلا فمطلق جزء العلة أو نحو ذلك لا يهّم المجتهد التعليلي بتلك المثابة، وقد نبّه الزركشي لهذا الأمر بعد ذكره مسلك الإيلاء والتنبيه بقوله: «الإيلاء بأنواعها تدلّ على أنّ المشرّع اعتبر الشيء الفلاني ولم يُلغّه، وأمّا أنّه علة تامّة أو جزء علة أو شرط علة، فكلّ ذلك لا يدلّ عليه الدالّ على اعتباره، وقد يدلّ بقرينة..»^(١).

لسنا نريد تهميش مطلق أنواع العلل أو أجزائها، بل يهّمنا أكثر في الاجتهاد التعليلي اكتشاف المداريّة التامّة القادرة على تغيير الحكم خارج إطار الدلالة المباشرة للنصّ المبيّن للحكم نفسه. وبتعبير آخر: ما يهّمنا في الاجتهاد التعليلي هو قانون نقل موضوع الحكم ممّا علّق به الحكم في النصّ المبيّن للحكم، إلى العلة التي تقف خلف هذا الحكم، بحيث تصبح العلة هو موضوع الحكم، على حدّ تعبير المحقّق النائيني كما سيأتي.

دور التعليل في الاجتهاد الشرعي بين التعميم والتخصيص ..

بعد أن عرضنا بعض المقدمات التوضيحية الضرورية، يلزمنا الآن أن نخوض في لبّ لباب موضوع التعليل النصّي أو العلة المنصوصة. وجوهر البحث يدور حول عدّة أمور، أهمّها:

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٤ : ١٨٤.

- ١ - دور التعليل في التخصيص أو مفهوم الجملة التعليلية.
 - ٢ - دور التعليل في التعميم.
 - ٣ - العلاقة بين التعليل النصي ونظرية القياس.
 - ٤ - أدوات التعليل.
 - ٥ - قرائن نفي العلة المدارية.
 - ٦ - تأسيس الأصل في حالات الشك في العلة أو الحكمة.
 - ٧ - دور التعليل في تكوين الظهورات خارج ثنائي التعميم والتخصيص.
- وغير ذلك من البحوث المهمة.

المبحث الأول: التعليل وإنتاج نظرية مفهوم الجملة التعليلية (سياق التخصيص)

ما معنى قدرة العلة على التخصيص؟ وما هي أشكال هذه العملية؟
لكي نوضح القضية لابد لنا من الجواب عن السؤال الآتي: عندما نقول بأن العلة تخصّص،
فما هو المفعول الذي وقع عليه التخصيص؟

ثمة فرضيتان هنا:

أ- شخص الحكم.

ب- نوع أو سنخ الحكم.

هذا البحث بعينه تناوله علماء أصول الفقه في مباحث المفاهيم خاصة في مقدّماتها عند تناول مفهوم الجملة الشرطية، فقالوا بأن المتنفّي بالمفهوم هل هو شخص الحكم الثابت بالمنطوق أو نوع الحكم مطلقاً؟ فإذا قلنا: إذا سافرت فقصر، هل يكون المفهوم هو نفي وجوب القصر عند عدم السفر والثابت - هذا الوجوب - في هذا الدليل بعينه، أو أنّ المفهوم هو نفي كلي وجوب القصر في حال عدم السفر؟ فعلى التقدير الأول نحن أشبه ما نكون مع قاعدة احترازية القيود، أمّا على التقدير الثاني فنحن نملك دليلاً هو: لا يوجد وجوب للقصر مطلقاً عند عدم السفر، فلو دلّ دليل من رواية أخرى على وجوب القصر في حال الخوف، كان منطوق ذلك الدليل معارضاً لمفهوم الدليل الأول، بينما لا معارضة على التقدير الأول.

هذا المشهد نلاحظه في مسألة العلة، فعندما يربط تحريم أكل الرمان بكونه حامضاً في قوله:

لا تأكل الرمان؛ فإنه حامض، فهنا حالتان مفترقتان:

الحالة الأولى: أن يكون الحكم المرتبط بالتعليل هو شخص الحكم الثابت بالدليل، وهذا معناه أن الحكم الخاص المنشأ بهذا الدليل وأمثاله، وهو عبارة عن حرمة أكل الرمان بعلّة الحموضة، ينتفي بانتفاء الحموضة في بعض أفراد الرمان، بحيث يسقط تحريم أكل الرمان الآتي من حيثية الحموضة التي فيه، فلا يعارض تحريم أكل الرمان من حيث كونه أحمر اللون، كما لو جاء دليل آخر وقال: لا تأكل الرمان فإنه أحمر اللون، فإن الرمان الأحمر غير الحامض لم يثبت فيه تحريم الأكل الآتي من الدليل الأول لكن يثبت فيه تحريم آخر آت من الدليل الثاني ولا تعارض؛ لأنّ التعليل في الدليل الأول يربط تحريم أكل الرمان الحامض بالحموضة، لا أن كلّ التحريم مرتبط بها.

الحالة الثانية: أن يكون الحكم المرتبط بالتعليل هو نوع الحكم، وهذا معناه أن الدليل الدالّ على تحريم أكل الرمان بعلّة الحموضة، ينفي وجود أيّ تحريم منصبّ على أكل الرمان حيث لا حموضة، فالدليل الدالّ على تحريم أكل الرمان بعلّة اللون يعارض مفهوم التعليل الموجود هنا. هذان نوعان من تخصيص الحكم بالعلّة، ففي الأول يجري تخصيص شخص الحكم، فيصبح معنى النص: يحرم أكل الرمان الحامض، بتحويل التعليل إلى صفة مع نفي مفهوم الوصف، بينما في الثاني يجري تخصيص نوع الحكم، فيصبح المعنى حرمة أكل الرمان الحامض وحليّة أكل كلّ رمان مطلقاً ليس بحامض، وبهذا يتحوّل التعليل إلى مفهوم حقيقي مؤثر بالمصطلح الأصولي لكلمة «مفهوم».

حتى يكون التعليل عملية منتجة ومؤثرة في الاستنباط الشرعي وقادرة على إحداث تحوّل، فإنّ الذي يهمنّا أكثر هو تأثير العلة في نوع الحكم وكتلته، وإن كان للتأثير في شخص الحكم دور أيضاً لا يُنكر.

وبه يفتح بابّ في علم أصول الفقه ضمن مباحث المفاهيم، نطلق عليه عنوان: «مفهوم

الجملة التعليلية»، تماماً كمفهوم الجملة الشرطيّة أو الوصفية أو غيرها.

١. المشهد الإمامى فى مفهوم التعليل (التخصيص بالعلّة)، المشاكل والتحفّظات

استخدم الكثير من فقهاء الإمامية فى مباحثهم الفقهية تعبير «مفهوم العلة أو مفهوم التعليل» فى أدبياتهم الفقهية، خاصة خلال القرون الثلاثة الأخيرة وفقاً لتبعنا، مصرّحين بقبوله تارةً ورفضه تارةً أخرى، فمثلاً رأينا الوحيد البهبهاني والسيد علي الطباطبائي يوافقان على مفهوم التعليل، بينما وجدنا أمثال السيد محسن الحكيم والسيد محمد باقر الصدر لا يوافقون عليه.

ولعلّ من أوائل من أثار بحث مفهوم العلة - إمامياً - فى سياق دراسة أصولية هو الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)^(١)، وقد رأينا بعده الشيخ محمد تقي الإصفهاني (١٢٤٨هـ) يفرد للعلّة بحثاً فى المفاهيم، وهو يميّز بكونه سرّد ما يقرب من عشرين لوناً من المفاهيم، وأكثره غدا مهجوراً اليوم فى الدراسات الأصولية، ربما لأنّ الموقف منه صار أوضح نتيجة الموقف من المفاهيم الستّة الأكثر شهرة اليوم فى علم الأصول الإمامى.

يتنوّع المشهد فى التعامل مع مفهوم العلة أو مفهوم التعليل، ففىمنا نلاحظ فى البحث الفقهى الكثير من الإشارات لصالح مفهوم العلة، بصرف النظر عن النقاش القديم فى القياس منصوص العلة، نجد أنّ الفضاء الأصولى عموماً لا يرحّب بمفهوم التعليل، والنقطة المركزية التى تبدو عائقاً بالنسبة إليهم تكمن فى:

أ - إنّ التعليل لا يمكنه أن يفيد الانحصار الذى هو أساس المقاربة المفهومية للجمل عند الكثير من الأصوليين.

ب - إنّ كون (أ) علة لـ (ب)، لا ينافى أن تكون (ج) علة لـ (ب) أيضاً، بل إنّنا لا نملك هنا عللاً حقيقية بالمفهوم العقلى للعلّة، بل هى معرّفات. وانتفاء المعرّف للحكم الشرعى لا يستلزم انتفاء الحكم فى الواقع، حيث لا يلزم من عدم معرفة الحكم معرفة عدمه، فلا يلزم من انتفاء العلة الشرعية انتفاء معلولها^(٢).

والفرق بين المبرّر الأوّل والثانى هو أنّ المبرّر الأوّل لغويّ استظهارى دلالى، يعتمد على أنّ

(١) انظر: كشف الغطاء ١: ١٨٦.

(٢) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٥٩٣ - ٥٩٤.

الفهم العرفي لا يخرج بحصر العلة بما ذكر في النص حتى يدور الحكم مدارها عدماً، بما يُثبت المفهوم، بينما في المبرر الثاني تبدو القضية تحليلية ذهنية في الإمكانيات الواقعية لنفي الحكم بنوعه عند زوال معرفه من أمام ناظرنا، فالنفي يغدو بلا مبرر عقلائي.

من هنا، نجد أن الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) يعلّق على كلامٍ للعلامة الحليّ يبدو منه القبول بمفهوم التعليل فيقول: «يرد عليه منع الظهور في الانحصار في الوصف الظاهر في العلية»^(١)، وهذا استنادٌ للمبرر الأوّل.

العملية نفسها نجدها عند السيد محمد باقر الصدر في رفضه مفهوم التعليل بصفة كلية، وقد سبقه التصريح بذلك من قبل السيد محسن الحكيم^(٢)، وينطلق الصدر في ذلك من أن «مقتضى التعليل إلغاء خصوصية المورد وإسراء الحكم المعلّل إلى سائر موارد العلة، وليس مقتضاه حصر الحكم المعلّل بالعلة بحيث ينتفي باتفائها. فإذا قلنا: أكرم زيداً؛ لأنه عالم، دلّ التعليل على إسراء الحكم بوجوب الإكرام إلى سائر العلماء، ولكن لا يدلّ التعليل على أن ملاك وجوب الإكرام منحصرٌ بالعلم، بحيث لا يجب إكرام غير العالم ولو كان عادلاً أو كبير السنّ مثلاً.. والتحقق أن التعليل وإن كان ليس له مفهوم بحيث يتمسك بإطلاقه لنفي الحكم عند انتفاء العلة المنصوصة مطلقاً، ولكنه يدلّ على مدخلية العلة في موارد وجودها ومؤثريتها في الحكم بلا إشكال»^(٣).

وبنفيه المفهوم الكليّ - مع إشارة للجزئيّ متضمّنة - يعود الصدر مرّة ثانية في موضع آخر من بحوثه الفقهيّة لإثبات المفهوم الجزئيّ بنحو السالبة الجزئيّة على مسلك أستاذه السيّد الخوئيّ في مفهوم الوصف، فيقول: «إنّ مفهوم التعليل يختلف عن مفهوم الشرط وإن كان ثابتاً في الجملة، وبيان ذلك: أنّ مفهوم الشرط يقتضي الانتفاء المطلق للجزاء في جميع حالات فقدان الشرط؛ لأنّ المعلق على الشرطيّة في الشرط سنخ الحكم لا شخصه، ومقتضى التعليق انتفاء سنخ الحكم

(١) مطارح الأنظار: ١٨٥.

(٢) يقول السيّد محسن الحكيم: «أمّا مفهوم التعليل في نصوص المغمى عليه.. فغير ثابت؛ لما تحقّق في محلّه من عدم حجّية مفهوم القيد». مستمسك العروة الوثقى ٧: ٥٥.

(٣) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٢٣٤.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٤٦١

بانتفاء الشرط، وهو خلف ثبوت أي فرد من طبيعِي حكم الجزاء في بعض حالات فقدان الشرط. وأما التعليل فهو وإن كان له مفهوم في الجملة، غير أنه لا يقتضي بمفهومه انتفاء الحكم المعلل في سائر موارد فقدان العلة، كما كان التعليق في الشرطيّة يقتضي ذلك؛ لأن الانتفاء بهذا النحو من شؤون العلية الانحصاريّة، والانحصاريّة لا تستفاد من مجرد التعليل، بخلاف التعليق على الشرط فإنه يستفاد منه الانحصار، فلا يكون تعليل حكم بعلة نافياً لوجود علة أخرى. نعم يدلّ التعليل على عدم ثبوت الحكم المعلل في جميع موارد فقدان العلة، أي على نفي الموجبة الكلية للحكم المعلل. فقولنا: أكرم زيداً؛ لأنه عالم، يلائم مع وجوب الإكرام في بعض حالات عدم العلم أيضاً، ولكنه يدلّ على أنّ وجوب الإكرام ليس ثابتاً في جميع حالات عدم العلم، وإلا لكان التعليل بالعلم لغواً عرفاً، فالصيانة العرفيّة للتعليل عن اللغوية بنفسها تكون دليلاً على المفهوم بهذا المقدار. وهكذا يكون للتعليل دلالتان: إحداهما: الدلالة على دخل العلة وجوداً في شخص الحكم المعلل، والأخرى الدلالة على دخل العلة عدماً في سنخ الحكم المعلل، بمعنى أنّ بعض صور انتفاء العلة على الأقل لا يكون سنخ الحكم المعلل ثابتاً فيها^(١).

ويتجاهل السيد مصطفى الخميني (١٣٩٨هـ) - وهو من الأصوليين الذين وجدناهم يفردون عنوان مفهوم التعليل في مباحث المفاهيم من أصول الفقه - المشكلة الثانية السالفة الإشارة إليها ليركّز النشاط على الظهور في الحصر، فيرى أنّ البحث في مفهوم التعليل أسهل من البحث في مفهوم الشرط؛ لأنّ العلية التامة الانحصاريّة تحتاج عناصرها الثلاثة كلّها للبحث في مفهوم الشرط، فضلاً عن غيره، بينما العلية التامة ثابتة في التعليل بسهولة، وليس هناك سوى الحديث عن الانحصار. ومرجعيتُهُ هي مقدّمات الحكمة التي لا بدّ من بحث إمكانات جريانها، ولديه مداخلات كلية في موضوع الانحصاريّة تجعله يتحفّظ.

ويُشكل الخميني على نفسه بأن جعل الحكم منصباً على العلة، وهو الإسكار، يخالف كون الحكم منصباً على الخمر في لسان الأدلّة، فيكون صبّ الحكم على الخمر لغواً، ولكنه يجيب بأنّ المتعلّقات والموضوعات ليس من الضروري أن تكون هي الحاملة للمصالح والمفاسد بعنوانها،

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٠٣ - ٢٠٤؛ وأيضاً: ٢: ٢٨٥. ويظهر من الشيخ مرتضى الحائري الموافقة في الجملة على

مفهوم التعليل بنحو القضية المهمله، فانظر له: مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام ١: ٥٣٦ - ٥٣٨.

فالمصلحة لا يلزم أن تكون في نفس المتعلق، بل المهم أن يكون جعل الحكم على المتعلق فيه مصلحة ولو في مكانٍ آخر.

وبهذا يُرجع الخميني مفهوم الشرط والوصف لمفهوم التعليل، فيرى أنّ روحهما ترجع إليه، ولهذا يقول: «إنّ مفهوم التعليل من المفاهيم التي لا بدّ من البحث عنها، وإليه يرجع مفهوم الوصف والشرط لبّاً كما لا يخفى»^(١). كما يرى الدكتور عبد الكريم النملة أنّ دليل حجّية مفهوم التعليل هو عين دليل حجّية مفهوم الوصف، والروح واحدة^(٢).

هذا كلّ في المشهد الأصولي، أمّا المشهد الفقهي فنحن نجد مواضع يستنبطن فيها الفقهاء مفهوماً من جملةٍ تعليلية. وأكتفي هنا بمثال واحد، وهو ما قاله السيد الكلبياني في مباحث الحدود: «مفهوم التعليل في خبر حسين بن خالد الآتي ذكره أيضاً: «فإنّما هو الذي أقرّ على نفسه»، يعني أنّه يخلّى سبيله إذا قرّ؛ لأنّه قد أقرّ؛ فإنّ مفهومه: إن من لم يقرّ، بل قامت عليه البيّنة، فإنّه يُرد..»^(٣). لكن أحياناً نجد عندهم استخدام كلمة «مفهوم التعليل» دون أن يقصدوا «المفهوم» بالمعنى المصطلح، بل يقصدون مفاد التعليل وما يُنتجه، فانتبه.

٢. محمد تقي الرازي ومحاولة تخطي مشكلات التخصيص بالعلّة، قراءة نقدية

أمام هذه المشاكل (مشكلة عدم ظهور الحصر، مشكلة إمكان تعدّد العلّة، مشكلة أنّ العلل معرّفات)، حاول فريق آخر تقديم مقاربة تتخطّاهما، وهذا ما نجده عند محمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ).

تقوم خلاصة المحاولة الدفاعية للإصفهاني على:

أ - أمّا مشكلة نفي العلية وإثبات المعرفيّة، فقد أجاب عنها الإصفهاني بالقول: «إنّ انتفاء علّة التعريف يقتضي انتفاء معلولها، وهو المعرفة بالحكم، فيصحّ نفيه بالأصل، فيمكن تقييد العموم أو الإطلاق بمفهوم العلّة، إذ بعد فرض انحصار المعرف في العلّة المفروضة لا يمكن

(١) انظر: مصطفى الخميني، تحريات في الأصول ٥: ١٣٩ - ١٤١.

(٢) انظر: النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٠٥.

(٣) الدرّ المنضود في أحكام الحدود ١: ٤١٣.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٤٦٣

المعرفة بالحكم في غير موردها، وبذلك يتم المقصود.. إن تعليق الحكم على العلة يقتضي إناطة الحكم بحصولها وجوداً وعدمها، كائناً ما كانت، على نحو العلل العقلية، فلا يتوقف ذلك على كونها علة، فيكون كسائر القيود المأخوذة في الحكم^(١).

يتخطى الإصفهاني معضلة العلية عبر طريقتين:

الطريقة الأولى: استخدام مفهوم نفي الحكم عبر الأصل العدمي عند انتفاء العلة، إذ ما دامت متفنية فنحن لا نعرف بوجود حكم، فنفيه بالأصل.
وسوف نعلق قريباً على كلامه هذا بالنقد، فانتظر.

الطريقة الثانية: استبدال مفهوم العلية بمفهوم الإناطة والربط المستتجيين من مفهوم التعليق، وبهذا لا نكون بحاجة لمفهوم العلية العقلي، بل يكفي مفهوم تعليق (أ) على (ب)، فيفهم منه المتلقي كون وجود (أ) وعدمها مرتبطين بـ (ب)، فالتعليق ومتفرعاته يمكنها أن يلعبا دور العلية في فضاء الاعتبارات أيضاً، كما العلية في الفضاء الحقيقي. وهذا يعني أن المولى يعلن عبر عملية التعليق أنه يرفع الحكم في كل موضع لا تكون فيه العلة (المعرف)، رغم أنه ليس بين العلة والحكم أي ترابط حقيقي.

وكلامه هذا ممتاز ولا يرد عليه أي إشكال. وغالب الظن أن فكرة التوقف التي طرحها أمثال السيد محمد باقر الصدر في مفهوم الجملة الشرطية لا تعني غير هذا المعنى.

ب- أما مشكلة إمكان تعدد العلة، فيقارنها الإصفهاني عبر أربع مداخلات^(٢)، هي:

المداخلة الأولى: «إن المعلول بعد انتفاء علته المذكورة إما أن يستند إلى علة أخرى، أو لا، فإن كان الأول لم يكن ما فرضناه علة؛ إذ العلة حينئذٍ أحد الأمرين. وإن كان الثاني لزم وجود المعلول بدون العلة».

لكن هذه المداخلة غير صحيحة؛ لأن المثيرين لفكرة إمكان وجود علة أخرى لا يهمهم أن تصف العلة المذكورة في النص بأنها علة أو أن العلة في الحقيقة هو عنوان «أحد الأمرين»، فهم في الحقيقة يريدون القول بأن المذكور في النص والذي خلتموه علة ليس بعلة حقيقية نهائية

(١) هداية المسترشدين ٢: ٥٩٤.

(٢) انظر في المداخلات الأربع: هداية المسترشدين ٢: ٥٩٤ - ٥٩٥.

بعنوانها، بل هو تجلٌّ من تجلّيات العلة لا أكثر، والعلّة الحقيقيّة هو عنوان «أحد الأمرين»، فهذا ليس إشكالاً عليهم، بل هو تقرير لمراهم؛ لأنّهم يريدون إلغاء انتفاء المعلول عند انتفاء العلة المذكورة في النصّ، وقد تحقّق لهم ذلك، فبإمكانهم القول بأنّ هذا المذكور في النصّ ليس بعلة، ولا يضرّهم ذلك شيئاً بهذا المقدار.

نعم لو قالوا بأنّ ظاهر النصّ هو العليّة تمّ الأمر.

المداخلة الثانية: «إنّ نفس التعليل ظاهر في تعليق الحكم على وجود العلة وإناطته بها كما ذكر، فيدلّ على انتفائه بانتفائها، فيكون مدلولاً التزامياً لظاهر اللفظ، فإذا قيل: الخمر حرام لإسكارها، دلّ على إناطة التحريم بالإسكار، فكأنّه قال: المسكر حرام، فلو فرض ثبوت التحريم لغير المسكر واقعاً، لكان ذلك حكماً آخر غير الحكم المعلّل، فمع الشك فيه يتعيّن الرجوع إلى الأصل».

وهذه المداخلة ليست في الحقيقة سوى استعانة بالفضاء الدلالي لحلّ مشكلة افتراض التعدّد في العلة، وهي بعينها دعوى ظهور التعليل في الحصر، وسيأتي تعليق على استخدامه «الأصل» هنا أكثر من مرّة، بل مطلع كلامه يوحي بأنّه يريد الاستناد للظهور اللفظي في الحصر بينما نهاية كلامه توحي بأنّه يستند للأصل العدمي بعد زوال شخص الحكم، لا إثبات أنّ نوع الحكم قد زال بظهور اللفظ في الحصر، فلاحظ جيّداً.

المداخلة الثالثة: «إنّ تعليل الحكم الكليّ بالعلّة المفروضة ظاهراً في الانحصار؛ إذ لا يمكن استناد الأمر الواحد بالاعتبار الواحد إلى علّتين مستقلّتين في التأثير، وإلا لكانت العلة مجموع الأمرين، أو كلّ واحد منهما على البدليّة، وكلّ من الأمرين مخالف لمدلول اللفظ؛ لظهوره في استقلال العلة وتعيينها».

إنّ نقطة اختلاف هذه المداخلة عن سابقتها، أنّ المداخلة السابقة تعتمد - على بعض التقادير - الظهور في الحصر، بينما هذه المداخلة تعتمد الظهور في الاستقلال والتعيين، فالعلة لأنّها ظاهرة بياناً في أنّها مستقلّة عن غيرها، فينتفي احتمال كونها جزء العلة، ولأنّها ظاهرة في التعيين ينتفي احتمال كونها علة على البدل، وبهذا نخرج بالحصر بطريقة غير مباشرة، وكأنّ هذه

المداخلة هي محاولة تحليل لمنطلقات فهم الظهور الانحصاري في اللفظ.

لكن هذه المداخلة التي ترجع إليها فكرة المفهوم بالإطلاق مقابل التقييد بـ «أو» و «الواو»، والتي اختارها لاحقاً جمع من الأصوليين، تعتمد على أن نُثبت أن بناء العرف العام أو الخاص عند تبين العلل قائم على عدم ذكر جزء العلة أو العلة على البدل، فلو فرضنا أن العرف - للاختصار أو لأي سبب آخر - اعتمد على تبين إحدى العلل، بلا قرينة، وكانت مصلحته من ذلك الإشارة للتعميم من خلال التعليل دون أن يقصد التخصيص به، كفى ذلك لتبرير سلب المفهوم عن الجملة التعليلية، فعلى أن نُثبت أن عادة العرف أو الشارع قائمة على ذلك قبل الخروج باستنتاجات من هذا النوع.

المداخلة الرابعة: «إن الأصل انتفاء العلة الأخرى، وهو كافٍ في المقام، غير أنه لا يُجدي فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقضي بثبوت الحكم في غير مورد العلة، وكذا لو كان الحكم المفروض موافقاً لمتضى بعض الأصول أو القواعد الشرعية، كما لا يخفى».

لقد اعتمد الإصفهاني في هذا البحث على فكرة الأصل العدمي في ثلاثة مواضع كما رأينا، لكنه هنا غمز في قيمته فناقض نفسه؛ فالأصل العدمي لا يساوي فكرة مفهوم الجملة التعليلية، لأنه ينسجم مع «قاعدة احترازية القيود»، وإلا فكُلَّ الجمل والتراكيب لها مفهوم! إن نفي شخص الحكم بانتفاء القيد يساوي الشك في وجود نوع الحكم حال عدم القيد، حيث لا دليل، الأمر الذي يمكننا - بإجراء الأصل العدمي - من نفيه، فأى قيمة لهذا البحث هنا على مستوى المفاهيم؟!

هذا، وثمة من رجع مباشرة للوجدان والفهم العرفي في استنتاج مفهوم الجملة التعليلية مثل الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني^(١).

٣. نظرية السيد الشبيري الزنجاني في دور العلة في التخصيص، دراسة نقدية

يذهب المرجع الديني المعاصر السيد موسى الشبيري الزنجاني - بعد موافقته على قاعدة

(١) انظر: بدائع البحوث في علم الأصول ٢: ٢٤١.

التعميم بالعلّة - إلى أنّ العلة حتى تكون مخصّصة لنوع الحكم يلزم أن تكون علّة تامّة منحصرة لنوع الحكم، وهو يقبل أن العلة يمكنها تخصيص شخص الحكم دون نوعه^(١)، ويوضح فكرته على الشكل الآتي:

١.٣. تخصيص العلة لشخص الحكم

ينطلق السيد الزنجاني هنا من التناسب بين التعليل والمعلّل، لأنّ الرّمّان في الخارج ليس كلّ حامضاً، فكيف نفهم تعليل تحريم الرّمّان بالحموضة؟! هنا يطرح أربعة احتمالات:
الاحتمال الأوّل: أن يكون الحكم بعدم أكل الرّمّان ثابتاً في كلّ أنواع الرّمّان؛ لكنّ المولى ذكر فقط علّة الحكم في بعض أفراد الرّمّان، وهو الرّمّان الحامض، وبتعبير ثبوتي: الحكم ثابت في كلّ الأفراد، لكنّ العلة ليست سوى علّة للحكم في بعض الأفراد.

وينتج عن هذا الاحتمال تلقائياً - ولو لم يُشر إليه الزنجاني - أن سائر أفراد الرّمّان لا بدّ من فرض علّة تحريميّة ثانية فيها، غاية الأمر لم تقم عملية البيان التعليلي بالإضاءة عليها، كما أنّه بناء على هذا الاحتمال الأوّل لا تكون العلة مخصّصة حتى لشخص الحكم؛ لأنّ الحكم ثابت في نصّه المبيّن له لكلّ أفراد الرّمّان، ولما كانت العلة هي علّة للتحريم في بعض الأفراد لم تكن مخصّصة للحكم العام الشخصي فضلاً عن النوعي.

يعتبر السيد الزنجاني أنّ هذا الاحتمال - رغم معقوليته الثبوتية - ضعيفٌ إثباتاً؛ لأنّ ظاهر العملية التعليلية نفسها، بل صريحها، هو أنّ العلة تمثل علّة الحكم في جميع أفراد الرّمّان المحرّم الأكل.

الاحتمال الثاني: التصرّف في العلة، ومعنى ذلك أنّ العلة هي الحموضة، ولكنّ الحموضة موجودة في جميع أفراد الرّمّان، غاية الأمر أنّ الإنسان لا يُلاحظها في بعض الأفراد لكونها

(١) ما سننقله عن السيد الزنجاني موجود في: كتاب النكاح ١: ١٦٦ - ١٦٧، ١٦٩ - ١٧٣، و٣: ٩٢٤ - ٩٢٩؛ وعليرضاً اصغرى وعليمراد مهاجري وحسين سنابى، علّت وحكمت از ديدگاه ايت الله العظمى شيرى زنجاني، مجلّة «تاجتهاد»، العدد ١٣: ٢٦ - ٣٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٦٧

خفيفة جداً، وبهذا تكون العلة هي علة الحكم في تمام أفراد الرمان، وهو ما ينسجم مع عموم التحريم ونفي تخصيص شخص الحكم رغم وجود العلة.

فلو قال المولى: لا تشرب السوائل المخمرة؛ لأنها مسكرة، فإنه وإن كان الفقاع لا يبلغ نوعاً درجة الإسكار الظاهرة؛ لكننا لا نستطيع بالتعليل أعلاه تخصيص شخص الحكم، لإخراج الفقاع؛ لأن المسكرية موجودة في تمام الأفراد، وإن كانت بدرجة خفيفة، ولهذا نجد أن بعض الروايات نصت على أن الفقاع خمرٌ استصغره الناس، مما يكشف عن أن مناط المسكرية لا يوجب نفي التحريم عن الفقاع؛ لأنه مسكر في الحقيقة.

يرفض الزنجاني هذا الاحتمال أيضاً، لكن تبريره لرفض هذا الاحتمال يستحق التوقف عنده، فهو من جهة يعتبر أن وضوح العلة عند العرف ليس شرطاً في عملية التعليل؛ فقد نقوم بتعليل حكم ما دون أن يكون هذا التعليل واضحاً عند العرف، لكنه في الوقت عينه ثمة تعليقات يملك العرف فيها ارتكازاً ووضوحاً، ومنها مثال الرمان الحامض، فلا يُعقل عدم تخصيصه لشخص الحكم بالحموضة.

هذا الجواب من الزنجاني يدعونا للتأمل قليلاً؛ وذلك أن معناه أن العلل التي تُلقى للمشرعة وعموم الناس يجب التمييز بينها، فتارةً يملكون عنها خلفية ووضوحاً بحيث يعتبرون أن اكتشافها عملية عفوية من قبلهم وليست عملية غامضة، وأخرى لا يكون الأمر كذلك، فلو قال المولى: لا تأكل الرمان؛ لأن فيه مادةً مايكروبية تضر بالجهاز الهضمي، فإن العرف القديم على الأقل يبدو عاجزاً عن التمييز بين الرمان المايكروبي وغيره، لهذا لا يفهم تخصيص شخص الحكم هنا، بل يفهم العموم؛ بعكس ما لو جاء النهي عن أكل الرمان لحموضته، فإن القضية منكشفة له بطبيعتها.

لا أعرف موقف السيد الزنجاني في حال غموض العلة عند العرف، لكن يفترض بالتحليل أن نبقى نحتفل أن العلة ليست موجودة في تمام الأفراد وأن المتكلم لم يقصد تبرير الحكم العام بالعلة، بل قصد تخصيص الحكم شخصاً بالعلة، لكن لما كانت العلة غير منكشفة لنا صار يلزمنا الحكم بحرمته كل الرمان من باب الاحتياط؛ لاحتمال كون العلة موجودة في تمام الأفراد، ويكون التعليل تعليلاً لعموم الحكم، واحتمال أن العلة موجودة في بعض الأفراد

ويكون التعليل موجبا لتخصيص شخص الحكم، فنحن في الحقيقة نعمم احتياطاً، لا لدليل على التعميم بعد انفتاح احتمالي العلة هنا وعدم ترجحها. مقتضى هذا الأمر أن لا نُسقط العلة من حساباتنا، فلو تطورت مداركنا البشرية واستطعنا التعامل مع هذه العلة، واكتشفنا بالفعل تلك المادة المايكروبيية الضارة بالجهاز الهضمي، ورأينا أنها موجودة في بعض أنواع الرمان، وهو الرمان الحامض مثلاً، يلزمنا هنا القبول بتخصيص العلة لشخص الحكم؛ لأن المسألة ليست مسألة وضوح العلة عند العرف لحظة صدور الخطاب، بل هي مسألة وضوح العلة وإمكان التثبت منها من حيث كونها موجودة في تمام الأفراد وعدمه.

قد تقول: لعل المعلل يقصد مادة مايكروبيية أخرى غير التي اكتشفناها. والجواب: إن هذا الاحتمال هو مثل احتمال أن المعلل يقصد حموضة أخرى موجودة، والعرف لم يفهمها، فلما كان السيد الزنجاني لا يقبل بمثل هذه الاحتمالات في باب الحموضة يلزمه الأمر هنا، ولا أقل من أن اكتشاف الإنسان لتلك المادة المايكروبيية في بعض الأفراد يُفضي لعدم قدرته على الوثوق بوجود إطلاق في النص المبيّن للحكم، خاصة لو كان التعليل قرينة متصلة.

الاحتمال الثالث: وهو تصرف في العلة أيضاً، بمعنى أن العلة تكون علة في أكثر الأفراد، ولهذا يجعل الحكم على تمام الأفراد، تماماً مثل المبررات التي تقال من ضرورة كون الحكم أوسع من مساحة ملاكه في التشريعات الدينية والعقلانية؛ لضمان عدم تعرض الملاكات للخطر. وبناءً على هذا الاحتمال، لا تكون العلة مخصصة لشخص الحكم فضلاً عن نوعه؛ لأن المفروض أنها علة للحكم العام.

لكن الزنجاني لا يقبل بهذا الاحتمال من منطلق مقارنة إثباتية دلالية؛ حيث يرى أن تفسير العلة هنا بأنها لعموم الحكم نتيجة وجودها في أغلب الأفراد، هو خلاف الظاهر من التعليل. ونحن نلاحظ أن السيد الزنجاني دمج هنا بين العلة الثبوتية والإثباتية، أي بين الحكمة التامة والعلة، فسعة دائرة الحكم نسبة لدائرة العلة أمر يمكن تعقله في الملاكات والمصالح الثبوتية، أما في العلل الإثباتية، وهي المناطات، فلا يتعقل شيء من هذا الأمر إلا في حالة فرض

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٦٩

عدم ظهور المناط وانضباطه (بل الأمر كذلك في الملاكات، كما أسلفنا سابقاً)، فيخشى المولى على ملاكاته نتيجة عدم انضباط المناط الإثباتي، فإذا كان التعليل بأمرٍ واضح جليّ يمكن معرفته وضبطه قبل التورّط فيه (الأكل مثلاً)، فلا معنى لتوسعة دائرة الاعتبار القانوني؛ إذ سيكون لغواً، وإلا فالأمر معقول جداً.

وبهذا كان يفترض بالزنجاني مقارنة الموضوع بطريقة ثبوتية أولاً، ثمّ الذهاب نحو الدلالة الإثباتية، فيقول: إنّ العلة إذا كانت ظاهرة منضبطة لا معنى لجعل الحكم على الكلّ نتيجة وجودها في الأكثر، حيث لا نحصل على مبرر عقلاي لذلك، وإلا فهو معقول جداً في نفسه، وعلى التقدير الثاني نرجع لظاهر دلالة الدليل في التعليل.

الاحتمال الرابع: التصرف في المعلل، بمعنى أنّ العلة تقوم بالتأثير على الحكم المعلل بها، فتصرفه إلى أغلب الأفراد، ويبدو أنّه يريد بذلك الانصراف إلى الأفراد المتعارفة الحموضة من الرمان، فيصبح الحكم مخصّصاً بالعلة بخصوص الأفراد ذات الحموضة المتعارفة، فوجود التعليل يجعل الحكم في قوّة قولنا: لا تأكل الرمان الحامض.

وهذا هو الأظهر عرفاً عند السيد الزنجاني، وبه يستتج تخصيص العلة لشخص الحكم.

لو حللنا مقارنة السيد الزنجاني كلّها فهي تقوم على:

أ- إدراكنا الحاسم بعدم التناسب بين مساحة العلة ومساحة المعلل (الرمان - الحموضة).

ب- كون العلة هو مناط الحكم وليست مبرر وجوده.

ونقطة الضعف المركزية في تحليله أنّه لم يتوقّف ملياً عند أمرين:

١- قياس نسبة الأفراد التي تحمل العلة على مجموع الأفراد.

٢- قياس حجم الوضوح والانضباط في العلة.

أما الأمر الأوّل، فهو خصوصية إثباتية، وتكمن أهميته في أنّ نسبة الأفراد التي تحمل الصفة العلية (الحموضة) لو كان قليلاً، يغدو تركيب التعليل عبر إطلاق حكم عامّ ثمّ تعليله بما يوجب تخصيصه بالقليل جداً، خلاف طرائق التبيين العقلائية، بلا فرق بين كون التعليل قرينة متصلة أو منفصلة، وفي الانفصال يغدو الأمر أوضح بكثير، فلا يصحّ أن أقول: لا تركب السيارات؛ لأنّ لها ثلاث عجلات، فإنّه إذا كانت السيارات التي لها ثلاث عجلات تمثل واحداً

٤٧٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. /ج١

في المائة من مجموع السيارات، فإن طريقة التبيين هذه ركيكة جداً؛ إذ لو قصد التعميم في العلة لكل السيارات كان المتن ضعيفاً مخالفاً للواقع، ولو قصد التخصيص لم يتقبل العرف مثل هذا التركيب.

وهذا يعني أن نسبة العلة للحكم من حيث قياس السعة أمر بالغ الأهمية، للدخول في مرحلة تخصيص شخص الحكم نفسه.

لكن السيد الزنجاني تحدّث عن هذا الأمر في تخصيص العلة لنوع الحكم، فكأنه يقبل به. وأما الأمر الثاني، فهو خصوصية ثبوتية، وهو أن العلة إذا كانت غير ظاهرة أو غير منضبطة، لم يكن يمكن تخصيص شخص الحكم بها؛ لأن قوة العموم في الحكم أكبر من قوة العلة في التقييد، طبقاً لبناءات العقلاء في التقنين، وأما لو كانت ظاهرة منضبطة، أمكن الأخذ بها، وسيفهم المتلقي أن الحكم مرتبطٌ بها ودائر مدارها إذا لم يكن في الخطاب أي مشكلة إثباتية كما قلنا.

وبهذا ندرك أن تخصيص شخص الحكم بالعلة مشروط بظهورها وضبطها، وهو الشرط الذي ركز عليه أصول الفقه السني كثيراً.

٢.٣. تخصيص العلة لنوع الحكم (مفهوم القضية التعليلية)

يرفض الزنجاني تخصيص العلة لنوع الحكم، ويبين ذلك عبر مقدمتين: المقدمة الأولى: إن التعليل لا معنى له إذا كانت نسبة الأفراد الداخلة تحت العلة أقل ونادرة قياساً بنسبة الأفراد التي تحت الحكم.

المقدمة الثانية: إن التعليل يوجب صرف الحكم المعلّل نحو الأفراد الغالبة، والتي تحتوي الصفة (العلة)، فكل ما يريده المشرع هنا ليس سوى النهي عن أكل الرمان الحامض الذي هو أغلب أفراد الرمان، وهذا ليس له مفهوم حتى ننفي به وجود حكم منصبّ على الرمان الحلو بملاك آخر أو بعنوان آخر؛ لأن التعليل ليس ظاهراً في الانحصار.

هذا الدليل الذي يقدمه الزنجاني يواجه أكثر من تقريب على تخصيص نوع الحكم بالعلة، خاصة على مستوى مسألة الانحصار، وأهمّ هذه التقريبات هو:

التقريب الأول: ويتكوّن من مقدّمتين:

أ - إنّ التعليل يفيد - بحسب دلالته - أنّ الأفراد التي تحتوي على العلة تحريمها الوحيد ناشئ من هذه العلة، فالعلة ظاهرة في الانحصار في أفرادها، ولا علة أخرى غيرها.
ب - إنّ لو كان هناك حكمٌ صادر غير هذا الحكم لكان منصباً على العنوان المشترك بين الأفراد التي تحتوي العلة وتلك التي لا وجود للعلة فيها، وهذا معناه أنّ الحكم في أفراد العلة صار له علتان: إحداهما الحموضة، وثانيهما تلك العلة التي كانت سبب الحكم في العنوان الأعمّ من الحامض وغيره، وهذا خلاف ظاهر حصرية العلة في الحموضة، والمستفاد من دليل التعليل بالحموضة، كما تقرّر في المقدّمة الأولى.

وبهذا نكتشف أنّ النصوص التعليلية تفيد نفي نوع الحكم عند انتفاء العلة.

لم يوافق الزنجاني على هذا التقريب، بل أشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: إنّ التعليل غير ظاهر في حصرية العلة، بل المتكلم يمكن أن يبيّن علة في هذا الموضوع، وفي موضع آخر يبيّن علة أخرى، وهذا كثير، وسببه تارة الاختصار أو الوضوح أو نكتة أخرى ذات خصوصية.

هذا الإشكال مردّه في الحقيقة إلى أنّ الفقيه يعتبر أنّ بيان المشرّع للعلة يمكن أن يكون بياناً لجزء الفكرة المرتبطة بالموضوع، ولاحقاً سوف نبحت بالتفصيل عن هذه القضية.

لكن تهمني الإشارة هنا لنقطة وهي: إنّ منطلق الزنجاني هنا إذا كان الإمكان الذاتي فهو قابلٌ للمناقشة؛ لأنّ الإمكان الذاتي في كون المتكلم بصدد بيان جزء العلة أو إحدى العلل، لا ينفي أنّ العرف يفهم من التعليل الانحصار، تماماً كالإمكان الذاتي في كون العام لا يراد منه الشمول جداً لجميع أفرادها، بل هناك مخصّص منفصل لم نعر عليه بعد، ومع ذلك يفهم العرف العموم حتى ينكشف لنا أنّ المتكلم لم يقر بإرادة هذا العموم إرادةً جديدةً في تمام الأفراد.

وأما إذا كان منطلقه هو التجربة والاستقراء فهذا أمرٌ آخر، بمعنى أنّنا نفترض أنّنا باستقراءنا لموارد التعليل في النصوص الدينية، لاحظنا أنّ الكثير جداً منها يذكر علة لكن بقرينة منفصلة يبيّن لنا أنّه لم يكن بصدد ذكر تمام العلل أو تمام أجزاء العلة، فهذا الاستقراء يخبرنا أنّ الشارع لا يعتمد في بيانه للعلل على السعة والاستيعاب والحصص، حتى لو فرض أنّ

العرف يعتمد ذلك ويفهم في حواراته العامة الحصر نتيجة غلبة تبيينه العلية الانحصارية في بياناته.

وبهذا نكتشف أنّ واحدةً من أهمّ مداخل فهم الحصريّة في باب تبيين العلل في النصوص الدينيّة هو الاستقراء ومعرفة مزاج الشريعة في تبيينها لعلل الأحكام الشبوتية والإثباتية، وسوف نعود لهذه النقطة بالغة الأهمية قريباً بإذن الله.

الإشكال الثاني: لو تمّ القبول بكون العلة ظاهرة في الحصريّة، مع ذلك لا يمكننا فهم انتفاء نوع الحكم وتكوّن مفهوم للجمله التعليلية؛ والسبب في ذلك أنّه من الممكن أن تكون للكليّ - مثل الرمان - علتان لتحريم تمام أفرادها: العلة الأولى حموضته، وهذه العلة موجودة في سبعين في المائة من أفرادها، والعلة الثانية لونه الأصفر، وهذه العلة موجودة في الثلاثين في المائة المتبقية من الرمان غير الحامض، فهنا يمكن للمولى أن يقول: لا تأكل الرمان؛ لأنّه حامض؛ فيثبت التحريم الخاصّ على الأفراد التي تمثل السبعين في المائة، ثم يُصدر حكماً عاماً بالنهي عن أكل الرمان كلّ، لا لأنّ حرمة الرمان الحامض لها علتان بما ينافي الحصريّة، بل لأنّ الثلاثين في المائة من الرمان، وهو ما يشكّل أفراد غير الحامض محرّمة بملاك أو بعنوان آخر، والنصوص لا مانع أن تبيّن تحريم عنوان عام كليّ، لكن بملاكات متعدّدة عرضيّة يشمل كلّ واحد منها مساحة من مصاديق العام الذي تمّ تحريمه، فتتوزّع تمام المصاديق على الملاكات المتعدّدة.

ويقدّم الزنجاني مثلاً واقعياً، وهو أنّ الخمر حرّمت لإسكارها، فلو كان النصّ يدلّ على نفي حرمة غير المسكر؛ لكان النهي عن تناول قليل المسكر الذي لا يُسكر معارضاً للدليل الذي دلّ على تحريم الخمر بعنوان الإسكار، مع أنّ تحريم الخمر بعنوان الإسكار له ملاك، وتحريم قليل المسكر له ملاكٌ آخر.

هذه الطريقة في المعالجة تبدو لي غير دقيقة؛ لا لأنّ إشكال الزنجاني غير صحيح، بل لأنّ طريقة فهم الانحصار عنده وعند صاحب الدليل هنا غير دقيقة؛ فقد قدّمت فكرة الانحصار بصيغة أنّ الرمان الحامض لا توجد علة لتحريمه غير حموضته، مع أنّ فكرة الانحصار تطرح بمعنى أنّ ظاهر التعليل هو حصر تحريم الرمان بحال حموضته، فتفسير الانحصار هو من أساسه في الدليل والإشكال معاً غير دقيق، فعندما يقول المتكلّم: لا تركب السيّارات؛ لأنّها بأربع عجلات، فإنّ دعوى فهم الحصريّة في التعليل ليس حصريّة تحريم السيارات ذات

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٤٧٣

العجلات الأربع بملاك العجلات الأربع، بل حصر تحريم ركوب السيّارات كلّها بملاك العجلات الأربع، وهذا يعني عرفاً أنّ السيّارات ذات الثلاث عجلات لا حرمة فيها ولا ملاك، فالتعليل نافٍ لوجود ملاك آخر - بالعنوان الأوّلي - في السيّارات كلّها غير رباعيّة العجلات.

وهذا هو معيار الحصريّة في باب المفاهيم، فعندما نقول: لا تأكل الرمان الحامض، ثم نؤمن بوجود مفهوم للجملة الوصفية، فهذا معناه أنّ كلّ الرمان لا تحريم في أكله مطلقاً حال عدم حموضته، لا أنّ الرمان الحامض حرام بملاك واحد وهو الحموضة، فهذا ليس هو تمام مكوّنات مفهوم الحصريّة، بل هو جزؤها.

وبمجمّل ما قلناه ينبغي إعادة صياغة التقريب الأوّل كالآتي: إنّ التعليل ظاهرٌ في الحصريّة؛ فوجود تحريم آخر لأيّ فرد من أفراد الرمان خلاف ظاهر التعليل، فيكون نوع التحريم منفياً بالتعليل.

ولا بأس بمداخلة مختصرة أيضاً في المثال الذي قدّمه الزنجاني هنا، فإنّ تحريم الخمر بعلة الإسكار له تفسيران: الإسكار الفعلي، وقدرة الإسكار، فإذا فسّرنا الإسكار بالمعنى الفعلي، لزم أن يكون دليل تحريم الخمر لإسكارها موجباً لفهم تحريم الخمر في حال تحقّق السكر الفعلي خاصّة، وهذا يعني أنّ شرب الخمر مطلقاً كثيراً أو قليلاً ليس بحرام، ويكاد لا يقول به أحد في الخمر في الحد الأدنى، أمّا لو فهمنا قدرة الإسكار، أيّ إنّها محرّمة تناول عليكم لما فيها من قدرة الإسكار (وهو وجود نسبة كحولية معيّنة)، فهذا التعليل لا فرق فيه بين أن يشرب الإنسان الكثير أو القليل؛ لأنّ المشروب هو سائلٌ فيه قدرة الإسكار، فيصدق أنّني أشرب سائلاً فيه قدرة الإسكار ولو لم يُسكر فعلاً، وبهذا يكون تعليل التحريم بالإسكار شاملاً للقليل والكثير، فلا يكون هناك تحريمٌ لشرب القليل بملاكٍ آخر غير ملاك الإسكار، بل يكون معنى ما أسكر كثيره فقليله حرام هو أنّ ما أسكر كثيره فهو مُسكر، وكلّ مسكر حرام، فشرب القليل منه شربٌ للمسكر ولو لم يسكر الإنسان عملياً بشربه، فتأمل جيّداً.

التقريب الثاني: وهو إثبات المفهوم في القضية التعليلية في الجملة لا بالجملة، على مسلك مثل السيّد الخوئي في باب المفاهيم، وهو مسلك السالبة الجزئية، وقد مال إليه قبل الخوئي

السيد البروجردى ونسبه للمتقدمين^(١)، وطبقاً لذلك لا معنى لاشتهار نسبة هذا الرأي للخوئي، وكأنه هو مؤسسه.

روح هذا المسلك - طبقاً لتوصيف البروجردى لمنهج المتقدمين - قائمة على نفي اللغوية، وهذا ما يسحب العملية المفهومية من باب الدلالات اللفظية بما فيها الإلزامية، إلى باب تفسير السلوكيات والأفعال العقلانية، فنحن لا نأخذ من الشرط أو الوصف دلالة على المفهوم، بل نأخذ من صدور الشرط أو الوصف بما هو فعلٌ صادرٌ من عاقل، دلالة على المفهوم؛ إذا لو لم يكن للجملة مفهومٌ لزممت اللغوية في بيانه للقيود أو الوصف أو العلة، وينتج عن ذلك نفي الحكم في بعض مصاديق العام الكلي، فلا يعارض ثبوت الحكم في بعض المصاديق غير المذكورة في الجملة ذات المفهوم، بل ما يعارضه صدور نص بالحكم في العام بتمام مصاديقه. وبتطبيق هذه العملية على الجملة التعليلية يمكن القول: بأن ذكر المولى التعليل بحموضة الرمان يصبح لغواً غير عقلائي إذا كان كل الرمان محرماً الأكل، فلا بد من فرض بعض الرمان غير محرّم، وهذا (البعض) ليس هو تمام الأفراد غير الحامضة، بل بعضها، وقد رأينا سابقاً كيف أن السيد الصدر وافق على هذا المفهوم في موضع من كتبه الفقهية.

لم يوافق كثيرون على هذه المحاولة، بمن فيهم السيد الزنجاني، وكانت النقطة المركزية - في تحليلي - هو العثور على مبرر عقلائي لذكر القيد، فأخذوا يطرحون حالات يوجد فيها مبرر عقلائي في ذكر القيد ولو لم يكن هناك أي مفهوم على الإطلاق.

وذكروا من المبررات حالة الغلبة، بمعنى غلبة الأفراد الحامضة من الرمان على غيرها، والتي يرجعها أمثال السيد الزنجاني إلى حالة الاحتياج لذكر القيد، وحيث إنّ العلة لا بد من فرض كونها غالبية في أفراد موضوع المعلل (الرمان) كما قلنا من قبل، فهذا يعني أنّه لا مفهوم للتعليل مطلقاً.

لا نريد هنا الخوض في بحث المفاهيم بتفاصيله، لكنّ الفكرة المركزية صحيحة في سياق

(١) انظر: البروجردى، الحاشية على كفاية الأصول ١: ٤٣٦ - ٤٤٢؛ وملحات الأصول: ٢٦٥ - ٢٧٧؛ ونهاية الأصول ١ - ٢: ٢٩٢ - ٢٩٤؛ وقد نسب الغزالي للأكثرين الاعتقاد بالمفهوم من خلال اللغوية، فانظر له: المستصفي ٢: ٢٣٧ - ٢٣٨ (طبع دار الأرقم).

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ... ٤٧٥

الجواب عن اللغوية، وهو أنه حيث نتمكن من تقديم تبرير عقلاى لذكر التعليل يصبح التعليل فاقداً للمفهوم - بصرف النظر عن مقولة ظهور التعليل فى المفهوم - وحيث لا نتمكن من ذلك لابد لنا من فرض التعليل حاملاً لدلالة مفهومية.

لكن فى تقديرى، حصل خلطٌ هنا بين الجملة التعليلية والجملة الوصفية، ففى بعض الأحيان يمكن للمتكلّم أن يسلط الضوء أكثر على حالة من حالات الموضوع، فيركّز كثيراً على إكرام المؤمن العالم، رغم أنّ إكرام مطلق المؤمن مطلوبٌ، ويهدف من ذلك بيان مكانة العالم والتذكير أكثر بوجوب إكرامه من بين من يجب إكرامهم، أو لأنّ الناس أخذت تهين العلماء وصار ذلك ظاهرةً عندهم لسبب أو لآخر، لكنّ الجملة التعليلية ليست بمعنى النهى عن أكل الرمان الحامض فقط، بل تحمل عملية ارتباط تبريرى للنهى عن أكل الرمان نفسه، وتريد أن تؤكّد على أنّ كونه رماناً ليس قضيةً فى الموضوع، فهى تجرّنا نحو العنصر الذى يدور الحكم مداره، ومن ثمّ فالعثور على تبرير للتعليل يغدو أصعب من العثور على تبرير للتوصيف، ونحن بالوجدان العفوى نلاحظ فرقاً بين حالة: لا تأكل الرمان الحامض، ولا تأكل الرمان لأنّه حامض؛ إذ الثانية تُفهمنى لماذا صدر النهى عن أكل الرمان الحامض، بينما الأولى لا تُفهمنى لماذا صدر النهى عن أكل الرمان الحامض، ما لم يكن الوصف مُشعراً بالعلية، الأمر الذى يعيدنا مرّةً أخرى لمبحث التعليل.

إنّ الغلبة التى يتكلّم عنها الزنجاني يمكنها أن تبرّر الجملة الوصفية فى الرمان الحامض، لكنّها غير قادرة على تبرير التعليل الذى يدلّ على ربط التحريم بالحموضة، ويرسل لي إشارات إضافية فى هذا الموضوع، بل كلامه خلاف الظاهر.

من هنا، يبدو لي أنّ بناء الجملة المفهومية (التخصيص) فى القضايا التعليلية، مرتبطٌ

بعنصرين:

العنصر الأوّل: الفهم العرفى والعقلاى العام للجملة التعليلية فى نظام اللغة والتحاوّر العام، سواء أتى من الدلالة اللفظية أم من تفسير صدور التعليل من المتكلّم.

العنصر الثانى: الدراسة الاستقرائية للنصوص التعليلية فى الكتاب والسنة، وهل تعطي أنّ الشارع يعتمد طريقةً خاصّةً به فى التعليل، سواء هى إفادة المفهوم للجملة التعليلية أم

العكس؟

هذا ما سنبحثه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وبهذا يتبين لنا أيضاً أنّ طريقة مقارنة السيد الزنجاني للموضوع تواجه بعض الإشكاليات.

٤ . تناول أصول الفقه السنّي لفهوم العلة

يبدو أنّ أصول الفقه السنّي تناول مفهوم العلة منذ قديم الأيام، وكثيراً ما كان ذلك في باب المفاهيم نفسه.

والصورة العامة التي طرحت هناك هو التمييز بين مفهوم العلة ومفهوم الوصف في الهوية، مع الاعتقاد بأنّ مباحث مفهوم العلة هي بعينها مباحث مفهوم الوصف، بمعنى أنّ طريقة تناول الموضوعات واحدة، فمفهوم العلة هو تعليق الحكم بالعلة، وفرقه عن مفهوم الصفة أنّ الصفة قد تكون علة كالإسكار، وقد لا تكون علة، ومختلف التخريجات لإثبات مفهوم العلة هي بعينها تخريجات مفهوم الوصف، والنقاش فيها هو النقاش كما يصرّح الغزالي وغيره^(١).

بل نحن نلاحظ أنّ الغزالي يُنكر مفهوم العلة إلى حدّ أنه يرى أنّ العلة لا تعمّم ولا تخصّص، وإنّما تُذكر العلة في النصوص لمجرّد بيان الارتباط بين الشئيين، لا لسلب الحكم عند انتفاء العلة، ولا لإثبات الحكم عند وجود العلة، فالتعميم والتخصيص معاً لا يمكن استنتاجهما من ذكر العلة.

وقد انتبه الغزالي لمشكلة العجز عن التعميم بالعلل في أنّها تنتج بطلان القياس، لهذا استدرك فوراً بالقول بأنّ التعديّة والتعميم ليسا بسبب دلالة التعليل على التعميم والتسرية، بل بسبب ورود الدليل على التعبّد بالقياس لا غير، وبهذا فصل الغزالي بين القياس وبين التعليل اللفظي في ذاته^(٢).

لم يفصل أصول الفقه السنّي كثيراً في موضوع مفهوم العلة، بل كثيراً ما طرح الموضوع

(١) انظر - على سبيل المثال -: الغزالي، المستصفى ٢: ٢٤١ - ٢٤٢؛ والزركشي، البحر المحيط ٣: ١١٩؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ١٨١؛ والآمدي، الإحكام ٣: ٨٠.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى ٢: ٢٤٢.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٧٧؛

بشكل عابر في سياق أدلة حجية مفهوم الصفة، على أساس أن أحد أدلة إثبات مفهوم الوصف هو أن الوصف والعلّة متساويان، فحيث للعلّة مفهومٌ كذا للصفة، الأمر الذي نوقش من قبل غير واحد، ولهذا علّق الرازي الإصفهاني على الاستدلال لمفهوم الوصف بمفهوم التعليل بالقول: «ويدفعه أنّه قياس في اللغة، ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر؛ ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته، بخلاف الوصف؛ إذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه، مضافاً إلى ورود المنع على الثاني أيضاً قد يخلف العلة علةً أخرى، ولذا لم يقل أحدٌ من المنطقيين بكون رفع المقدم قاضياً برفع التالي»^(١).

وكلامه الأخير يناقض رأيه في مفهوم التعليل كما أسلفنا، والذي ذكره بعد صفحات قليلة من بحث مفهوم الوصف!

٥. منطقات مفهوم الجملة التعليلية

بعد هذه الجولة التحليلية والنقدية على المشهد الإسلامي في تناوله قضية الجملة التعليلية، يمكن أن نعيد صياغة أهمّ المنطقات للقول بوجود مفهوم للجملة التعليلية، وذلك على الشكل الآتي:

١.٥. منطلق الوضع اللغوي

ونعني به أن يُدعى أنّ هيئة الجملة التعليلية بصيغها المتعدّدة، موضوعة في اللغة لإفادة الانتفاء عند الانتفاء، فاستخدامها في غير ذلك يحتاج لقرينة وشاهد ينبغي للمتكلّم نصبها. هذا المنطلق استخدمه بعض الأصوليين في بحث مفهوم الجملة الشرطية، لكنّ الكثيرين عارضوه، وعلى سبيل المثال نلاحظ أنّ الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ)، يعتمد على ثنائية الوجدان والاستقراء في نقده لهذه المحاولة، حيث يعلّق هنا بأنّ الوجدان العرفي لا يرى في استخدام الجملة الشرطية في غير مورد المفهوم (العلّة التامة الانحصارية) أي إحساس بالتجوّز

(١) هداية المسترشدين ٢: ٤٨٩.

أو عناية المجاز، كما أنّ تتبّع موارد استخدام العرف للجمل الشرطيّة لا يُعطي أنّهم يستندون في المحاججات والمخاضات على مفهوم الجملة الشرطيّة، ولهذا لو ادّعى شخص بأنّ كلامي ليس له مفهوم، لقبّوه دون مطالبته بنصب قرينة^(١).

وبعيداً عن تركيبة الجملة الشرطيّة، ولو عدنا للجملة التعليليّة فهل هيئة: حرّمت الخمر لإسكارها؛ أو وجب القصر على المكلف بسبب السفر، دالّة بالوضع على المفهوم أو لا؟
هنا يلزم أن ننتبه جيّداً إلى حالتين:

أ- تعليل إصدار المولى للحكم.

ب- تعليل الحكم نفسه.

إننا لا نبحث هنا في تعليل إصدار الحكم من قبل المولى، بل في إناطة الحكم وارتباطاته، فهناك فرق بين أن نقول: حرّمت الخمر عليكم لأنّها توجب وقوع العداوات بين الناس، أو أوجب عليكم الصلاة؛ لأنّ فيها الانتهاء عن الفحشاء، وبين أن نقول: حرّمت الخمر لما فيها من الكحول، وأوجب تطهير البدن من النجاسة بسبب الصلاة؛ وذلك أنّه في النوع الأوّل تكون العلة علّة لفعل المشرّع - أيّ للعمليّة التشريعيّة - فهي علّة غائيّة له، بينما في الحالة الثانية ليست الكحول علّة تشريعه التحريم، بل هي مصبّ تشريعه.

وهنا قد يقول قائل بأنّ القضيّة التعليليّة لو كانت موضوعة لإفادة المفهوم، للزم أن تفيد في الموضوعين معاً، مع أنّه لا أحد يفهم منها ذلك فيهما ولم يقل به أحد، الأمر الذي يكشف عن أنّ خصوصيّة المفهوم لم تأت من نفس الهيئة التركيبيّة للجملة التعليليّة، بل من أمرٍ آخر.

وهذه المناقشة تكمن في الحقيقة في الاستعانة بالاستقراء والتتبّع لنفي إفادة المفهوم لذات الهيئة التعليليّة عبر استنطاق الكثير من النصوص التعليليّة التي نصّت على العلل الثبوتيّة، دون إحساس بالتجوّز في كلمات المولى كليّاً، بل الإنسان العرفي في مقام تبريره لسلوكه وأعماله يستخدم الجمل التعليليّة دون أن يجد نفسه ملزماً ببيان تمام العلل والخصوصيّات التي دفعته للفعل، بل يكتفي - دون نصب قرينة خاصّة - ببيان عمدتها وأهمّها.

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٩٥.

٢٠٥. المنطلق الظهوري العرفى المتعالى عن التبرير

أعني بهذا المنطلق أننا - ودون حاجة لتحليل أسس عملية الفهم العرفى، بما فيها أساس الوضع اللغوي - نرجع للعرف مباشرة، لنرى هل يفهم من التعليل أن الحكم منتفٍ عند انتفاء العلة أو لا؟ بعيداً عن أي خصوصيات طارئة في هذا المتكلم أو ذاك من حيث عاداتها بخصوصها ذكر العلل الناقصة أو دون إفادة المفهوم.

قد يدعى أن العرف والوجدان اللغوي يشهدان بأن بيان المتكلم للعلّة - بما فيها العلل الثبوتية فضلاً عن العلل الإثباتية - يفهم منه أن المعلول لا وجود له عند عدم هذه العلة، فعندما تقول: «لا تتناول هذا الطعام؛ لأنه مضرّ بالصحة»، يفهم العرف أن السبب الوحيد هنا هو الموضوع الصحي، وهم ينفون أن يكون هناك سبب آخر، أو أن يكون هذا جزء السبب. ويظهر الموافقة على هذا من الشيخ الأنصاري، حيث قال: «لا إشكال في أن قول القائل: «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، يدلّ على ثبوت التحريم لكلّ حامض، بناءً على ما هو الأظهر من التعدي في العلة المنصوصة. لكنّ الكلام في أنّه هل يفيد انتفاء الحرمة عن أكل غير الحامض مطلقاً أو لا يفيدُه أو يفصل بين مورد التعليل وهو الرمان، فيحكم بعدم حرمة غير حامضه وبين غيره. وجوه أقواها الأخير. أمّا دلالته على عدم تحريم غير الحامض من الرمان فلفهم العرف، ولهذا يبنى على كون العلة مخصّصة، مع أنّه لو أريد مطلق الرمان كان تعليل تحريمه بالحموضة تعليلًا للشيء بغير علة..»^(١).

ولكي نشرح هذا الادعاء الذي نطرحه، يجب أن نشير - بدايةً - إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: ثمة فرق أحياناً بين الجملة الإنشائية والجملة الخبرية، فإذا قال شخصٌ: أكرم العالم العادل، فهذه جملة إنشائية، ربما يكون هناك مجال للقول بأنّه لعله يأمرني بإكرام العالم مطلقاً وركّز على العادل لمزيد احترام له، فنحن هنا نتعامل مع المفهوم - غير المنطوق - تعاملاً تحليلياً وفقاً لقيام مجموعة من الفرضيات، وإلا فهو لم يخبرنا سوى عن ضرورة إكرام العالم

(١) الأنصاري، الفوائد الأصولية: ٥٠١ - ٥٠٢؛ لكن له كلام مختلف بعض الشيء حول عدم ظهور التعليل في الانحصار، فراجع له: مطارح الأنظار ٢: ٩٢.

العادل.

أما في الجمل الخبرية، فكثيراً ما تنبؤنا بنفسها عن مضمونها، ولا تفسح لنا المجال للتحليل خارج المنطوق، فمثلاً لو راجعنا وجداننا اللغوي والعرفي فسنجد فرقاً بين: «أكرم زيدا العادل» و «أوجبتُ عليك إكرام زيدٍ لأنه عادل، أو إنَّ وجوب إكرام زيد ثابتٌ لأنه عادل». إنَّ الجمل التعليلية جملٌ خبرية عند العرف، فهي عندما تقول بأنني أوجبت عليكم كذا وكذا لأجل كذا وكذا، فهي ظاهرة في أنَّ العلل المذكورة هو المعيار والمدار في الحكم، ما لم ينصب المتكلم قرينة على أنه ليس في مقام بيان العلة كاملةً أو حصراً، فلا يحتاج لنصب قرينة على أنه في مقام بيان العلة التامة الانحصارية، بل العكس هو الصحيح.

الأمر الثاني: وعي فكرة «الجملة» في اللغة والعرف، و«القضية» في علم المنطق، فعندما يدرس المناطقة القضايا وأنواعها، فهم لا يلاحظون الجانب اللغوي، بل يأخذون العناصر المضمونية وارتباطاتها الواقعية، فإذا قالت القضية: «إذا دخل الأستاذ إلى الصف كان سعيداً ما يزال خارجه»، فهم يقولون بأن هذه القضية اتفافية وليست لزومية، انطلاقاً من فهمهم لطبيعة ذات دخول الأستاذ للصف وذات كون سعيد خارج الصف، مع أنَّ التركيبة اللغوية لهذه الجملة هي بعينها موجودة في القضية الثانية وهي: «إذا أشرقت الشمس جاء النهار»، و «إذا لامست الورقة الجافة النار احترقت»، رغم أنَّهم أطلقوا على القضية الثانية عنوان القضية اللزومية.

هنا نلاحظ أنَّ العقل المنطقي يتحدَّث في مقارباته عن أنَّه إذا بطل التالي بطل المقدم أو العكس، وهذه الذهنية لا تتم في مطلق الجمل الارتباطية، بل في خصوص نوع من القضايا، وإلا فالقضايا الاتفافية لا يلزم من بطلان مقدمها بطلان تاليها، ولا العكس، كما هو واضح. هذا التنوع الذي انتبه له المناطقة في القضايا يمثل أساساً مهماً لفهم «الجملة» واستخداماتها في اللغة، فنحن ننفي أن تكون الهيئة الشرطية دالة على المفهوم مثلاً؛ لكثرة وجود الجمل الشرطية التي لا مفهوم لها، وفي الوقت عينه لا قرينة لفظية في المقام، وهذا ما يمكننا من القول: إنَّ الكثير من الجمل الارتباطية لا تدلُّ على الانتفاء؛ لأنَّ الكثير منها مسوق بنحو القضية

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ... ٤٨١

الاتفاقية مثلاً، وبهذا تفقد الجملة الارتباطية - ومنها الجمل التعليلية التي تربط بين العلة والمعلول - قدرتها على إعطاء قاعدة كلية؛ لأن الكثير من المصاديق تغدو خارقة لها عملياً. الشيء الذي قد يغيب عن ذهننا أحياناً ونحن نستقريء العرف وغيره، هو أن معرفتنا المسبقة بالعلاقة الواقعية الترابطية بين الشرط والجزء أو بين العلة والمعلول، هما اللذان يمنعان عن انعقاد مفهوم في الجملة، ومن ثم فقريئة عدم المفهوم قد تكون أحياناً في نفس خبرتنا المسبقة بنوعية العلاقة بين طرفي الجملة، وهذا بنفسه كافٍ في إحداث القرينية لمنع انعقاد المفهوم، ومن هنا فالسؤال المركزي يجب أن يكون في كيفية تعامل العرف مع الجملة حيث لا يدري بطبيعة الترابط الموضوعي القائم، فهل يفهم المفهوم أو لا؟

الأمر الثالث: التمييز بين عالم الدلالات اللفظية وعالم الإمكانيات الواقعية في علاقة أطراف القضية ببعضها، بصرف النظر عن القضية بما هي جملة ملفوظة منطوقة من قائلها، فعندما ندرس الفهم العرفي للجملة التعليلية، لن يكون من المفيد طرح الإمكانيات الواقعية في علاقة المعلول بالعلّة، كأن نقول: يُحتمل أن هناك علّة أخرى بديلة، ويحتمل أن المذكور هو جزء العلة ونحو ذلك؛ لأن الإمكانيات الواقعية غير المنكشفة لنا غير مهمّة هنا - إذ نحن لا نبحث في ذات العلاقة بين العلة والمعلول في لوح الواقع وبصرف النظر عن الجملة الملفوظة - بقدر ما المهم هو أن العرف ماذا يفهم من الجملة في حكايتها عن نوعية العلاقة بين العلة والمعلول، فواقع العلاقة بصفته ارتباطاً موضوعياً شيء وواقع الدلالة اللغوية شيء آخر.

بناء على ما تقدّم، يمكن القول: إن العرف ينسب إلى ذهنه من الجملة التعليلية أن الحكم دائر مدار هذه العلة وجوداً وعدمًا، وذلك أن الجملة التعليلية لها نظرٌ إلى كلّ الأحكام المنصوصة المتعلقة بالمعلول الوارد فيها، فهي بالحكومة تضيق جميع الإطلاقات، فلو جاءت مجموعة روايات تعلن تحريم الخمر مطلقاً، وجاءت رواية تحبر عن أن علة تحريم الخمر هو المسكرية، كان النص التعليلي بمثابة ناظرٍ لمختلف النصوص المرتبطة بتحريم الخمر، لتعلن أن التحريم دائر مدار المسكرية، ولو جاء نصّ عام يقول: كلّ شراب لونه أحمر فهو حرام، والمفروض أن الخمر مثلاً لونها أحمر، فإن العرف يرى تنافياً بين الحكمين؛ إذ سيقول: إن الخمر لو كانت حرمت لإسكارها، لم يكن معنى لكونها محرمة بكلّ مصاديقها بعنوان كونها سائلاً

أحمر، فالعرف يفهم من تحريم الخمر لإسكارها أيها لو لم تكن مسكراً لما كانت حراماً. قد تقول: إنَّ العلة لا تضيِّق حتى شخص الحكم، فكيف بنوعه؟! وذلك أنه من الممكن أن تكون العلة أضيِّق من الحكم، فيصبح المعنى: إنَّ التحريم المطلق للخمر كان لكونه مسكراً، فلكونه مسكراً في الجملة حرم تناوله بالجملة.

ولكنَّ هذا الكلام لو كان معقولاً في الملاكات والعلل الثبوتية فهو غير مفهوم في المناطات والعلل الإثباتية؛ إذ هو خلاف الظاهر عرفاً، بل إنَّ احتمال قرينية العلة المذكورة تمنع عن انعقاد إطلاق في الخطاب نفسه بما لا يسمح بولادة حكم مطلق شخصي.

وبهذا يدعى أنَّ العرف يفهم من التعليل - حيث لا قرينة صارفة، ومنها قرينة فهمه المسبق لأطراف القضية وطبيعة العلاقة الواقعية بينها - كون الحكم دائراً مدار هذه العلة وجوداً وعدمًا، فلو دلَّ دليل على نجاسة الخمر نجاسة ذاتية، ودلَّ دليل ثانٍ على حرمة تناول النجس ذاتاً، كان معارضاً بنظر العرف لجملة: حرِّمت الخمر لإسكارها؛ إذ التحريم في الخمر ليس لإسكارها، بل لإسكارها تارةً ولنجاستها تارةً أخرى.

نعم، كلٌّ من: «العناوين الثانوية» و«تداخل العناوين» لا يبطلان مفهوم التعليل، بمعنى أنَّ بعض مصاديق الخمر لو كانت محرمةً بسبب تنجسها بعين النجاسة كالبول، مع القول بالطهارة الذاتية للخمر، وقلنا بحرمة تناول المنتجسات، فإنَّ حرمة تناول هذه الخمر لا يضرُّ بالتعليل؛ لأنَّ التعليل انصبَّ على تحريم الخمر بما هي خمر، لا بما هي منتجس، وهذا واضح، فتداخل العناوين ذات الرتب المختلفة أمرٌ مختلف عن خرق مفهوم التعليل.

٣.٥. المنطلق الظهوري القائم على فكرة الإطلاق، تعليق وإضافة

يتفق هذا المنطلق مع المنطلق السابق في أنَّ العرف اللغوي يفهم من الجملة التعليلية أيها ظاهرة في إناطة الحكم بالعلة، فلو انتفت انتفى، لكنَّه يحاول أنَّ يحفر في هذا الظهور ليكتشف منطلقاته، وذلك عبر ادعاء أنَّ جملة: «حرِّمت الخمر لإسكارها»، صريحة في ربط التحريم بالإسكار، غاية الأمر أنَّ الإسكار:

أ - لو كان جزء العلة فقط، للزم للمتكلّم أن يبيّن الجزء الثاني، فإطلاقه الربط بين العلة والمعلول وعدم ذكره الجزء الثاني للعلة، يكون نافيًا، إذ لا يصحّ فرض الإسكار علةً حال عدم

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٨٣

وجود الجزء الثاني، فعليته مقيّدة بحال وجوده، فعدم ذكره القيد وإطلاق التعليل كاشف عن نفيه، وإلا لزمه التقييد بحرف الواو، بأن يقول: حرّمت الخمر لإسكارها ولونها، فالإطلاق المقابل للتقييد الواوي ينفي كون الإسكار جزء العلة.

ب- لو كان مجرد علة من العلل، ويوجد علة أو علل أخرى، للزم التقييد بحرف «أو»، بأن يقول: «حرّمت الخمر لإسكارها أو لونها»، فسكوته عن ذكر هذا القيد الإضافي نافٍ له بالإطلاق.

وهذين الإطابقين نُثبت أنّ الإسكار علة وحيدة تامّة، وهذا هو تحليل الظهور العرفي المدعى.

هذه المحاولة تفترض - حكماً - أنّ المتكلّم في مقام بيان كلّ ما له علاقة بالتحريم الثابت على الخمر من زاوية منطلقاته ومداراته من جهة، كما تعتبر أنّ بيان الجزء الآخر للعلة أو العلة البديلة هو بمثابة تقييد لإطلاق الارتباط بين التحريم والإسكار، فلو كان الإسكار جزء العلة فقط لكان معنى ذلك أنّ تحريم الخمر لم يكن لإسكارها على طول الخطّ، فلزم تقييد فاعليّة الإسكار للتحريم بحالة وجود الجزء الآخر للعلة، والدليل هو أنّ الجزء الثاني لو لم يوجد فلا تحريم للخمر رغم وجود الإسكار، فجزء العلة نوع تقييد في علاقة التحريم بالعلة، وكذا لو كان الإسكار إحدى العلل، فإنّ هذا معناه أنّه من الممكن أنّ الخمر حرام ولو لم تكن مُسكرّة، وهذا ما يستدعي تقييداً في عمليّة ربط الخمر بالإسكار؛ إذ الخمر لم تحرّم لإسكارها مطلقاً، بل حرّمت لإسكارها ولغيره، بل لو كان الإسكار علة على طول الخطّ للزم عند اجتماعه بالعلة الأخرى أن يُبطل عليتها، والعكس صحيح، وإلا صار المجموع هو العلة، لا الإسكار.

لكنّ هذا الكلام يمكن التوقف عنده ببعض الوقفات:

الوقفة الأولى: إنّ الإطلاق المقابل للتقييد الواوي يبدو معقولاً وأوضح بكثير عند العرف، وذلك أنّ تعليل التحريم بالإسكار خلاف الحقيقة؛ لأنّ الإسكار لم تحرّم الخمر لأجله، بل حرّمت لشيء مركّب منه ومن غيره، فيمكن لنا فرض أنّ جزئية العلة بمثابة نفي للعلة إثباتاً؛ لأنّ ظاهر التحريم للإسكار كون الإسكار علة، والحال أنّ الإسكار ليس بعلة، والدليل أنّه لو وجد لا يوجد التحريم، إنّما المركّب منه ومن غيره هو العلة، فقد لا يفهم العرف تصحيح الربط التعليلي بجزء العلة إلا بتوضيح إضافي، بخلاف الربط التعليلي بإحدى العلل فهو يراه

تاماً في نفسه غير أنه لم يقدم مطلباً إضافياً يتصل بوجود علة أخرى. وبعبارة أخرى: إن جزئية العلة تنافي عرفاً جعل الإسكار علة التحريم، ما لم يقدم توضيحاً، بينما العلة البديلة وجودها لا ينافي الربط العلي بين الإسكار والتحريم، فعلاقة جزء العلة بالجزء الثاني تختلف عن علاقة العلة المستقلة ببعضها، فالإسكار علة للتحريم، ولا ينافية كون غيره علة أيضاً، لكنّه لا يصحّ أن نقول بأنه علة للتحريم فيما وجوده لا يفيد التحريم إلا بانضمام جزء آخر إليه.

الوقفه الثانية: لعل المشكلة المركزيّة في هذه المقاربة، هو إثبات أنّ المتكلم في مقام بيان تمام ما له دور في تحقيق التحريم، وانعقاد إطلاق مقامي مثلاً، فإذا لم يثبت ذلك لم ينعقد شيء من هذه الإطلاقات، فلو قيل بأنه في مقام بيان أنّ الإسكار له في الجملة دور التأثير في التحريم، لم ينعقدنا الإطلاق هنا شيئاً. ومدعى المنكرين لمفهوم الجملة التعليلية لا بدّ أن يكون ذلك، وهو أنّ هذه الجملة لا تفيد سوى أنّ الإسكار له دور العلية، وأنّ معنى «حرمت لإسكارها» هو أنّ الإسكار له دورٌ ما في التحريم لا غير، وهذا لا يتأثر بكون دوره هو جزء العلة أو إحدى العلة.

من هنا، يصعب في تقديري الاستناد لفكرة الإطلاق هنا، إلا إذا أثبتنا أنّ المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دور في وجود الحكم بنحو التفصيل، وأنّ الجملة التعليلية هي بنفسها تكون في مقام بيان كلّ ما له دور في المنطلقات، وأنّ وجود جمل تعليلية على خلاف ذلك ليس إلا لسبب خارجي من نوع أنّ المتكلم يكون بصدد الحديث عن الإسكار ودوره في الأحكام الشرعية، وليس بصدد الحديث عن تحريم الخمر ومنطلقاته، أو أنّ المتكلم بصدد المبالغة في أهمية دور الإسكار في تحريم الخمر، وأنّه كأنه لا دور لأيّ شيء آخر غيره.

هنا يأتي سؤال بالغ الأهمية: هل الظهور الحالي للمتكلم - وهو بصدد التعبير بالجملة التعليلية - هو أنّه في مقام بيان كلّ ما له علاقة بمبررات تكوين الحكم أو لا؟

والجواب: إنّنا ندعى أنّ الأمر كذلك عرفاً، وأنّ المتكلم يستخدم التورية لو لم يكن الأمر كذلك، ولهذا تجد العرف يؤخذون الشخص لو علل سبب تأخره في الحضور عن اللقاء بأنه كان هناك ازدحام في السير، بعد علمهم بأنه تأخر أيضاً بسبب انشغاله بترتيب هندامه قبل الخروج من البيت، وهكذا لو قال: أنا تأخر في الوصول لمواعيدي؛ لأنني أتأخر في الاستيقاظ؛

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٤٨٥

فإنهم يلومونه ويكذبونه إذا عرفوا أنه يتأخر أيضاً بسبب سلوكه الطرق المزدحمة وعدم اختياره الطرق الخالية من الازدحام رغم يسرها وسهولتها له.. وهكذا.

فالعرف في التبريرات والتعليلات يفهم أن المتكلم بصدد بيان ما له علاقة بالمبرر مطلقاً، غاية الأمر أنهم قد يتسامحون في العلل النادرة أو الملحقة بالعدم، أو قد يكون المقام الخاص مقام بيان دور علة بعينها، فيكون المتكلم في مقام بيان دور العلة في الأحكام لا منطقات الأحكام نفسها، فهذان مقامان مختلفان عرفاً، فتارة أنت تريد بيان دور السكر في التشريعات الإسلامية، فتذكر أنه علة لتحريم الخمر، وعلة لعدم صحة الطلاق حال السكر مثلاً وهكذا، وأخرى تكون بصدد بيان علة تحريم المسكر فتذكر الإسكار، فيفهم العرف أن تحريم المسكر ليس سوى للإسكار.

وبهذا نستنتج أن فهم الإطلاق المقابل لحرقي: «الواو» و«أو»، كاستظهار المفهوم مباشرة من الجملة التعليلية، مرتبطان بفهمنا لسياق كلام المتكلم الذي ذكر التعليل ضمنه، فإذا لم يكن ثمة سياق خاص، فإن العرف يفهم أن هذه العلة هي التي سببت الحكم، فعدمها يعني عدم الحكم مطلقاً.

٦. الجملة التعليلية والتخصيص المتحرر من فكرة المفهوم (الحل الوسطي)

يمكن للباحث في الاجتهاد التعليلي والمناطى أن يتحرر من فكرة المفهوم هنا - بمجموع عناصرها - في باب التعليل؛ لأنه ليس هو المقصد النهائي له، ويستبدله بفكرة أخرى تقوم على العناصر الآتية:

أ - إنَّ الجمل التعليلية لها نوع نظر لكل الخطابات التي تطلق الحكم المعلل، فلو جاءتنا عشرات النصوص تحرم الخمر، ثم جاءنا نص يقول: «حرمت الخمر لإسكارها»، قلنا بأنَّ العرف يفهم من النص التعليلي النظر لجميع النصوص المتصلة بتحريم الخمر، ما دامت لا تبرر هذا التحريم بما هو غير الإسكار، فالنسبة بين «الخمر حرام» و«حرمت الخمر لإسكارها» هي نسبة حكومة ونظر، توجب تفسير إطلاقات وعمومات تحريم الخمر بحيثية الإسكار.

ب - إنه إذا لم يأتنا دليل يُثبت أنَّ لتحريم الخمر مناطاً آخر، عدنا إلى الأصل العدمي، وقلنا الأصل عدم وجود مناط آخر غير المناط المذكور.

وبضمّ هذا الأصل العدمى إلى حكومة الخطاب التعليلى، نستنتج أنّ جميع النصوص والخطابات المتصلة بتحريم الخمر، مقيّدة حكماً بحال إسكاره، ولا أقلّ من فقدان الوثوق بانعقاد الشمول فى العمومات والمطلقات لغير حال الإسكار.

ولكنّ تقييد النصوص والخطابات بالدليل الحاكم لا يساوى وجود دليل على أنّ الحكم الواقعى مقيّد بهذا المناط، كلّ ما فى أيدينا أنّ النصوص الواصلة لم يعد يفهم العرف منها سعةً وشمولاً لغير مورد العلة المذكورة فى النصّ التعليلى.

ج - إذا دلّ دليلٌ آخر على التحريم بمناطٍ ذاتيٍّ أوّلىٍ آخر، أبطلنا مفعول الأصل العدمى؛ لقيام الدليل على نفيه فى مورد الملاك الذاتيّ الآخر، وتشكّل من تركيب التعليلين نظراً لسائر أدلة تحريم الخمر حيث يكون هناك إحدى العلتين، وننفي غيرهما بالأصل.

وهذا هو الفرق بين دلالة الجملة التعليلية على المفهوم وما نقوله هنا؛ فإنّها لو دلّت على المفهوم لوقعت المعارضة بين التعليل الأوّل والثانى، بينما نحن لا نفرض هنا أيّ معارضة، كلّ ما فرضناه سقوط الأصل العدمى فى دائرة ما أثبتته التعليل الثانى، وذلك بالورود.

د - ينتج عن هذه التوليفة أنّنا فى كلّ مورد حصلنا فيه على قضية تعليلية لها حيثية نظر للخطابات الكلية العامة، فإنّها تمنع عن توسعة الحكم إلا بدليل جديد، وهناك فرق بين المنع عن التوسعة، وبين إثبات عدم السعة بالتعليل، فالتعليل دوره هنا دور العائق عن التعميم لا دور المثبت للتخصيص النافى لوجود الحكم خارج دائرة الخاصّ.

ولكنّ هذا ليس مجرد تقييد شخص الحكم، بل هو تقييد لمجمل نصوص التحريم وإعجازها عن السعة والشمول، وهذه نتيجة مهمّة وسطية يمكن الوصول إليها ببركة اللغة التعليلية.

٧. التمييز بين أنواع البيانات التعليلية

هذه المحاولة التى ذكرناها أخيراً - وبعد فرض أنّه لا مفهوم للجملة التعليلية - ينبغى فيها النظر فى أشكال التعبير التعليلى، وذلك أنّ لدينا أكثر من شكل للتعليل، وأشرح القضية من خلال أنموذجين:

الأنموذج الأوّل: ما يكون تعليلاً لحكم سبق صدوره ويراد تبين علته، مثل: حرّم الله كذا

وكذا لأجل كذا وكذا، أو إن كذا وكذا تمّ تحريمه لكذا وكذا.

كقولنا: حرّمت الخمر لإسكارها، أو كما في الخبر عن علي بن يقطين عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «إن الله تبارك وتعالى لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما فعَل فعَل الخمر فهو خمْر»^(١).

أو كقولنا: جعل القصر والإفطار لمكان التعب والنصب ووعثاء السفر، كما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «..إن الله تبارك وتعالى قد رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ فِي الْإِفْطَارِ وَالتَّقْصِيرِ؛ رَحْمَةً وَتَخْفِيفاً؛ لِمَوْضِعِ التَّعَبِ وَالنَّصَبِ وَوَعَثِ السَّفَرِ..»^(٢).

إنّ روح هذه الأمثلة قائمة على الإخبار عن ثبوت التحريم مسبقاً وبيان علته في النصّ التعليلي؛ للقطع بأنّ حكم السفر والخمر معلوم مسبقاً قبل صدور هذين النصّين. الأنموذج الثاني: ما يكون تعليلاً لحكم تمّ إنشاؤه في النصّ التعليلي نفسه، أو لا يُعلم إنشاؤه قبله، مثل: يحرم عليكم كذا وكذا لأجل كذا وكذا، لا تفعل كذا وكذا لأجل كذا وكذا، وهذا مثل: لا تأكل الرمان لأنّه حامض.

إنّ الأنموذج الثاني لا يفهم منه العرف - بعد التنازل عن قضية مفهوم الجملة التعليلية - النظر لسائر الأدلة التي تنهى عن أكل الرمان، إلا بقريئة وخصوصية إضافية، إذ ليس في هذا البيان التعليلي أيّ نظر لنصوص أخرى صدرت في النهي عن أكل الرمان، من هنا ينتفي شخص الحكم بانتفاء الحموضة، ولكنّه لا يقوى على معارضة الإطلاقات والعمومات الناهية عن أكل الرمان مطلقاً بلا تقييد، فضلاً عن معارضة علة أخرى تُذكر في نصّ آخر؛ لأنّ المتكلم ليس في مقام النظر ولا البيان لمجمل التشريعات والنصوص المتعلقة بتحريم أكل الرمان، ما لم نعر على قريئة أو خصوصية سياقية معيّنة.

كلّ ما يمكننا إثباته بهذا النصّ التعليلي هو أنّ من مبررات تحريم أكل الرمان حموضته، فلو وجدت تمّ التحريم - بصرف النظر عمّا سوف يأتي حول مديات قدرة الجملة التعليلية على

(١) الكافي ٦: ٤١٢.

(٢) المصدر نفسه ٤: ١٣٤.

التعميم بالعلّة - لكن لو انتفت لا ينتفي التحريم نوعاً.

وهنا نحن بحاجة - لتحقيق الانتفاء عند الانتفاء - إلى العودة لفكرة مفهوم الجملة التعليلية، كما لو لم نعثر على مبرر عقلائي لإقحام صفة الحموضة مع كون كلّ الرمان حراماً، حيث يلزم القول بالمفهوم الجزئي؛ إذ فرض علّة أخرى لتحريم الرمان الحلو، وإن كان معقولاً؛ لكنّه خلاف فهم العرف من تركيب الجملة التعليلية؛ لأنّ تعليل تحريم أكل الرمان بحموضته يفهمه العرف - المدرك أنّ الرمان ليس كلّه بحامض - إشارة لعدم حرمة كلّ الرمان، وإلا صار التعليل موهماً وغير بيانيّ. نعم لو قلنا بأنّ الغاية من وراء التعليل مثلاً ليس تقييد تحريم الرمان، بل تعميم التحريم للحامض من غير الرمان، وكان العرف قابلاً لفهم مثل هذا الأمر، فلا معنى للمفهوم حتى الجزئي.

وبهذا نكتشف أنّ التعليل ليس له حالة واحدة، خلافاً لطريقة تناول الأكثر وربما الجميع له، بل في اعتقادي: إنّ مختلف الجمل التي تحدّثوا عن مفهومها، لها أشكال بيانية متعدّدة، وسياقات حافّة متنوّعة، ينبغي النظر فيها بدل تععيد الأمور بطريقة كليّة واحدة ذات لون واحد.

من هنا نلاحظ كيف أنّ طبيعة المثال الذي استخدمه الأصوليّ كان يترك أثراً أحياناً على بحثه في المقام، فالسيد الشيرازي الزنجاني كان يستخدم مثال الرمان، بينما الأكثر كانوا يستخدمون مثال الخمر، وفي الحقيقة فكلّ من المثالين ينتمي إلى فضاء دلاليّ مختلف، وكان ينبغي عدم الخروج بقاعدة عامّة تحت ضغط المثالين المشار إليهما، ففي بعض البيانات يمكن الخروج بنتائج قريبة من المفهوم بلا حاجة لفرض نظريّة المفهوم، وفي بعضها الآخر على العكس.

المبحث الثاني: نظريّة الميرزا النائيني في التعميم والتخصيص في العلل والحكم

درسنا في المبحث الأوّل ما يرتبط بمفهوم الجملة التعليلية وممارسة التخصيص من خلال التعليل، لكنّ هذا لم ينته به، كما لم يتمّ الكلام في سائر مؤثرات وجوانب بحث دور التعليل؛ إذ هناك جانب التعميم كذلك.

من هنا سنكمل في المبحث الثاني هذا، دراسة مسألة التخصيص والتعميم معاً، عبر دراسة

نظرية مهمة للغاية، هي نظرية الميرزا النائيني.

١. نظرية الميرزا النائيني، عرض وتوضيح

درس الميرزا النائيني موضوع العلة من حيث التعميم والتخصيص ونحو ذلك في أكثر من موضع من كتبه، ولكن أهمها وأوسعها وعلى رأسها ما طرحه في رسالته المشهورة في الصلاة في اللباس المشكوك، حيث تحدّث عن تصوّر متكامل يمكنني توضيحه - بسبب صعوبته وتعقّده - عبر مرحلتين:

١.١. البحث الثبوتى

ونبحث هنا في تحليل الموضوع وإمكاناته وصوره وحالاته، وذلك على الشكل الآتي:

أولاً: طرائق تشريع الحكم وجهاته (حكمة التشريع)

يرى الميرزا النائيني أنّ المشرّع عندما يلاحظ جهة الحكم والمنطلق الذي يدفعه لتشريعفه فهو أمام حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون الجهة التشريعية نوعيّة وفي الوقت نفسه غير مطّردة، والمراد بذلك أنّ الطبع الأوّلي للنوع يحتوي ويشتمل على تلك الجهة، لولا بعض الاستثناءات المسبّبة عن موانع أو تداخلات أو غير ذلك، فأغلب أفراد هذا النوع تحتوي - باقتضاء من طبيعة النوع - على منطلق التشريع وجهته، وهنا يقوم المشرّع بصبّ الحكم على النوع نفسه بصورة مطّردة وكلية، وذلك مثل تحريم النبيذ، فإنّ الجهة - وهي الإسكار - متضمّنة في النوع نفسه والطبيعة نفسها، ومتحقّقة في أغلب الأفراد.

في هذه الحال يأتي حكم المشرّع مطّرداً، ومنصبّاً على النوع كلّ، ولا يميّز بين الحالات القليلة التي لا تطرد فيها جهة التشريع ومنطلقه.

الحالة الثانية: أن تكون جهة التشريع غير مطّردة وفي الوقت نفسه غير ناشئة من النوع، بل مبثوثة في الأفراد الكثيرة بشكل لا يمكن تمييزها عادةً، فالجهة التشريعية غير منضبطة في الأفراد وغير متميّزة أيضاً، فهنا يصبّ المشرّع الحكم مطّرداً في تمام الأفراد رغم عدم وجود الجهة التشريعية فيها كلّها، وليس ذلك إلا لتحقيق غاياته ومراده.

٤٩٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

ويمثل النائىى للحالة الثانية بمثال يتضمّن تارةً فكرة الاحتياط وأخرى فكرة ملاك العدة الذى هو عدم تداخل الأنساب، فإننا فى الاحتياط نوسّع دائرة الإلزام بهدف تحقيق الغاية وجهة التشريع؛ لأنّه لا يوجد تميّز ولا انضباط.

فى هاتين الحالتين يوضح النائىى أنّ الجهة غير المطّردة تصلح لتشريع حكم مطّرد. ومناطق اطّراد الحكم فى الحالة الأولى هو الجهة النوعية، فيما مناطه فى الثانية هو عدم إمكان التوصل لجهة التشريع إلا بالاطّراد.

ويخرج النائىى هنا بالقول بأنّه إذا كان النوع المشتمل على جهة التشريع منضبطاً متميّزاً، وكانت الجهة موجودة فى تمام أفراد النوع أو أغلبها (بملاحظة نوعية النوع)، فهنا يلزم أن يكون الحكم منصباً على النوع نفسه، ولا معنى لجعله منصباً على دائرة أوسع بعد عدم وجود تشوُّش فى الرؤية.

إلى هنا يبدو النائىى يلاحظ أكثر حكمة الحكم، ونتيجته فيها هو أنّها لا تعمّم ولا تخصّص.

ثانياً: العلة وأنواعها

بعد بضع صفحات يقوم النائىى بمقاربة مفهوم العلة، ويعتبر أنّنا أمام صورتين: الصورة الأولى: أن يكون العنوان الوارد فى الدليل هو موضوع الحكم فى نفس الأمر، والعلّة المنصوصة ليست سوى الجهة التى اقتضت ثبوت الحكم على موضوعه بعنوانه، وهذا ما يعبر عنه النائىى بكون العلة على نحو الواسطة فى الثبوت، وهو تعبير آخر عن الفكرة التى تقول بأنّ الملاكات شيء وموضوعات الأحكام شيء آخر؛ ولهذا لا تعتبر الصلاة واجباً غيرياً؛ لأنّها شرّعت لأجل الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، بل هو واجب نفسى.

الصورة الثانية: أن يكون موضوع الحكم هو العنوان المأخوذ فى التعليل نفسه، فالعلّة فى الحقيقة هو موضوع الحكم، ولذلك انصبّ الحكم على المورد المذكور فى النصّ؛ لأجل كون العلة التى هى موضوع الحكم منطبقة على المورد المذكور فى الدليل، فالعنوان ليس موضوع الحكم، بل موضوعه هو العلة، ولوجود العلة فى العنوان صار العنوان محكوماً بحكم العلة، وهذا ما يسمّيه النائىى بالعلّة بنحو الواسطة فى العروض. وفائدة التعليل هى الإشارة لكون موضوع الحكم هو العلة لا العنوان.

فعندما نقول: حرّمت الخمر لإسكارها، ونفهم من ذلك أن الإسكار هو واسطة فى

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ... ٤٩١

العروض، فهذا معناه أنّ الحكم هو حرمة المسكر، وأنّ الخمر انصبّ عليها الحكم في ظاهر الدليل لأجل كونها مصداقاً من مصاديق المسكر لا غير.

من خلال تمييز مفهوم الوسطة الثبوتية والعروضية في العلة، يعتبر النائبي أنّ القاعدة التي تقول بأنّ العلة تعمّم وتخصّص لا تنطبق إلا على الصورة الثانية، وهي العلة العرضية، فهو فيها يقبل التعميم كما يقبل بوضوح بمفهوم الجملة التعليلية، لأنّ الحكم في الحقيقة انصبّ على العلة، فيدور مدارها وجوداً وعدمًا، تماماً كما يتبع الحكم موضوعه وجوداً وعدمًا؛ لأنّ العلة غدت هي الموضوع الحقيقي.

وهذا بخلاف الصورة الأولى؛ لأنّ الوسطة هناك حافظت على كون الموضوع موضوعاً، ولم تُخرجه عن موضوعيته، بل الموضوع له علاقة بجعل العلة علةً، وكأنّه هو محقق هذه العلة أو المعلول أو الاثنان معاً، وبهذا لا يمكن أن نعّم الحكم لكلّ حالات وجود العلة إلا بدليل إضافي (بطلان التعميم بالعلة الثبوتية)، كما لا يمكن سلب الحكم عن الموضوع حال انتفاء العلة مطلقاً، بل علينا لكي نحقق الانتفاء عند الانتفاء أن نثبت أنّ الحكم منصبّ على موضوعه المقيد بوجود العلة فيه، وإلا لو كان الحكم منصباً على موضوعه؛ لوجود العلة في نوعه فقط (أغلب الافراد)، أو لكون العلة غير متميّزة بما يلزم بتوسيع دائرة المحرّكية.. لم يعد يمكن التخصيص عند فقدان العلة في الموضوع، تماماً كما قلنا في الحكمة، وحيث إنّ لا نكاد نعثر على علة تمثل قيماً في المعلول فلا يمكن تحقيق الانتفاء عند الانتفاء (بطلان التخصيص بالعلة الثبوتية).

ثالثاً: نتائج البحث الثبوتى

وبهذا نكون أمام النتائج الآتية:

- ١ - حكمة الحكم، لا تخصّص ولا تعمّم.
- ٢ - العلة بنحو الوسطة الثبوتية، والتي تكون قيماً في الموضوع (العلة بوصفها حيثية تقييدية). وهذه تثبت التخصيص ولا تثبت التعميم.
- ٣ - العلة بنحو الوسطة الثبوتية، والتي لا تكون قيماً في الموضوع (العلة بوصفها حيثية تعليلية). وهذه لا تثبت التخصيص ولا التعميم.
- ٤ - العلة بنحو الوسطة العرضية. وهذه تثبت التعميم والتخصيص معاً.

٢٠١. البحث الإثباتي

ينطلق الميرزا النائيني في معالجة الموضوع الإثباتي من أنّ ظاهر الأدلة هل يفيد الوساطة العروضية أو الثبوتية؟

يعتبر الميرزا أنّ الأصل في الأدلة أنّ العلة فيها ثبوتية، وليست عروضية إثباتية، بمعنى أنّ مقتضى ظاهر الأدلة هو ذلك؛ ومكوّن هذا الظهور عنده هو:

أ - ظهور الدليل في كون العنوان المأخوذ في موضوعه هو الموضوع النفس الأمري بعنوانه لا عبر عنوان آخر.

وبتحليل كلام الميرزا هنا يفترض أنّه يتكلّم عن أصالة الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنة النصوص، وأنّ الطريقة خلاف الأصل في باب الدلالات والظهورات.

ب - ظهور التعليل في أنّ العلة هي الجهات المقتضية للحكم، لا موضوع الحكم، أي هي بمثابة الملاكات التشريعية، فتكون ثبوتية لا عروضية.

هذا الأصل الذي يقرّه الميرزا لا يمانع معه من الخروج عنه إذا تحقّق اجتماع شرطين:

الشرط الأوّل: أن تكون العلة عنواناً صالحاً لأن يكون في قوّة الكبرى الكلية الشاملة للمورد ولغيره بجامع واحد.

وبهذا الشرط أخرج النائيني الملاكات والمصالح والمفاسد؛ لأنّها ليست جهات يصلح أخذها عنواناً جامعاً في الكبرى الكلية، لعدم تميّزها وضبطها في العادة.

الشرط الثاني: أن لا يصحّ التعليل بها إلا إذا كانت كذلك، بمعنى توقّف صحّة التعليل على كونها عنواناً صالحاً لأن يكون في موقع كبرى كلية.

إذا اجتمع هذان الشرطان أمكن الخروج عن مقتضى الأصل وإلا فلا، ومن الواضح أنّ اجتماعهما ليس أمراً بسيطاً؛ إذ لا يتحقّق إلا عبر مثل القطع بعدم خصوصية المورد، وهو عودة لتتقيح المناط القطعي الذي يعتبره النائيني مفاصلاً ومخارجاً لفكرة العلة المنصوصة^(١).

كانت هذه خلاصة مرتبة ومكثفة ومنظمة لما طرحه النائيني في باب التعليل وقدرته على

(١) انظر: النائيني، رسالة الصلاة في المشكوك: ١٧ - ٣٣؛ وأجود التقريرات ١: ٤٩٨ - ٤٩٩؛ وقد قرّر النظرية أيضاً الشيخ حسين الحلّي، فانظر له: أصول الفقه ٥: ٢٩١ - ٢٩٨.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٤٩٣

التعميم والتخصيص، وبهذا يتبين لنا أن النائينى يمكن أن نحسبه على المدرسة المتشددة - نسبياً - في الاعتراف بمنهج الاجتهاد التعليلى والمناطى، فهو يعتبر أن تطبيق هذا النوع من الاجتهاد قليل التحقق نسبياً من خلال فكرة العلة المنصوصة.

٢. وقفات تأمل ونقاش مع نظرية النائينى

يبدو لي أن ثمة ملاحظات يمكنني تسجيلها على تصوّر الميرزا النائينى، وأركز هنا على أهمّها:

١.٢. الخلل المنهجي في تنويع جهة التشريع بين الآتى من الطبع، وغير المنضبط

عندما تحدّث النائينى في تعميم التشريع نسبةً لمركز الملاك ذكر مبررين: كون جهة التشريع آتية من الطبع النوعى، وعدم انضباط الجهة في الأفراد.

ولسنا نناقش الآن في المبرر الثانى، لكنّ المبرر الأوّل غير دقيق؛ لأنّ المبرر الأوّل إمّا أن تكون جهة التشريع وملاكه ومناطه - أيّ شيء كان - قابلاً للضبط والتمييز أو لا، فإذا لم يكن قابلاً لذلك صارت الحالة الأولى مجرّد مصداق للحالة الثانية ولا داعي لفرضها حالةً مستقلةً، وإذا كان قابلاً - كما هو ظاهر كلام الميرزا - فلا موجب لجعل مصبّ الاعتبار أوسع من مصبّ الملاك والحكمة؛ إذ لا يعتبر ذلك منطقيّاً وعقلانيّاً، فلو فرض أن الإسكار ناشئ عن طبع النبيذ، ومتحقّق في أغلب الأفراد، وفرض أن العرف قادر على ضبط وتمييز الأفراد المسكرة عن غيرها من النبيذ، فأيّ مبرر عقلاني لتوسعة دائرة الحكم لكلّ أفراد النبيذ؟!^(١).

٢.٢. توسعة دائرة المحرّكية حال عدم التمييز، بين العقولية والضرورة

إذا أخذنا فرضية عدم التمييز، فهنا احتمالان في مقصود الميرزا:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراده أنّه في هذه الصورة يمكن للمولى - أحياناً - جعل الحكم على دائرة أوسع من دائرة وجود جهة التشريع؛ ضماناً لتحقيق غرضه ضمن الدائرة الأوسع..

(١) بعد تدويني لهذه الملاحظة، رأيت أنّ السيد الزنجاني سجّل مضمونها أيضاً، فانظر له: كتاب الخمس، الدرس رقم: ١٧.

فهذا لا نناقش فيه، بل نعتبره في غاية المنطقية والعقلانية.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده أنه في هذه الصورة لابد من فرض أن المولى يجعل دائماً الحكم على دائرة أوسع من دائرة وجود جهة التشريع؛ ضماناً لتحقيق غرضه ضمن الدائرة الأوسع.. فهذا غير دقيق على إطلاقه؛ لأنّ توسعة دائرة الإلزام لخارج نطاق الأفراد المشتملة على جهة التشريع يمكن أن يصطدم أحياناً بملاك الرخصة أو ما يُعرف بملاك التسهيل، فلو فرض أن إلزام الناس بدائرة أوسع يُفضي لوقوعهم في الحرج أو الضيق الشديدين، فمن الممكن لملاك التسهيل أن يواجه ملاك الإلزام.

بل قد ندعي أن بناء القواعد الشرعية الموجودة بين أيدينا اليوم قائم على عكس هذه الذهنية، وأقرب لترجيح مصلحة التسهيل، ففي الكثير من المواضع لا يوسع المولى دائرة المحرّكية رغم تحقّق الموضوع، خذ مثلاً قواعد من نوع: قاعدة الفراغ والتجاوز، أصالة الطهارة، أصالة البراءة، قاعدة سوق المسلمين، قاعدة حمل عمل المسلم على الصحة، قاعدة نفي الحرج، قاعدة لا تعاد، قاعدة لا شكّ لكثير الشكّ، قاعدة عدم الفحص في الشبهات الموضوعية وغيرها، فهذه القواعد تخبرنا أنّ الشريعة لا تفكّر دائماً بذهنية توسعة نطاق الإلزامات لضمان تحقّق المطلوب من جهة واحدة.

وكذا لو فرض أنّ أحد أطراف دائرة هذا العلم الإجمالي يمكن أن تكون مصداقاً لحكم شرعي آخر، فهنا تتصادم توسعة دائرة المحرّكية مع دخول حكم آخر منافس ومناقض على الخطّ، ومثاله: أن تكون هناك مفسدة في أكل التفاح الذي يحتوي على المادّة (أ)، وهي غير قابلة للتمييز، فإنّ الإلزام بعدم أكل التفاح كلّ قد يصطدم بخسارة مصلحة كامنة في أكل التفاح الذي يحتوي على المادّة (ب)، وهي غير متميّزة كذلك.

وبهذا نعرف أنّ إطلاق القول بلزوم توسعة دائرة المحرّكية في حال عدم التميّز غير دقيق، وبه يمكن تصوّر أنّ الملاكات وجهات التشريع ولو لم تكن متميّزة بسهولة، لكنها متميّزة في الجملة، فقد يصبّ الشارع الحكم بملاحظتها فيقول: كلّ مورد علمتم فيه بأنّه يفضي لتحقيق هذا الملاك فاتركوه أو فافعلوه. وهنا صحيح أن المولى قد يخسر في بعض الحالات حيث يتورّط بعض المكلفين في خلاف الواقع، لكنّه يرى أنّ هذه الخسارة قابلة للتحمل نسبة لخسارة ملاك التسهيل أو غيره مما قد يعتبره ضرورياً هنا أو هناك.

٣.٢. الخطأ في تعميم الموقف في مقام الثبوت، دون تمييز حالات الضبط وعدمها

استنتج النائيني من كلامه في جهة التشريع - بعيداً عن البحث الإثباتي - أنّ الحكمة لا تعمم ولا تخصّص، ويبدو منه أنّ هذه النتيجة قائمة على مستوى الثبوت بصرف النظر عن الإثبات، فكيف استنتج من البحث الثبوتي عدم تأثير الحكمة في التعميم والتخصيص؟
والجواب: إنّ النائيني افترض أنّ المولى في مقام الثبوت يرى أنّ النوع المشتمل على جهة التشريع إذا كان متميّزاً ومنضبطاً وأنّ الجهة موجودة في تمام أفراد النوع أو أغلبها، فسيكون الحكم على النوع نفسه لا على دائرة أوسع، وإلا كان الحكم في الدائرة الأوسع إلزامياً ولا يدور مدار الحكمة؛ لفرض عدم التميّز.

وبتعبير آخر: إنّنا لاحظنا أنّ الحكم في الحالتين اللتين أشار لهما النائيني (الجهة النوعية - عدم التميّز) لم يتبع الحكمة، بل كان أوسع منها، وهذا ما يُنتج أنّ الحكمة لا تخصّص، وفي غير هاتين الحالتين يلزم أن يكون الحكم مطابقاً للنوع المساوي للحكمة، فلا معنى لفرض أنّ الحكمة تعمم.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق، بل يحتوي على مغالطة؛ إذ ما معنى أنّ الحكمة تعمم وتخصّص؟
معنى أنّ الحكمة - وكلامنا في مقام الثبوت - تعمم وتخصّص هو أنّنا نفترض إمكان جعل الحكم دائراً مدارها مع فرض تميّزها، فلو كان لدينا سائل وكانت بعض مصاديقه ينتج عنها مفساد، وكانت قابلة للتميّز، فإنّ الحكمة تضيق الحكم إلى حصّة من أفراد السائل، وتوسع الحكم إلى حصّة من أفراد سائل آخر فيها هذه الخاصية. فليس معنى التعميم والتخصيص في الحكمة في مقام الثبوت سوى هذا، وإلا رجع الكلام لمقام الإثبات.

فلو أردنا صياغة الموقف بحسب التعبير فالمولى يقول: لا تشرب الخمر؛ لأنّها تورث العداوات والخصومات، ويكون هذا الملاك (العلة الملاكية الغائية) قابلاً للتميّز في أفراد الخمر من حيث النوع والكمّ، فالحكمة هنا تخصّص؛ لأنّها تضيق دائرة الحكم نحو بعض الأفراد المتميّزة، وهي تعمم؛ لأنّها تشمل تناول أنواع أخرى من المسكرات - غير الخمر العنبي - فيها هذه الخاصية. ولا أدري هل يقول المؤمنون بالتعميم والتخصيص بالحكمة غير هذا؟!!

إنّ معنى التعميم والتخصيص بالحكمة قائم على فرض أنّ الحكمة وما يحقّقها قابلان للتميّز والضبط، فيكون الخطاب منصباً على كلّ ما يحقّق هذه الحكمة، مع فرض تميّزه خارجاً،

٤٩٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

أما الموارد التي يكون فيها الحكم أوسع من الحكمة فلو تأملنا فيها جيداً فسوف نكتشف أنّها من الحالات التي لا يمكن نوعاً ضبط الحكمة والتثبيت من وجودها إلا عبر توسعة الحكم وعدم القبول بتخصيصه من طرف الحكمة، علماً أنّ هذه الحال لا تسري في حالة التعميم بالحكمة.

وبهذا نستنتج أنّ الميرزا النائيني كان عليه التمييز بين حالات انضباط وتمييز الحكمة ومحققها، فيمكن التعميم والتخصيص، وحالات عدم الضبط والتمييز فلا يمكنها ذلك، والتعميم والتخصيص في مقام الثبوت ليس إلا هذا؛ فهو تعبير آخر عن تبعية الحكم لعلته الغائية وجوداً وعدمًا.

وأما قصر النائيني الحديث عن الضبط والتمييز في العلة دون الحكمة، فهو غير دقيق، فالملاك واحد في الاثنين معاً، والضبط والتمييز وعدمه متصوّران فيهما معاً.

٤.٢. عجز مقولة الواسطة الثبوتية عن تحقيق نتائج نظرية النائيني

قسّم الميرزا النائيني العلة إلى واسطة في الثبوت وواسطة في العروض، وهنا:

١ - إذا كانت هذه العلة الثبوتية هي عينها حكمة الحكم، أي ملاك الحكم، فلا معنى لوضعها هنا في باب العلة المفروض فصله عن باب جهات التشريع وملاكاته، وقد قلنا بأنّ العلة الثبوتية - بمعنى ملاك الحكم وعلته الغائية - يمكن أن تكون مرجعاً في فرض تمييزها وضبطها؛ والمعلول حينها عدم عند عدم علته الغائية.

٢ - وإذا قصد النائيني أنّ واسطة الثبوت هي صفة موجودة في الموضوع - أو عارضة عليه - بها صار موضوعاً للحكم، فهذا يتطلّب عدم كون الصفة هي الموضوع، بل وجودها في الموضوع جعله موضوعاً، وهنا نسأل: هل ثمة خصوصية أخرى جعلت الموضوع موضوعاً أو لا؟ وهل هذه الصفة موجودة في موضوع آخر مفترَض أو لا؟
أ - فإذا لم تكن هناك خصوصية أخرى جعلته موضوعاً، فلماذا صار هو موضوع الحكم وليس تلك الصفة؟

ب - وإذا كان لعنوان الموضوع دورٌ ولتلك الصفة - التي هي الواسطة في الثبوت - دورٌ أيضاً، صار الموضوع عبارة عن العنوان الحامل لتلك الصفة الموجبة لجعله موضوعاً، وهنا لا

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٤٩٧

معنى للتعميم، لكنّ التخصيص معقول؛ لأنّ زوال هذه الصفة يفرض زوال الموضوع في الحقيقة.

وهذا ما يفتح على سؤال أبعد من ذلك وهو: ما معنى أنّ الصفة أو الخاصية الفلانية تلعب دوراً في ثبوت الحكم على الموضوع؟ فهل تثبته وتزول وتذهب هي بعيداً؟ كيف هي ميكانيزما هذا الأمر...؟! إنّ هذا لا يُعقل فرضه إلا في بعض حالات الملاكات والحكم لا في باب العلل، وإلا فمرجع ذلك إلى أنّ وجودها واستمرارها لها دور في بقاء الموضوع موضوعاً، فلو زالت الصفة هذه زالت موضوعيّة الموضوع، بزوال علّة موضوعيّة، إلا إذا قيل بأنّها واسطة في الثبوت حدوثاً لا بقاء!

من هنا لا أكاد أتعلّل فكرة الواسطة في الثبوت هنا دون أن يكون لوجودها وعدم وجودها تأثير في ثبوت الحكم من خلال تأثيرها في ثبوت الموضوع، إلا في افتراض أنّ المراد بهذه العلّة هو الملاك، لا المناط والمدار، فيرجع الكلام لما تقدّم، أو يعتبر أنّ العلّة الثبوتية غير قابلة للتمييز فيضع المولى الحكم على كلّ الموضوع القابل للتمييز الشامل لحال وجودها وعدمه تمهيداً لإحراز تحقّق الامتثال في حال وجودها.

وليس أمام المرزا النائيني هنا إلا أن يتكلّم عن التفصيل في علّة الثبوت، بين العلّة الثبوتية الحصرية، وغيرها، وهنا:

إذا كانت العلّة الثبوتية تامّة منحصرة، لزمه الأخذ بما قلنا، وهو انعدام موضوعيّة الموضوع بانعدام علّة هذه الموضوعيّة.

وأما إذا لم تكن منحصرة، وكان هناك بديلاً وعلّة ثبوتية أخرى، ففي هذه الحال يلزمه - ثبوتاً - التفصيل بين حالة تحقّق الواسطة البديلة عند زوال الواسطة الثبوتية الأولى وعدمه، فعلى تقدير التحقّق لا تكون الواسطة الثبوتية الأولى موجبةً في زوالها للتخصيص، بينما على التقدير الثاني يفترض القول بالتخصيص.

ونكتشف من الملاحظة المتقدمة ملاحظةً إضافية، وهو أنّ تمييز النائيني في الواسطة الثبوتية بين التي أخذت بنحو الحيثية التقييدية، وتلك التي أخذت بنحو الحيثية التعليلية غير دقيق، إلا إذا فرض أنّ الحيثية التعليلية تجعل من الممكن وجود علّة أخرى للحكم في الموضوع، ولو

كانت خصوصية ذات الموضوع، بخلاف التقييدية، وعليه كان يلزمه التفصيل المتقدمة الإشارة إليه آنفاً.

٥.٢. نقد مناقشة الزنجاني للنائبي في حصر الإشكالية بالتعميم دون التخصيص

من الملاحظات هنا ما ذكره السيد الشيرازي الزنجاني، وحاصله أن الوساطة في الثبوت وإن لم يكن يمكنها التخصيص، غير أنها قادرة على التعميم؛ لفرض خاصية العلية التامة فيها، فالمفروض أنها علّة تامة لثبوت الحكم في الموضوع، وهذا يعني أنها سوف تُثبت الحكم حيثما حلت^(١).

وكأن الزنجاني ألغى خاصية الموضوع هنا، ليعيد صياغة القضية على الشكل الآتي: إن الموضوع هو كل ما كانت هذه الوساطة الثبوتية متحققة فيه وجارية في مورده. وهذه الإشكالية عينها كان أثار شبيهها المحقق الإصفهاني في بحث العلة الغائية حيث اعتبر أن المفروض أن الحكم يسري في كل مورد تتحقق فيه العلة الغائية^(٢).

ولكنني لم أفهم لماذا حصر الزنجاني الإشكالية - لو صحّت في نفسها - في التعميم، فإذا كانت هذه العلة هي العلة التامة، وكان وجودها قادراً على إنتاج الحكم في موضوع آخر، وبتعبير أدق: على منح أيّ عنوان آخر صفة الموضوع، فلماذا لا يكون انعدامها في الموضوع الأول موجباً لسقوط الحكم تبعاً لسقوط الوساطة التي أعطت الموضوع صفة الموضوعية، فنكتشف من انعدام الوساطة الثبوتية انعدام موضوعية الموضوع، ومن ثم انتفاء الحكم، أو على الأقل يكون إبقاء الحكم على تقدير فرضية تعدد العلة الثبوتية بحاجة - إثباتاً - لدليل جديد غير الإطلاق، مثل استصحاب بقاء الحكم. وهذا كله على تقدير مثل ضبط العلة وتمييزها كما هو مفروضنا.

٦.٢. نقد حصر النائبي الوساطة المنتجة بالوساطة العرضية (نقد الزنجاني)

ذكر السيد الزنجاني أيضاً، أن اشتراط الميرزا النائبي - حتى يتم تشكيل قياس من الوساطة

(١) انظر: الزنجاني، كتاب الخمس، الدرس رقم: ١٧.

(٢) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ١: ٦٥٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ... ٤٩٩

- أن تكون واسطةً في العروض لا الثبوت، غير صحيح؛ وذلك أنّ الشرط في الواسطة في القياس أن تكون واسطةً في الإثبات لا العروض، والواسطة في الإثبات لها حالات منطقيّاً:

أ- أن تكون واسطةً الإثبات واسطةً في الثبوت أيضاً، وذلك في مثل البراهين اللميّة، ومثاله: زيدٌ آكلٌ للسمّ، وكلّ آكلٌ للسمّ يموت، فزيدٌ يموت. فعنوان «آكلٌ للسمّ» الذي هو الواسطة في الإثبات هو في واقع الأمر واسطةً في ثبوت الموت لزيد.

ب- أن تكون واسطةً الإثبات واسطةً في العروض، كما في البراهين الإنيّة، ومثاله: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث. فإنّ الحدوث طراً أولاً وبالذات على المتغيّر، وحيث إنّ عنوان المتغيّر متحدّ مع ذي الواسطة (العالم)، فلذلك عرض عنوان الحدوث على العالم بتوسّط عنوان المتغيّر.

ج- أن لا تكون الواسطة في الإثبات واسطةً، لا في الثبوت ولا في العروض، ويمثل له الزنجاني بالبراهين التي يستند إليها لإثبات وجود الباري تعالى عبر مخلوقاته وبديع صنعه.

د- أن تكون واسطةً الإثبات ملازمةً لواسطة الثبوت، وهنا يكون المعروض الواقعي للحكم هو الملازم للحدّ الأوسط، لا عينه، ومثال ذلك:

زيد مبتلى بالتقيؤ بسبب أكله للسمّ

وكلّ من يبتلى بهذا النوع من التقيؤ فهو سيموت

زيدٌ سيموت

هنا تعتبر حالة التقيؤ (واسطة الإثبات) ملازمةً لأكل السمّ، وأكل السمّ هو الواسطة في ثبوت الموت لزيد.

هـ- أن تكون واسطةً الإثبات ملازمةً لواسطة العروض، ومثاله:

زيدٌ في داخل القطار يرى الأشياء التي في الخارج في حال الحركة.

وكلّ من يرى من داخل القطار الأشياء التي في الخارج في حال الحركة فهو في حال الحركة.

زيد في حال الحركة.

هنا المشاهدة لما في خارج القطار على أنّه في حال الحركة ملازمةً لكون الإنسان في القطار المتحرّك. والكون في القطار الذي هو في حال الحركة هو الواسطة في عروض الحركة لزيد ثانياً

وبالعرض.

وبهذا نستنتج أن تكوين القياس المفيد للنتيجة لا يقف عند حدود الوساطة في العروض، بل يحتاج للوساطة في الإثبات، والتي هي أعمّ من واسطة العروض، فحصر الميرزا النائيني الوساطة المنتجة في القياس بالوساطة العروضية غير دقيق^(١).

٧.٢. نقد اعتماد النائيني على أصالة الموضوعية في العناوين

الملاحظة الأخرى هنا^(٢) هو أن ما ادّعاه الميرزا النائيني من ظهور الدليل في كون العنوان قد أخذ بوصفه الموضوع بعنوانه لا عبر عنوان آخر، أي أصالة الموضوعية في العناوين، قد سبق لنا مناقشته في مباحث حجّة السنّة.

وقد قلنا هناك: «إنّما يحمل العرفُ الكلامَ على الموضوعية، لا لوجود قانون عقلائي اسمه الموضوعية، بل لعدم وجود احتمال حقيقي في الطريقتية، فلعدم الالتفات إلى هذا الاحتمال أو الاطمئنان العرفي بعدمه لا نجد العرف يقف عنده.

وبعبارة أخرى: الشيء المؤكّد هو أن العرف والعقلاء يبنون على الموضوعية في صورة الشك الافتراضي المحض، أي ذاك الاحتمال المنطقي البحت، أمّا في صورة وجود ما يفيد شكّاً حقيقياً متساوي النسبة إلى الطرفين، أو متفاضل بقدر ضئيل، فهل توجد عند العقلاء قاعدة عقلائية اسمها: أصالة الموضوعية، يرجعون إليها رغم وجود شكّ والتباس حقيقي؟

وبعبارة ثالثة: إنّ الأصول العقلائية في باب المحاورات ليست أصولاً تعبدية، فالعقلاء لا يعرفون في حياتهم مثل ذلك، كما أقرّ بهذا الأمر غير واحدٍ من علماء أصول الفقه^(٣)، ومعنى ذلك أن قاعدةً مثل قاعدة الموضوعية يفترض أنهم يعتمدون عليها من باب كشفها النوعي عن مراد المتكلم ومقصوده من كلامه، ففي حالة حصول شواهد عكسية لا تُثبت الطريقتية لكنّها تجعلها احتمالاً معتدلاً به، لاسيما مع كثرة استخدام الطريقتية في لسان العرف والشارع أيضاً، لماذا يعتمد العقلاء على الموضوعية؟ وما هي دلالة الكشف الموجودة في هذه القاعدة حتى يركنوا

(١) انظر: الزنجاني، كتاب الخمس، الدرس رقم: ١٧.

(٢) هذه الملاحظة وما بعدها سوف تتصل بالجانب الإثباتي من كلام الميرزا النائيني.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٨؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ١٧٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٠١

إليها؟! إن قاعدة الموضوعية ليست حكماً صدر في كتاب أو سنة، بل هي شأن عقلائي، فعندما يتردد الأمر - جداً - عند العقلاء، هل يطبقون هذه القاعدة حقاً أم يرون النص مجملاً يأخذون منه القدر المتيقن حينئذ على أساس عدم وجود كشف دلالي في غيره حتى يندرج ضمن دائرة حجية الظهور؟ وقد يكون القدر المتيقن مطابقاً للموضوعية أحياناً كثيرة وقد لا يكون، ففي مثل الرؤية واليقين يكون القدر المتيقن لصالح الموضوعية بحسب النتيجة، إلا أن هذا القدر المتيقن في الشطرنج يكون وسطياً لصالح تحريم الشطرنج في خصوص صورة قماريتها، لا تحريم مطلق آلات القمار ولا مطلق الشطرنج.

والشيء الذي يوجب استغراب الذهن المتشرعي والفقهائي اليوم من هذا الكلام وعدم ألفته له، كثرة التطبيق التعبدى أو القواعدي - إن صح التعبير - لمبدأ الموضوعية من جهة، وقلة بل ندرة حصول شك حقيقي على خلاف الموضوعية من جهة أخرى، أما لو حصل هذا الشك.. وبنينا على عقلانية هذه القاعدة، فلا شيء يؤكد عمل العقلاء بها، ويكفي هنا عدم إحراز عملهم، وذلك أن الشك في الدلالة حينئذ مع الشك في إحراز عملهم سيكون مرجعه إلى الشك في صغرى حجية الظهور من جهة، وقانون القدر المتيقن في البناءات العقلانية من جهة أخرى، باعتبار السيرة دليلاً لبياً لا إطلاق فيه^(١).

وفقاً لهذا الكلام، وبصرف النظر عن الجانب الثاني من كلام الميرزا النائيني، يفترض جعل التعليل إما بمثابة قرينة على إرادة الطريقية من العنوان المأخوذ في الموضوع، أو على الأقل يوجب الشك - أحياناً كثيرة - في كون العنوان قد أخذ بذاته لا بنحو الطريقية، وهو شك حقيقي فاعل، له مبرره من قرينة متصلة أو منفصلة، وفي مورد الاتصال يغدو الأمر شديد الوضوح.

٨.٢. تزيف التقيد في تمييز العال بين الملاكية والمناطية

إن ادعاء النائيني أن التعليل ظاهر في الجهات المقتضية للحكم - الملاكات - لا في موضوع الحكم يبدو لي غريباً؛ لأن نسبة العلة - عرفاً ومنطقياً - للمعلل أعم من كونها بنحو علة الجعل/ العلة الغائية، فأنت تقول: اشرب الماء كل يوم فإن شرب السوائل ضروري. والعرف يفهم أن التعليل يريد بيان الموضوع الحقيقي الذي هو شرب السوائل، ومثل هذا المثال لا يكاد

(١) حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي: ٧٠٠ - ٧٠١.

يعدّ ولا يحصى في حياة العرف والعقلاء، حيث يركّزون على موردٍ ومصداقٍ ثم يصبّون الحكم عليه بوصفه مصداقاً لكليّة أعلى منه يبيّنونها في التعليل، فمن الغريب دعوى أنّ التعليلات ظاهرة في الملاكات فقط، وغيرها يحتاج لقرينة أو شروط وملابسات، بل نحن ندّعي أنّ التعليل كثير في الموردين معاً، ومن ثمّ فليس هناك قاعدة تمثل مرجعاً هنا، بل العبرة بنظر الفقيه في النصوص ليفهم منها ظهورها في أيّ نوع من التعليل. وفي كثير من الأحيان يظهر بوضوح من طبيعة العلة أنّها بنحو الملاك أو بنحو الموضوع الكليّ الأصلي العام.

ويبدو لي أنّ النائيّ خلط هنا بين التقييد وبين بيان القرائن وموارد الجريان، فكان يفضّل منه أن يقول: إنّ قرينة كونه في مقام بيان العلة العروضية كذا وكذا، بينما قرينة كونه في مقام بيان العلة الثبوتية كذا وكذا، أمّا صياغته الموقف على أنّ الأصل في الظهور كذا وكذا فهو موهمٌ جداً، إذ لا يوجد أصلٌ هنا.

ولا بأس هنا بالتعرّض لقضية مهمّة لعلّ فيها الفائدة، وهي أنّ الذهنية اللغوية عند الأصوليين - ونظرنا لهم الآن - تنزع نحو عملية التأصيل، بمعنى أنّه يهتمّ أن يتأكّدوا بأنّه ما هو الأصل وما هو الاستثناء؟ لأنّ تقييد الأصل بالنسبة إليهم يصلح لتكوين مرجعية حيث لا تتوفر معطيات مورديّة. وهذه العملية في غاية الضرورة بالنسبة إليهم ليقدموا للفقيه أداة كليّة يمكنه العمل عليها في مختلف الظروف والأحوال.

وإلى جانب ذهنية التأصيل، توجد ذهنية التقييد الحاصر، حيث يميل الأصوليون عند دراسة القضية اللغوية أن يستخرجوا قضيةً واحدة مفردة أو ذات شقوق، يمكنها ضبط جميع الحالات اللغوية في موضوع البحث.

لكنّ ذهنية التأصيل هذه تارة تكون غير صحيحة في نفسها، وأخرى تكون صياغتها غير دقيقة، لا بمعنى أنّنا نرفض تعقيل اللغة، بل نحن نؤمن بأنّ اللغة غير اعتباطية، بل تُبنى بشرياً على عوامل وأسس ومحاسبات، إلا أنّ مقام تفسير النصّ اللغوي ليس بالضرورة أن نحصره أو نميّز بين حالة تمثل الأصل وأخرى تعبّر عن خلاف الأصل، فعندما لا تتوفر الحالة الثانية فإنّ المعنى يذهب لصالح الحالة الأولى.

والبديل الذي نفترضه هنا هو ترك القضية للتجربة الميدانية، تماماً كالمشترك اللفظي الذي

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٥٠٣

قالوا بأنه لا يمكن تأصيله، فكل معنى من معانيه يحتاج لقرينة، لا أن هناك معنى هو الأصل والبقية هي التي تحتاج لمؤونة زائدة، ففي مورد بحثنا لم يكن من الضروري تععيد الأصل، بمعنى أن الأصل في التعليل هو الوساطة الثبوتية لا العروضية؛ لأنه لا يوجد أصل هنا، بل القضية يفترض من البداية إحالتها للعرف، وكيف يفهم طبيعة التعليل من خلال نوعية العلة ونسبتها للمعلل، ومن خلال الملابس الحافة الداخلية والسياقية والخارجية، فالبحت دائماً وبالضرورة عن أصل في الموضوع لا يبدو لي صحيحاً.

كما أن صياغة التأصيل قد تكون غير دقيقة، فقد نأخذ بعين الاعتبار حالتين، فهنا ليس من الضروري دائماً أن تكون إحدى الحالتين هي الأصل والثانية هي الاستثناء، بل أحياناً يكون الصحيح أن نقول: عندنا حالتان الحالة الأولى وتكون في مورد كذا وكذا، والحالة الثانية وتكون في مورد كذا وكذا، وعلى القارئ أن ينظر في القرائن والسياقات ليرجح إحدى الحالتين.

لست معارضاً لذهنية التأصيل والتععيد اللغوي، بل أميل لجعل الحالات متنوعة، وأننا لسنا مضطرين أن نجر أنفسنا جراً للخروج بقاعدة دائماً.

٩.٢. نقد لغوي وعرفي لمعايير النائيني في استنطاق الكبرى الكلية من التعليل

كانت النتيجة التي توصل إليها النائيني مهمة، وهي أن الأصل في التعليل أنه بنحو العلة الثبوتية دون العروضية، فلا ينتج التعليل شيئاً إلا في حالة كون العلة تصلح أن تكون بمثابة كبرى كلية، ويكون التعليل متوقفاً في فهمه على كونها كذلك.

قال النائيني: «وضابط ما ذكر من الصلاحية والتوقف المقتضي لتلك الدلالة هو كون العلة المنصوصة عنواناً كلياً منطبقاً على المورد وغيره بجامع واحد، قابلاً لأن يحمل بنفس عنوانه على كل منها بالحمل الشائع الصناعي، ويكون الحكم المعلل - خبرياً كان أو بصيغة الطلب - أيضاً كذلك، ولا يكون لشيء منها تخصص بالمورد أصلاً، كما في مثل «الخمر حرام لأنه مسكر» أو «لا تشرب النبيذ لأنه مسكر» ونحو ذلك، فمن كونها عنوانين قابلين للحمل أو الورود على المورد وغيره بجامع واحد وعدم تخصص شيء منها به، يُستكشف عدم دخله لا في علية العلة

ولا في معلولها، وتخرج هي عن باب الواسطة في الثبوت بذلك. ولكون الجملة المعللة بمنزلة النتيجة وما عللت به بمنزلة الصغرى فلولا كلية الكبرى لم يصحّ التعليل، ويدلّ هو حينئذ على تلك الكلية بذلك، حذو دلالة قوله سبحانه: (وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ) على أنّ المسؤول هو أهلها ونحو ذلك. وبالجملة فمن صلاحية العلة المنصوصة لأن تكون موضوعاً للكبرى الكلية وبمعونة إطلاقها وإطلاق ما علّل بها تخرج هي عن باب الواسطة في الثبوت، ويتحصّل موضوع الكبرى من أحد الإطالين ومحمولها من الآخر، وكلّيتها من توقّف صحة التعليل بها على تلك الكلية. ولو انتفى أحد هذه الأمور انهدم أساس الكبرى الكلية من أصله؛ إذ مع عدم صلاحيتها لأن تكون موضوعاً لها بنفس عنوانها - كما إذا كانت من جهات المصالح أو المفسد التي هي مناط موضوعية الموضوعات لأحكامها - كانت من الوسائط الثبوتية لا محالة، ويكون التعليل بها بمعزل عن الدلالة على كونها كذلك في غير مورده كما قد عرفت، وكذا لو انتفى أحد الإطالين وقيدت هي أو ما علّل بها بمورده، كما لو عللت حرمة النيذ - مثلاً - بإسكار نفسه لا بانطباق عنوان المسكر عليه، أو كان الحكم المعلّل استثناءً لمعيّن، ونحو ذلك ممّا لا يمكن أن يطرد بنفس مدلوله في غير المورد إلّا بتجريده عمّا يوجب التخصّص به، إذ مقتضى التقيّد المذكور هو دخل خصوصية المورد إمّا في عليّة العلة أو في معلولها، فينتفي موضوع الكبرى في إحدى الصورتين ومحمولها في الأخرى، ويتعيّن كون العلة المنصوصة من باب الوسائط الثبوتية على كلّ تقدير، ولا سبيل إلى التعدي عن المورد إلّا بدعوى القطع بعدم دخل التخصّص به في شيء من الأمرين، فيخرج عن باب منصوص العلة ويرجع إلى تنقيح المناط ونحوه»^(١).

ولنفكّ هذا النصّ الذي يقدّم عصارة آليّة التعامل مع التعليل عند النائيني، حيث يرى أنّ عنصرَي: الصلاحية والتوقّف، يمكن تحقيقهما عبر العملية الآتية:

١ - نكتشف عنصر الصلاحية من خلال عنصر الكلية، وذلك أنّ الإسكار لو لوحظت نسبته للمورد - وهو الخمر - ولغيره، لوجدنا أنّه كليّ قابلٌ للانطباق والحمل الشائع على المورد

(١) رسالة الصلاة في المشكوك: ٢٧ - ٣٣.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٥٠٥

وغيره، فنقول: الخمر مسكرٌ. ونقول: النبيذ مسكر.

كما أنّ المعلّل، وهو الحرمة، قابلة للانطباق على المورد وغيره، فنقول: الخمر حرام. والنبيذ حرام.

من خلال هذه العملية يستكشف النائي أن المورد - وهو الخمر - لا علاقة له لا بعليّة العلة ولا بالحكم المعلّل، وبهذا نعرف أنّ الإسكار ليس واسطة في الثبوت؛ لأنّه لو كان واسطاً في الثبوت لزم أن ينشأ من الخمر نفسه، فيكون الخمر فيه خاصية الإسكار الموجبة لثبوت التحريم عليه، فمعنى الواسطة في الثبوت هنا هو أنّ الخمر الذي يقع بعنوان كونه خمراً موضوعاً للحكم تكون فيه - بما هو خمّر - خاصية، وهي الإسكار، تثبت الحكم عليه بما هو خمّر لا بما هو مسكر، وحيث إنّ الخمر هنا لم تكن له علاقة بعليّة العلة، وليس هو منشأ الخاصية التي هي الإسكار هنا، لم يعد يمكن فرض واسطة الثبوت في المقام.

إنّ عنصر الكليّة المأخوذ من العلة والمعلّل سمح للنائي بالتحرّر من عنوان الخمرية، وهذا ما فتح له المجال للتحرّر من واسطة الثبوت التي أخذ فيها أنّ الموضوع هو الخمر بعنوانه، فيما الكليّة تُلغي هذا الأمر.

لكنّ هذا الكلام من النائي هنا يجعل مفهوم الواسطة في الثبوت يولد مقيّداً بكون العنوان الخاصّ هو تمام الموضوع، فليس فكرة الواسطة في الثبوت بالتي تُلغي التعميم، كما يبدو من كلام الميرزا، بل التعميم صار ملغياً ولهذا نشأت فكرة الواسطة في الثبوت، فطريقة تعامل النائي غير دقيقة هنا؛ لأنّه يضع القاعدة على الواسطة في الثبوت في حين أنّ مفهومه للواسطة في الثبوت يوجب مسبقاً عدم ولادة القاعدة.

ومن هنا لا يعود معنى لتصور التعميم بالعلة الثبوتية عنده؛ خلافاً لمحاولة الزنجاني النقديّة المتقدّمة؛ لأنّ الزنجاني أخذ العلة الثبوتية لوحدها ليُجعل منها معياراً، في حين يبدو أنّ النائي لا يمكنه أن يتصور هذه الحال؛ لأنّ انفصال العلة الثبوتية عنده عن الموضوع وتحرّرها منه معناه أنّها ليست علة ثبوتية، لأنّ العلة الثبوتية عنده وليدة الموضوع ومكرّسة لأخذ عنوان الموضوع بما هو موضوعاً للحكم، فكأنّ النائي والزنجاني يجوّزان معركةً لفظية مصطلحية هنا.

٢ - إضافة لعنصر الكليّة، يستعين النائي بنظريّة الإطلاق، وذلك بأنّ نقول بأنّ الحكم -

وهو الحرمة - قد علل بالإسكار، والإسكار مطلق، أي إن الحرمة ثبتت نتيجة الإسكار بلا تقييد الإسكار بأنه آت من الخمر، فالعلة هو مطلق الإسكار.
كما أن المعلول - وهو الحرمة - مطلق، بمعنى أن الحرمة غير المقيدة بشيء مثل خمريّة الخمر هي الأخرى أخذت هنا.

وينتج عن فكريّ: الكلية والإطلاق، ولادة كبرى كلية وهي: كل مسكرٍ حرام. ولو لاحظنا تحريم الخمر فسوف نجد توقّف حرمة بعد هذا الذي قلناه على صحّة هذه الكبرى الكلية، فلو لم تكن هذه الكبرى موجودة فلا يصحّ تعليل تحريم الخمر بكليّ الإسكار.
وبهذا يكون عنصراً: الصلاحية والتوقّف، قد تحقّقنا هنا فنثبت الوساطة في العروض؛ لأنّ الحكم قد انصبّ في الحقيقة على عنوان المسكر، وهو الموضوع، ولحق الخمر لكونه من مصاديق الموضوع، وهذا هو مفهوم الوساطة في العروض عند النائي هنا.
والسؤال: هذا التصوير الذي قدّمه النائي هنا يدفعنا لمعرفة أين إذاً لا يكون التعليل منتجاً لكبرى كلية؟

ذكر النائي هنا - من جملة ما ذكر في رسالة الصلاة في المشكوك - مثلاً، وهو تعليل حرمة النبيذ بكون النبيذ مسكراً، وذكر في أجود التقريرات تعبير: «حرّمت الخمر لإسكارها»، المغاير عنده لتعبير: «حرّمت الخمر لأتمّها مسكراً». ومراده التفريق بين تحريم النبيذ لانطباق عنوان المسكر عليه، وتحريم النبيذ لأنّه بنفسه مسكر، ففي الحالة الثانية لا تولد القضية الكلية؛ لأنّ الإسكار رهينٌ لخصوصيّة النبيذ، بخلاف الحالة الأولى. ولهذا قال النائي هنا بأنّه ينبغي لكي نوسّع الدائرة أن ننقح المناط وهي عملية مغايرة عنده للعلة المنصوصة.

هذه النتيجة العملانية التي خرج بها النائي قد تبدو غير مألوفة للذهن العرفي، فبعد كلّ هذه المقدّمة الطويلة الثبوتية والتحليلية التي أنتجها، تمّ التمييز بين تعبير: حرّمت الخمر لإسكارها؛ وحرّمت الخمر لأتمّها مسكراً، وهذا ما أثار حفيظة السيد الخوئي الذي سجّل ملاحظة هنا في هامش أجود التقريرات، قال فيها: «لا يخفى أنّ هذا الاحتمال إنّما هو على خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف من دوران كلّ حكم مدار علته، ومن أنّ العلة المذكورة في الكلام هي بنفسها علة للحكم، مع قطع النظر عن خصوصيّة قيامها بالموضوع المذكور في القضية؛ ضرورة أنّه لا يشكّ أهل العرف في أنّ الاستفادة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنّ الله لم يحرّم الخمر

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٠٧

لإسمه وإثما حرّمه لإسكاره، إثما هي حرمة كلّ مسكر، من دون دخل لقيام الإسكار بالخمير في الحكم بالحرمة أصلاً. هذا مع أنّه لو كان احتمال دخل خصوصيّة المورد في الحكم مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في دوران الحكم مدار علته المذكورة فيه، لجرى ذلك فيما إذا كان تعليل النهي عن شرب الخمر بكونه مسكراً؛ إذ من المحتمل فيه أيضاً أن يكون في صدق المسكر على خصوص الخمر خصوصيّة تقتضي حرّمته، ولا تكون هذه الخصوصيّة موجودة في غيره. وبالجملة لا نشك في أنّ ما يستفاد عند أهل العرف من قضية: لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر، بعينه هو المستفاد من قضية: لا تشرب الخمر؛ لإسكاره، فإن كان المستفاد من الأولى ثبوت الحرمة لكلّ مسكر - كما هو الظاهر - كان المستفاد من الثانية هو ذلك، وإن لم يكن المستفاد من الثانية عموم الحكم لكلّ مسكر، لم يستفد عمومه لكلّ مسكر من القضية الأولى أيضاً. وعليه فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره من التفصيل وجعل العلامة المذكورة في الكلام من قبيل الواسطة في العروض في أحد القسمين ومن قبيل الواسطة في الثبوت في القسم الآخر^(١). وملاحظة السيّد الخوئي في محلّها وفي الوقت نفسه يبدو تحليل النائي صحيحاً؛ وذلك أنّ النائي ينظر للقضية بمنظار تحليل القضايا عند المناطقة، وهناك فرق في التحليل الذهني بين (أ) هي (ب) لأنّها مصداق لـ (ج)، وقولنا: (أ) هي (ب) لاتصافها بما هي (أ) بصفة (ج). إنّ التحليل الذهني يمكنه أن يفصل بين صورتين.

(١) الخوئي، أجود التقريرات ١: ٤٩٩، الهامش رقم: ١؛ ووافقه غيره، مثل تلميذه الغريفي، فانظر له: قواعد الحديث: ٢٤٦؛ والسيفي المازندراني، بدايع البحوث ١: ٢١٣ - ٢١٥، و٨: ٤٣ - ٤٥؛ ومقياس الرواية: ١٩٢ - ١٩٨. ويظهر من السيّد محسن الخرازي الموافقة على التعميم والتخصيص عرفاً في العلة المنصوصة فانظر له: عمدة الأصول ٣: ٥٣٤ - ٥٣٥.

والغريب أنّ السيّد الخميني ينسب للعرف أنّهم يفهمون الحكم منصباً على الموضوع (في القضية المعلّلة) دون العلة، مع محافظته على عموم تأثير العلة حيث توجد، فلا يحصل انقلاب في موضوع الحكم، بل يحصل تأثير عام للعلة حيث توجد في صبّ الحكم على موضوعات متعدّدة وجدت فيها العلة (كتاب الطهارة ٢: ١٢٧ - ١٢٨)، وهذا غريبٌ عن العرف، فإذا قلنا: الخمر حرام لأنّها مسكر، يُثبت الخميني الحرمة للفقاع لأنّه مسكر، لكنّ الحرمة تثبت للفقاع بعلة الإسكار، فلا نستطيع نفي عنوانيّة الفقاع في التحريم. وهذا غريب بنظري؛ لأنّ العرف لا يفهم من ذكر الفقاع سوى كونه تجلياً لعنوان المسكريّة بدون وجود خصوصيّة فيه بعنوانه، فراجع وجدانك اللغوي والعرفي وانظر ماذا تفهم.

لكن وفي الوقت عينه يبدو الخوئي مصيباً جداً عندما يقول بأنّ العرف لا يلاحظ مثل هذه الأمور كلّها، لا الوساطة في الثبوت ولا الوساطة في العروض، ولا كلّ هذه التحليلات، بل يتعامل مع الجمل التعليلية تعاملاً واحداً ما لم تقم حالة خاصة معيّنة.

وكلام الخوئي صحيح، فنحن لو رجعنا للملاكات نفسها ورأينا جملةً تعليلية تقول: لا تشرب الخمر؛ لأنّها توقع في العداوات، وأمكن تصوّر العلة منضبطة متميّزة، فإنّ العرف يفهم دوران الحكم مدار العلة، ولا يرى فرقاً بينه وبين: لا تشرب الخمر لكونها مسكرةً.

١٠.٢. هل تورط النائيني في «مغالطة المدخل»؟!؛

وهذه هي الملاحظة الأساسية المنهجية التي نسجلها على محاولة النائيني كلّها، وهي ما أسميته بـ «مغالطة المدخل»، فالباب الذي دخل منه النائيني كان من الأساس خاطئاً، وكان أقرب لتحليل العلل في الحقائق والتكوينيات منه في اللغة والدلالات والشرعيّات، رغم أنّه حتى في فضائه كانت هناك ملاحظات عليه سبق أن ذكرناها، فالمدخل الثبوتي الذي ولجّه النائيني هو الذي ورّطه في النتائج الدلالية التي توصل إليها، وأبعد فهمه عن المعطى العرفي العفوي الذي لا يميّز بين أشكال التعليلات هذه إلا نادراً ولخصوصيات طارئة.

ولهذا قد يدخل الإنسان من باب وتكون خطواته بعد الدخول صحيحة، وليس الخطأ عنده سوى اختياره الباب الخاطيء، وهذه نقطة مهمّة يلزم النظر إليها في التحليل اللغوي في الدراسات الأصولية.

بل لاحظ - وهذه مجرد عينة تمثل منبهاً وجدانياً - خبر علي بن يقطين، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يجرّم الخمر لاسمها، ولكنّه حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»^(١). فهذه الرواية تخضع في تركيبها لما اعتبره النائيني لا مفهوم له ولا تعميم فيه، وفقاً للأمثلة التي قالها، مع أنّ الإمام بنفسه مارس التعميم التعليلي هنا في نفس التركيب، فلا الإمام على تقدير نسبة اللفظ إليه ولا الراوي - وهو إنسانٌ عرفي - شعراً بالتهافت في التركيب أو أنّ التعليل لا يسمح بولادة التعميم.

(١) الكافي ٦: ٤١٢.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٠٩

وبهذا كله نستخلص أنّ نظريّة الميرزا النائيني في التعليل النصّي والعلّة المنصوصة تعاني من مشاكل عميقة، ولا تصلح أساساً في التعامل مع التعليلات الواردة في النصوص الدينيّة.

المبحث الثالث: نظريّة الشبيري الزنجاني في التعميم والتخصيص بالتعليل

استعرضنا في المبحث الأوّل في مجال التعليل ما يتصل بالتخصيص ومفهوم الجملة التعليليّة، ثم درسنا في المبحث الثاني نظريّة مهمّة ترتبط بشرح قضية التعميم والتخصيص معاً في الجملة التعليليّة، وهي نظريّة الميرزا النائيني، ونهدف هنا في هذا المبحث الثالث لدراسة نظريّة أخرى على وزن النظريّة الميرزائيّة؛ لنفكّكها ونشرحها، ثم ننظر في مديات صحّتها، وفقاً لما توصلنا إليه. هذه النظرية هي نظريّة السيد الزنجاني.

١. نظريّة الزنجاني، عرض وتوضيح وتفكيك

يطرح السيد موسى الشبيري الزنجاني تصوّراً خاصّاً في قضية العلة والحكمة، لكنّه يدمج فيه بين مباحث الحكمة والعلّة، بحيث تقع بعض موارده قريبة من الحكمة والملاك وبعضها الآخر متصل بالعلّة، وقد يشعر الباحث أنّ المعايير التي قالها غالباً ما تقبل الانطباق على العلة والحكمة معاً بحسب الموارد.

وعلى أيّة حال، يمكنني عرض تصوّره مختصراً على الشكل الآتي:

١.١. البحث الثبوتي أو جهات التشريع وملاكاته

يمكن تصوّر جهات التشريع وملاكاته على أنحاء أربع، هي:

١ - أن يكون المعطى الإيجابي والسلبي للقضيّة المعلّلة قابلاً لإلقائه للمخاطب، ومعنى ذلك أنّ وضع ملاك الحكم في يد المكلف لا يلزم منه لا في طرف الإيجاب ولا في طرف السلب، أيّ محذور؛ لأنّ المخاطب قادر على ضبطه في الطرفين معاً أو أنّ المقدار غير المنضبط منه لا يبالي المولى بأمره.

ومثال ذلك: لا تأكل الرمان؛ لأنّه حامض، فهنا إذا قلنا بأنّ ضبط الأفراد الحامضة وغيرها ميسورٌ للعرف، يمكن إلقاء القضيّة الإيجابيّة له وهي: كلّ رمان حامض حرام، وكذلك القضيّة

السلبية وهي: كل رمان غير حامض فليس بحرام.

وفي هذه الحال يلزم نظرياً أن تكون العلة معممة ومخصصة معاً.

٢- أن يكون المفاد الإيجابي للقضية المعللة قابلاً لعرضه على المخاطب دون المفاد السلبي، وهذا ما ينتج عدم إمكان التخصيص في القضية، وسبب ذلك أن المولى في عقد السلب يقوم بتوسعة الحكم نتيجة عدم التمييز حفاظاً على ملاكاته الثانويّة، فلو كان الحكم: فتشوا من يكون في الشارع في هذا الوقت لمنع عبور السارقين، فإنّ الحكم في طرف الإيجاب ممكن عرضه على المخاطب وهو: وجوب تفتيش السارقين، أمّا في طرف السلب فلا يمكن عرضه؛ لأنّ عدم وجوب تفتيش غير السارقين يوجب التورّط في مخالفة الواقع نتيجة عدم وضوح القضية للمخاطب، فيجعل المولى حكماً عاماً لضمان تحقّق أهدافه.

وهنا الملاك معمم ولكنّه ليس مخصّصاً.

٣- أن يكون المفاد السلبي من القضية المعللة قابلاً لتقديمه للمخاطب دون الإيجابي، وهنا لا يكون الحكم معمماً؛ فلو قال: اسمحوا للدخول إلى هذا المدرسة أن يدخلوا؛ لأنهم طلاب علوم دينية، فهنا لا يمكن التعميم لكلّ طالب علم ديني، بسبب عدم تمييزه واحتمال اختلاط غير الطالب بالطالب، لهذا لا يمكن التعميم، بل يفرض المولى تخصيصاً، مثل كونه مرتدياً الزيّ الديني.

وعليه فهنا لا يمكن التعميم، لكنّه لا يمكن التخصيص أيضاً؛ لأنّه إذا نتج عن حالة عدم التعميم صيرورة الحكم هو السماح بإدخال من هو مرتديّ الزيّ الخاصّ، صار الحكم عبارة عن: إدخال المرتدي للزيّ، وهنا لا معنى للتخصيص؛ لأنّ التخصيص إنّما يكون في حالة كون الملاك موجوداً في بعض الأفراد، فيقوم بتخصيص الحكم تبعاً لها، والمفروض هنا أن كلّ المرتدين للزيّ - وهو الملاك الثانوي - هم طلاب علوم دينية، فكيف يمكن للملاك هنا أن يخصّص بطلاب العلوم الدينية؟!

٤- أن يكون المفاد الإيجابي والسلبي معاً من القضية المعللة غير قابل لعرضه على المكلف، ومثاله الحكم بوجوب صلاة القصر على المسافر لأجل التعب والمشقة، فهنا لا يمكن الأخذ لا بطرف السلب ولا بطرف الإيجاب؛ إذ يلزم منه أن غير المسافر يقصر والمسافر لا يقصر، ما دام التعب والمشقة قد يتداخلان في حياة الأفراد ويختلفان هنا وهناك، وليس لهما ضابط واحد،

وبهذا لا يكون هذا التعليل موجبا للتعميم ولا للتخصيص.

٢.١. البحث الإثباتى

جعل الزنجاني معالجة الموضوع الإثباتى، ضمن حالتى التعميم والتخصيص:

أ- أما فى التعميم، فقد ذكر الزنجاني ثلاثة شروط لابد أن تتحقق فى القضية التعليلية حتى يكون بالإمكان التعميم بها، وهى:

الشرط الأول: أن تكون الجملة مسوقة مساق التعليل عبر استخدام أدواته، مثل: لأنه، إنه، فإنه.. ونحو ذلك.

الشرط الثانى: أن يكون التعليل قابلاً للعرض على المكلف، ويمكنه ضبطه وتمييز مصاديقه. الشرط الثالث: أن يكون للحكم والموضوع معاً إطلاقاً، ومعنى ذلك أن تكون الملايسات السياقية مما يساعد على ذلك وإلا فلا قيمة للتعليل؛ لأنه لن يكون سوى لمجرد بيان جزء العلة، ومثاله أن يسأل زيد عن شخص هل يمكنني الاقتداء به فى الجماعة؟ فيجاب: نعم؛ لأنه عادل، فلا يمكن هنا الحديث عن إطلاق؛ لنفى دور شرط الذكورة فى إمام الجماعة أو طهارة المولد أو غير ذلك؛ إذ لا يوجد سياق يساعد على تكوّن إطلاق من هذا النوع؛ لأنه لا يريد سوى بيان خاصية تمثل جزء العلة كان لها دور - بحسب المناسبات السياقية - فى تكميل الجواب.

من هنا فالمثال الذى يجمع الشروط الثلاثة هو: «لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر»^(١).

ب- وأما فى التخصيص، فالعبرة بحالة وجود الملاك فى أغلب أفراد الموضوع، وإلا لو وجد فى تمامها فلا معنى للتخصيص، وهنا يطرح السيد الزنجاني مسألة تخصيص شخص الحكم ونوع الحكم، وهو بحث مفهوم القضية التعليلية الذى تعرّضنا له سابقاً، وشرحنا نظرية الزنجاني فيه أيضاً فلا نعيد.

أشير أخيراً إلى أنّ السيد الزنجاني لديه تقسيان للعلة لا بأس بعرضها:

التقسيم الأول: تقسيم العلة إلى دائمية ومؤقتة (موسمية بحسب تعبيره)، فبعض العلل دائمة، لكن بعضها الآخر مؤقتة مثل: اشرب البرتقال حتى لا تصاب بالمرض الفلانى، فهذا

(١) انظر: الزنجاني، كتاب الخمس، الدرر رقم: ١٧، ١٨.

٥١٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

خاصّ بفصل الشتاء مثلاً وفي جوٍّ من البرد، ومنه قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ..). (الأحزاب: ٥٩)، فهو يعتبر أنّ هذا التعليل مؤقّت، ولهذا فالحكم عنده يزول بزوال هذا التعليل المؤقت.

التقسيم الثاني: تقسيم العلة إلى علة تعبدية وعلة عقلائية، ففي الحالة الأولى يتمّ التعليل بأمر هو في الأصل تعبدية، مثل تعليل وجوب شيء بكون الله أمر به في القرآن، بينما في الحالة الثانية فإنّ التعليل يكون بأمر عقلائية وعرفية ومرتكزات بيّنة للناس، بصرف النظر عن الجهات التعبدية والدينية^(١).

وهذا التقسيم الأخير كان طرحه السيد محيي الدين الغريفي وتبعه غيره، وسماه التعليل الإرشادي والتعليل التعبدية^(٢)، إذ قد يكون التعليل راجعاً لكبرى شرعية وأخرى لأمر عقلائي أو عرفي أو تجريبي طبيعي، وقد يكون مرتكزاً مثل ما قيل في التعليل بكبرى الاستصحاب في بعض روايات الاستصحاب. وقد ذكر أنّ من فوائد التعليل غير التعبدية حمل الحكم على الإرشادية دون المولوية، وأنّ الأصل في التعليل أن يكون عرفياً، بمعنى أنّ الأمر المعلّل به ثابت لدى العرف إما ببنائهم أو بتشريع المشرّع، أي يكون تشريعه ثابتاً ومعلومياً في الخارج قبل التعليل به؛ لأنّ ظاهر تعليل الحكم بيان الجهة.

٢ . نقد المقولة الشهيرة في شرط الضبط في العلة والحكمة (ردّ نظرية الزنجاني

والمشهور)

النقطة المركزيّة التي تقوم عليها نظرية السيد الزنجاني في مرحلة الثبوت هي مسألة الضبط والتميّز التي تمثل عنوان إمكان الإلقاء للمخاطب، وهي المسألة التي نظّر لها في الحقيقة وتاريخياً أصول الفقه السنّي في مباحث العلة في القياس، وفي ضوءها أخذ الزنجاني الضبط والتميّز شرطاً من شروط التعميم في العلة في مرحلة الإثبات. ولا بد لنا من وقفة مهمّة جداً هنا، وهو ما ألمحنا له سابقاً، من أنّ عدم انضباط العلة أو

(١) انظر: الزنجاني، كتاب النكاح، الدرس رقم: ٥٦؛ وكتاب الإجارة، الدرس رقم: ١٧٩.

(٢) انظر: الغريفي، قواعد الحديث: ٢٤٩، ٢٥١ - ٢٥٢؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواية: ١٩٩ - ٢٠١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥١٣

الحكمة من الأسباب التي يتوقع معها عقلائياً توسع المولى في دائرة الحكم قياساً بدائرة الملاك، لكنّ السؤال المركزي هو لماذا نفرض على الدلالة الإثباتية للتعليل شرطاً من هذا النوع؟ وهو الشرط الذي دفع بكثيرين في باب الحكمة والملاك للمنع عن الأخذ بالتعليل فيهما سنياً وشيعياً كما رأينا.

قلنا سابقاً - في سياق مناقشة نظرية الميرزا النائيني - أنّ عدم انضباط الملاك أو العلة مما يسمح بتغيّر نسبة العلة والحكمة مع الحكم، لكنّه لا دليل يلزم دوماً بذلك، فلو جاءتنا جملة تعليلية مثل: إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر أو إنّ الصلاة شرّعت لذكر الله تعالى، فلماذا لا يفهم العرف أنّه إذا صار الإنسان منتهياً عن الفحشاء والمنكر بدرجة أكبر من أكثر المصلين في العالم، وكان ذاكرًا لله تعالى دوماً، لماذا لا يكون التعليل شاملاً له؟

ليس هنا في الحقيقة سوى أنّ هذه النتيجة تصادم مرتكزات الاجتهاد الفقهيّ في باب الصلاة، وقد نُسب لبعض قدامى المتصوّفة أنّهم يقولون بذلك، ولعلّ لديهم ذهنيّة تعليلية بهذا المستوى هي التي دفعتهم لاعتبار الظواهر الطقوسية العبادية مجرد طرق للحصول على مقام التقوى والإيمان والقرب، فلمّا حصلوا عليه قرؤوا كلّ هذه النصوص بقراءة تعليلية، فلعلّ الله أحال التعليل لنا ولو لم يكن منضبطاً، غاية الأمر بشرط أن نتيقّن من وجوده. وحالة اليقين هذه ولو كانت نسبية، فمن غير المعلوم أنّه يرفض نسيبها، ولعلّ لديه مصالح تقع خلف خسارة بعض الملاكات هنا وهناك نتيجة الخطأ في التطبيق.. فلماذا هنا لم نقبل بجعل النصّ مرجعاً، بل فرضنا نحن مرجعيّتنا عليه، رغم أنّ انكشاف الملاكات كلّها وحركة تزامنها وتخطيط المولى لها خافية عنّا؟!!

لست أريد أن أقول بأنّ كل التعليلات كيفما كانت فإنّنا نأخذ بها، بل أريد أن أعتبر أنّ فهم التعميم والتخصيص من التعليل ليس راجعاً لتحليل عقلي ملاكي دقيق في عقولنا، بل هو راجع لطبيعة فهم العرف لنوعية التعليل وأنّه سنخ تعليل يؤخذ به بمناسبة الحكم والموضوع أو لا، فالقضية عرفية وليست تحليلية كلية.

هذه هي النقطة المركزية التي أريد أن أسلّط الضوء عليها هنا، بينما أصوليّ السنّة والشيعية، ومنهم السيد الزنجاني، أخذوا مرجعية التعميم والتخصيص على أساس ثبوتيّ تحليلي ذاتي،

فنزّلوا الله منزلة تحليلهم، رغم أنّهم يدركون جيّداً أنّ المولى قد تكون له خطّة في إدارة الملاكات والمصالح بطورٍ فوق الطور العقلاني العادي، والعقلاء كما رأينا رغم أنّهم في الجملة يوافقون على كلام الزنجاني ومشهور الأصوليين المسلمين، لكنّ إمكانيات خرقهم لهذا الكلام كبيرة وكثيرة إذا أدركوا أنّ ثمة اعتبارات أعلى، أو أنّ ثمة مصالح مزاحمة كما شرحنا من قبل.

إنّ الفقه الإسلامي يعيش يومياً في سياق المعايير النسبيّة، فهو يقول بأنّ القضايا تتغيّر وتتحوّل تبعاً لتغيّر الأعراف والعادات والشعوب، وأنّ الكثير من الأمور تتبع حالة الفرد، مثل تحقّق الحرج، فربّ أمرٍ يمثل لزيد حالة حرج لكنّه ليس كذلك لعمرو، ومع ذلك يرجعون الأمور لحالة الفرد في عشرات الموارد، فلماذا عندما يصل الأمر إلى باب صلاة المسافر نجد أصوليّ الشيعة والسنة يقولون بأنّه لا يمكن جعل المعيار هو المشقّة والتعب؛ لأنّها يختلفان باختلاف الأشخاص؟! فليكن كذلك، وليكن زيد إذا تعب من هذا السفر يقصّر بينما عمرو الذي بجانبه يتمّ؛ لأنّه بحسب تكوينه وظروفه وعاداته لم يتعب أبداً.. فأين المشكلة في ذلك؟ وحتى لو جعل التعب النوعي هو المعيار واختلف الناس فيه، فلماذا لا يكون اليقين بتحقّق التعب النوعي معياراً، ويكون التعليل دائراً مداره، ويكون الأصل هو العدم عند الشكّ؟

وإذا تضرّرت مصالح المولى في مساحة فإنّ بعض أنواع العلة غير المنضبطة هذه يمكن أن يساعد على حماية مصالح المولى من جهة ثانية، فجعل المعيار هو المسافة قد يؤدّي في أزمته لاحقة يزول فيها التعب النوعي من خلال هذه المسافة - مثل زماننا اليوم - إلى خسارة ملاك التمام في الصلاة في أغلب الأسفار! فصلاة القصر فيها هو المفوّت للمصالح وليس العكس.

هذا كلّه يعني أنّ شرط الضبط والتميّز في الحكمة والعلّة ليس صحيحاً على إطلاقه، بل لابدّ من إجراء تعديلٍ فيه، بحيث يرتفع إلى حدّ قيام دليل على عدم إمكان الأخذ بمعيارية العلة غير المنضبطة هنا أو هناك، إمّا لاستلزامها محذوراً خاصّاً في المورد أو لكون الأخذ بها ينافي دليلاً آخر أو إجماعاً وتسالمًا حجّة أو لوجود قرينة سياقية أو لفظية خاصة في المورد أو غير ذلك، وإلا فمجرد عدم انضباط العلة أو الحكمة مع كون تركيبة الجملة التعليلية ظاهرة في محورية العلة، غير صحيح.

ودعوى عدم الظهور إلا في حال الانضباط ممنوعة، فلا العرف يقبل بذلك ولا العقلاء

بنحو القاعدة الكلّية، والمدّعي مطالب بالدليل.

نعم، هذا المسلك في باب التعليل يمكنه أن يغيّر العديد من نتائج الاجتهاد الشرعيّ، الأمر الذي قد يثير دهشتنا للوهلة الأولى، لكنّ هذا ليس معياراً في الصحّة والخطأ كما قلنا مراراً، بعد أن لم تكن الإجماعات والصور النمطيّة في الفقه الإسلامي هو معيار الحقيقة. وبهذا يجب إسقاط الشرط الثاني من الشروط الثلاثة التي وضعها السيّد الزنجاني، ووضع شرط آخر مكانه وهو: أن لا يكون هناك قرينة خارجية أو داخلية تمنع في المورد عن أخذ العلة مداراً.

المبحث الرابع: التعليل النصّي (العلة المنصوصة) ونظريّة القياس الشرعي

ندرس في هذا المبحث إشكاليّة مهمّة تداولها بعض العلماء منذ قرون وإلى اليوم، تتصل بمديات الارتباط بين التعليل النصّي ونظريّة القياس الشرعي، فهذا البحث مهمّ للغاية عند نفاة القياس والمؤمنين به معاً، غاية الأمر أن نفاة القياس أحوج لهذا البحث هنا، كما هو واضح. وسوف ندرس هذه الزاوية من قضيّة التعليل النصّي عبر مجموعة من الزوايا والعناوين.

١. هل التعميم بالعلة المنصوصة نوع من القياس أو نمط مفاصل له؟

كانت قضيّة التعميم عبر العلة المنصوصة مثار تحليل بين بعض علماء المسلمين منذ قديم الأيام، وكان بعض قدماء الإماميّة مثل السيد المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، من أبرز المعارضين للتعميم بالعلة المنصوصة، وقد تحدّثوا عن هذا الموضوع في سياق نقد نظريّة القياس، وقد تحدّثنا في الفصل الأوّل (التاريخي) من هذا الكتاب عن أن الكتب والمصنّفات الإماميّة في القرون الهجرية الأولى تظهر أنّها كانت ترفض ما يسمّى بالعلة المنصوصة وكذا تنقيح المناط، وأنّها كانت حذرة للغاية من تعدية الحكم عن مورد النصّ، وتعتبر أنّ هاتين الخطوتين مرفوضتان.

والسؤال هنا: ما هي التحفّظات التي دفعتهم للتمنّع عن القبول بالعلة المنصوصة؟ قبل أن نخوض في هذا الموضوع، يلزمنا في البداية أن نعلم أنّ حجّية العلة المنصوصة ضمن

سياق القياس أخذت موقفين عبر التاريخ بين المؤيدين والمعارضين للقياس، ففي الوقت الذي يضع الكثير من أنصار القياس العلة المنصوصة ضمن دائرة النشاط القياسي، وبهذا يكون النصّ وأمثاله من مسالك التعليل في القياس، ولهذا يسمّونه «القياس منصوص العلة» في مقابل «القياس مستنبط العلة»، رأينا أنّ بعض الرافضين للقياس - بل حتى بعض القائلين به - حاولوا أن يُخرجوا العلة المنصوصة من القياس ليدخلوها في دائرة الظهورات اللفظية^(١). ولعلّ من أقدم من نُسب إليه شيءٌ من ذلك هو النّظام المعتزلي^(٢)، فالانتقال من الأصل إلى الفرع ليس بواسطة عملية قياسية، بل هو مجرد وجود ظهور عام نتبعه، وهو يدلّنا على الحكم في الفرع.

قيمة إخراج العلة المنصوصة عن بحث القياس عالية بالنسبة لرافضي القياس، خاصّة الإمامية منهم؛ وذلك أنّ إدراج العلة المنصوصة في الأشكال القياسية يعني أنّ النصوص الناهية عن العمل بالقياس أصبحت - وفق التفسير السائد لها - ناهية عن منصوص العلة، أو لم تعد مطلقة شاملة له، وأنّ القياس منه ما هو مقبول ومنه ما هو مرفوض، وهو ما يستدعي تحليلاً للنصوص للكشف عن النوع المرفوض من القياس، حيث قد يدّعي شخصٌ أنّه ما دامت نصوص النهي عن القياس غير مطلقة ولا عامّة في كلّ أنواع القياس، فهذا معناه أنّ علينا الأخذ بمقدار ما تُثبت الأدلّة رفضه من أنواع الأقيسة، ويبقى الباقي غير منهّي عنه بدليل النهي عن القياس، حتى لو كان مشمولاً لأصالة عدم حجّية مشكوك الحجّية. وهذا يعني أنّ إخراج العلة المنصوصة عن القياس يحافظ على إطلاقية وشمولية نصوص القياس عند الإمامية، ويشكّل حماية من نفوذ التفكير القياسي.

٢. تحليل معمق لهوية القياس والعلة المنصوصة

وعلى أية حال: ما هو جوهر النزاع هنا؟ ولماذا تبدو الصورة غير واضحة في هوية منصوص العلة مقارنةً بالقياس؟

السبب في تقديري هو شكل استخدام العلة المنصوصة؛ وذلك:

(١) انظر - على سبيل المثال -: التوني، الوافية: ٢٣٧.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى: ٣٠١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٥١٧

١ - إذا قرأنا منصوص العلة على أن عندي حكماً في (أ)، وتمّ تعليل هذا الحكم في النصّ بـ (ب)، فإنّ حكم (ج) يكون عبر عملية قياسية على النحو الآتي:

إنّ علة الحكم في (أ) هي (ب)

إنّ (ب) موجودة في (ج)

إذن، (ج) محكوم بنفس حكم (أ)

هذه الطريقة في تركيب الكلام تُرجع العلة المنصوصة إلى عملية قياسية، توحى بأصالة (أ) وفرعية (ج)، ووساطة العلة التي هي (ب)، فعناصر العملية القياسية مكتملة.

٢ - أمّا إذا قرأنا العلة المنصوصة بشكل مختلف وهو:

إنّ النصّ (وهو التعليل في النصّ التعليلي) دلّني على حرمة كلّ مسكر

و (ج) مسكر

إذن، (ج) بدلالة النصّ العامّ (نصّ التعليل) حرام

هذه العملية تنتمي للقياس البرهاني المنطقي، وليس للقياس الشرعي، فليس عندي انتقال من أصل إلى فرع، بل من عامّ إلى مصداق من مصاديقه، تماماً كما في أيّ قاعدة عامّة موجودة في الشرع.

من هنا عبّر المحقق الحلّي عن عملية التعدية بالعلة المنصوصة بتعبير «برهان»، وليس بتعبير قياس حيث قال: «فإنّ نصّ الشارع على العلة، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً»^(١).

لكنّ هذا التحويل في صياغة الموقف يخلق لنا سؤالاً مركزياً في قضية القياس، فنحن لو راجعنا مختلف عمليات التعدية في القياس الشرعي، لوجدناها برمتها يمكن صياغتها بالطريقتين السالفتين، وهذا يعني أنّ المشكلة في القياس عند الناهين عنه ليست في فكرة التعدية أو إسراء حكم الأصل إلى الفرع عبر جامع، بل روح مشكلة القياس عند المانع له لا بدّ أن تكون في نفس عملية اكتشاف الجامع الوسيط بين الأصل والفرع لا غير، وإلا فما هو الفرق

(١) الحلّي، معارج الأصول: ١٨٥.

في العملية القياسية بين منصوص العلة ومنقح العلة وسائر مسالك التعليل في القياس؟! وهذا يؤكد أن العنصر الظني في القياس، ليس في عملية التسرية، بل في عملية كشف الجامع الوسيط وآلياته.

وهذا كله يفرض علينا اعتبار العلة المنصوصة قياساً بهذا المعنى، لأنها اكتشاف لحكم في الأصل بعلة جامعة بينه وبين الفرع ووضع حكم الأصل على الفرع عبر هذه العلة. ولو لم يكن هذا قياساً فلا يوجد قياس شرعي أصلاً حتى ننهي عنه!

وبهذا نخرج بالنتيجة الآتية: إن صورة القياس الشرعي موجودة في منصوص العلة وفي غيره بشكل متطابق، ولو حولنا منصوص العلة إلى ما يخرجها عن صيغة قياس تعدية من الأصل للفرع أمكن تغيير كل أنواع الأقيسة الشرعية بما يخرجها عن ذلك، وهذا ما يؤكد لنا أن النهي عن القياس ليس نهياً عن الصورة التركيبية الاستدلالية، بل هو نهى عن القياس يراد به النهي عن الظن في اكتشاف العلة والجامع لا غير.

وينتج عن ذلك أن تحويل منصوص العلة إلى باب الدلالات اللفظية، لا يغير من إمكانية خلق صورة تركيبية قياسية له، خاصة وأن منصوص العلة جاء النص التعليلي فيه - عادةً - مرتبطاً ببيان حكم الأصل.

لكن هذا الكلام كله يمكن أن يناقش بالتمييز بين استخراج كبرى كلية من النص التعليلي، وبين استخراج علة الحكم في الأصل، وهو ما تلمح إليه كلمات الأمدي^(١)، وذلك أن استخراج الكبرى الكلية - بمعنى دلالة التعليل عليها - هو استظهار لغوي يفسر الجملة بالكبرى الكلية، بينما اكتشاف علة الأصل ليس سوى أن علة تحريم الخمر هو الإسكار، ولا يساوي اكتشاف العلة اكتشاف كبرى كلية، لهذا فنحن بحاجة إلى دليل يسمح لنا بتسرية حكم الأصل، الذي أنتجته العلة، في الفرع دون ثبوت وجود كبرى كلية، بل بمعونة دليل حجية القياس عموماً.

وهذا ما ينتج أن حجية القياس لا تستبطن أي اكتشاف لكبرى كلية، وبهذا يصبح اكتشاف الكلية مغايراً تماماً لفكرة القياس، وتخرج فكرة العلة المنصوصة عن القياس لو فهم منها كبرى

(١) انظر: الإحكام ٤: ٥٦.

كلىة.

بهذه الطريقة تقع المفاصلة النائمة بين القياس وبين كل محاولة لفظية أو غير لفظية، تتوصل إلى إنتاج كبرى كلىة، بتحويل علة الأصل إلى قاعدة كلىة ثابتة قبل الشروع في العملية القياسية واستنتاج حكم الفرع، وينحصر النشاط القياسي بدائرة اكتشاف علة الأصل وإرادة تسرية حكم الأصل عبرها من خلال نظرية اجتهادية تُسمى بالقياس.

وبهذا يكون نهي مثل أئمة أهل البيت النبوي عن القياس - بالتفسير السائد لهذا النهي - ليس مجرد نهي عن الاستخراج الظني للعلّة في الأصل، بل هو أيضاً نهي عن تسرية العلة في الأصل إلى غيرها دون ثبوت مسبق معتبر شرعاً لكبرى كلىة.

وهذا ما يميّز بين فكرتي: «القياس منصوص العلة» و «العلّة المنصوصة بعنوانها»، فإنّ القياس منصوص العلة هو عملية قياسية بامتياز يتوسطها كشف علة الحكم في الأصل دون ثبوت كبرى كلىة خارج إطار الاجتهاد القياسي نفسه، بينما العلة المنصوصة بوصفها ذات حجّية آتية من مثل اللغة والعرف أو غير ذلك ليست عملية قياسية (القياس الشرعي)، بل عملية استظهارية، يتلوها تنزيل الكبرى على الجزئي الجديد، وهو النيذ في المثال المشهور.

إذن، نحن أمام صورتين متميزتين للقضية:

صورة العلة في أعلى المثلث القياسي.

وصورة الكبرى الكلىة أو موضوعية العلة لوحدها للحكم (= الكبرى الكلىة = العلة

العروضية بحسب تعبير الميرزا النائيني).

ولهذا نجد الكثير من الخلط في كلمات الباحثين والأصوليين في تأييد أو نقد القياس منصوص العلة بل وغيره، عبر الخلط بين فكرة العلة وفكرة الكبرى (موضوعية العلية = كونها الموضوع لتام للحكم)، ففياً يرفض نفاة القياس في الحقيقة أن يكون اكتشاف العلة معبراً عن تحصيل كبرى كلىة، نجد أنّ مناصري القياس يسعون في كثير من الأحيان - في مثل باب منصوص العلة على الأقل - إلى تقديم الأدلة بشكل يتخطى مجرد كشف العلة في الأصل، إلى نوع من تكوين كبرى كلىة كما سنرى بعد قليل.

٣. حاجة التعليل للقياس الشرعي، نقد مقارنة بعض مدارس أصول الفقه السنّي

يقراً الفخر الرازي - ومثله الأمدي وغيره^(١) - قضية العلة المنصوصة على طريقته، فمدخله للموضوع هو أنّ ذكر التعليل في ألسنة النصوص هل هو إعلان عن تعبدنا بالقياس الذي يمكن تكوينه عبر التعليل أو لا؟ وهل هو من أدلة حجّة القياس بها (القياس منصوص العلة) أو لا؟ فالرازي يفتح البحث بعملية ترابطية بين التعليل والقياس، عبر تحليل فلسفة ورود النصوص التعليلية في الكتاب والسنة، وهو في البداية يعرض لنا مشهد الموقف من العلة المنصوصة فيذكر بعض الآراء، ويضيف إليها غيرها، فتصبح أربعة هي:

- ١ - رأي الجعفرين (جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب) وأبي إسحاق الإسفراييني وبعض أهل الظاهر وأكثر أصحاب الشافعي، وهو أنّ النصّ على العلة ليس تعبدًا بالقياس بها.
- ٢ - رأي أبي إسحاق النّظام والفقهاء وأحمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وأبي بكر الرازي والكرخي وبعض الظاهريّة، وهو أنّ النصّ عليها يكفي في التعبد بالقياس بها، أو فقل: لا حاجة لدليل على التعبد بالقياس بها غير النصّ عليها.

وما ينقله الرازي والحليّ هنا عن النّظام يقع على عكس ما ينقله الغزالي عنه، كما قلنا آنفًا، فراجع، لكن الأمدي ينقل عن النّظام عدم الحاجة للتعبد بالقياس من خلال العلة المنصوصة بل هي حجّة دونه.

وهذا يعني أنّ هناك تصوّرين منسويين لبعض العلماء: تصوّر الاكتفاء بالعلة المنصوصة دون حاجة لفكرة القياس، وتصور الاكتفاء بها بوصفها كافية في تبرير القياس فيها دون حاجة لكليّة القياس عامّة.

- ٣ - رأي أبي هاشم الجبائي، وهو وجوب القياس بالعلة دون أن يتحدّث عن مسألة ورود التعبد بالقياس بها، فكأنّه يعتبر القياس بالعلة مسألة تأخذ شرعيّتها من ذاتها، لا من ورود التعبد بها.

ولعلني أحلّل مفاد كلامه بأنّ النصّ يعطيني العلة، وأنّ عملية الانتقال من مفاد النصّ

(١) راجع مجمل ما سنقله عن الفخر الرازي والعلامة الحليّ وغيرهما في: المحصول ٥: ١١٧ - ١٢٠؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٦٠٣ - ٦٠٧؛ والإحكام ٤: ٥٥ - ٦١؛ والزركشي، البحر المحيط ٢: ٣٠٣.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ٥٢١

التعليلى الوارد ضمن الحديث عن حكم (أ)، إلى النتيجة الفقهيّة في (ب) لا يحتاج سوى لعملية قياس منطقي لا غير، وهذا ما يستدعي ضمناً الإقرار بأنّ النصّ قام بإنتاج كبرى كليّة.

٤ - رأي البصري المعتزلي، وهو القول بالتفصيل، والمتداول في كتابات علماء أصول الفقه نقله عن بعض، وهو أنّه إذا كانت العلة المنصوصة علةً في التحريم، كان النصّ عليها تعبداً بالقياس بها؛ وإن كانت علةً في إيجاب الفعل أو ندمه، لم يكن النصّ عليها تعبداً بالقياس بها. وقد رجّح الفخر الرازي من بين الأقوال الأربعة القول الأوّل وهو الإنكار، بينما رأينا العلامة الحلّي لاحقاً يرجّح القول الثاني، وهو قول النّظام، وهذا ما يبدو غريباً، فعالم إمامي يرى ورود التعبد بالقياس بالعلّة المنصوصة بنفس مجيء التعليل النصّي، بينما ينكر ذلك فقيه شافعيّ أشعري! واللافت أنّ الرازي وبعده الحلّي لم يأتيا على ذكر آراء علماء الإماميّة من أمثال المرتضى والطوسي!

لكنّ هذا الاستغراب سرعان ما يتلاشى؛ فالرازي يريد في نهاية المطاف أن يثبت - كما يلوح من تحليل كلامه - أنّ نظرية منصوص العلة لا يمكنها أن تولد سوى من خلال قاعدة كليّة تقضي بحجّية الظنّ القياسي (الشرعي) أو بحجّية مطلق الظنّ في الفروع، ومن ثمّ فلا يمكن إنتاج حجّية قياس منصوص العلة بشكلٍ منفصل عن حجّية القياس عامّة، بينما العلامة الحلّي - ومعه جمهور الإماميّة المتأخّرين - عندما يوافق على القياس منصوص العلة فهو يثبت دون أن يجد نفسه مضطراً لنظريّة القياس العامّة، فالخلاف - في وجه من وجوهه - هو في قدرة منصوص العلة على التحرّر من نظريّة القياس العامّة.

وهذا على عكس الشيخ الطوسي الذي يبدو منه أنّه يرى ما ذهب إليه لاحقاً الرازي، حيث يقول في مباحث التخصيص: «وقد ألحق قوم بهذا الباب إثباته عليه السلام الحكم في عين وتعليله له بعلّة يقتضي التعدي إلى غيره، نحو قوله عليه السلام في الهرة: «إنّها من الطّوافين عليكم والطّوافات»، وقالوا: هذا وإن لم يمكن أن يدعى فيه العموم فهو في حكمه في أنّ ذلك الحكم متعلّق بكلّ ما فيه تلك العلة حتّى يصير بمنزلة تعليق الحكم باسم يشمل جميعه. وهذا إنّما يمكن أن يعتبره من قال بالقياس، فأما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار ذلك أصلاً. على أنّ فيمن قال بالقياس من منع من ذلك، وقال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله لو نصّ على العلة في شيء بعينه لم يجب إلحاق غيره به إلا بعد إثبات التعبد بالقياس، فأما قبل العبادة فلا يصحّ ذلك فيه، ولذلك لو

٥٢٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

قال: «حَرِّمْتُ السُّكْرَ؛ لِأَنَّهُ حُلُوٌّ» لم يجب أن يحكم بتحريم كلِّ حلوٍ إلا بعد العبادة بالقياس^(١).
لقد ذكر الرازي منطلقات المتحمسين لاعتبار التعليل النصي تعبدًا بالقياس منصوص العلة، وهو ما اعتبره لاحقًا العلامة الحلبي أدلةً لمسلكه النظامي، وهذه المنطلقات التي سأدمج فيها كلام الرازي بكلام الحلبي وغيره، هي:

أ - إنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، فإذا نصَّ على العلة عرفنا أنَّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأين وجدت العلة وجب وجود المعلول.
ب - إنَّ قوله: حَرِّمْتُ الخمر لكونه مسكرًا، ينزل منزلة: حَرِّمْتُ كلَّ مسكر، إذا لم يكن للخصوصية مدخلية في العلة.

هذه الدليل يذكرنا بفكرة الكبرى الكلية التي تحدت عنها لاحقًا الميرزا النائيني لاحقًا.
ج - إنَّ قوله: حَرِّمْتُ الخمر لكونه مسكرًا، يقتضي إضافة الحرمة إلى الإسكار، وهو يدلُّ على أنَّ العلة هي الإسكار، فوجب أن يترتب الحكم عليه أينما وجد.

د - إنَّه إذا قال: حَرِّمْتُ الخمر لكونه مسكرًا، فإمَّا أن تكون العلة هو مطلق الإسكار، أو الإسكار المختصَّ بالخمر. فإن كان الأوَّل لزم وجود التحريم أين وجد، إذ يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها. وإن كان الثاني لم تكن العلة هي نفس كونه مسكرًا؛ لأنَّه قدر مشترك بين الخمر وغيره؛ لتغاير الخصوصيات التي بها يمتاز بعض الأنواع عن بعض، والحكم إنَّما أضيف إلى كونه مسكرًا وهو القدر المشترك، فلا يكون للخصوصية أثر العلية.

في مقابل هذا التأييد للتعليل، يتوقف أمثال الرازي عند احتمال خصوصية الخمر هنا، وهو ما حاول المتصرون للتعليل تخطيه عبر عدَّة مداخلات - وبعضها ضعيف نتركه - أهمُّها:
أولاً: إنَّنا نتخطى الإمكان نحو العرف، حيث نراه يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار، فإنَّ الأب لو قال لابنه: لا تأكل هذه الحشيشة لأنَّها سمٌّ، يقتضي منعه عن أكل كلِّ حشيشة تكون سمًّا، فيكون في الشرع كذلك.

لكنَّ الرازي - وغيره - يعترض على هذا الكلام وينقل اعتراضه الحلبي أيضاً دون أن يجيب

(١) العدة في أصول الفقه ١: ٣٧٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٢٣

عليه، وحاصله أن المثال الذي ذكر هنا - الحشيشة - قد عُرف حاله بالقرينة، وهي شفقة الأب المانعة من تناول المضرّ، فلولا القرينة هذه لم نفهم هذا الأمر، فلا يمكن استنتاج قاعدة من هذا المثال.

لكنّ هذا الاعتراض غير دقيق؛ فإننا حتى لو لم نعرف القائل والمقول له، وسمعنا جملة: لا تأكل هذه الحشيشة لأنّها سمّ، فسوف نفهم أنّ حشيشةً أخرى يشملها الموقف نتيجة كونها سمّاً، بل حتى لو خرجنا عن عنوان السمّ الذي ربما يعطى إيجاءً بالإشفاق والحرص على المقول له، وجعلنا المثال - دون أن نعرف قائله ومخاطبه -: لا تشرب هذا الكوب من العصير لأنّه حامض، فسوف نفهم أنّ المجيء بكوب آخر من العصير فيه نفس الخاصية سوف يوجب لحوق الحكم، وادّعاء غير ذلك مكابرة إنصافاً.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ الأمر ليس كذلك عرفاً، إلا أنّ الظنّ قاضٍ بسقوط القيد؛ لأنّ علّة الحكم وجب أن تكون منشأ الحكمة، ولا مفسدة في كون الإسكار قائماً بهذا المحلّ أو بذاك، بل منشأ المفسدة كونه مسكراً فقط، فإذا غلب على ظننا ذلك، وجب الحكم به احترازاً عن الضرر المظنون.

هذا الكلام كان من المتوقّع أن يثير نقداً هنا؛ وهو لبّ لباب رسالة الفخر الرازي وسبقه إليها الغزالي^(١)، وذلك أنّه بعينه دليل حجّة القياس، المبنيّ على دليل حجّة الظنّ، فإذا كانت هذه المقاربة صحيحة في العلّة المنصوصة، فكُلّ قياس حجّة، وهذا يعني بالنسبة للرازي أنّ التعليل النصّي لا يمكنه أن ينتج شيئاً إذا لم نؤمن بنظرية القياس، وهو ما ينتج بدوره أنّ التعليل لوحده لا يعطيني مشروعية القياس فيه أو وجوبه.

كما أنّ هذا الكلام يفترض أن يعني بالنسبة للعلامة الحلّي مشكلةً عظيمة ينبغي تحطّيتها، فإذا كان الدفاع عن التعليل النصّي بهذه الطريقة صحيحاً - حيث لا يردّ عليه الحلّي، بصرف النظر عن فكرته القادمة - فهذا اعتراف ضمني بكليّة مشروعية القياس نفسه، وهو أمرٌ غير معقول بالنسبة للحلّي!

(١) انظر: الغزالي، المستصفى: ٣٠١.

وفي تقديري فإنَّ الحقَّ هنا مع مثل الرازي؛ لأنَّ هذا الكلام مبنيٌّ على حجّية القياس وعلى حجّية الظنِّ في الفروع قاعدةً، وليس مبنياً على هوية التعليل النَّصِّي.

ثالثاً: سلّمنا أنَّ إلغاء هذا القيد غير ظاهر، لكنَّ دليلكم إنّما يتمشّي فيما إذا قال الشرع: حرّمت الخمر لكونه مسكراً؛ أمّا لو قال: علّة حرمة الخمر هي الإسكار، انتفى ذلك الاحتمال.

ولكنَّ الرازي يعود مرّةً ثانيةً لمناقشة هذا الكلام، فيقرّ بأنّه في هذه الصورة يستلزم الإسكار الحرمة أينما وجد، لكنّه ليس بقياس؛ لأنّ العلم بأنَّ الإسكار من حيث هو إسكار يقتضي الحرمة يوجب العمل بثبوت هذا الحكم في كلّ محالّه. ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخراً عن العلم ببعضٍ آخر، فلم يكن جعل بعضٍ فرعاً، وآخر أصلاً أولى من العكس، فلا يكون هذا قياساً، بل يكون قياساً لو قال: حرّمت الخمر لكونه مسكراً، فحينئذ يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر أصلاً للحكم به في النبيذ.

وقد يناقش هذا الكلام بما قلناه سابقاً من أنّ عمليّة الانتقال من الأصل للفرع ليست سوى بتوسّط اكتشاف العلّة، فإذا لم نصل إلى مرحلة اعتبار هذه العلّة شاملة لغير مورد الأصل فلا معنى للقياس، فلا قيمة لكيفيّة اكتشافنا العلّة التامة عبر جملة: حرمت الخمر لكونها مسكراً أو عبر جملة: علّة تحريم الخمر هو الإسكار، لأنّ فكرة الأصل والفرع هنا يمكن تطبيقها، فالأصل هو الخمر، والنصّ التعليلي يكشف عن علّة التحريم فيه كشفاً شاملاً لغيره، وهذا كافٍ ولا يحتاج الأمر لتعقيدٍ والتفاف.

غير أنّ ما قلناه لاحقاً يمكنه أن يعدلّ هذه المداخلة، بعد أن أمكن تصوّر نظريّة القياس بمعزل عن مفهوم الكبرى الكليّة. وتعديل هذه المداخلة يكون كالآتي: إنّ جملة «حرّمت الخمر لكونها مسكراً»، وجملة «علّة تحريم الخمر الإسكار»، لا فرق بينهما أصلاً؛ لأنّ الإسكار في الحالتين معاً وقع علّةً لتحريم الخمر، فإذا لم يكن بالإمكان ممارسة تعميم في التعليل في الجملة الأولى فإنَّ الثانية مثلها.

وعلى أيّة حال، بهذا يخرج الرازي بهذه النتيجة، وهي أنّ التعليل لا يُعطي أيّ قيمة مضافة إذا لم يكن دليل حجّية القياس العامّ قائماً مسبقاً، واللافت للنظر أنّ الحليّ ينقل هذه الملاحظات النقديّة للرازي - دون أن يسمّيه هنا - ولا يعلّق عليها أو يناقشها، مع أنّه في بداية بحثه صرّح

بالانتصار للتعليل موافقاً للنظام.

لكننا رأينا أنّ نتيجة الرازي غير دقيقة؛ فإنّ التعليل النصي يمكنه أن يساعد على التعميم بلا حاجة لنظريّة القياس العامّة المبنية - فيما تُبنى عليه - على حجّة الظنّ قاعدةً في الفروع.

٤. العلامة الحليّ ومقولة النزاع اللفظي في العلة المنصوصة، نقد وتعليل

يذهب العلامة الحليّ إلى دعوى يطلقها هنا تعتبر أنّ النزاع في التعليل النصي ليس إلا نزاعاً لفظياً؛ «لأنّ المانع إنّما منع من التعدي؛ لأنّ قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكراً» فيحتمل أن يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر فلا يعمّ، وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعمّ، والمثبت يسلم أنّ التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر غير عام، وأنّ التعليل بالمطلق يعمّ. فظهر أنّهم متفقون على ذلك. نعم، النزاع وقع في أنّ قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكراً» هل هو بمنزلة أنّ علة التحريم الإسكار أو لا؟ وهذا غير البحث الذي وقع نزاعهم فيه، فنحن نقول: إن كان قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكراً» مختصاً بإسكار الخمر لم يكن مطلق الإسكار علة، بل العلة التي نصّ الشارع عليها إسكار الخمر وتكون قاصرة، فلا يثبت الحكم في غير المنصوص؛ وإن كان قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكراً» في قوّة «علة التحريم الإسكار» وجب التعميم، فيجب أن يجعل البحث هل قوله: «حرّمت الخمر لإسكاره» بمنزلة «علة التحريم الإسكار» أو لا؟ لا أنّ النصّ على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردّها، فإنّ ذلك متفق عليه»^(١).

وقد يناقش هذا الكلام:

أولاً: بما قاله الشيخ حسن العاملي - صاحب المعالم - حيث لم يوافق على ما قاله العلامة الحليّ، بل أخذ عليه أنّه فيما يبدو لم يطّلع على مداخلة السيد المرتضى هنا، والتي سنذكرها قريباً جداً، حيث اعتبر أنّ مداخلة المرتضى تؤكّد أنّ النزاع ليس لفظياً بل حقيقيّاً؛ لأنّه يعتبر أنّ العلة ليست سوى داعٍ أو مصلحة، وقد يكون الداعي مؤثراً في موضع دون آخر^(٢).

(١) الحليّ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٦٠٧ - ٦٠٨؛ وانظر: مالك وهبي، مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط: ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) معالم الدين: ٢٢٩.

ومنطلق انتقاد الشيخ حسن أنّه فهم من المرتضى أنّه بصدد الإقرار بكون العلة تامّة، وأنّه لو قال: علة التحريم في الخمر الإسكار، فإنّ هذه العلة قد لا تؤثر في موضع آخر غير الخمر، تبعاً لتنوّع تأثيرات العلل والدواعي والمصالح، فلا فرق عند المرتضى بين أن تكون العلة هي مسكريّة الخمر وأن تكون الإسكار نفسه؛ إذ حتى في الحال الثانية يمكن أن يكون الإسكار علة للحرمة في موضع دون آخر، ما دمتنا أرجعنا العلل للدواعي والمصالح والجهات.

غير أنّ هذا الفهم لكلام المرتضى - سواء كان صحيحاً أم غير صحيح - يلاحظ عليه هنا أنّ إنتاج الداعي والجهة لحكم هنا دونه هناك، معناه أنّ هذه العلة ليست تامّة، بل ثمة عناصر حافّة بها، من نوع وجود مانع أو انعدام شرط، وإلا فلو فرض أنّها تامّة في الخمر بلا أيّ خصوصيّة فيه، وعدم كونها تامّة في النبيذ بلا أيّ خصوصيّة في النبيذ، فهذا خلفٌ ومفارقة، وكأني بالمرتضى تصوّر العلة عبارة عن المقتضي، لا عبارة عن العلة التامة، مع أنّ البحث في العلة المنصوصة هو حول ادّعاء أنّ المفهوم من التعليل هو العلية التامة والمداريّة.

وبهذا لا يأتي الإشكال على الحلّي؛ لأنّ فرضه هو فهم العلية التامة من «علة تحريم الخمر الإسكار»، نعم للشيخ حسن - لو أراد - أن يُشكل عليه في فهمه هذا من هذه الجملة، وهذا بحث آخر، رغم أنّ الشيخ حسن يوافق على التعديّة إذا كان هناك شاهد حال على عدم خصوصيّة المورد، مع أنّ الأصحّ أن يوافق عليها إذا لم يكن هناك شاهد حال على الخصوصيّة، وفقاً لما قلناه سابقاً.

ثانياً: إنّ تصوير النزاع بأنّه لفظي غير صحيح؛ فإنّ هذا اللون من الخلاف الفكري ليس لفظياً، وإنّما ينبغي توصيفه بأنّه صغرويّ، وهذا صحيح؛ فإنّ البحث في العلة المنصوصة يجب أن يكون في مقدار إفادة التعليل للعلة بما يمكننا من التعميم والتخصيص بها، وأنّ هذه الإفادة مستندة لفهم العرف أو نحو ذلك، لكن يبدو أنّ الحلّي يعالج القضية مرتين لفكرة القياس، والكلّ متفق على أنّ العلة - بنحو الكبرى الكلية - إذا تمت حصلت التعديّة، وإلا فلا، فتصوّر أنّ الخلاف في التعليل النصّي هو خلاف لفظي، مع أنّه خلاف حقيقي قائم على نوعية فهمنا للتعليل سواء كنّا نقول بالقياس أم لا.

وحمل كلامه على أنّ مراده من النزاع اللفظي هو نزاع باب الظهورات والدلالات اللفظيّة محتملٌ، ولكنه بعيد.

بل على ما قلناه سابقاً في التمييز بين العلة المنصوصة والقياس يمكن تصوير النزاع الحقيقي بشكل أكثر شمولية، فإن القائل بالعلة المنصوصة إما أن يقول بإنتاج التعليل لكبرى كلية أو يقول بإنتاجه الكشف عن العلة في الأصل، فإذا قال بالأول لزم توافق الجميع على صحة التسرية، وإذا قال بالثاني فإن كان مؤمناً بالقياس لزمه التسرية من خلاله وإلا لم يمكنه فعل ذلك، فمسألة العلة المنصوصة لها جانب دلالي يتجلى في إفادة العلة أو إفادة الكبرى، ولها جانب ناتج عن هذا الجانب الدلالي، وهو أنه لو لم نستفد الكبرى لزم بناء الموقف على قاعدة القياس سلباً أو إيجاباً، فالقضية ترجع لنزاع حقيقي جداً.

٥. نظرية البصري المعتزلي في التفصيل في العلة المنصوصة، قراءة نقدية

ينقل علماء أصول الفقه الإسلامي عن البصري المعتزلي أنه يفصل في التعليل النصي بين علة التحريم، فيكون النص عليها تعبداً بالقياس بها؛ وعلة الطلب، فلا يكون كذلك. ويعرض التراث الأصولي تبرير البصري لهذا التفصيل الذي يبدو أنه انفرد به، وهو أن من ترك أكل رمانة لحموضتها، وجب أن يترك أكل كل رمانة حامضة، أما من أكل رمانة لحموضتها فلا يجب عليه أن يأكل كل رمانة حامضة. واعترض عليه:

أولاً: إننا نمنع عن لزوم ترك كل الرمانات الحامضة؛ لاحتمال أن يكون الداعي إلى الترك حموضة هذه الرمانة، لا مطلق حموضة الرمان، وحموضة هذه الرمانة غير حاصلة في سائر الرمانات^(١).

وهذا الكلام منهم غريب جداً، عندما نقارنه بطبيعة تقريب الفكرة؛ إذ جعل علة اجتناب هذه الرمانة كونها حامضة، يقتضي - بفهم العرف والعقلاء - اجتناب غيرها ما دام السبب موجوداً، وإلا كان التعليل غير عرقي في هذه الحال.

ثانياً: إنه فرق في التعليل النصي بين الفعل والترك، وما ذكره من أن من أكل رمانة لحموضتها لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة، صحيح لكن لو حللناه فهذا يعني أنه لم يأكلها

(١) راجع: الإحكام ٤: ٦١؛ والمحصول ٥: ١٢٠؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٦٠٨.

لحموضتها، بل أكلها مع قيام الشهوة وخلاء المعدة عن الرمان، وعلمه بعدم تضرره بها، وهذه القيود لم توجد في أكل الرمان الثانية^(١).

لكن في تقديري فإن البصري والمناقشين له يلزمهم الانتباه لقضية مهمة هنا أيضاً؛ وذلك أنّ الموضوع لا يرجع فقط لتفصيل في القياس ولا لتفصيل في التنصيص العليّ، بل هو راجع لطبيعة الأمر والنهي أحياناً، ففي النهي يريد الناهي إعدام تمام أفراد الطبيعة، فإذا استتجنا أنّ علة النهي هي كذا وكذا، فهما - بصرف النظر عن القياس أو دلالة اللفظ - أنّه لا يريد تمام حصص وجود هذه الطبيعة المختزنة في العلة، لهذا فنحن في تعليل التحريم نفهم ضرورة التعدي لتام أفراد العلة ولو في غير الأصل، بينما في الأمر الوجوبي والندبي، قد يكون مطلوب الأمر تحقيق الطبيعة وصرف الوجود، لهذا فقد يعلل الأمر بشيء؛ لأنّه يريد تحقيق علة ما، فهنا قد نواجه في بعض الموارد أنّه تتحقق العلة فلا يلزم من كون الفرع موجباً اقتضاءً لتحقيق العلة أن نثبت أنّه يريد هذه العلة دائماً بجميع حصصها وتحققاتها، فلعله يريد صرف وجودها، والمفروض أنّه قد تحقق في الفرد الأوّل وهو الأصل، فما لم يكن في التعليل خاصية إضافية تفهمنا إرادة الشمول وتام حصص العلة في تمام الموارد، فلا يمكننا التعميم.

وعليه، فنظريّة البصري غير دقيقة، والأمثلة التي أوردتها ترجع للسلوك والعمل، بينما يلزمه أن يورد ما يتصل بالنصوص التعليلية اللفظية.

٦. قدماء الإمامية والمنطلقات التحليلية لرفض العلة المنصوصة، نقد وتعليق

إنّ خطوة تغيير مسار العلة المنصوصة من القياس إلى الدلالات اللفظية أمرٌ جاء لاحقاً، وإلا فالسابقون من رافضي القياس عند الإمامية كانوا يرفضون العلة المنصوصة، وينطلقون في ذلك من أنّ العلة الشرعية تخبرنا عن الدواعي أو المصالح، وقد يشترك الشيطان في صفة واحدة، وتكون في أحدهما داعية إلى فعله، دون الآخر، مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، وعلى وجه دون وجه، وقد منه دون قدر، وهذا بابٌ في الدواعي معروف.. على حدّ تعبيرهم.

(١) انظر: المحصول ٥: ١٢٠ - ١٢١؛ والإحكام ٤: ٦١؛ ونهاية الوصول ٣: ٦٠٨.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٢٩

المشكلة المركزيّة في حجّية منصوص العلة هو التحليل الثبوتى الإمكاني للعلل، بمعنى المصالح والدواعي، وهي بهذا تجعل نصوص التعليل غير منتجة في الاجتهاد، ولهذا وجّه هؤلاء إلى أنفسهم إشكالاً: لو كان الأمر كما تقولون فلماذا وردت نصوص التعليل في الكتاب والسنة؟! وأجابوا بأنّ ورودها لكي تعرّفنا أنّ هذا الفعل جعل الحكم عليه بهذه المصلحة^(١). عبر هذه الطريقة تمّت تنحية منصوص العلة ولو لم يسمّ قياساً، وارتاح منه رافضو القياس إلى الأبد.

إلا أنّه يلاحظ هنا - بصرف النظر عن كون العلة المنصوصة قياساً أو لا - أنّ الإشكاليّة المثارة لم تذهب نحو الدلالات اللفظيّة لترى هل يفهم العرف من التعليل التعميم أو لا؟ بل اكتفت بالتحليل الثبوتى القاضى بأنّ صفة ما قد تكون مؤثرة في مورد دون آخر، والتحليل الثبوتى صحيح، غير أنّ الذي يهّمنا هو التحليل الإثباتى في أنّ اللغة هل تفهم من التعليل التخصيص والتعميم أو لا؟

وقد قلنا سابقاً أنّ التعليل له ظهور - في الجملة على الأقلّ - في كبرى كليّة، فعندما يقول الإمام الرضا^{عليه السلام} في خبر محمد بن إسماعيل بن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزع منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأنّ له مادّة»^(٢)، فإنّ العرف يفهمون - كما فهم العديد من الفقهاء بالفعل - أنّ الحكم المذكور في البئر راجع لما له مادّة، لا للبئر بوصفه له مادّة، فإنّ التفسير الثانى تحليلى غير عرفى عادةً، وقد شرحنا مقاربات البيان العرفى فيما مضى، ولهذا لو قلت لولدك: لا تصاحب زيداً؛ فإنّه مدمن مخدّرات، فإنّه لو صاحب عمرواً المتصف بالصفة عينها، بحجّة أنّ والده نهاه عن «زيد المدمن» فقط، فإنّه يُلام ويُتّهم بالتحايل. وليس ذلك لأنّه أجرى سابقاً إلغاء الخصوصيّة عن زيد، بل الذي أفهمه إلغاء الخصوصيّة هو التعليل نفسه، فلولا له لما ألغاهما، فتأمّل جيّداً.

ولهذا ناقش صاحب المعالم كلام السيد المرتضى بالقول: «إنّ المتبادر من العلة - حيث يشهد

(١) انظر: المرتضى، الذريعة ٢: ٦٨٣ - ٦٨٥؛ والطوسى، العدة في أصول الفقه ٢: ٦٥٧ - ٦٥٨، ٦٧٢ - ٦٧٣؛ والنهية ونكتها ٢: ١٢٢؛ والحليّ، معارج الأصول: ١٨٣.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٢٣٤.

الحال بانسلاخ الخصوصية منها - تعلق الحكم بها، لا بيان الداعي أو وجه المصلحة^(١).
من التحرر من المقاربات الشبوتية التحليلية، نحو المقاربات الدلالية، كما فعل اللاحقون، لا يعود هناك معنى لإثارة التساؤلات التي قدمها بعض قدامى ناقدى مرجعية العلة المنصوصة.

٧. العلامة الشعراني والمنطقات اللغوية في رفض العلة المنصوصة، تعليقات نقدية

لكنّ بعض المتأخرين من العلماء أثار المشكلة على المستوى الإثباتي أيضاً، مثل العلامة الشعراني (١٣٩٣هـ)، الذي قارب قضية منصوص العلة من زاوية لغوية لا تحليلية منطقية فرضية كتلك التي شاهدناها مع الطوسي والمرضى، حيث اعتبر أنّ طبيعة التعليل في لسان العرف، وكذلك في موارد كثيرة ملموسة في النصوص الشرعية، قائمة على التعليل بالعلة الناقصة لا التامة، ومن ثمّ فلا نملك دلالة عرفية لغوية على أنّ التعليل كان بالعلة التامة في النصوص التعليلية، فكيف لنا ممارسة قياس منصوص العلة؟!^(٢).

هنا عودٌ إلى مرجعية الاستقراء في موضوع التعليل؛ لكننا نخالف الشعراني في دعواه أنّ العرف والشريعة بنيا تعليلاتها على العلل الناقصة، بل الذي نراه أنّهم يبنون تعليلاتهم على العلل التامة، وأنّ ما يترأى عكس ذلك فهو:

أ- وقوع بعض النصوص في سياق بيان فوائد أو مضارّ، مصالح أو مفاسد، مترقبة من وراء الأحكام الشرعية، وهذا غير التعليل الذي نتحدّث عنه هنا، فمثلاً قد تأتي روايات وتقول: إنّ الخمر مضرّ بالبدن، أو تقول: إنّ الصلاة تنير الوجه، فهذا اللسان ليس لساناً تعليلياً، بل هو لسان الكشف عن بعض الفوائد والتتائج والمضارّ من الشيء، وهذا بخلاف لسان: صلّ؛ لأنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر مثلاً. وكثير ممّا يسمّى بنصوص التعليل ليس تعليلياً في الحقيقة بنظر العرف واللغة، بل هو نوع من التبرير أو الترغيب أو الترهيب لا أكثر.

ب- إنّ الحديث عن ظهور الجملة التعليلية في التعميم والتخصيص لا يعني عدم وجود معارض يمكنه أن يغيّر الدلالة أو حجيتها، من قرينة متصلة سياقية أو لبية أو لفظية أو قرينة

(١) معالم الأصول: ٢٢٩.

(٢) انظر: الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل: ١٧٦-١٨٨.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٣١

منفصلة، تماماً مثل أي قاعدة لغوية لها استثناءات، إنما المهم أن لا تكون هذه الاستثناءات - على مستوى القرينة المنفصلة - والتي تمثل بمجموعها حالة كثيرة معتد بها توجب حدوث شك في القاعدة.

ج- إنه يجب علينا التمييز هنا بين قراءتنا للتعلييل النصي من خلال نتائج اجتهادنا المبنية على عدم حجية التعلييل، وبين مرجعية التعلييل نفسه؛ إذ لا يصح محاكمة التعلييل عبر صورة الفقه التي نملكها وتكون قائمة على استبعاد التعلييل من البداية، فهذه مغالطة؛ لأن استبعاد التعلييل يعطي نتائج فقهية لو فرضت نفسها على التعلييل لأبدته غير متكامل، بينما لو أخذنا التعلييلات لربما عدلنا من النتائج الفقهية نفسها بحيث لم تعد تمثل خرقاً لكلية التعلييل وتمايمته.

المبحث الخامس: أدوات التعلييل وطرائقه

يقسم الاجتهاد السنّي مسالك التعلييل تقسيماً ثلاثياً، أو رباعياً، يقول الزركشي: «اعلم أنه لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع، بل لابد من دليل يشهد له في الاعتبار. والأدلة ثلاثة أنواع: إجماع ونص واستنباط. ومنهم من أضاف إليه دليل العقل، وجعله القاضي عبد الوهاب في الملخص وجهاً. والمشهور طريقة السمع فقط»^(١).

والمعتمد في دراسات أصول الفقه السنّي عند الحديث عن مسالك التعلييل النصّي، التمييز بين النصّ ودلالة الإيلاء والتنبيه، ونحن سوف نتخطى هذا التمييز لنحاول تلمس أدوات التعلييل بمقاربة أكثر شمولية.

إنّ التعلييل في «العلل المنصوصة» لا يعني أنّ الدلالة التعلييلية واحدة، بل اللغة والعرف يفتحان على أدوات متعدّدة وطرائق متنوّعة في إفادة التعلييل، ومن الممكن - وكلامنا من حيث المبدأ هنا - أن يكون تعليلاً أقوى في الوضوح من آخر، وأن تكون بعض التعلييلات ذات إفادات دلالية أوسع من غيرها.

وعلى أية حال، فالتعلييل النصّي يمكنني أن أتصوره على شكلين أساسيين هما: التعلييل غير الملفوظ، والتعلييل الملفوظ، وذلك على الشكل الآتي:

(١) الزركشي، البحر المحيط ٤: ١٦٥.

١. التعليل غير المفلوظ (إجماع، سيرة، فعل..)

وأعني به التعليل الذي يمكن نسبة صدوره للشارع غير أنه وصلنا بطريقة غير مفلوظة، وهذا ما يكون عادةً عبر مثل الإجماع والشهرة والسيرة العقلائية والمشرعية، في الموارد التي يثبت فيها بالتحليل التاريخي أنّ منشأ هذا الإجماع أو السيرة هو الشارع نفسه فيما صدر منه ولم يصلنا، دون احتمالية وجود أيّ منشأ آخر.

وقد تحدّث أصول الفقه السنّي عن الإجماع بوصفه أحد مسالك التعليل^(١)، لكنّ الصحيح التعميم لكل أداة تاريخية لا توصلنا لنصّ مباشر مفلوظ لكنّها تؤكّد وجوده حاملةً مضمونه لنا.

فلو علمنا بالإجماع أو السيرة المشرعية أو العقلائية أنّ علّة الحُجْر على الصغير هو نقص عقله الاجتماعي وخبرته المالية بحيث يتوقّع معه بشكل معتدّ به أن يهدر أمواله دون وعي ودراية، ففي هذه الحال يمكننا تعميم الحكم بالعلّة لكلّ من يتصف بهذه الصفة ولو كان كبيراً كالسفيه، ويمكننا التخصيص بها في حالة كون الصغير إنساناً استثنائياً في وعيه هذا.

وهكذا لو ثبت بالإجماع أو نحوه أنّ علّة الإشهاد في المعاملات والنكاح والطلاق هي الحيلولة دون وقوع المنازعات وذهاب الحقوق، فإنّه يمكننا التعميم لكلّ وسيلة تحقّق ذلك ولو كانت غير الإشهاد، والتخصيص بإسقاط شرط الإشهاد لو انعدمت العلّة لسببٍ أو لآخر.

غير أنّ هذه الوسائل غير المفلوظة تعاني بقوة من أزمات عدّة أبرزها:

أ - إثبات تحقّق الإجماع أو الشهرة أو السيرة المشرعية أو العقلائية، فإنّ هذا الأمر ليس سهلاً، وقد كشفت الدراسات التاريخية أنّ الكثير ممّا كان يتصوّر إجماعاً أو شهرةً لم يكن كذلك، وأنّ هذه الشهرة ولدت بالتدريج لاحقاً، وأنّ الكثير ممّا كان يتصوّر سيرةً مشرعيةً لم يثبت وجوده الكاشف عن موقف الشريعة وصاحب الشرع، وأنها سير مشرعية ولدت بالتدريج بفعل عوامل تاريخية لاحقة، وبهذا تكون المشكلة الأولى في إثبات صغرى هذه العناوين وأمثالها.

(١) انظر - على سبيل المثال -: الأمدي، الإحكام ٣: ٢٥١.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٣٣

بل نحن ندعي أن إثبات البناءات والسير العقلانية ليس أمراً سهلاً، فكثيراً ما نُسب للعقلاء أمور نسبةً خاطئة كلياً أو جزئياً؛ لأن اكتشاف السيرة العقلانية غالباً ما يكون بطريقة شخصية وعفوية برجوع الفقيه إلى وجدانه وعرفه الخاص، فيما الأمر قد يكون ملتبساً أحياناً في أصل وجود عرف عقلائي تارة، وفي الإقرار بوجوده لكن مع الخطأ في فهمه ووعي حدوده وتعريفه تارة أخرى، وعلى سبيل المثال كثيراً ما نجد خلافاً في أن العقلاء يعملون بخبر الواحد، من باب عنوانه الخاص أو من باب إفادته الوثوق، فالفهاء والأصوليون يقعون في حيرة وتحليل واسعين في بعض الأحيان في كيفية إدراك البناء العقلاني، وليس الأمر بهذه البساطة والسهولة.

ولهذا دَعَوْنَا مراراً وما نزال، لتحرير عملية اكتشاف وتحليل البناءات والسير العقلانية والأعراف البشرية العامة من التجربة الشخصية والمحلية نحو إشراك العلوم ذات الصلة بهذا الموضوع، مثل علوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ والإحصاء، إذ كلما زادت دائرة اطلاعنا على الشعوب والأعراف القديمة والحديثة تمكنا أكثر من وعي قضايا الأعراف العقلانية العامة.

ب - حصر تفسير الإجماع والسيرة بصدور نصّ تعليلي أو مجموعة معطيات نصية تعليلية هي التي دفعت لانعقاد الإجماع، وإلا فإذا كان من المحتمل أن يكون إجماعهم هذا قد انطلق من تحليلهم لنصوص موجودة بين أيدينا بالفعل مثلاً، واختلفنا معهم في كيفية فهمها، فلن يكون حجّة، بناء على عدم حجّة الإجماع المدركي أو محتمل المدركية، ومن هذا النوع لو كانت العلة المتوافق عليها من نوع العلة المستنبطة من قبلهم وتوافقوا عليها.

ج - أن يتم التأكد من مديات دلالة هذا الإجماع أو السيرة، بمعنى أن مقدار دلالة الإجماع ونحوه غالباً ما يكون غير واضح؛ لهذا فهي أدلة لبيّة يقتصر فيها على القدر المتيقن، وعليه فمن الصعب الأخذ بإطلاقاتٍ فيها، وهذا ما يجعل التعليل غير واضح في إفادته الكبرى الكلية (موضوعية العلة).

وعليه، فالذي يبدو لي أنه ليس من الميسور الحصول على تعليلٍ مُنتجٍ غير ملفوظ عبر مثل الإجماع والسيرة العقلانية والمتشرعية، وأن مساحة هذه التعليلات تظل محدودة، لكنّها نافعة،

خاصة على صعيد كونها قرينة عاضدة لغيرها.

غير أنّ علينا أن ننتبه هنا إلى أداة تعليلية مهمة بناء على قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وذلك أنّه في الموارد التي يكون الدليل الشرعي فيها هو حكم العقل العملي مع البناء على قانون الملازمة، فإنّ العقل يدرك علّة حكمه ويعي مداره ومناطه وحدوده، وفي هذه الحال إذا قبلنا بقانون الملازمة يلزمنا التعدي عن المورد لكلّ حالة يوجد فيها مدار الحكم العقلي.

لكنّ هذا في حقيقة الأمر ليس سوى تطبيق حكم العقل في مورد العلّة، وليس عملية جديدة إضافية على حكم العقل نفسه ووعيه لما يحكم به.

وبهذا كلّ نجد أنّ ذهاب بعض علماء أصول الفقه السنّي إلى جعل الإجماع أقوى في التعليل من النصّ، غير واضح، بعد المشاكل التي تقدّمت، فلا وجه لما قاله الزركشي من أنّ الإجماع هنا مقدّم في الرتبة على الظواهر من النصوص؛ لأنّه لا يتطرق إليه احتمال النسخ^(١)؛ فإنّ هذه الخصوصية ولو صحّت لكنّ بنية الإجماع وطريقة التوصل إليه وإثباته وإثبات الأحكام به، تظلّ مشكلة كبيرة أمام العمل بمرجعيتّه هنا، وفقاً لقناعتنا في نمط حجّية الإجماع وطريقة فهمه. وإلى جانب هذا اللون من التعليل غير المفلوظ، ثمّة نوع آخر منه أشار له قليل جداً من الأصوليين من أهل السنّة، وهو اعتماد مسلك التعليل عبر الفعل النبويّ الأعمّ من السلوك والتقريب، وقد أقرّ بعض الأصوليين بأنّ هذا المسلك في التعليل قد تمّ إهماله من قبل أغلب العلماء^(٢). ومثاله أن يقع السهو من النبيّ، فيقوم بعد ذلك بسجدي السهو، فنعرف أنّ السهو علّة لهما، وهكذا.

لكنّ الحقّ أنّ الاستفادة من التعليل الفعلي والسلوكي نادرة للغاية، فيما نفهمه من الاجتهاد التعليلي؛ لأنّ غاية ما يفيد هو وجوب سجود السهو عند حصول هذا الموجب له أو ذاك، وهذا ليس سوى بيان فعلي للحكم، والسهو ليس سوى موضوع الحكم أو شرط وجوبه، بينما الذي نريده نحن بالتعليل ليس مطلق اكتشاف ارتباط الحكم بشيء، وإنّما اكتشاف دوران الحكم -

(١) انظر: البحر المحيط ٤: ١٦٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤: ١٨٥.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٣٥

وجوداً وعدمًا - مدار هذا الشيء، بحيث نوسّع الحكم المنكشف لنا ونضيّقه تبعاً لتلك العلة وذلك الشيء، فهذا هو منظورنا نحن من الاجتهادات التعليلية، لا مطلق ربط شخص الحكم بشرطه، إذ هذا متحقق في الجمل الوصفية واللقبية حتى لو لم نقل بأن لها مفهوماً بالمعنى الأصولي للكلمة.

٢. التعليل المفظوظ

وأعني بالتعليل المفظوظ كلّ دلالة تنتمي لعالم اللغة والتعبير، وأقصد بـ «التعبير» كلّ شيء يصدر من الكتاب والسنة يعطيني إشارة للعلّة، ولو كان فعلاً أو سلوكاً مثلاً، ويمكن تقسيم التعليل المفظوظ - من حيث القوّة التعبيرية - إلى ثلاث مراتب هي: التعليل الصريح، والتعليل الظهوري، والتعليل الإشعاري.

ويمكن لنا تصنيف ذلك على الشكل الآتي، مع ذكر بعض الأمثلة والعينات:

١.٢. التعليل المفظوظ الإسمي

وهو استخدام كلمات بعينها دالّة على التعليل (الاستخدام الإسمي)، مثل: أجل، جراًء، علّة، سبب، مقتضي، وغير ذلك، مثل أن يقول: الحكم هو كذا وكذا لعلّة كذا وكذا، أو السبب في ذلك هو كذا وكذا.

ومثال ذلك مرسل الحسين بن الوليد، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: لأبيّ علّة يربّع القبر؟ قال: «لعلّة البيت؛ لأنّه نزل مربّعاً»^(١). وخبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنّنا أمر من يغسل الميت بالغسل لعلّة الطهارة مما أصابه من نضح الميت؛ لأنّ الميت إذا خرج منه الروح بقي منه أكثر آفته»^(٢)، وغير ذلك.

٢.٢. التعليل المفظوظ الحرفي

وهو استخدام حروف التعليل (الاستخدام الحرفي)، وهو تارةً يقوم على الحرف بمعناه اللغوي الأصلي مقابل الإسم والفعل، وأخرى على الحرف بالمعنى الأصولي كالتراكيب

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٣: ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٩٢.

١.٢.٢. الحرف البنائي، عيّنات وأمثلة

ويمكن ذكر بعض العيّنات له، مثل:

١ - اللام: نحو قوله في الرواية المتقدّمة سابقاً: جعل قصر الصلاة في السفر للتعبد ووعث السفر، أو قوله: لعلّكم تتقون. ومثل خبر عليّ بن يقطين، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يجرّم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما فعَل فعَل الخمر فهو خمر»^(١).

٢ - كي: كقوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ..﴾ (الحشر: ٧).

وكخبر سماعه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصليّ؟ قال: «يعيد صلاته؛ كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه، عقوبةً لنسيانه..»^(٢). فهذا الخبر لو أخذنا بمداريّة تعليله لم يعد الحكم بإعادة الصلاة على الناسي للنجاسة شاملاً للمعذور من نوع المصاب بمرض الزهايمر أو المصاب بمرض النسيان الشديد، وهو ما يُنتج تغييراً في الفتوى السائدة إلى اليوم.

ومن التركيب بين الاثنين، ما جاء في خبر يعقوب بن سالم، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام، عن الرجل يقوم من آخر الليل فيرفع صوته بالقرآن؟ فقال: «ينبغي للرجل إذا صلّى في الليل أن يُسمع أهله؛ لكي يقوم القائم ويتحرّك المتحرّك»^(٣).

فلو فهمنا من التعليل أن يتحرّكوا نحو الصلاة مثله، لم يعد هذا الحكم برفع الصوت بالقرآن شاملاً لحال سكن الإنسان لوحده، بل وغير شامل لحال سقوط وجوب الصلاة عن زوجته لكونها حائضاً مثلاً وهكذا.

وكذلك خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّما جعلت الجماعة والاجتماع إلى

(١) الكافي ٦: ٤١٢.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٣: ٤٨١.

(٣) المصدر نفسه ٦: ٧٧.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٣٧

الصلاة لكي يُعرف من يصليّ ممن لا يُصليّ، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيّع، ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على أحد بالصلاح؛ لأنّ من لم يصلّ في جماعة فلا صلاة له بين المسلمين؛ لأنّ رسول الله ﷺ، قال: فلا صلاة لمن لم يصلّ في المسجد مع المسلمين إلا من علة^(١).

٣ - من: وهو مثل صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «العدّة من الماء»^(٢)، بناءً على تفسير الماء هنا بمعنى المنّي، فتربط العدّة بخوف الحمل واختلاط الأنساب، وهو ما يترك أثراً على مثل العدّة في مورد من لا رحم لها، أمّا لو فسّرنا الماء هنا بمعنى الغسل فتربط العدّة بالدخول مثلاً، فراجع.

٤ - الفاء، خاصّة مع «إن»، ولها موارد:

أ - فمن موارد وقوع العلة قبلها، بحيث يكون الحكم تفرّيعاً على العلة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، فإنّ الأذى لو فسّر - كما ذهب إليه بعض المفسّرين - بأنّه بمعنى القذارة والنجاسة، أو بمعنى الدم، أو بمعنى أنّه أذى لهنّ وعليهنّ؛ لما فيه من المشقّة، أو جعل السؤال عن المقاربة حال الحيض لا عن الحيض نفسه فأجيب بأنّها أذى^(٣)، فيكون الأخذ بالتعليل موجّباً لتعميم الحكم لكلّ مقاربة للمرأة في حال نزول دم منها فيشمل النفاس بل حتى الاستحاضة، ولكلّ حالة تكون عند المرأة فيها مشقّة وأذى عليها أو على الزوج لطارئ صحّي طراً في الفرج ونحوه.

وكقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا...﴾ (التوبة: ٢٨)، فإنّ التفرّيع بالفاء على كونهم نجس، يفرض تعميم الحكم لكلّ ما ثبت في الشريعة أنّه نجس، بصرف النظر عن تفسير كلمة النجس هنا، فلو قيل بأنّها بمعنى النجاسة المادية الفقهيّة المعروفة لزم تعميم الحكم لكلّ من يحكم بنجاسته ولو كان غير مشرك،

(١) المصدر نفسه ٨: ٢٩٣.

(٢) الكافي ٦: ٨٤.

(٣) انظر: مجمع البيان ٢: ٨٦؛ والميزان ٢: ٢٠٧.

ولو قيل بوجود مشرك غير نجس - مثل المشرك القاصر مثلاً على مثل رأي الشيخ يوسف الصانعي في الكافر القاصر والمقصر - لزم القول بجواز دخوله المسجد الحرام.

ب - ومن مواردها وقوع العلة بعدها، كما في خبر الحميري قال: ..وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: «العمري ثقتي؛ فما أدى إليك عني فعني يؤدّي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون..»^(١). فإنّه علل وجوب السمع والطاعة بالوثاقة والأمانة، وبهذا التعليل بكبرى كلفة استفاد الكثيرون حجّة خبر الثقة من هذا الحديث.

وكذلك خبر مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه - عليهم السلام - أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، سئل: فيما النجاة غداً؟ فقال: «.. فاتقوا الله في الرياء؛ فإنّه الشرك بالله»^(٢).
وخبّر السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «إذا أوى أحدكم إلى فراشه فليمسحه بطرف إزاره؛ فإنّه لا يدري ما حدث عليه..»^(٣).

وخبّر أبي هريرة، أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً؛ فإنّه لا يدري أين باتت يده»^(٤). فإنّه يمكن التعميم لكلّ حالة يكون فيها احتمال تعرّض اليد لنجاسة أو قذارة ولو في غير حال النوم، وعدم الشمول لمورد اليقين بعدم التعرّض ولو حال النوم، كما لو كان مقيد اليدين حاله.

ج - ومن استخدامات الفاء، قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٣٢)؛ فهذه الآية يمكن النظر تعليلياً فيها من جهتين:

الجهة الأولى: وتقوم على ربط الحكم في الخضوع بالقول بما بعده (العلة لاحقة)، فإنّ تحريم الخضوع بالقول ليس بعنوانه، بل تحذراً من حالة طمع من في قلبه مرض، وبهذا يمكن التعميم

(١) الكافي ١: ٣٣٠.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١: ٦٩.

(٣) المصدر نفسه ٥: ٣٤١.

(٤) صحيح مسلم ١: ١٦٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٣٩

لكل حالة تُقدم المرأة عليها يكون فيها - بحسب النوع والطبيعة - استدراج لمن في قلبه مرض، كحركات البدن وتقاسيم الوجه وغير ذلك، بل يمكن تخصيص الحكم بحرمة الخضوع بالقول في حال عدم وجود احتمالية عقلانية للطمع، كما لو تمّ أمام الخصبان والصغار، وربما أمام بعض المثليين الذين لا مطمع لهم في النساء أصلاً.

الجهة الثانية: وهي تقوم على ربط الحكم في الخضوع بالقول على ما قبله (العلة سابقة)، وهو الحديث عن كون نساء النبيّ استثناء من سائر النساء، فإنّ عدم كونهنّ كسائر النساء هو الذي فرض هذه التشريعات، فلا يكون في الآية دلالة على جريان الحكم في غيرهنّ، إلا بدليل منفصل.

٥ - الباء: كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٦٠)؛ ومثله قوله تعالى: ﴿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 بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٦).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ..﴾ (الحج: ٣٩ - ٤٠)، فإنّ الآية تربط تشريع الجهاد بمظلومية المجاهدين وسبق العدوان عليهم من قبل، وهو ما يقف في مقابل فكرة الجهاد الابتدائي.

وقوله عزّ من قائل: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..﴾ (النساء: ٣٤). فقد رأينا كيف أنّ التعليل في هذه الآية أحدث ثورةً في بحث قضايا المرأة خلال قرن ونصف تقريباً منذ زمن محمد عبده وقاسم أمين وإلى اليوم، فيما لم يحظ هذا التعليل بأيّ أهمية تُذكر في الماضي.

٦ - حتى: حيث تأتي في بعض الأحيان لبيان التعليل، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ..﴾ (البقرة: ١٩٣)، إذ المعنى - بناءً على إفادتها التعليل في الآية دون مجرد بيان الغاية - أنّ وجوب القتال معلل بعدم وقوع الفتنة، فهي المبرر لتشريعها، فتكون في قوّة قوله: قاتلوهم لكيلا تكون فتنة.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)؛ إذ تحتل بيان الغاية، وتحتل بقوة بيان العلة، فيكون عقد الاستيجار خاصاً بحال تحقق ظروف استماعه كلام الله ورجاء إيمانه، فلو كان الترحيب به في بلاد المسلمين يحقق عكس هذه النتيجة فإن الآية لا تكون جارية هنا، فلزم تقييد عقد الاستيمان والإجارة - بما له من معنى خاص - في هذه الآية بهذا المناط والمدار.

٧ - لأن: وهي من أدوات التعليل المعروفة، وترجع لتركيب (اللام) مع (أن)، ومثالها خبر عباد بن صهيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهمامة والأعراب وأهل السواد والعلوج؛ لأنهم إذا نهوا لا ينتهون..»^(١).

فإن هذا التعليل يمكنه أن يعطينا قاعدة كلية في الترخيص في النظر لكل من لا تنتهي إذا نُهيت، وقد أخذ بهذه القاعدة بالفعل العديد من الفقهاء.

وما ورد في خبر علي بن سعيد، قال: قال لي زرارة: ما تقول في رجل ترك أبويه وأخوته لأمه؟ قلت: لأمه السدس وللأب ما بقي، فإن كان له إخوة فلأمه السدس، فقال: إنها أولئك الإخوة للأب والإخوة من الأب والأم، وهو أكثر لنصيبها إن أعطوا الإخوة من الأم الثلث وأعطوها السدس، وإنما صار لها السدس وحجبها الإخوة من الأب والإخوة من الأب والأم؛ لأن الأب ينفق عليهم فوفر نصيبه وانتقصت الأم من أجل ذلك..»^(٢).

فهذه الرواية الموقوفة على زرارة تعطي إيحاءً بربط الإرث بقضايا متصلة بالفقهاء والوضعية المالية للورثة، وهي الفكرة التي يثيرها الكثير من الباحثين المسلمين في القرن الأخير في سياق الدفاع عن بعض قضايا الإرث في الإسلام.

ومن أمثلتها أيضاً خبر عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لي ولسليمان بن خالد: «قد حرمت عليكم المتعة من قبلي ما دمتما بالمدينة؛ لأنكما تكثران الدخول عليّ، فأخاف أن تؤخذا، فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر»^(٣).

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه ٢٦: ١١٧.

(٣) الكافي ٥: ٤٦٧. وربما يمكن طرح تفسيرين محتملين في الرواية:

٨ - أن: فإنها تأتي بمعنى التعليل، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى..﴾ (البقرة: ٢٨١)، فجعل النسيان والضلالة علةً لجعل حكم التمييز في الشهادة بين الرجل والمرأة.

إلى غير ذلك من الحروف مثل (إذن) ونحوها.

٢.٢.٢. الحرف المعنوي الهينوي، نماذج وأمثلة

وبصرف النظر عن نوعية الحروف المستخدمة، فهناك تراكيب قد تساعدها هذه الحروف في توليد التعليل والمناطية، فمن أدوات بيان العلة عند العرف:

١ - ذكر الحكم، ثم بيان المراد من ورائه، خاصة لو كان بنوع من أدوات الحصر، عبر عملية توضيحية للملاكات، ولذلك أمثلة منها:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩٠ - ٩١).

فإن تحريمه لشيء، ثم تعقيبه بغاية الشيطان من وراء هذا الشيء، بنحو الحصر من خلال «إنها»، ظاهر في إفادة التعليل بالملاك، وأن التشريع جاء لأجل ذلك؛ ولهذا قلنا في مباحث فقه الأئمة والأشربة^(١) بأن هذه الآية إذا لم تفد حرمة كل مسكر، فهي تفيد حرمة السكر خاصة، لا ذات الخمر ولا المسكرات؛ لأن التعليل الحاصر فيها واضح في رصد تأثيرات السكر، دون شرب المسكر بما هو شرب، ودون المسكر بما هو سائل مشروب.

التفسير الأول: إن الإمام يتخوف أن يؤخذ الرجلان بالمتعة فيكون ذلك تعبيراً للإمام الصادق وأصحابه. التفسير الثاني: إن رأي الصادق في المتعة معروف ولا تعبير، كل ما في الأمر أنه كان يخاف أن يؤخذ بالمتعة، فينكشف أتهما من أصحاب جعفر؛ لأن جعفر هو الوحيد القائل بالترخيص في المتعة، فيتأذيان هما، بينما على التفسير الأول تكون الأذية راجعة للإمام نفسه على المستوى المعنوي والاجتماعي.

ولكل من الاحتمالين مرجحاته.

(١) انظر: حب الله، فقه الأئمة والأشربة ١: ٢٩ - ٣١، ١٠٠ - ١٠٣.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ..﴾ (الأحزاب: ٥٩).

فإن العلة في الآية مرتبطة بحماية المرأة من الأذى والعدوان عليها، ولهذا قلنا في بحوثنا حول فقه المصافحة، أن إحدى حيثيات ومدارات حكم الستر والنظر في الشريعة الإسلامية هي حيثية حرمة المرأة وسلامتها واحترامها^(١).

المثال الثالث: ما لعلة منه، وهو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨).

فإن تعبيره بالجزاء والنكال - وقد وقعا مفعولاً لأجله - ظاهر في أن هذين العنصرين أساسيين في توصيف قطع اليد، وهما بمثابة الغاية والغرض، وهذا يعني أنه لو قطعت اليد، ثم وُصلت والتأمت بعملية جراحية ولم يكن في القطع ولا في الوصل أي عذاب (نكال) يقع على السارق، فهنا ينتفي التعليل والنكته، فلا بد من فرض النكال إما عبر عملية القطع نفسها أو كون اليد مقطوعة.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء: ٣).

يقول العلامة الطباطبائي: «العول هو الميل، أي هذه الطريقة على ما شرعت أقرب من أن لا تميلوا عن العدل ولا تتعدوا عليهن في حقوقهن، وربما قيل: إن العول بمعنى الثقل، وهو بعيد لفظاً ومعنى. وفي ذكر هذه الجملة التي تتضمن حكمة التشريع دلالة على أن أساس التشريع في أحكام النكاح على القسط ونفي العول والإجحاف في الحقوق»^(٢).

وقال الطبرسي: «(ذلك): إشارة إلى العقد على الواحدة، مع الخوف من الجور، فيما زاد عليها. (أدنى ألا تعولوا): أي أقرب أن لا تميلوا وتجوروا عن ابن عباس، والحسن، وقتادة..»^(٣).

(١) راجع: حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٥: ٤٣٥ - ٤٤٥.

(٢) الميزان ٤: ١٦٩.

(٣) مجمع البيان ٣: ١٥.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٤٣

فهذا التبيين للتعليل يرفع جداً من احتمالات تقييد جواز التزويج بالثانية بالأمن من الظلم - لو قلنا بأن الأمر في «فانكحوا ما طاب..» هو في مقام توهم الحظر وإفادة الترخيص لا غير - خلافاً لما يبدو من مشهور الفقهاء الذين اعتبروا ذلك - أي العدل بين الزوجات - بمثابة حكم تكليفي بعد الزواج، وليس شرطاً في أصل الإقدام عليه.

والفقه الإسلامي لم يرض بهذا الفهم، وقالوا بأن هذا حكم تكليفي آخر، بمعنى أنه يجب على الإنسان أن يعدل، يقول السيد محمد الصدر صريحاً ما نصّه: «وبالرغم من أن هذا هو ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ وظاهر القرآن حجة، إلا أنه غير محتمل فقهيّاً، ولم يُفت به أحد على الإطلاق. فإذا انتفى هذا الحكم فقهيّاً قطعاً لم يكن الظاهر حجة، بل لا بد من تأويل الظاهر بما لا يتنافى والحكم القطعي. وما هو الموجود من الحكم فقهيّاً هو أنّ للإنسان أن يتزوج من دون حساب خوف التفريط بالعدالة، فإن تمّ له الزواج وجبت عليه العدالة بين زوجاته المتعدّات بالشكل المسطور في الفقه. وهذا معنى ما قلناه من أن هذه العدالة عبارة عن وجوب شرعي، لا عن شرط فقهي في صحّة النكاح»^(١).

فهو يقرّ بأن ظاهر القرآن الكريم إفادة شرط عدم الخوف، أو فلنقل مانعيّة الخوف من عدم العدل عن الزواج الثاني، لكنّه يستند إلى التسالم الفقهي على المشروعية ولو مع الخوف. فالفقهاء يفهمون من الآية الكريمة أنّها تريد التأكيد على ضرورة العدل، لا شرطية عدم خوف الجور.

وقد لاحظت أنّ بعض المعاصرين حكم بکراهة الزواج الثاني عند الخوف من عدم العدل بشكل معتدّ به عرفاً، مستنداً للآية الكريمة^(٢). ولا أفهم فكرة الكراهة هنا! لكنّ الأرجح أنّ الآية واضحة صريحة في أنّه في حال الخوف العقلاني من عدم العدل بحيث كانت مبرّرات هذا الخوف موجودة، فهي تجعل من حقّ الرجل امرأة واحدة فقط، وليس كلّ زواج ثان فيه هذا الخوف لاسيما في المجتمعات السابقة التي كان الزواج الثاني فيها عادياً جداً، ولو كانت فيه مشاكل فكالزواج الأول بلا زيادة تُذكر، وهذه مداخلة ولا أبتّ الآن في الموضوع فهو بحاجة لكلام كثير.

(١) ما وراء الفقه ٦: ١٦٣.

(٢) انظر: حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٣٥٨.

هذا، وقد ذكر السيد الخوئي أنّ الأولى بل الأحوط لمن ليس لديه قدرة الانفاق على زوجتين أن يقتصر على واحدة، ولو قدر على الانفاق على اثنتين فقط فلا يتزوج الثالثة بنفس الطريقة^(١). ولعلّ احتياطه هذا راجع إلى ما قلناه في فهم الآية الكريمة، مع تفسيره العدل بخصوص العدل في النفقات، لا العدل العام بين الزوجات بمجالاته المختلفة التي يفهمها العرف.

المثال الخامس: قوله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥). وهذا واضح.

٢ - أن يضع كبرى (قاعدة) كلبية عقيب بيان الحكم، فيرجع الحكم في المورد إلى الكبرى، فيعلم أنّ المورد ليس له حكم مستقل بنفسه، بل حكمه يدور مدار الكبرى التي انطبقت عليه. وهذا ما له أكثر من شكل، ونعطي بعض الأمثلة:

أولاً: في بعض الأحيان تكون الكبرى من الكبريات التي تعتبر من دوائر ملاكات الأحكام ومستواها مثل قاعدة التيسير، فعندما يقول سبحانه وتعالى في الصوم: ﴿...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، نعرف أنّ نكتة الملاك والعلّة في تشريع الإفطار في السفر والمرض ليس عنوانيّة السفر والمرض، بل كونها من تجليات العسر على الإنسان، وهذا ما يعزز فرضيّة أنّ نكتة الترخيص هي المشقّة في السفر والمرض لو أريد الصوم.

ثانياً: في بعض الأحيان الأخرى تكون الكبرى بنفسها حكماً شرعياً، أو عقلاً، فيكون التعليل بها كاشفاً عن أنّ المورد ليس حكماً جديداً، بل هو حكم الكبرى فقط، ويدور المورد مدارها لا مداره، وهذا كثير، ومن أمثلته:

أ - خبر زرارة في الإستصحاب، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب، فقد وجب الوضوء»، قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال:

(١) انظر: صراط النجاة ٦: ٢٦٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٥٤٥

«لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيئ من ذلك أمرٌ بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر»^(١).

فإن ذكره القاعدة بعد المورد يفهم منه أنه لا خصوصية للمورد. وطبعاً هذا بصرف النظر عن المناقشات الموسّعة في بحث الاستصحاب عند الأصوليين، وما فهموه من هذه الرواية، فراجع.

ب - ولعلّ منه أيضاً خبر معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات، فقال: «ويلهم - أو ويجهم - وأي سفرٍ أشدُّ منه، لا، لا يتم»^(٢).

فإن بيانه الاستنكاري واضح في إفادة نكتة مدارية، وهي عبارة عن الشدة في السفر، وهو ما يعزّز فرضية مناطية المشقة في باب السفر، حيث قام الإمام بنفسه بترتيب الحكم على المشقة أمام السائل مقدماً له آلية الفهم في القضية.

ج - بل قد نجد بعض الأجوبة في الروايات ليست سوى بياناً للعلّة (الكبرى) التي عليها المدار، من نوع خبر قاعدة الفراغ، والذي رواه بكير بن أعين، قال قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ. قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(٣).

فهذا الجواب الذي أسس لقاعدة الفراغ في الفقه الإسلامي يصلح بثقافة التعليل أن يتخذ قاعدةً ربما تكون أوسع، وهي قياس نسبة استذكار الإنسان في حالتين، بحيث تقدّم الحالة التي يكون فيها أقرب للاستذكار من غيرها، فلا يكون الأمر خاصاً بالفراغ من الفعل نهائياً.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، ما ورد في غير رواية مثل خبر حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول في المغمى عليه قال: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»، وخبر مرزم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض لا يقدر على الصلاة، قال: فقال: «كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»^(٤).

(١) تهذيب الأحكام ١: ٨.

(٢) الكافي ٤: ٥١٩.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ١٠١.

(٤) الكافي ٣: ٤١٢، ٤١٣.

ثالثاً: ذكر الحكم ثم تبين نكتة تبريرية له لا ترجع للملاك، بل ترجع لصفة.
ولعل من أمثله خبر علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن المتعة، فقال: «وما أنت وذاك، قد (فقد) أغناك الله عنها..»^(١). فإنه على نسخة «قد»، دون وجود الفاء، تصلح تكون مثلاً لما نريد، بصرف النظر عن دلالات ذيل هذه الرواية نفسها.
أكتفي بهذا المقدار، ولا بد من التنبيه على أمر، وهو أن هذه الأمثلة أو الحالات أو الحروف والأسماء التي بيّناها ليست صريحة دائماً أو ظاهرة بالضرورة كذلك، بل في بعض الأحيان تختلف الأحوال والنتائج؛ لهذا ينبغي للنظر في التعليل أن يُلاحظ تمام حيثيات الجملة وحروفها البنائية والمعنوية؛ ليستظهر التعليل والمدارية.
كما يلزم التنبيه إلى وجود سياقات وظهورات كثيرة غير هذه، لكنها موردية تتبع الملبسات والقرائن الحافة بالكلام، وليس هدفنا الاستقصاء؛ فإن هذا عمل ميداني تطبيقي، إننا نريد فتح أفق لكيفية ملامسة التعليقات ووعيتها في العملية الاجتهادية، وعدم ترك نصوص التعليل جانباً، وكأنها غير موجودة.

المبحث السادس: قرائن ومؤشرات نفي العلة المدارية

بعد أن قلنا بأصالة المدارية في إفادة التعليل، لا بد لنا من الكشف عن سبب عدم ظهور التعليل في المدارية أحياناً، وسنذكرها على نوعين:

النوع الأول: القرائن السلبية النافية

ونعني بها أن يكون لفهم المدارية نتائج سلبية معلومة النفي، وذلك مثل:

١. استلزام المدارية نتائج معلومة النفي

القريئة الأولى: أن يلزم من مدارية العلة الالتزام بحكم شرعي - أو أكثر - معلوم النفي في الشريعة.

ومثاله مسألة علة تشريع الدفن، ففي خبر الفضل بن شاذان في العلل عن الرضاء عليه السلام، جاء:

(١) المصدر نفسه ٥: ٤٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٢٢.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٤٧

«..فإن قال: فلم أمر بدفنه؟ قيل: لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغيّر ريحه، ولا يتأذى به الأحياء بريحه وبما يدخل عليه من الآفة والفساد، وليكون مستوراً عن الأولياء والأعداء، فلا يشمت عدوّه ولا يحزن صديقه..»^(١).

هذه الرواية تعتبر مستنداً في تعليلها لتحريم نقل الموتى حتى إلى المشاهد المشرفة؛ لأنّ علّة التحريم موجودة هناك.

لكنّ السيّد الخوئي رفض اعتبار التعليل هنا علّة مداريّة، مستنداً للوازم الباطلة، حيث قال: «لا ينبغي توهم كونها العلّة التامة لجوب الدفن، وإلا لزم الالتزام بعدم وجوب الدفن فيما إذا أمكن إبقاء الميت في الخارج على نحو لا يطرأ عليه التّن والفساد - كما في زماننا هذا، بل في الأزمنة المتقدّمة أيضاً؛ حيث كانوا يحفظون الميت بالدواء من غير أن يفسد أو ينتن - وكذا فيما إذا كانت الأرض على وجه لا تمنع على انتشار رائحة الميت بدفنه مع أنّ الدفن واجب في كلتا صورتين من غير نكير. وهذا يدلّنا على أنّ عدم انتشار الرائحة حكمة نوعيّة داعية إلى جعل وجوب الدفن، وبما أنّه مطلق حيث لم يقيد بما إذا انتشرت رائحة الميت وتغير أم لم تنتشر ولم يتغير، فلا بدّ من الالتزام بوجوب الدفن في كلتا صورتين»^(٢).

فمنهج السيّد الخوئي صحيح في مقارنة الموضوع؛ وإن أمكن النقاش معه في صورتين اللتين اعتبرهما من اللوازم الفاسدة، إذ قد يقول القائل بأنّ ذلك ليس سوى الإجماع؛ وإلا فلو رجعنا إلى الروايات وأخذنا نكتة التعليل هنا لفهمنا جواز صورتين أيضاً، وتغيّر فهمنا لإطلاقات النصوص تبعاً للمنطق التعليلي، وهذا نقاش صغروي.

وهذا المورد في الحقيقة من نوع رفع اليد عن أصل استظهار المداريّة من التعليل بقريّة لبيّة متصلة مركوزة في الذهن المتشرعي، وإلا فلو كانت دليل منفصل لزم تخصيص عموم التعليل دون هدم مداريّة العلّة، وسيأتي بحث التخصيص إن شاء الله تعالى.

٢. قيامه صلاحية التعليل على عدم المداريّة

القريّة الثانية: أن تكون صلاحية التعليل ومنطقيته مبنية على كونه حكمة وليس علّة

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ١٢١؛ وعلل الشرائع ١: ٢٦٨.

(٢) الخوئي، التنقيح (كتاب الطهارة) ٩: ٢٢٠ - ٢٢١.

ومداراً؛ إذ لو كانت علّة ومداراً فهي لا تنتج الحكم المعلّل بها.

ومثال ذلك تعليل قلع عدّيق سَمرة بن جُنْدَب في رواية نفي الضرر، بنفس قاعدة لا ضرر، حيث قال النبي ﷺ للأَنْصَارِيِّ: «اذهب فاقلعها وارم بها إليه؛ فإنّه لا ضرر ولا ضرار»^(١).
لو قارنّا بين الحكم المعلّل وهو قلع الشجرة، والتعليل وهو نفي الضرر، فقد قيل بأنّه لا يوجد تناسب؛ إذ نفي الضرر يكون بإلزام سمرة بالاستئذان لا بقلع الشجرة، ولعلّه لهذا قال السيد السيستاني: «إنّ التعليل والحكم المعلّل به - أو الكبرى والتطبيق - ليسا معنيين مستقلّين في الكلام حتى ينفصل مصيرهما الدلالي، ويقتصر إجمال أحدهما على نفسه من دون أن يتجاوز إلى الآخر، بل هما معنيان مترابطان يعتبر كلّ منهما من ملاسبات الآخر، فلا يتمّ لأحدهما معنى أو تحديد إذا لم يكن ذلك منسجماً مع الثاني. ولذا يكون عموم العلة وخصوصها موجباً لعموم الحكم وخصوصه، وعلى هذا فإذا كان الحكم المعلّل به لا ينسجم مع تفسير التعليل على وجهه، فإنّه ينتهي إلى عدم ظهور التعليل في ذلك المعنى، وإن كان ظاهراً فيه في نفسه لولا تطبيقه في المورد. ففي المقام إذا فرضنا الحكم في المورد حكماً مجموعياً بلحاظ المصالح والمفاسد المتغيّرة من باب الولاية في الأمور العامة أو الولاية العامّة لا من باب الحكم الكلي الإلهي، فإنّه يوجب كون التعليل حكمة أو علة لمثل هذه الأحكام، ولا يمكن أن يستفاد منه حكم كليّ وقاعدة عامّة..»^(٢).

وبصرف النظر عن خصوصيّة المثال أيضاً، وأنّ السيد السيستاني كان دقيقاً في عدم إمكانية فهم المدارية هنا - حيث قد يقال بأنّه لم يكن هناك سبيل في تلك الواقعة لفرض الاستئذان على سمرة، فيكون القلع الوسيلة الوحيدة لرفع الضرر - لكنّ منهج البحث صحيح وتامّ.

قد يقال: إنّ هذا المثال وأمثاله يمكنه أن يربك عمليّة التعليل حتى لو حملناه على بيان الحكمة والعلّة الناقصة، وذلك فيما إذا قلنا بأنّ التعليل إذا لم يكن منطقيّاً فلا فرق فيه بين أن تكون العلة مداريّة أو ناقصة بنحو الحكمة؛ وبهذا لا يكون التحوّل نحو فكرة الحكمة حلاً لمشكلة التعليل في النصّ، بل يكون عدم منطقيّة التعليل موجباً للممارسة نقد متني على النصّ

(١) الكافي ٥: ٢٩٣.

(٢) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٠٦.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٤٩

نفسه؛ لأنّ الضرر ما دام لا يمثل أيّ دور في قلع العدق فما معنى وضعه في سياق التعليل ولو الناقص أصلاً؟!!

لكنّ الجواب هو أنّ الضرر له دور في عملية القلع، غير أنّ دوره لا يمثل العلة التامة؛ وكأنّ السيستاني يريد أن يقول بأنّ الحكم الولائي الذي أصدره الحاكم هنا ليس بعيداً عن قضية الضرر؛ فخلف الموقف يوجد الضرر، ولولا أصل تضرّر الأنصاري من سلوك سمرة بسبب عذقه في أرضه لم يكن للحكم من مبرر، لكنّ الضرر لوحده ليس كافياً في إصدار الحكم رغم أنّه يلعب دوراً ما، وبهذا نقول: إنّ تضرّر الأنصاري دفع الحاكم - إلى جانب عناصر أخرى - لإصدار الحكم الولائي بالقلع، ولولا العناصر الأخرى لم يكن الضرر لوحده مبرراً كافياً لإنشاء الحكم الولائي.

نقول ذلك لتفسير كلفة المورد الذي نتكلم عنه بصرف النظر عن موافقتنا على فهم السيستاني من التعليل هنا.

٣. العلة، بين معيار الضبط ومبدأ إمكان التحقق

القرينة الثالثة: أن تكون العلة فاقدة لمعيار «الانضباط» المأخوذ في بحث العلل في الاجتهاد السنّي، بل والشيعي، وهو ما يعني عدم إمكان إلقائها للمكلف لعدم وضوحها لديه، فيكون ذلك قرينة متصلة على إرادة بيان الحكمة دون العلة المدارية.

والمثال المعروف هنا - كما لاحظناه في ثنايا كلماتهم سابقاً - هو تعليل وجوب العدة على المرأة أو تعليل تحريم الزنا باختلاط الأنساب، فلو أخذناه لم يكن يمكن فرضه علة مدارية؛ لأنّ هذا الفرض يلزم منه أن تلقى هذه العلة على المكلفين ليجعلوا الحكم يدور مدارها، ففي كلّ مورد يقع فيه اختلاط الأنساب تكون العدة واجبة وفي غير ذلك لا تكون واجبة مثلاً، والمفروض أنّها غير معلومة لديهم؛ لعدم معرفتهم بواقع حمل المرأة من طليقتها حتى يقولوا بتحقق اختلاط الأنساب واقعاً وتداخلها.

وقد سبق لنا أن تعرّضنا لشرط الانضباط، وقلنا بأنّه ليس على إطلاقه، ولا دليل على إطلاقيته أبداً. نعم لا نمانع أنّ العرف والعقلاء يرون في بعض الموارد أنّ التباس العلة من حيث

الانطباق قد يدفعهم لرفع اليد عن الظهور في مداريتها؛ لاستبعادهم جعل المشرع الحكم دائراً مدارها، لكن هذا أمر موردي وليس قانوناً.

من هنا، لعلّ الأفضل ليس الحديث عن عدم الانضباط بالطريقة التي فهموا فيها الانضباط، بل الذهاب نحو عنوان آخر أكثر ضرورةً من الضبط، وهو عنوان «الوضوح ومبدأ إمكان التحقق»، ففي مثال اختلاط الأنساب يمكن التحقق من عدم وقوع الاختلاط في بعض الأحيان على الأقل، كما لو كان الزوج المطلق مسافراً ولم يرَ زوجته أو يقربها منذ أكثر من سنة، فإنّ طلاقه لها وزواجها من شخص آخر بعد الطلاق مباشرةً، لا يوجب اختلاط النسب حتماً، بينما في بعض الموارد يكون التعليل بعلة غير قابلة للتحقق منها، مثل التعليقات التي تكون ذات طابع أخروي أو ميتافيزيقي أو مُستقبلي غير قابلة للتثبت العرفي والعقلاني منها من دون وحي إلهي عبر نبيّ مثلاً، مثل أن نفرض بعض التعليقات التي تعلل حكماً بأنه جعل لأجل تنوّر قبر الميت، أو لأجل صفاء قلوب نسل الإنسان بعد أجيال، أو لأنّ الفعل الفلاني يوجب تخفيف نزع الروح جزئياً عنه، وهكذا.

ففي مثل هذه الموارد يمكن أن لا يفهم العرف من التعليل مدارية العلة، بل يرى الأمر مجرد بيان لفائدة أو حكمة لا غير، ويكون ذلك بمثابة قرينة متصلة توجب صرف فهم العرف للمدارية من التعليل.

وبهذا كله نبتل المقولة المشهورة من إخراج الملاكات التي تقع عللاً في النصوص عن دائرة العلة المدارية بحجة عدم انضباطها، وقد سبق الحديث عن ذلك أيضاً، فراجع.

النوع الثاني: القرائن الإيجابية النافية

ونعني بها أن تقوم القرائن اللفظية أو المضمونية على أنّ التعليل لم يكن بصدد بيان العلة المدارية، بل بصدد بيان أمر آخر.

والفرق بين هذه الطريقة وما سبق هو أننا فيما سبق اعتبرنا القرينة عنصراً سلبياً، فنحن من العنصر السلبي استفدنا القرينية، بينما هنا نحن نعتمد على عنصرٍ إيجابيٍ يقدم لنا ترجيح الحكمة على العلة.

هذه الطريقة يمكننا أن نقسمها إلى نوعين من القرائن، هي: القرائن المضمونيّة والقرائن اللفظيّة الشكلية.

١. القرائن الإيجابية المضمونيّة

ونعني بها الانتباه لمضمون التعليل ولنوع العلة كي ترجّح عدم المدارية عليها، ونذكر بعض العينات:

١.١. صدق العلة في أغلب الموارد دون جميعها، تعليق وتحفظ

العيّة الأولى: أن تكون العلة صادقة في أغلب موارد موضوع الحكم، لا في جميع الموارد. المقصود بذلك أنه لو حكم المولى بحرمة أكل لحم الفيل، ثم عللّ بأنه ضخم الجثة مثلاً، وعلمنا أن نسبة الفيلة ضخمة الجثة لمجموع الفيلة هي نسبة التسعة والتسعين في المائة، فهذا قرينة على أن التعليل لم يكن لإفادة مدارية العلة، وأنّ كلّ حيوان ضخم الجثة فهو حرام، فيما الفيل غير ضخم الجثة يكون حلالاً.

وهذا الأساس يعتبر أحد أسس تمييز العلة عن الحكمة ثبوتاً عندهم، كما تقدّم. يقول الميرزا النائيني رافضاً اعتبار الأذكريّة علةً مداريةً في قاعدة الفراغ: «وللمنع عن كونه علةً للحكم مجال، بل لا يبعد أن يكون لبيان حكمة التشريع؛ لأنّ الغالب كون المكلف حين العمل أذكر من حين الشك، فالتعليل ورد مورد الغالب، وفي مثله لا يستفاد منه الكبرى الكلية، فتأمل جيّداً»^(١).

ولعلّ النائيني تعامل مع الموضوع كتعاملهم مع القيود المحمولة على الغالب، مثل قيد الكينونة في الحجر بالنسبة للرببية، فيرفضون أخذها قيداً ويعتبرونها مجرد بيان الحالة الغالبة، وهكذا إطلاق كلمة «الرجل» في النصوص الدالة على اشتراط الذكورة في القضاء ونحوه، حيث يحملها بعضهم على الغلبة دون التقييد، وهذا الحمل ينتج عنه عدم مدارية القيد ولا خصوصيته في الحكم، فكأنّ الميرزا النائيني أخذ القضية هنا على هذا الشكل، فاعتبر التعليل

(١) فوائد الأصول ٤: ٦٥٠.

بالأذكريّة تعليلاً لبيان الحالة الغالبة، فلا يكون قيداً في الحكم المعلّل بل مجرد بيان وتوضيح لما هو الغالب ممّا له نوع دور في الحكم يصل لمستوى الحكمة لا غير.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق إطلاقاً في تقديري، إذ لو لزم ذلك لم يعد هناك معنى لتخصيص التعليل؛ إذ التخصيص ليس إلا فرض وجود موضوع الحكم مع انتفاء العلة، مع أنّ النائيين يقبل به في مورد حجّة التعليل عنده، كما رأينا من قبل؛ لموافقته على مفهوم الجملة التعليليّة. وبصرف النظر عن هذه النقطة التي لا تمثل إشكالاً ذاتياً في نفسها، لا نجد تبريراً عرفياً لهذا الأمر، فإنّ حمل القيود - ومنها القيود التعليليّة - على بيان الغالب، لا على المدارية والقيديّة، يحتاج لقرينة سياقيّة أو لفظيّة، فمثلاً التعبير في الرواية ب: «انظروا إلى رجل منكم..»، يمكن للعرف أن يفهم استخدام الرجل فيه بنكته الغلبة، نتيجة عدم كون المرأة الفقيهة ظاهرة قائمة في ذلك الزمان، بل هي نادرة للغاية، فيستخدم العرف كلمة «الرجل» هنا بلا قصدٍ للخصوصيّة، فلا يفهم منه التقييد، لكنّ الأمر ليس على طول الخطّ، فما لم تقم قرينة على ذلك، لا معنى لرفع اليد عن خصوصيّة العلة لمجرد كونها سارية في أغلب موارد الموضوع الذي انصبّ عليه الحكم في البداية.

هذا كلّه يعني أنّ علينا تغيير شكل هذه العيئة، فبدل أن نقول بقرينيّة الغلبة على رفع اليد عن مداريّة العلة، نلتزم برفع اليد عن مداريّة العلة على تقدير فهم العرف للقيود التعليلي بأنّه مجرد بيان الحالة الغالبة أو دورها في الحكم دوراً ناقصاً، وهذا بنفسه يحتاج لمبرر وقرينة.

ولهذا نحن نقول في المثال المشهور لديهم هنا، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ.. وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ..﴾ (النساء: ٢٣)، بأنّه ظاهر في القيدية غير محمول على الغلبة، واحتماليّة القيدية فيه معقولة للغاية؛ فرفع اليد عن الظهور التقيدي ليس إلا لقيام الأدلّة المنفصلة لو تمّت، وإلا فلا موجب له.

نعم يمكننا أن نستثني من كلّ ما قلناه هنا حالة واحدة، وهي أن يكون التعليل للحكم بالغالب، بحيث يكون التعليل متضمناً مفهوم الغلبة، كأن يقول: لا تشربوا الدم، فإنّكم لو شربتموه انتشر مرض كذا وكذا بين كثيرٍ منكم؛ فهذا التعليل ليس ظاهراً في المداريّة؛ بل

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٥٣

بالعكس يفهم العرف هنا أنّ المشرّع يمنع عن مطلق شرب الدم؛ لأجل وقوع الكثير منهم في الضرر لو شربوه، فلا يمكن لشخص أن يرفع اليد عن إطلاق الحكم بالحرمة بحجّة أنّه حصل له علم بأنّه هو لن يتضرّر؛ لأنّ طبيعة الحكم لوحظ فيها الحيثية الاجتماعية، وليس الحيثية الفردية، فلا تؤخذ العلة مداريةً بملاحظة الحيثية الفردية، نعم تؤخذ مداريةً بملاحظة الحيثية الاجتماعية، فلو ابتكرنا دواءً بحيث لو شربه الجميع قبل شرب الدم لن يتضرّر منهم أحد أو يصبح الضرر قليلاً جداً، ارتفع الحكم هنا، فتأمل جيّداً.

ارتباط الاجتهاد التعليلي بنوع الخطاب في النصّ (خطاب الفرد. الأمة..)

هذا الأمر يفتح أنظارنا على فكرة مهمة جداً، وهي اتصال نظرية الاجتهاد التعليلي بنظرية الخطاب في النصوص، فإذا كان النصّ يلاحظ الأمة والجماعة، فإنّ التعليل يجب أن يؤخذ بملاحظتها، لا بملاحظة الفرد، وهذا ليس تقييداً في نظرية التعليل، بل هو راجعٌ لنوعية فهم الخطاب؛ لأنّ الخطاب خطابٌ للأمة، والتعليل مرتبطٌ بأمير يرجع إليها بما هي أمة، فلو قال: جاهدوا أعداء الأمة الإسلامية؛ لأنّه يحقّق العزّة، فلا يمكن القول بسقوط وجوب الجهاد لو كان الفرد يبقى على عزّته من دونه، بينما الأمة تكون ذليلة.

٢٠١. التعليل بالمصالح والفوائد، نقد وتفنيد

العينة الثانية: أن يكون التعليل بالمصالح والفوائد، فيكون قرينةً على أنّ العلة ليست مداراً. هذه الفكرة لها صلة وثيقة بالتعليل بالملاكات، فقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ التعليل لو كان راجعاً لبيان بعض المنافع والفوائد الراجعة للمكلف من وراء الالتزام بالحكم الشرعي، لم يكن هذا التعليل مدارياً، بل هو بيان حكمة لا غير، حتى لو كانت الصيغة اللفظية صيغةً تعليليةً.

فلدى بحثه حول شهادة أهل الملل الأخرى، وتعليقاً على الرواية التعليلية المروية عن سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة أهل الملّة؟ قال: فقال: «لا تجوز إلا على أهل

ملتهم، فإن لم تجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصية؛ لأنه لا يصلح ذهاب حق أحد»^(١)..
 لدى بحثه هنا يقول السيد كاظم الحائري: «إنّ التعليل الموجب للتعدّي، هو التعليل بصفة مشتركة بين موضوع الحكم والمتعدّي إليه؛ لاستظهار العرف أنّ تلك الصفة هي الموضوع، وليس المتعدّي منه، كما في مثل: «لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض»، حيث نتعدّي إلى كلّ حامض، أو «لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر»، حيث نتعدّي إلى كلّ مسكر، لا التعليل بحكمة ليست وصفاً للموضوع، بل كانت نتيجةً من نتائج العمل بالحكم، كأن يقال مثلاً: إنّ الله أوجب الزكاة لأنها ترفيه على الفقراء بفضل مال الأغنياء، فيتعدّي إلى كلّ عطاء فيه ترفيه على الفقراء بفضل مال الأغنياء، أو يقال مثلاً: «صوموا حتى تصحّوا»، فيثبت بذلك وجوب كلّ ما يؤثر في صحّة البدن، أو يقال: (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم)، فيقال: متى ما تجمّع مالٌ كثير لدى أحدٍ يجب توزيعه وتفتيته، كي لا يكون دولةً بين الأغنياء، ونحو ذلك، فالتعليل بملاكٍ ما لا يعني أنّ ذلك الملاك أينما وجد سرى الحكم، إذ نحتمل أنّ المولى لم يهتمّ بذلك الملاك، إلا بمقدار الحكم المعلّل، ولو لمانع في غير مورد الحكم، وإنما نتعدّي في مورد التعليل بالصفة المشتركة بين موضوع الحكم وشيءٍ آخر، وذلك لاستظهار العرف كونها هي الموضوع، لا ما فيه الصفة.. وفرق كبير بين التعليل بوصف من أوصاف ونحو ذلك الموضوع، التعليل بفائدة من فوائد الحكم، والأوّل هو الذي يوجب التعدّي دون الثاني. نعم، قد تقتضي المناسبة والارتكاز عدّ شيءٍ موضوعاً، ولو ذكر بصيغة الملاك، من قبيل: «لا تشرب الخمر كي لا تسكر»، فإنّ العرف يفهم منه بمناسبات الحكم والموضوع والارتكاز معنى «لا تشرب الخمر لأنه مسكر»^(٢).

غير أنّ هذه القرينة النافية غير دقيقة في تقديري، وذلك أنّ الأمثلة التي أوردها السيد الحائري ليس التخلّي فيها عن مدارية العلية بسبب كون العلة ملاكاً أو بياناً لفائدة، بل بسبب وجود ارتكاز متصل باستحالة كونها مداراً يسمح لنا بالتعدّي الوجوبي؛ للجزم بعدم وجوب إخراج أيّ مال لترفه الفقراء مثلاً (لو ثبت ذلك)، فترجع إلى القرائن السلبية خاصة القرينة

(١) الكافي ٧: ٣٩٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٥٢.

(٢) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣١٤ - ٣١٥، وانظر: المصدر نفسه: ٣٣٦.

٣.١. كون التعليل بعلة عقلانية أو عرفية مسلوبة المدارية عند العقلاء

العينة الثالثة: أن يكون التعليل بعلة عقلانية أو عرفية يُعلم أنّها عندهم ليست مداراً. أعني بهذه العينة أنّ التعليل تارةً يكون بأمرٍ غائب عن حياة العرف وأخرى بأمرٍ حاضر، فإذا كان التعليل بأمرٍ غائب عن حياة العرف بمعنى أنّه لم يسبق لهم أن جعلوا موافقهم وتشريعاتهم وسلوكياتهم - بما فيها الحكم المعلّل - مبنياً عليه، ففي هذه الحال يبقى التعليل في ظهوره قائماً على مدارية العلة، أمّا لو كان الحكم سنخ حكم معهود بين العقلاء وكانت العلة معروفة لديهم في دورها في إنشاء هذا الحكم، لكنّهم يدركون - بخبرتهم العرفية والتجريبية والعقلانية المتراكمة - أنّ هذه العلة في حياتهم لا يدور الحكم مدارها، ففي هذه الحال كثيراً ما يتلقون التعليل على أنّه يحاكي وعيهم ويدخلون تقويمهم للأمر بمثابة قرينة لبيّة سياقية ارتكازية يتخلّون من خلالها عن مدارية العلة.

وروح هذه الفكرة التي نقولها ترجع لما سبق في الفصل الأوّل وتحدّثنا عنه، ونقلناه عن مثل السيد الصدر، الذي حاول - وهو يحلّل كلمات الشيخ محمّد جواد مغنّية - أن يُرجعها إلى كلفة «مناسبات الحكم والموضوع»، وبهذا ميّز الصدر بين التبعديّات والتوصليّات، فالتبعديّات لا يعرفها العرف، لهذا لا يوجد لديهم وعي خبروي فيها حتى يُقحموا وعيهم المسبق في فهمها من المتكلّم، أمّا الأمور المعاملية والسياسية والاجتماعية وأمثالها فلديهم خبرة بها، لهذا يُدركون نصوص المتكلّم عن وعي مسبق، ويجعلون وعيهم هذا بمثابة قرينة سياقية صامتة، وهو ما يسمّى بمناسبة الحكم والموضوع، وسيأتي بحثه تفصيلاً عمّا قريب إن شاء الله.

هذه الفكرة تقع تحت كلفة قدرة العقل البشري التجريبي الحياتي على فهم الأغراض التي يقوم الحكم عليها، ولهذا نجد أمثال المرجع الديني المعاصر الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني يقول: «إنّ الأحكام الشرعية على قسمين: قسم منها الأحكام العبادية المتعلقة بما بين العبد وبين الله تعالى.. فهذه أحكام تعبدية صرفة لا يطّلع على ما فيها من الحكم بالتفصيل إلا الأوحديّ من الناس، ممن أكرمه الله تعالى بالاطّلاع على ذلك. والقسم الثاني: الأحكام المشروعة لنظم أمور الدنيا، وسياسة المدن، وإدارة المجتمع، وروابط الأفراد بعضها مع بعض في الأموال وغيرها، ففي مثل هذه الأحكام بملاحظة الأحكام وموضوعاتها والمناسبة بينها، يفهم العرف في الجملة غرض الشارع، وما يحقّقه وما يرتبط به، ويكون لهذا الفهم دخلٌ في

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ... ٥٥٧

استظهار مراده من كلامه من العموم والخصوص وغيرهما، وتكون هذه المناسبات التي يفهمها العرف من القرائن الحالية أو المقاليّة الدالّة على ما أراده المتكلّم من كلامه»^(١).

هذه العيّنّة قد تُبطل التعميم في التعليل خاصّة، وقد تبطل تخصيص الحكم بالعلّة كذلك، وقد تبطلها معاً، تبعاً لنوعيّة الموقف والحكم، لكن ما أريده هنا هو تمييز هذه العيّنّة عن فكرة إمكان التحقق التي تحدثت عنها آنفاً، فإمكان التحقق يعني قدرة أو عدم قدرة الإنسان على التثبت من العلة وجوداً وعدمها حتى يكون المشرّع قد أدار الحكم مدارها؛ إذ ذلك سيكون أمراً عبثياً من المشرّع، وهو يدرك عدم وعي المتلقّي لهذه العلة في تحقّقها وعدمه.

بينما هنا نحن لا نتكلّم عن ذلك، بل نعني أنّ العلة مفهومة للعرف والعقلاء وقابلة للتثبت منها، غير أنّ طبيعة الحكم وعلته من الأمور المدركة للعقلاء بحكم خبرتهم، لهذا يفهمون من التعليل أحياناً الحكمة وأخرى يقونونه على العلة.

مثلاً لو قال: ادفنوا الموتى؛ لأنّ عدم دفنكم لهم يوجب أذية بعض مرضى التنفس في الحيّ الذي تسكنون فيه. إنّ العرف هنا يفسّر العلة بأنّها غير مداريّة، وعلى الأقلّ في طرف العدم والتخصيص؛ لأنّ طبيعة الموضوع مختبرة عقلياً، ويدركون جيّداً أنّ فكرة الدفن لا ترتبط بمجرد تأذي بعض مرضى التنفس بالميّت، بل هذا ليس إلا حكمة وعاملاً فرعياً في القضيّة، من هنا ييارسون قاعدة مناسبات الحكم والموضوع، أو فقل: «قاعدة مناسبات العلة والمعلول»، فيجعلون ذلك قرينة الحكمة في التعليل دون المداريّة.

٤.١. كون التعليل تعليلاً لسعة الحكم، دون أصله

العيّنّة الرابعة: أن يكون التعليل تعليلاً لإطلاقيّة الحكم وعمومه، لا تعليلاً لأصل الحكم. ومثاله ما لو سأله: لماذا حرمت الخمر مطلقاً وحرّم على الإنسان تناولها - ولو بمقدار بسيط - مهما كانت الظروف والأحوال؟ فأجابه: لعلّة إيجابها ترك ذكر الله، ففي هذه الحال يكون ظهور الإطلاق في الحكم أقوى من ظهور التعليل، بل ظهور التعليل لا ينافي الإطلاق؛ لأنّه تعليل للإطلاق نفسه.

(١) لطف الله الصافي، مجموعة الرسائل ١: ١٤٨.

لكنّ هذا يحتاج لإثبات معلوميّة الإطلاق بدليل معتبر، وأنّ الجواب جاء تعليلاً للحكم المطلق، لا للحكم نفسه.

أكتفي بهذا المقدار من عيّنات القرائن المضمونيّة، لأنّقل إلى القرائن الإيجابيّة اللفظيّة.

٢. القرائن الإيجابيّة اللفظيّة

ويمكنني هنا ذكر عيّنتين:

١.٢. استخدام حرف «اللام» في التعليل، نقد مقاربة النائيني والسيستاني

العيّنة الأولى: استخدام حرف «اللام» في التعليل

لقد سبق لنا التعرّض لهذا الموضوع عند الحديث عن نظريّة الميرزا النائيني، وهو يعطي التمييز بين مثل حرفي: الفاء واللام، بحيث يكون حرف اللام في مثل «لأنّ» ونحوها قرينة على عدم المداريّة، وعلى أنّه بصدّد بيان الداعي، وهو الواسطة في الثبوت، دون الواسطة في العروض بخلاف حرف الفاء.

يقول النائيني: «.. لا تشرب الخمر فإنّه مسكر، فإنّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو عنوان المسكر.. لا تشرب الخمر لإسكاره، فإنّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو نفس الخمر، غاية الأمر أنّ الداعي إلى جعل الحرمة عليها إنّما هو إسكارها..»^(١).

وقد سبق لنا أن بحثنا في نظريّة الميرزا النائيني، وناقشناها بمناقشات متعدّدة، فلا نعيد، وهناك قلنا بأنّ العرف لا يميّز بين مثل هذه التعابير لو كان يقصد النائيني حرفي: الفاء واللام، كما بيّنا أنّ الغاية والمصلحة والملاك يمكنها أن تكون عللاً مداريّة في الجملة، فادّعاء تحييد المداريّة بمجرد كون التعليل بالداعي غير واضح.

لكنّ السيد السيستاني كان واضحاً - على مستوى بعض تقريراته - في اختياره الموضوع أيضاً، حيث يفرد في بحوثه عنواناً يسمّيه: «الإسناد الاعتباري والمجازي»، ويعتبر أنّ له آثاراً علميّة مهمّة على صعيد العلوم الأدبيّة والعقليّة والاعتباريّة معاً.

(١) أجود التقريرات ١: ٤٩٨.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٥٩

وبعد أن يشرح مفهوم الوساطة في الثبوت والعروض والإثبات، ويبيّن بعض نتائجها، يتكلّم عن الثمرة، فيقول: «من الثمرات الفقهيّة للبحث، ما ذكره الفقهاء من أنّ صاحب الدار لو قال لرجل: أدخل الدار فإنّك صديقي، فالمفهوم عرفاً من هذا الكلام أنّ الصداقة واسطة في العروض، أي أنّ الحكم - وهو جواز الدخول - مترتب على عنوان الصديق أولاً وبالذات، وإنّما يتوجّه للمخاطب باعتبار انطباق موضوع الحكم عليه، فلو علم المخاطب أنّه ليس بصديق لصاحب الدار، فلا يجوز له الدخول؛ لأنّ موضوع الحكم هو عنوان الصديق، إلا أنّ صاحب الدار أخطأ في التطبيق، وليس موضوع الحكم هو المخاطب حتى يجوز له الدخول على كلّ حال. ولو قال له: أدخل الدار؛ لأنّك صديقي، فالمفهوم عرفاً من ذلك أنّ الصداقة واسطة في الثبوت، أي أنّ موضوع الحكم بجواز الدخول هو ذات المخاطب، لا عنوان الصديق، وإنّما الصداقة من دواعي الإذن بالدخول، فهنا حتى مع علم المخاطب بعدم كونه صديقاً، يجوز له الدخول ما دام هو الموضوع للحكم بالجواز»^(١).

هذا الكلام يمكنني التعليق عليه باختصار؛ لوضوح الأمر ممّا تقدّم، وذلك:

أ - إنّ هذا الكلام يرجع لفرض أنّ اللام تدلّ على الداعي للجعل فيما الفاء تدلّ هنا على الكبرى الكليّة أو مداريّة العلة، ومن ثمّ فهذا النزاع اللفظي ليس سوى صغرى لموضوع التعليل بالداعي والحكمة الملاكيّة، وقد تقدّم الكلام فيه، وقلنا سابقاً أنّه ليست كلّ حالات التعليل بالداعي لا يصحّ فيها عند العرف فهم المداريّة.

ب - ليس من شكّ في أنّ الصورتين الذهنيّتين للقضيّتين، أي واسطيّة الصداقة في العروض والثبوت، صحيحتان في نفسها.

ج - لكنّ ادّعاء تمييز العرف بين الجمل بهذه الطريقة على طول الخطّ غير دقيق، رغم إقرارنا بأنّ العرف توجد لديه مثل هذه العيّنات، لكنّ ذلك يكون بقريّة إضافية، وإلا فلو ألقينا هاتين الجملتين للعرف الآن لن يفهم منهما - لوحدهما وبعيداً عن السياقات الحافّة - التمييز بين الأولى والثانية.

(١) الرافد في علم الأصول: ٨٠ - ٨٣؛ لكن في تقرير آخر له يعرض الفكرة نفسها دون أن يظهر منه أنّه يختار هذا الرأي، فانظر له: مباحث الألفاظ (تقرير هاشم الهاشمي) ١: ٥٧ - ٦١.

من هنا، لا نجد فرقاً - في موضوعنا - بين الفاء واللام أساساً، ولا بين الداعي وغيره، بل العرف يفهم المدارية من الجميع، ما لم تقم قرائن سياقية أو مضمونية عكسية كما رأينا، ولهذا لا يرى العرف فرقاً بين: «حرمت الخمر لأنها مسكر» و «حرمت الخمر لكونها مسكراً»، و «حرمت الخمر فإنها مسكر».

ولا يعني ذلك أن مطلق اكتشافنا للداعي يجعل الحكم دائراً مداره، بل كلامنا في خصوص تبين المتكلم عبر الجملة التعليلية لا غير، وإلا فإكتشاف أن الداعي هو كذا وكذا، أو أن الملاك والمصلحة هما كذا وكذا، لا يفرض تقييد إطلاق الخطاب المنصب على الموضوع، وهذا واضح.

٢.٢. القرينة اللفظية الواقعة في قوة القرينة المتصلة

العينة الثانية: قيام القرينة اللفظية التي تقع في قوة القرينة المتصلة

من الواضح أن القرائن اللفظية المنفصلة لا توجب سقوط ظهور اللفظ في مدارية العلة، بل غايته أنها تضيق دائرة المدارية، وهو ما سيأتي الحديث عنه قريباً عند التعرض لبحث تخصيص العلة، فليس هذا هو مرادنا هنا، إنما المقصود ما يشابه هاتين الحالتين:

الحالة الأولى: أن تقوم قرائن منفصلة تفيد أن المتكلم لم يكن يقصد المدارية في الخطاب التعليلي، مثل أن يُصدر توضيحاً لتعليله، أو ما شابه ذلك.

ومن الواضح هنا أنه بعملية الجمع بين المعطيات والقرائن قد يجد العرف أن الذهاب مع استظهار المدارية في التعليل غير منطقي فيتخلّى عنه. وهذا واضح.

الحالة الثانية: أن يكون اللفظ ظاهراً عند قارئه في مدارية العلة، ومحملاً بدرجة ضعيفة أن يكون في مقام بيان الحكمة لا غير، لكن مشهور العلماء فهموا منه الحكمة، فهل يمكن اعتبار فهمهم بمثابة قرينة صادرة تُسقط ظهور المدارية وتقوي ظهور الحكمة، جابرةً الضعف الدلالي فيه أو لا؟

وهذه العملية بعينها يمكن تصوّرها بشكل معكوس، وهو فيما لو كانت المعطيات ترفع احتمال عدم المدارية في اللفظ، مع بقاء احتمال المدارية ولو بشكل ضعيف، فيكون فهم الفقهاء جابراً لضعف دلالة المدارية في رفعه لحدّ الظهور.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللي، أركانه، منطلقاته ٥٦١

وفي هذا يقول الشيخ الأنصاري، معلقاً على رواية البرقي بطريقه إلى الحسين بن سعيد، الذي رفع الحديث، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجلٍ نسي صلاةً من الصلوات الخمس، لا يدري أيتها هي؟ قال: «يصلِّي ثلاثة، وأربعة، وركعتين، فإن كانت الظهر والعشاء، كان قد صلَّى، وإن كان المغرب والغداة، فقد صلَّى»^(١).

يقول الشيخ الأنصاري هنا: «وذيل رواية البرقي وإن كان يظهر منه مناط الحكم، إلا أن دلالة على التعليل حتى يتعدى لأجله عن مورده لا يخلو عن قصور؛ لاحتمال كونه تقريباً للحكم في هذا المورد لا تعليلاً حقيقياً أو بياناً لحكم الشارع بالاكْتفاء بالثلاث على كل تقدير، ولعل الشهرة بين المتأخرين يجبر قصور الدلالة، وإن لم يكن كالشهرة بين القدماء جابرة للسند»^(٢).

هذا البحث في الحقيقة من تطبيقات قاعدتي: جبر الدلالة بعمل الأصحاب، ووهنها بإعراضهم، وقد بحثنا عنهما في محلّه^(٣)، وقلنا بأن المراجعة لكلمات المشهور والمتقدمين من الفقهاء وغيرهم، إذا أوجبت حقيقة ارتقاء الاستظهار أو ضعفه في نفس القارئ، فمن الواضح أنه يلزمه تغيير النتائج، تبعاً لتغير الاستظهار اللغوي عنده بعد المراجعة، وإلا فلا معنى لإسقاط حجية الظهور أو إثباتها في موردٍ ليس موضوعاً لها.

والتمايز بين الفرد والجماعة ليس هو في الحقيقة تقديماً لوعي الفرد اللغوي على وعي الجماعة اللغوية، حتى يشكل بأن ذلك خلاف كون الظهور أمراً عرفياً عاماً، بل وعي الفرد مردّه إلى اقتناعه بأنّ العرف لو التفت إلى ما التفت إليه هو من القرائن والسياقات لفهموا من الكلام عين ما فهمه هو. بل دعوى أنّ الشهرة بين الفقهاء تعني كون أهل العرف يفهمون ذلك أول الكلام؛ إذ كثيراً ما يعمل الفقهاء التحليل ومقارنة النصوص ويعتمدون مقدّمات مطوية نظرية قد يختلف القارئ للنص معهم فيها، كما فيما نحن فيه، فالمشهور ليس كلامهم جابراً لإشعار العلية ولا موهناً لظهورها لو كانت، إلا بخصوصية إضافية.

(١) البرقي، المحاسن ٢: ٣٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٨: ٢٧٦.

(٢) الأنصاري، كتاب الطهارة ٢: ٥١٠.

(٣) راجع: حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٢٢٢-٢٢٤، ٢٤٣-٢٤٧.

نكتفي بهذا المقدار من القرائن النافية لظهور الجملة التعليلية في مدارية العلة ومناطيتها، وقد رأينا أن بعضها نافع وبعضها الآخر محل نظر، لكنّها مهمّة بالنسبة إلينا؛ لتمييز الحالات والنطاقات.

النوع الثالث: التعليل والمعارض المنفصل/ تخصيص التعليل، وقفه تفكيكية

ظهور الجملة التعليلية في مدارية العلة وموضوعيتها التامة يمكن أن يواجه بدلالات منافية منفصلة، تماماً كأبي دلالة في أيّ دليل يمكن أن تخضع لمواجهة من دليل منفصل، كالعام الذي يواجهه المخصّص المنفصل، والمطلق الذي يواجهه المقيد المنفصل وهكذا. وليس التعليل بدعاً من هذه الدلالات، فإنّه قد يواجه بمعطيات منفصلة تأتي عقب تكوّن دلالاته وظهوره، وفي هذه الحال لا يكون ذلك كاشفاً عن عدم كون الجملة التعليلية ذات ظهور في مدارية العلة، بل غايته أن هذا الظهور يجب أن يتمّ تقييده عبر عملية توفيق بين الدليلين المتعارضين حيث يمكن ذلك.

وقد تكون العلاقة في بعض الأحيان من نوع العلاقة غير التقييدية، بل يشعر الباحث بأنّ دليل التعليل يصادم الدليل الآخر وبالعكس، وهنا يجب تقديم تفسيرات أو ترجيحات حيث يمكن، ومثال ذلك بعض النصوص التي ذكرنا جملةً منها في مطاوي البحوث السابقة من خلال عرضها بوصفها أمثلة، والتي تدلّ على نوع من مدارية فكرة المشقة في حكم الإفطار والقصر في السفر، فالسفر الذي يعدّ في نوعه شاقاً على نوع الناس يكون موجباً للقصر والإفطار وفقاً لبعض التعليلات.

لكنّ هذه النتيجة تصادم الأدلة الدالة على تعيين القصر والإفطار بالمسافة، فلو كانت المشقة معياراً ومداراً لما كان معنى لربط الحكم بالمسافة، الأمر الذي يولّد نوعاً من التنافي بين مجموعة النصوص التعليلية ومجموعة نصوص المسافة، وعلى الفقيه أن يحاول تقديم تفسير للأمر، فمثلاً ربما يرى أن نصوص المسافة نوع من النصوص التوجيهية الثانوية التي تساعد المكلفين على معيار غالب في تحديد السفر الشاقّ نوعاً في ذلك الزمان، ومن ثمّ تكون نصوصاً غير أصيلة، بمعنى أنّها ليست هي الأصل في أحكام السفر، بل هي مجرد بيان لمعيار غالبي يعين المشقة في

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٦٣

الأسفار في تلك الأزمنة، وهذا يعني أنه في حال تحوّل الأمور ووسائل السفر يجب فرض تغيير في هذا المعيار الغالبي عبر استخدام المدار الأصلي، وهو العلة.

وربما يشهد لذلك عند الفقيه - ونحن نطرح مجرد أمثلة تقرّيبية - خبر عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول في التقصير في الصلاة، فقال: «بريدٌ في بريدٍ أربعة عشر وميلاً»، ثم قال: «إنّ أبي كان يقول: إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السّفوّاء أو الدّابة النّاجية، وإنّما وضع على سِير القِطّار»^(١). فالمراد بالسّفوّاء والناجية هي السريعة، وهذا تمييز في معيارية المسافة بين نوعين من وسائل النقل: السريعة المتمثلة بالسّفوّاء والناجية، وغيرها المتمثلة بسير القطار، وهو سير القوافل التي تعتمد الإبل.

فهذا الخبر يساعد على أنّ معيارية المسافة ليست أصيلة، بل ثمة معيار آخر وهو إمّا الزمان، أو المشقة النوعية، وقد يكون الزمان معياراً للمشقة أيضاً.

وبصرف النظر عن المثال، فلو كان النصّ التعليلي قرآنيّاً وكان ما يعارضه من الحديث الشريف، لزم هنا أخذ معارضة الكتاب بعين الاعتبار حيث لا يمكن الجمع والتوفيق. وخلاصة الكلام: إنّ وجود معارضة للتعليل في النصوص ليس موجبا لتخليّننا عن مرجعية التعليل، وليس هو من قرائن نفي المدارية، بل هو كأيّ معارضة جزئية تقع بين النصوص، فكما يبقى العموم حجّة في الباقي بعد التخصيص، كذا الحال هنا، نعم إذا كانت التخصيصات كثيرة تعتبر من التخصيص المستهجن عرفاً أو كانت بحيث توجب الشكّ في ظهور التعليل في المدارية لزم أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، وترتيب النتائج عليه.

دور احتماليّات صدور النصوص في فهم التعليل

ثمة نقطة في غاية الأهمية بالنسبة للتعليل، وهو أنّ التعليل قد يكون ملاصقاً للدليل الوحيد على إثبات الحكم الشرعي، وأخرى يكون دليل إثبات الحكم الشرعي متعدّداً أو منفصلاً من الأوّل عن دليل التعليل، فهنا حالتان ينبغي التمييز بينهما:

الحالة الأولى: أن يكون الدليل الوحيد على إثبات الحكم الشرعي هو بعينه الدليل المشتمل

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٢٢٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣٦.

على التعليل.

والأمر هنا واضحٌ جليٌّ، وتجري فيه كلُّ البحوث المتقدمة وقواعد التعميم والتخصيص، ما دام هذا الدليل حجّةً ومعتبراً، وإلا فلا يمكن به لا إثبات الحكم الشرعي في نفسه ولا العليّة. الحالة الثانية: أن يكون الدليل على الحكم الشرعي ثابتاً بصرف النظر عن دليل التعليل، كما هي الحالة الغالبة على الأرجح.

هنا تارة يكون الدليل حجّةً ومعتبراً، فلا إشكال أيضاً، وأخرى يكون غير معتبر في نفسه، كما لو كان روايةً أحادية منفردة ضعيفة السند، أو صحيحة السند لكن تمّ البناء على مسلك الاطمئنان الصدوري ولم تكن تكفي لتحصيله.

هنا تارة نبني على حجّة الخبر الأحادي الظني وأخرى نرفضه:

أ - فإذا بنينا على حجّة الخبر الأحادي الظني، مثل خبر الثقة أو العدل، وكانت الرواية ضعيفة من حيث السند، فلا يمكن ترتيب أي أثر على هذا التعليل؛ لفرض عدم حجّة دليله، فيؤخذ بالعمومات والمطلقات في سائر الأدلة المشبّهة للحكم نفسه.

ب - وأما إذا بنينا على حجّة خصوص الخبر الموثوق الاطمئنان - كما هو الصحيح - فهنا يلزمنا ملاحظة وجود الرواية الأحادية التي لا اطمئنان بصدورها، ولو كانت ضعيفة السند فضلاً عمّا لو كان صحيحة؛ لأنّ الاطمئنان يأخذ مجموع النصوص معاً ويلاحظ في تحصيل اليقين ما تلتقي عليه هذه النصوص، إذ الاطمئنان الصدوري عنده لا ينحصر بوضع يده على رواية بعينها ليطمئن بصدورها، وإنّما يجري أيضاً في وضع يده على قاسم مشترك بين روايات ليطمئن بصدوره، ومن ثمّ فعله هنا أن ينظر - بعد ضمّ نصّ التعليل أو نصوص التعليل -: ما هو القدر المتيقن من مجموع معطيات النصوص في الباب؟

فإذا ظلّ محافظاً على قدرٍ متيقن خارج إطار التعليل، فبها، وإلا لزمه اعتبار التعليل بمثابة عنصرٍ مؤثر في تكوين القدر المتيقن لديه، وهذا ما يُنتج عملياً قدرة التعليل على التخصيص وتضييق الحكم به، دون التعميم وإثبات الحكم بمجردّه في غير ما دلّ عليه الدليل، دون أن يعني ذلك ثبوت مفهوم الجملة التعليلية، بل كلّ ما في الأمر تضييق شخص الحكم المبرز بهذه النصوص.

المبحث السابع: الأصل المرجعي في مفادات التعليل بين المدارية وعدمها

نبحث هنا في أنه ما هو الأصل الذي نرجع إليه في قضية الحكمة والعلّة؟
هذا المبحث ينقسم بدوره إلى شقين:

الشقّ الأوّل: تأسيس الأصل الأماري الاستظهاري، بمعنى ما هو الأصل في الفهم اللغوي والعرفي للتعليل؟ هل هو المدارية والمناطية التامة أو الحكمة ونحو ذلك؟ هل الأصل عند العرف فهم المناطية من التعليلات إلا ما خرج بالدليل أو العكس؟ تماماً كما نقول: الأصل في الفهم العرفي لأدوات العموم هو الشمول مثلاً إلا بقريئة صارفة.

الشقّ الثاني: تأسيس الأصل الأوّلي (غير الاستظهاري)، عند الشك في المدارية والحكمية، بمعنى أنه لو انسدت أبواب الدلالات اللفظية والاستظهارات العرفية، وأُغلق باب ترجيح فهم المناطية من التعليل وعدمها، فما هو الموقف؟
ونبحث هذين الموضوعين تباعاً.

١. مرجعية الفهم العرفي في التعليل/تحقيق الأصل الأوّلي الاستظهاري

يقول السيّد الخوئي: «الميزان في الحكمة والعلّة هو فهم العرف، ففي كلّ مورد فهم العرف من الكلام دوران الحكم مدار التعليل فهو علّة، وإلا فهو حكمة»^(١).
هذا النصّ صحيح تماماً، وهو يرجع مباشرةً للفهم العرفي في تمييز العلّة المدارية عن غيرها مما يسمّيه العديد من الأصوليين الشيعة في المجال الملاكي بالحكمة، وهذا يعني أنّ العرف بقراءته للنصّ وملايساته ومضمونه وقرائنه المجتمعة المتوافقة يمكنه أن يفهم التعليل المداري من غيره.

لكنّ البحث الأصولي لا يكتفي في الكثير من الأحيان برصد المرجعية العرفية، بل يحاول أن يضع لها قانوناً أو يكتشف قانونها دون أن يترك الأمر لعفوية المراجعة التطبيقية في النصوص والفقه، من هنا طرح بعض الأصوليين هنا بحثاً مهماً وهو أنّ الأصل في التعليل ما هو؟
إذا كان المرجع في العلّة المدارية هو العرف، وفي الوقت عينه يرى العرف أنّ هناك بعض

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٠٧.

التعليلات قد تأتي دون بيان العلة المدارية، فما هو المرجع الأولي أو الأصل الأولي عندما نواجه تعليلاً؟ هل العلة المدارية هو الأصل والخروج عنها يحتاج لدليل أو أن العلة المدارية تحتاج لعوامل مساعدة حتى يستظهرها العرف، فيما الأصل لصالح العلة غير المدارية (الحكمة ونحوها)؟

ذهب المحقق العراقي إلى أن الأصل في التعليل - من حيث الظهور - هو المدارية، حيث يقول: «لا بأس بذكر الفارق بين الحكمة والعلّة قبل التعرّض لمقام التصديق، فنقول: إن ما يقتضي ثبوت الحكم أو نفيه عن موضوعه بلا واسطة أو مع الواسطة المساوية لذلك الشيء فهي علّة للحكم نفيًا وإثباتًا، والحكم دائر مداره ثبوتًا وسقوطًا. وأما ما يقتضي ثبوته أو سقوطه بواسطة تأثيره فيما يقتضي ذلك سواء صدق عنوان ذي الواسطة على مورد الثبوت أو السقوط أو لم يصدق، وسواء كان ذلك المقتضي للثبوت بالواسطة متحققًا في حق شخص واحد أو أكثر الأفراد فهو حكمة، ولهذا قيل بعدم اعتبار الاطراد في الحكمة، فإذا صار الضرر الشخصي على الواحد أو أكثر الأفراد مؤثرًا في مصلحة تقتضي نفي الحكم عن الجميع، فهو حكمة، وإذا صار بنفسه مؤثرًا في النفي عن مورده فهو علّة، ومن هذا ظهر أنه لا يعتبر في الحكمة تحقّقها في أكثر أفراد النوع فإنه ربما يكون المقتضي للثبوت أو السقوط في حق شخص مؤثرًا في مصلحة تقتضي الثبوت في حق جميع الأفراد، نعم أغلب حكم الأحكام معدود من الأوّل لكن الغلبة لا توجب الحصر كما لا يخفى، فإذا تبيّن معنى الحكمة والعلّة وظهر أن الاطراد غير مفيد في الأولى دون ما ينشأ من الثانية، فإن الحكم بالثبوت أو الانتفاء دائر مدارها، فليعلم أن ظاهر التعليل في الخطاب مطلقاً هو كون العلة المذكورة فيها صريحاً أو إشعاراً علّة لذلك الحكم في الخطاب بلا واسطة..»^(١).

وقد تابع المحقق العراقي هنا الشيخ مرتضى الحائري، فقال: «في كلّ مورد شكّ في أنه حكمة أو علّة، لا بدّ أن يحمل الكلام على الثاني؛ لأنّ ظاهر أداة التعليل أن ما هو العلة نفس العنوان الوارد في حيز أداة التعليل، وهو العلة المنصوصة الاصطلاحية. وكون العلة ما هو أعمّ

(١) العراقي، تنقيح الأصول: ١٥٩ - ١٦٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٦٧

منه وهو نوعية ذلك أو إمكانه خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بقريئة واضحة..»^(١).

ومثلها غيرهما كالشيخ المتظري^(٢).

هذه النصوص تعطي أنّ التعليل يولد بظهوره الأولي المدارية، بينما نجد أنّ الميرزا النائيني يختلف هنا مع هذا الرأي، حيث يقول: «لو علّق الحكم على عنوان كالضرر والخرج ونحوهما، يكون ذلك العنوان موضوعاً للحكم، ويدور الحكم مداره، وبذلك يكون لا ضرر أو لا حرج حاكماً على أدلة الأحكام، ولا محالة يكون الضرر أو الحرج المنفي شخصياً. وأمّا لو علّق الحكم على عنوان آخر غير عنوان الضرر والخرج وعلّل بهما فلا محالة يكونان علّة للتشريع، ولا يطرّد ولا ينعكس، فيكون نوعياً..»^(٣).

الفرق بين الاتجاهين واضح؛ فإنّ العراقي يعتبر التعليل موجباً لجعل الحكم دائراً مدار العلّة، بينما يعتبر النائيني التعليق هو الذي يوجب الدوران، وليس كلّ تعليل يفرض قهراً تعليق الحكم بالعلّة، وبهذا يعود النائيني لنظريته في كيفية اكتشاف التعليق، أي في كيفية اكتشاف كون العلّة موضوعاً تاماً للحكم يدور الحكم مدارها، كما تحدّثنا سابقاً حول نظرية النائيني.

ما أفهمه هو أنّ العراقي يفهم من التعليل التعليق، لا أنّه يريد ترك مفهوم التعليق والتشبّث بمفهوم التعليل، بينما النائيني يعتبر أنّ التعليل لوحده لا يعطي التعليق، فليس النزاع في الحقيقة سوى في أنّ التعليل هل يفيد عند العرف كون الحكم منصبّاً في الحقيقة على العلّة (كما في مفهوم الكبرى الكلية النائينية) أو لا؟

والذي يبدو لي - وفقاً لمجموع ما تقدّم بحثه وسيأتي - أنّ العرف يفهم أوليّاً من التعليل ارتباط الحكم بالعلّة، وأنّ سبب عدم اقتناعنا بهذا الارتباط وذهابنا نحو مفهوم الحكمة وأمثالها هو ملاحظة عينات مخالفة، ووجود قرائن حافّة، لا أنّ أصل الموضوع كذلك، فلا نطيل.

(١) الحائري، مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام ١: ٥٣٨.

(٢) انظر: المتظري، جواب استفتاء، رقم: ٤٩٥٤، بتاريخ ١٥ - ١٠ - ١٣٨٤ هـ. ش (٢٠٠٥م)، نقلاً عن:

عليدوست، فقه ومصطلحات: ٥١١.

(٣) النائيني، منية الطالب ٢: ٣٦٣.

٢. تأسيس الأصل الأولي في حالات الشك في العلة والحكمة

البحث عن مقتضيات الأصل الأولي في حالات الشك هنا يمكن أن يظهر على أكثر من خط:

١.٢. الشك في حكمية أمر ما مع اليقين بنفي العلية المدارية عنه

هذا النوع من الشكوك هنا يمكن تصوّره على أكثر من شكل:

الشكل الأول: أن نحرز أن أمراً ما ليس علة لهذا الحكم يدور مدارها، لكننا نشك في كونه حكمة أو علة ناقصة أو لا؟ ولا يكون مدلولاً للدليل لفظي متصل ببيان أصل الحكم أو ما هو في قوة المتصل.

في مثل هذه الحال، مقتضى الأصل عدم كونه كذلك، بمعنى أنه لا يمكننا التعامل معه على أنه كذلك؛ إذ لا نملك دليلاً معتبراً على ذلك، فإذا لم يرجع هذا الشك إلى التأثير على دلالة الأدلة اللفظية من حيث تغيير صغرى الظهور عندنا فلا قيمة له في العملية الاجتهادية. نعم يمكن ذكره بوصفه احتمالاً في سياقات أخرى.

الشكل الثاني: وهو عين الشكل الأول، لكن تكون هذه الحكمة المشكوكة المذكورة في دليل لفظي متصل ببيان الحكم نفسه، ونحن نشك في أنها ذكرت بياناً لحكمة الحكم أو لا؟ وفي هذه الحال، لا يمكننا نسبتها إلى الشارع بما هي حكمة لحكمه؛ لأن ذلك يحتاج إلى دليل معتبر، والمفروض أن الدليل غير ظاهر في ذلك، لكن وجود هذه الحكمة المحتملة قد يفضي إلى تأثير على مقدار دلالة الدليل في الحكم نفسه، وذلك فيما لو قلنا بأن العلل الناقصة يمكنها تقييد الحكم بحيث يرتفع عند انعدامها؛ إذ يكون ذكر محتمل الحكمة في دليل متصل بمثابة شك في القرينة المتصلة المقيدة لسعة الحكم الميّن، ومعه يؤخذ بالقدر المتيقّن من دلالة الدليل، وهو غير موارد انتفاء ما هو محتمل الحكمة.

أما لو قلنا - كما ذهب المحقق الداماد، وفقاً لما أسلفناه - إلى التعميم بالحكمة دون التخصيص بها، ففي مثل هذه الحال لا يمكن التعميم؛ لأن الحكمة غير ثابتة حتى تُعمّم الحكم، فتكون عمومية الحكم مشكوكة، والأصل عدم.

وبصرف النظر عن الشكلين المتقدمين للقضية هنا، لا يصحّ هنا أن ننسب للمولى سبحانه

ارتباط حكمه بالأمر الفلاني ولو ارتباطاً حكيمياً، إذ ذلك تقوّل على الله وتألّ عليه، وقول بغير علم في حقّه سبحانه، وهو منهيّ عنه بنصّ الكتاب والسنة حتى لو لم يصدق عليه عنوان الكذب، ولم يكن في مقام بيان الحكم الشرعي نفسه، قال تعالى: ﴿..أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ..﴾ (الأعراف: ١٦٩)، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٨ - ١٦٩)، وقال عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ.. وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

وعلى هذا الأساس، فما يتعارف أحياناً من أن بعض الدعاة والخطباء والباحثين وغيرهم، يُسندون لله ربط حكمه بأمرٍ ما بما يفهم منه أن هذا الحكم شرّعه الله لذلك ولو بنحو الحكمة، فهو - إذا لم يكن عليه دليلٌ معتبر - حرامٌ وغير مشروع إطلاقاً، فليستبه لذلك جيداً.

٢.٢. دوران الأمر بين العلة والحكمة

يقصد هنا أننا نحرز أن المذكور في التعليل اللفظي أو غيره، هو إمّا علة أو حكمة، فهل من أصل نرجع إليه هنا لو استقرّ الشكّ ولم تحسم المعطيات والأمارات والظهورات الموقف أو لا؟ يمكن هنا تصوّر أكثر من موقف:

١.٢.٢. اتجاه تأصيل حمل التعليل على الحكمة، قراءة نقدية

الموقف الأوّل: إنّ الأصل عند الدوران هنا هو حمل التعليل على بيان الحكمة، وليس العلة التي يدور الحكم مدارها، ومن ثم ترتيب آثار الحكمة في المورد. فلدى بحثه في التعليل الوارد في منع المرأة من إرث العقار، وتعليقاً على خبر زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا ترث النساء من عقار الدُّور شيئاً ولكن يقوم البناء والطُّوبُ وتُعطى ثُمْنُهَا أو رُبْعُهَا»، قال: «وإنّما ذاك لئلا يتزوَّجَن النساءُ فيُفسدنَ على أهل الموارث موارِيثَهُمْ»^(١).

(١) الكافي ٧: ١٢٩.

يقول صاحب رسالة نخبة الأفكار: «وأما التعليل الوارد في بعض تلك الأخبار بعدم الإضرار بالورثة، بقوله عَلَيْهِ: «لئلا يتزوجن» الخ، ففيه.. غاية ما يُستفاد منه كونه حكمة لتشريع الحكم المزبور، لا كونه علة له كي يقتضي إرثها من أعيانها، بحيث تجبر الزوجة على الرضا بالعين مع إعطاء الوارث نصيبها منها، ولا أقل من الشك في ذلك بعد تصادم الاحتمالين، فيحكم عليه بالحكمة، كما هو الشأن في كل مورد شك في كون الشيء حكمة أو علة..»^(١).

ويقول السيد السبزواري: «مع الشك في أنه حكمة أو علة، يكفي عدم إحراز العلية في عدم ترتب آثارها»^(٢).

والظاهر أن السبب في اختيار هذا الرأي هو اعتبار العلية التامة تحتوي على إضافات، وأن الحكمة موجودة في التعليل التام أيضاً، فكأن الحكمة قدر متيقن في البين، والعلية التامة تحتاج لدليل إضافي ومؤونة زائدة، فيكون المورد من صغريات الأقل والأكثر، فعند الشك نأخذ بالقدر المتيقن. وأصالة عدم العلية التامة لا تنافيها أصالة عدم الحكمة؛ لأن عدم الحكمة محرز البطلان عندما نفسر الحكمة بجزء العلة، إذ هو قاسم مشترك بين الفرضين، حيث المراد بالحكمة هنا هو العلة الناقصة لا بشرط من حيث الزيادة.

لكن يمكننا أن نناقش هذا الموقف كله بعدم صحته على إطلاقه، وذلك أنه:

أ- إذا كان المشكوك كونه حكمة أو علة غير وارد في دليل لفظي متصل أو ما هو في قوته، بل كان متزَعاً أو وارداً في دليل لفظي منفصل عن دليل بيان الحكم نفسه، فهذا الكلام يمكن تعقله واختيار هذا الموقف هنا؛ للسبب المتقدم أعلاه.

ب- أما لو كان مذكوراً في دليل لفظي متصل أو ما هو في قوة المتصل، ففي هذه الحال يعود الشك في العلية والحكمة إلى الشك في قرينية المتصل الموجود، وهذا من شؤون الشك في القرينة المتصلة، وهو يوجب أخذ القدر المتيقن من دلالة الدليل الذي اتصل به، وينتج عن

(١) محمد تقي البروجردي النجفي، رسالة نخبة الأفكار في حرمان الزوجة من الأراضي والعقار (المطبوعة بذيل نهاية الأفكار للمحقق العراقي ج ٤): ٢٧-٢٨.

(٢) مهذب الأحكام ٣: ٢٥٢.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته ... ٥٧١

ذلك أن الحكم لن يعود عاماً على موضوعه؛ لاحتمال تخصّصه بمورد وجود العلة، لكنّ هذه العلة لن تُنتج التعميم؛ لعدم إحراز مداريّتها..

فأية قوامة الرجال على النساء، لو شككنا بأنّ ذيلها تعليلٌ بالمدار أو بالحكمة، فهذا الشكّ يؤثر في إطلاقيّة القوامة لغير حال النفقة مثلاً، لعدم إحراز انعقاد إطلاق في دليل القوامة في مثل هذه الحال.

وعليه، فهذا الموقف الأوّل غير صحيح، بل لا بدّ من التفصيل.

٢.٢.٢. اتجاه تأصيل حمل التعليل على المناطية دون الحكيمية، وجوه ومداخلات

الموقف الثاني: إنّ الأصل عند الدوران هو الحمل على العلية التامة للحكم، وليس على الحكمة. وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض العلماء كما سنرى.

والمستند في ذلك وجوه، أهمّها:

الوجه الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الرشدي (١٣١٢هـ)، حيث قال: «إنّ الفرق بين العلة والحكمة هو أن الحكمة علةٌ لتشريع الحكم ونفس الحكم فيها مطلق، والعلة علةٌ لنفس الحكم المدلول عليه بالكلام، ومن ثمّ يتبعها، بمعنى أنّه متى وجدت العلة وجد المعلول. والحكم عنوان أوّليّ مذكور في صريح الكلام، والتشريع عنوان ثانويّ مستفاد منه بمعونة المقام، فمتى ورد خطاب معلّل ودار الأمر بين كون التعليل لنفس الحكم أو للتشريع ولم يكن هناك قرينة على تعيين أحد الأمرين، وجب الحمل على كونه علةً للحكم؛ ضرورة أنّ الظاهر من القيود المأخوذة في الكلام علةٌ كانت أو حالاً أو تمييزاً أو مفعولاً أيّاً من المفاعيل أو غير ذلك من سائر القيود، تقييد العنوان الأوّلي الذي هو مركز في الكلام، وليس هو إلا نفس الحكم، فلو كان غرض المتكلّم تقييد العنوان الثانوي الذي هو خارج من الكلام، أعني التشريع، وجب عليه نصب قرينة على ذلك، وهذا هو منشأ الظهور الذي ادّعيناه؛ إذ بناء على كون العلة علةً للحكم، لا يلزم تقدير في الكلام ولا ارتكاب حذف في المقام؛ ضرورة كونها متعلّقة بنفس ذلك الفعل، بخلاف ما لو جعلناها علةً للتشريع؛ إذ لا جرم من جعلها متعلّقة بشرّعت ونحوه، ممّا يستفاد من قرائن المقام، فيكون تقدير قوله مثلاً غسل الجمعة مستحبّ لكذا، أنّ

شرعيته (أنني شرعته) لذلك، لا استحبابه، والأصل عدم التقدير؛ فلا يصار إليه إلا عند قيام القرينة في الخارج من إجماع ونحوه على كون مدخول اللام علة للتشريع دون الحكم وحيث لم يكن هناك قرينة وجب جعلها متعلقة بما هو مذكور في الكلام..»^(١).

وخلاصة فكرته أن التعليل بالحكمة لتعليل التشريع والجعل القانوني والسلوك المولوي في وضع الحكم، بينما التعليل بالعلة هو تعليل للحكم نفسه، والمذكور في الكلام هو الحكم لا التشريع والجعل، فيكون الحمل على العلية التامة غير محتاج لتقدير كلمة: شرعت وأمثالها.

وبهذا يتبين أن روح دليل المحقق الرشتي قائمة على معيار لغوي ظهوري دلالي، وهو أصالة عدم التقدير، مع إقراره بأن التعليل بالملاكات عقب التشريع يرجع للحكمة، ولهذا يبدو منه ومن غيره^(٢)، التفصيل في التعليلات بين العلة التي تقع أثناء بيان الحكم، وتلك التي تقع تبريراً لتشريع الحكم بعد بيانه مسبقاً، مثل روايات العلل التي يسأل السائل فيها عن علة جعل الحكم الفلاني، فيجيبه النبي أو غيره بأن العلة كذا وكذا، فهذا ظاهر في العلة الثبوتية - وهي الحكمة وعلة الجعل والتشريع هنا - لا العلة المدارية.

هذا الوجه هو في حقيقته نوع من تكوين الظهور عبر سلسلة مقاربات، بحيث ينتج عنه ولادة الظهور المداري للعلة، وهو شكل من أشكال تععيد الأصل الأوّلي الظهوري، رغم أنه ساقه على أنه شكل من أشكال حلّ الموقف عند دوران الأمر بين الحكمة والعلة.

ويظهر من الميرزا النائيني في موضع سلوك طريق مشابه، حيث يقول: «إنّ كلّ ما لا يمكن أن يُجعل عنواناً لفعل المكلف ويُلقى إليه؛ لعدم تميّزه بين مورد حصوله وعدم حصوله، كاختلاط المياه والنهي عن الفحشاء، فهذا لا يمكن أن يكون موضوعاً الذي قد يعبر عنه بالعلة للمجعول، بل يجب أن يكون علةً للجعل وملاكاً له، فهذا غير مطّرد ولا منعكس. وما أمكن أن يُلقى إلى المكلف، كإسكار الخمر؛ لإمكان تمييز المكلف بين حصوله وعدم حصوله، فهذا يلاحظ فيه لسان الدليل، فإن أخذ فيه علةً للجعل والتشريع، فهو لا يطّرد ولا ينعكس، كقولهم - عليهم السلام -: أتدري لم يُجعل أو لم شرّع كذا، ولم صار ماء الاستنجاء لا بأس به؟

(١) بدائع الأفكار: ٢٨٩.

(٢) انظر: محمد علي الأراكي، كتاب الطهارة ٢: ١٨٣؛ والرشتي، بدائع الأفكار: ٢٨٩.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٧٣

لأنّ الماء أكثر من القدر، وأمثال هذه القضايا التي صنّف الصدوق - قدّه - لها كتاباً على حدة، وسماه علل الشرايع. وإن أخذ فيه علة للمجعول، كقوله عنه: الخمر حرام لأنّه مسكر، فهذا هو العلة التي يتعدّى عن مورد معلولها إلى المشارك معه في هذه العلة^(١).

وقفات نقدية مع جوانب من طروحات الرشتي والنائيني

ورغم موافقتنا على أصل فكرة الرشتي في الجملة، لكن لنا هنا بعض المداخلات على بعض جوانب كلامه وكلام الميرزا:

المداخلة الأولى: إنّ لو قصد الرشتي وغيره التمييز بين ذكر العلة عند بيان الحكم وذكرها بعد بيانه مثل روايات العلل، فإنّ كلامه لا يصح على إطلاقه؛ لأنّ بعض صيغ بيان الحكم، ولو للمرّة الأولى، يمكن معها ارتباط التعليل بالجعل التشريعي بوضوح، وذلك مثل: أيّها الناس إنّ الله حرّم عليكم الخمر لإسكارها، فإنّ التعليل هنا راجع - بحسب الظهور - للفعل الإلهي المعبر عنه بـ «حرّم»، وليس للحكم المعبر عنه بالحرمة، فيكون ظاهراً في ربط التعليل بالتشريع بلا تقدير، لا ربطه بالحكم بوصفه مدلولاً بالعنوان الأوّلي.

المداخلة الثانية: إنّ الذي دفع الرشتي - ومن بعده - للتمييز بين صورة التعليلات المرتبطة بالحكم، والعلل التي يكون السائل فيها سائلاً عن سبب الجعل، هو تصوّره أنّ الثاني يرجع فيه السؤال عن سبب الجعل، في حين أنّ القضية ليست كذلك دائماً.

وتحليل الأمر وتوضيحه أنّ من قرائن عدم المدارية في العلة هي معلومية الإطلاق في الحكم معلومية من الخارج، ففي هذه الحال ندرك أنّ الحكم مطلق على كلّ حال، فنأتي نسأل عن سبب جعل الحكم المطلق، فيأتي الجواب ببيان العلة، فالعلة هنا هي علة الحكم المطلق، وعندما تكون من شؤون المصالح والملاكات ندرك أنّ الملاك كان أضيّق من دائرة الاعتبار. وهذا الكلام كلّه صحيح.

لكنّ السؤال يقع حول معلومية الإطلاق في الحكم، خاصّة بعد ورود التعليل، فنحن نسأل: ما الفرق بين أن يعرف السائل تحريم الخمر، فيسأل الإمام عن سبب تحريمه، فيُجيبه بأنّ

(١) النائيني، فوائد الأصول ١ - ٢: ٤٩٦ - ٤٩٧.

فيه خاصية الإسكار، وبين أن يقول: الخمر حرام لإسكارها؟ فقبل السؤال كنت أتصور أنّ الحكم مطلق لكن بعد السؤال هل يمكن أن يترك الجواب تأثيراً على فهمي للحكم بشكل جديد أو لا؟ وعندما يسأله عن علة وجوب الدفن، فيجيبه بأنه احتراماً للميت من تفتت جسده أمام الناس وحماية للناس من الأذى، ألا تضيف هذه المعلومة الجديدة للسائل فهماً جديداً على تقدير انعدام هاتين الخاصيتين تماماً، وليس بشكل نادر اتفاقي، بل بشكل معتد به نتيجة تطوّر الزمان؟

القضية هنا تنشأ دائماً، في تقديري، من مرجعية التعليل الملاكي - التعليل بالحكمة بالمصطلح السني - وأنّ التعليل الملاكي ليست فيه خصائص المدارية، مع أنّ العرف لا يفرق بين التعليل الملاكي والتعليل المناطبي، فإيهما واحداً، إلا في بعض حالات عدم الانضباط، وفي حالات عدم إمكان التحقق، وفي حالات قيام الدليل على إطلاقية الحكم بشكل حاسم رغم التعليل. يُضاف لهذا كله أنّ إحراز أنّ السائل كانت إطلاقية الحكم عنده ثابتة، ويأتي الآن ويسأل عن الحكم المطلق، غير متوقّراً؛ فلعله يسأل عن علة أصل هذا التشريع بصرف النظر عن امتداداته، فيبين المجيب له العلة بما يفهمه حركة هذا الحكم وجوداً وعدمًا.

المداخلة الثالثة: لقد ميّز الميرزا النائيني في مقام الثبوت بين الحكمة والعلة على أساس إمكان التمييز، وأعطى لذلك مثلاً وهو اختلاط المياه، وقد قلنا سابقاً بعدم صحة هذا الكلام على إطلاقه، وأنّ الصحيح استبداله بمبدأ إمكان التحقق، والمفروض في مورد المياه إمكان التحقق في الجملة، فإطلاق كلامه غير صحيح.

والغريب أنّه اعتبر الإسكار مما يمكن تمييزه، مع أنّ الإسكار حاله حال غيره من نوع اختلاط المياه، فكما توجد موارد يمكن فيها تمييز المادة السائلة وأنها مسكرة أو لا، كذلك توجد موارد كثيرة لا يمكن فيها التمييز في تلك الأزمنة السالفة على الأقل، والتمييز محتاج لتجربة، والمفروض أنّها أمرٌ غير معقول. وقد بحث العلماء في فقه الأطعمة والأشربة كثيراً عن موادّ وأنبذة وفقاع وغيرها، وقع نقاش في مسكريتها ودرجة المسكرية، وليس من السهل - قديماً - في العديد من الأنبذة التي لا يمرّ عليها وقت طويل اكتشاف أنّها قد تفاعلت كيميائياً لتصبح مسكرةً على تقدير شرب الكثير منها، فالإسكار لا فرق بينه وبين غيره في وجود مساحة

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطقاته ... ٥٧٥

واضحة فيه وأخرى غير واضحة، تماماً كاختلاط المياه. نعم قد تختلف نسبة عدم التمييز لا المبدأ.

الوجه الثاني: إن معنى دوران الأمر بين العلة والحكمة ليس إلا أن ظهور الحكم في الإطلاق يواجه ظهور التعليل في العلية التامة الانحصارية، فلو كان الإطلاق غير موجود - ظهوراً - في الحكم لدلّ التعليل على العلية، فنحن في الحقيقة يدور أمرنا بين ظهور الإطلاق وظهور التعليل، وهنا يقدم ظهور التعليل؛ لأنه أقوى وبمثابة القرينة على ظهور الحكم ومساحته.

ولعل هذا ما قصده المحقق العراقي حين قال في مباحثه في قاعدة لا ضرر: «فلا إشكال في أن الظاهر من الاستناد هو العلية بأحد وجهيها، إلا أن يثبت كونه حكمة بقرينة خارجية - ومجرد إطلاق المعلول لا يكفي، وليس منها، بل الظاهر تقييده بمقتضى ظهور الاستناد في العلية، كما هو ديدن الأصحاب، ولذا يقولون بتبعية حدود المعلول لحدود العلة في العمل بالظهور إطلاقاً وتقييداً، وليس ذلك إلا لأقوائية ظهور الاستناد في العلية على إطلاق المعلول، وإلا لحمل على الحكمة، وأخذ بإطلاق المعلول، وليس كذلك، بل المتبع ما ذكرنا. إلا أن تقوم قرينة خارجية توجب قوة الإطلاق، وكل ذلك لأقوائية ظهور الاستناد في كونه بلا واسطة، فافهم»^(١).

وهذا الوجه هو في الحقيقة محاولة لتقعيد الأصل الظهوري وتفسيره وتبريره، تماماً مثل محاولة المحقق الرشتي، حتى لو صيغ بصياغة دوران الأمر بين العلة والحكمة. وكلام المحقق العراقي في تقديري صحيح تام، وقد بينا ذلك من قبل.

لكنّ مورد كلامنا هنا لا ينحصر بذلك؛ فقد يقع الإنسان في الشك بين العلية والحكمة، ليس نتيجة وجود الإطلاق في الدليل، بل لعناصر أُخرى، كما لو كان التعليل بأمرٍ مصلحي ملاكي ويشكّ القارئ بأنّه جاء لبيان مدار الحكم أو لمجرد بيان مصلحة وفائدة من فوائد هذا الحكم، فبحثنا في الشكّ نستهدف منه الوصول إلى تقعيد خارج إطار اختيار ظهور التعليل في العلية أو الحكمة، وإلا صار بحثاً أمارياً، وليس من شؤون تأسيس الأصل، فليُنتفت جيداً.

(١) العراقي، قاعدة لا ضرر ولا ضرار (بتقرير الخللالي): ٢١١.

ولا بد لي أن أشير هنا ختاماً إلى ما طرحه حسن الصافي الإصفهاني، حيث قال في تعليقه على تقرير مباحث السيد الخوئي ما نصّه: «إن كان بين العلة والحكمة فرق كما قيل، فهذا الجواب صحيح، ولكنّ الفرق بينهما غير صحيح، فإذا كان شيءٌ في لسان الدليل غاية، فهو علة، سواء كانت موجودة أم لا. نعم، عبّروا عن العلة فيما إذا انتفت وكان الحكم موجوداً عند الكلّ - كما في مورد العدة ونظائرها - بالحكمة، وهذا اصطلاحٌ محض في موارد خاصّة للفرار عن لزوم تحقّق المعلول بلا علة، فالفرق بينهما صرف اصطلاح، ولا ضابطة في تشخيص العلة عن الحكمة إلّا دوران الحكم مدارها عند الكلّ، وعدمه، فإذا أخذ شيء علةً غائيةً، فالحكم النفسي يدور مداره دائماً، وفيما نحن فيه لا بدّ وأن لا يجب الإظهار على من انحصر الخبر عنده، والحكم في موارد عدم العلة ليس حكماً نفسياً ناشئاً عن الملاك، بل حكمٌ ابتدائيٌّ طريقي جعل تحفظاً على الملاكات الواقعية»^(١).

لكنّ هذا الكلام هو في حقيقته إجهاضٌ لكلّ نظريّات التعليل؛ لأنّه وإن أقرّ بالعليّة في تمام الموارد، غير أنّ ما يُسمّى بموارد الحكمة التي اعتبرها من العلة، يبقى الحكم فيها موجوداً حتى مع انتفاء الحكمة؛ لأنّه ميّز بين الحكم النفسي والحكم الطريقي، فنتيجة كلامه بطلان المداريّة تماماً، وليس إثباتها، كما قد يُتصوّر من مطلع كلامه. وقد سبق مناقشة هذه الفكرة؛ لأنّها في حقيقتها نفي للمداريّة، وقد سبق لنا إثبات المداريّة.

٣.٢.٢. اتجاه التوقّف والاعتقاد بالإجمال، نقد وإبطال

الموقف الثالث: القول بالإجمال والتوقّف، وهو ما يلوح مما نسبه بعض العلماء لبعض غير معيّن^(٢)، وربما كان من باب إثارة الاحتمال لا غير، حيث قيل بأنّ النتيجة هو عدم إمكان الأخذ بالحكمة ولا بالعلة، فنعمل وكأنّ التعليل غير موجود أساساً.

وهذا الكلام:

بصرف النظر عن كونه في واقعه قبولاً بالحكمة عند الشكّ، ولو على مستوى بعض الصعد

(١) حسن الصافي، الهداية في الأصول ٣: ٢١٩، الهامش رقم: ١.

(٢) انظر: الرشتي، فقه الإماميّة (الخيارات): ٢٦٥؛ والأراكي، كتاب البيع ٢: ١٤٠.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٧٧

والنتائج التي منها عدم تبعية الحكم لما هو مذكور في التعليل على غير المسلك الذي يقبل التخصيص أو التعميم على حدة في الحكمة..

فإنه لا يقارب الموضوع بطريقة صحيحة من زاوية احتمالية قرينية الموجود، كما قلنا سابقاً، فهذا الموقف غير صحيح.

ونتيجة البحث في صورة الدوران بين العلة والحكمة، أو بتعبير أدق بين المدارية وعدمها، هو ما قلناه سابقاً من أنه بعد استبعاد المرجعيات الاستظهارية، يكون الأصل عدم العلية، لكن ذلك لا يمنع عن الأخذ بتأثيرات وجود القرائن المتصلة أو ما هو في قوة المتصلة في تقييد إطلاق الحكم دون تعميمه.

مرجعية التعليل ونظرية الولاية التشريعية

بعد كل هذا الذي قدمناه دفاعاً عن نظرية التعليل، وضرورة أخذ العلل بوصفها مرجعيات لفهم الأحكام وتحريكها، يجب عليّ أن أتوقف قليلاً هنا عند موضوع يبدو لي في غاية الأهمية. إن قيمة الاجتهاد التعليلي تكمن في أنه يتكيف مع تغيرات الأزمنة، فيتخلى عن صورة الحكم نحو مداره، ويمكنه بذلك أن يستوعب الحالات المتنوعة بشكل منسجم مع تنوعها. إن قيمة هذا الاجتهاد في أنه لا يقرأ نصوص الأحكام لوحدها، بل يعتبر أن نصوص العلل جزء من النصوص البيانية لفهم الأحكام، تُلقى إلى المكلفين ليكونوا على وعي بالحكم ومساحته بشكل أكثر دقة، فإذا وجدوا انتهاء عصر الحكم - على مستوى صياغته الحكمية - فإنهم لن يُعدموا استمرارية عصر العلة والمدار.

هذا يعني أن بعض أنواع العلل على الأقل، ويكفي فيها العلل الثبوتية، قد تحتاج في سياق مجتمعي، إلى هيئة ناظمة، ففي العالم اليوم توجد قوانين للدول لا يقبل المقتنون فيها اعتماد آحاد الأفراد على الملاكات والمناطات، لكنهم في الوقت عينه يسمحون، بل يمكنون السلك القضائي، أن يعتمد أحياناً على الملاكات، المعبر عنها بروح القانون؛ لكي يُلغي تأثير قانون أو يوسع منه.

هذا يعني أن القوانين العامة تُصاغ على شكل نصوص مطلقة؛ لكنّ تعليلاتها أو روح

القانون، لا تصبح باطله المفعول، بل توكل للمجالس الدستورية والسلطة القضائية كي تتحرك وفقها؛ لأنّ المقتن يعرف أنّه ليس لديه غاية وراء إطلاق الحكم إلا الحفاظ عليه، فعندما تكون هناك صيغة منضبطة قانونية تسمح برفع اليد عن الحكم، مع بقاء روح القانون وملاكه وغايته، فإنّهم لا يمانعون ذلك، وهذا أمرٌ عقلانيٌّ جدّاً، بل يروونه في كثير من الأحيان ضرورة؛ وإلا صار القانون عاملاً مساعداً على نحر روحه وإبطال غايته الوجودية ومُنتجاً لنقيضه من داخله، ومعلناً بداية نهايته.

هذه الفكرة نفهمها بعينها في سياق التشريعات الإلهية، فالنصوص التعليلية - بما فيها التعليقات الغائية والملاكية - لا يمكن فصلها عن نصوص الأحكام وبيانات الشريعة نفسها، بل هي ناظرة إليها ومفسرة لروح القانون فيها، ويشكّل المجموع رؤية موحدة للشريعة في جانبيها الملاكي الثبوتي والتشريعي الصياغي، الأمر الذي يمكنه أن يفتح لنا باباً على تشكيل هيئة لها سلطة إدارة روح القانون بحسب الزمان والمكان.

لست أستبعد أن يكون من أهمّ أدوار النبيّ وأهل البيت هي إدارتهم التشريعات وفقاً للمنظمات والمدارات، وليس وفقاً للصياغات البيانية للقانون، أي إنّهم كانوا يعملون أيضاً وفقاً لروح القانون، وربما تكون بعض التخصيصات والتقييدات ليست إلا انعكاساً لهذه القضية، بل هذا قد يلغي بعض أشكال التعارض بين الروايات، ويفسّر الكثير من الظواهر المنقولة إلينا، ويكون هو المراد بالولاية التشريعية الثابتة لهم وبتفويض الدين لهم بهذا المعنى، فهم يجتهدون في روح القانون ويقومون بصياغة القوانين تبعاً لمتطلبات الروح وعلاقات أرواح القوانين ببعضها، وهذا ما ينتج ما سمّاه الفقه الإمامي مؤخراً بالأحكام الولاية، والتي هي انعكاس - في بعض جوانبها - لروح القانون في علاقتها بمتغيرات الواقع.

وفي عصر ما بعد النصّ، تنتقل هذه القضية لسلطة عليا ما في الأمة (يحتاج تحديدها لبحث في محله)، لتقوم بصياغة القوانين تبعاً للمدارات، وليس هذا تشريعاً في عرض التشريع الإلهي، بل هو صياغة لمتضيات روح القانون ومدارات التشريع الإلهي، وهو ما يحفظ استمرارية الشريعة، وتكيّفها مع الزمان والمكان بصيغة أفضل.

ولعلّ هذه الفكرة تلتقي مع ما طرحه غلام أحمد پرويز (١٩٨٥م)، وهو من أبرز

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٧٩

شخصيات الفكر الدينى فى شبه القارة الهندية، فقد اختلف پرويز مع عبد الله جكرالوى (١٩١٤م) فى تعرض القرآن للتفاصيل، فذهب إلى اشتغال القرآن على الضوابط والقواعد العامة، أما التفاصيل فحيث لا يمكن أخذها من السنة النبوية عنده لعدم حجيتها، يرجع فى أمرها إلى من يسميهم پرويز «مركز الملة أو مركز النظام» وهو مركز السلطة العليا فى الدولة المؤسسة على القرآن، يملك صلاحيات عالية.

لست أريد التماهى مع مقولة پرويز، بقدر ما أريد أن أقاربها، فالفقهاء اليوم يقومون بتشريع الأحكام وفقاً للمدارات والعلل والغايات والمقاصد، فيما توقّر لهم منها، ولم يناقض حكماً منصوصاً حاكماً عليها، ولا يقفون عند حدود النصوص التى تبين الأحكام صياغياً، بل يذهبون للتعليقات بوصفها نصوصاً تكشف روح القانون وجوهره ومداره، ويكون لهم - أو لهم ولغيرهم - صلاحية ضبط حركة المدارات فى الأمة وعلى مستوى الاجتماع.

المبحث الثامن: التعليل ودوره خارج نطاق التعميم والتخصيص/التعليل الإرشادى

كلّ ما تقدّم سابقاً كان حديثاً عن العلة فى سياق قدرتها على جعل الحكم دائراً مدارها سعةً وضيقاً وجوداً وعدمًا (الكبرى الكلية)، لكنّ العلة - أو التعليل النصي - لها دور آخر أساسى أيضاً خارج هذا السياق، وهو دور تحويل الدلالة فى الدليل نحو نوع آخر، بما يُنتج حكماً آخر منه أو يفقده طاقة إنتاج حكم.

ومعنى ذلك أنّ التعليل يفرض ظهوراً جديداً فى لسان الحكم، يختلف عن الظهور الذى كان سيولد لو لم يكن التعليل موجوداً.

وهذه العملية تتجلى فى أكثر من شكل، وسوف أقوم فى البداية بعرض المشهد الموجود فى التراث الإسلامى، ثم نتوقّف عنده، وذلك كالآتى:

١. التعليل وتحوّل الدلالة من الوجوب إلى الاستحباب

يقصد بهذا الأمر أنّ القاعدة الأولى كون مادّة الأمر وصيغته ظاهرين فى الوجوب، لكنّ ذكر التعليل عقب بيان الحكم بصيغة الأمر مثلاً يوجب صرف الدلالة من الوجوب إلى الاستحباب. ولتقريب الفكرة نعطي هذا المثال، وهو الخبر الذى نقله أمثال الشيخ الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجلٍ من وُلد عبد المطلب، وهو فى السوق،

وقد وُجّه لغير القبلة، فقال: وجّهوه إلى القبلة؛ فإنكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة، وأقبل الله عزّ وجل عليه بوجهه، فلم يزل كذلك حتى يُقبض»^(١).

مقتضى الظهور الأوّل في هذه الرواية هو الوجوب، وهو ما فهمه بعض العلماء، لكنّ فريقاً آخر منهم قال بأنّ ذكر التعليل قرينة على حمل الأمر على الاستحباب، وعلى رأس هؤلاء هنا كان المحقّق الحليّ، حيث قال: «اعلم أنّ ما استدللنا به على الوجوب ضعيف؛ لأنّ التعليل في الرواية كالتقرينة الدالّة على الفضيلة»^(٢). ويلوح من المحقّق السبزواري والفاضل الهندي والسيد محسن الحكيم وآخرين موافقة المحقّق الحليّ في مقارنته هذه^(٣). بل قال الشيخ الأنصاري: «لكنّ الأوّلين قاصران دلالة؛ لظهور الأوّل في الاستحباب بقرينة التعليل كما صرّح به في المعتبر. ومنع إشعاره بالاستحباب خلاف الإنصاف ممّن له ذوق سليم»^(٤).

وقد رفض غير واحد من العلماء كالبحراني والنراقي والنجفي محاولة المحقّق الحليّ هنا واعتبروها ضعيفة^(٥). وانتقد السيد الكلبيكاني هذا الرأي انطلاقاً من أنّ الكثير من الواجبات قد علّل وجوبها، فكيف يكون التعليل قرينة الاستحباب؟!^(٦).

هذا المشهد يوضح لنا أصل القضية وأنّ ثمة من يتصوّر أنّ التعليل يمكنه أن يحوّل الدلالة الوجودية إلى استحبابية، غير أنّه ثمة طرحين هنا قدّما تصوّراً أكثر بسطاً وتحليليةً، وهما:
الطرح الأوّل: ما ذكره المحقّق الهمداني، حيث قال: «إنّ هذا النحو من التعليقات المشتملة على ذكر فائدة العمل إنّما تصلح قرينة للاستحباب فيما إذا كانت الفائدة المذكورة عائدة إلى نفس المكلف، وأمّا إذا كانت عائدة إلى غيره - كما فيما نحن فيه - فيشكل ذلك؛ وسرّه أنّ تعليل الطلب بفائدة عائدة إلى المكلف يوهن ظهوره في كونه مولوياً، بل يجعله ظاهراً في كونه إرشادياً محضاً، ولذا ربما يتأمل في دلالته على الاستحباب أيضاً إذا كانت الفائدة المعلّل بها دنيوية محضة،

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٣.

(٢) المعتبر ١: ٢٥٨.

(٣) ذخيرة المعاد (ط. ق) ج ١، ق ١: ٨٠؛ وكشف اللثام ٢: ٢٠١؛ ومستمسك العروة الوثقى ٤: ١٩.

(٤) كتاب الطهارة ٤: ١٨٧.

(٥) انظر: الحدائق الناضرة ٣: ٣٥٥ - ٣٥٦؛ ومستند الشيعة ٣: ٧١؛ وجواهر الكلام ٤: ٧ - ٨.

(٦) انظر: كتاب الطهارة ١: ١٨٤.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٨١

كما لو قال: «ادخل الحَمَّامَ غَبًّا، فَإِنَّهُ يَكْثُرُ اللَّحْمَ»، وأما في مثل المقام فإِنَّمَا يَفْهَمُ الاستحباب من معلوميَّة كون المرشد إليه راجحاً ومحبوباً عند الله، كما لو بيَّنه بجملة خبريَّة، نظير ما لو قال: «أذِّنْ وأقم قبل صلاتك، فإنَّ من أذَّنْ وأقام صَلَّى خلفه صفَّان من الملائكة» فَإِنَّهُ لا يَفْهَمُ منه إِلَّا ما يَفْهَمُ من قوله: «من صَلَّى بأذان وإقامة يصليَّ خلفه صفَّان من الملائكة»، فكما يُفْهَمُ الاستحباب من الثاني مع عدم اشتماله على الطلب، كذلك يَفْهَمُ من الأوَّل، فيكون الأمر بالفعل نظير أمر الطبيب للإرشاد إلى ما هو الأصح بحال المكلف. وأما إذا كانت الفائدة عائدة إلى غيره، فلا يوهن ظهوره في كونه مولويّاً، بل يؤكِّده، كما لا يخفى وجهه. وحيثنذ يشكل ترخيص العقل جواز المخالفة ما لم يستظهر من الدليل رضا المولى بترك الأمور به. ودعوى استفادته من هذا الخطاب ممنوعة جدّاً. نعم، لا نتحاشى عن استشمام رائحة الاستحباب، بل استشعاره من هذا السنخ من الأخبار المعلَّلة بنزول الملائكة أو الرحمة أو وفور الأجر ونحوها، لكن لا يكفي ذلك في ترخيص العقل ترك امتثال الأمر الصادر من المولى لا على جهة الإرشاد خصوصاً في مثل المقام الذي يكون بيان الفائدة لطفاً في امتثال الأمور به، فإنَّ أحدًا لا يُقدِّم على تفويت هذه الفائدة العظمى على الميِّت بهذا العمل اليسير في هذا المضيق خصوصاً أهله وأقاربه»^(١).

لعل روح هذا الطرح تعود لفكرة الإرشاديَّة والمولويَّة؛ فإنَّ الهمداني فهم من الأمر المعلَّل بما يرجع للمكلف نفسه أنَّه إرشاديٌّ مثل أمر الطبيب للمريض، ولهذا لو كان لغيره فإنَّ هذا الظهور لا يكون واضحاً، فنبقى على دلالة المولويَّة. وهذا ما ربا وافقه عليه السيد الخوانساري، غير أنَّه خالفه فيه من حيث الصغرى حيث اعتبر أنَّ الفائدة الراجعة على أقرباء الإنسان وإخوته في الدين هي فائدة راجعة عليه نفسه في الحقيقة^(٢).

الطرح الثاني: ما قدَّمه السيّد محمَّد صادق الروحاني، حيث قال: «إنَّ تعليل الحكم بشيء إنَّما يكون على نحوين: ١ - أن يعلَّله بما يترتب عليه من المثوبة الأخرويَّة التي تكون متأخرة عن الجعل. ٢ - أن يعلَّله بما يترتب عليه من المصالح التي تكون علَّل الجعل. فإنَّ كان التعليل على

(١) مصباح الفقيه ٥: ١٦ - ١٧.

(٢) انظر: جامع المدارك ١: ١٢٣.

النحو الأوّل، فهو يوجب ظهور الأمر في الاستحباب، فإن ترتب الثواب على الفعل فقط من خواصّ المستحبات، وأمّا في الواجبات فيترتب على تركها أيضاً العقاب، والتعليل به أولى من التعليل بترتب الثواب. وأمّا إذا كان على النحو الثاني فهو لا يصلح قرينةً لصرف ظهور الأمر في الوجوب؛ لاشتراك ذلك بين الواجبات والمستحبات، فإنّه في الواجبات أيضاً تترتب المصالح على الفعل، ولا يكون تركها مما يترتب عليه المفسدة..^(١).

وقد كان السيد محيي الدين الغريفي قد وافق على التعليل الإرشادي وتأثيراته، لكنّه ذهب بها لتكون خارج سياق الدلالة على الحكم الشرعي مطلقاً بما فيه الاستحباب والكرهية، حيث ذهب إلى أنّ التعليل قد يكون إرشاداً لأمرٍ عادي دنيوي، وهو - عنده - الغالب في تعليلات الأوامر والنواهي الواردة في أبواب الأطعمة والأشربة، وأنّ هذا التعليل يصلح لرفع ظهور الأوامر والنواهي في الملوّية، فلا يستفاد منها الاستحباب والكرهية فضلاً عن الوجوب والتحريم؛ والسبب عنده هو أن غرض المولى هو الارشاد إلى ترتب ذلك الأثر النافع أو الضارّ على فعل المكلف، وقد وافق الغريفي على أنّه لو علّل الحكم بأمر عادي لكن كان يشمل عموم أو إطلاق حكم مولويّ، فلا يُجرجه التعليل عن كونه مولويّاً^(٢).

٢. التعليل وتحول الدلالة من التحريم إلى الكراهة

يظهر المشهد الذي رأيناه في الدلالة الوجوبية هنا أيضاً، وسنأخذ مثلاً، وهو رواية إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشة، وقد وضعت قُمَّمَتَهَا في الشمس، فقال: «يا حُمَيْرَاءُ ما هذا؟» قالت: أغسل رأسي وجسدي، فقال: «لا تعودِي؛ فإنّه يورث البرص»^(٣).

هذه الرواية قاربها العلامة الحليّ هذه المرّة، حيث قال: «والجمع بين الأحاديث - بعد تسليمها - حمل النّهي على التّنزيه والكرهية، ويدلّ عليه العلة التي أوّماً إليها صلّى الله عليه وآله الدّالة على المصلحة العائدة إلى المنافع الدنيويّة»^(٤). وتظهر الموافقة على هذا التحليل في الجملة

(١) فقه الصادق ٢: ٣٠٢.

(٢) انظر: قواعد الحديث: ٢٥١ - ٢٥٢.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٣٦٦؛ والاستبصار ١: ٣٠؛ وعلل الشرائع ١: ٢٨١؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٨٨.

(٤) منتهى المطلب ١: ٢٥.

من غير واحد من الفقهاء هنا^(١).

وقد ذهب بعض الباحثين الفضلاء المعاصرين إلى القول بأن ذكر التعليل يمكن أن يصرف الدلالة نحو الاستحباب أو الكراهة لو تحققت الشروط الآتية:

١ - أن يكون التعليل بأمر ثبوتي ملاكي.

٢ - أن يكون هذا الملاك دنيوياً.

٣ - أن يكون الملاك راجعاً للمكلف نفسه.

٤ - أن يكون الأمر والنهي ظاهرين في الإرشادية.

٥ - أن يكون استفادة الحرمة والوجوب لا بالوضع ولا بالعقل، بل بالإطلاق.

في هذه الحال يكون التعليل موجباً لرفع اليد عن الوجوب والحرمة نحو الكراهة والاستحباب، أمّا في غير ذلك فالقضية تحتاج لمزيد حشد وقرائن، بل حتى في هذه الحال ثمة استثناءات^(٢).

قراءة نقدية في التصوّرات المطروحة

هذا المشهد الذي عرضناه هنا هو عصارة تصوّراتهم للقضية ودور التعليل في تغيير مسار الدلالات اللفظية، ولنا هنا بعض التعليقات والمداخلات، ومن خلالها نخرج بتصوّرنا الذي نرجّحه:

أ. الخلل بين الإرشادية والتحوّل الدلالي نحو الاستحباب والكراهة

المداخلة الأولى: إنّ الطرح الذي قدّمه غير واحد هنا، من تحويل الخطاب من المولوية إلى الإرشادية استطرافاً لجعل المدلول هو الاستحباب دون الوجوب، والكراهة دون الحرمة، يواجه مشكلة مركزية هنا، وهي تتضمّن خلافاً مبنائياً جذرياً، فإذا كان التعليل يفيد ظهور

(١) انظر: رياض المسائل ١: ١٨٥؛ وجواهر الكلام ١: ٣٣١؛ والأنصاري، كتاب الطهارة ١: ٣١٠؛ ومصباح الفقيه ١: ٢٩٠؛ والحدائق الناضرة ٢: ٤٠٩، وإن خالف البحراني في موضع آخر، فانظر له: المصدر نفسه ١١: ١٣٤.

(٢) انظر: حسنعلي علي اكبريان، درآمدى بر فلسفه احكام: ١٥٣ - ١٦٩.

الأمر في الإرشادية، فلماذا نفهم منه الإستحباب أصلاً؟ أليس الإستحباب مترتباً على الملووية؟ إن نتيجة مسلك تحويل الأمر والنهي من الملووية إلى الإرشادية عبر التعليل سوف يفرض التخلي عن دلالة الخطاب على حكم شرعي أصلاً، فكيف جمع هؤلاء هنا بين الإرشادية والاستحباب والكراهة؟!

وقد تنبه المحقق الهمداني لهذا الأمر، وكأته قبل به، وبأنّ الدليل لا يدلّ بعد ذلك على الاستحباب، فيما لو كانت الفائدة دنيوية، فراجع كلامه الذي نقلناه سابقاً.

ليس من مخرج هنا سوى - كما ذكر بعض الباحثين المعاصرين^(١) - الاعتقاد بأنّ اكتشاف حكم المولى ليس رهيناً بخطابٍ مولويّ، بل يكفي فيه معرفة إرادة المولى وملاكه، وفي الحقيقة فهذا الأمر متحقق هنا، فيكون الحكم المولويّ متحققاً. لكنّ هذه القضية توقعنا في مشكلة عويصة، وهي أنّ الخطاب هنا يمكن أن يتحوّل إلى إرشاديّ يُنتج وجوباً أيضاً، فما هو الملزم لفرض حملته على الاستحباب؟ ما لم نسمح لعقولنا بالتأمّل في الملاك لاكتشاف أنّه بأيّ مستوى هو؟ وهل هو بمستوى القوّة التي تحمل وجوباً أو لا؟!

بل إنّ تحقق الحكم المولوي بمجرّد معرفة الملاكات المنظورة للمولى، ولو لم يقم بإنشاء جعلٍ تشريعي قانوني يحتاج لدليل، وقد علّقنا على ذلك في مباحث شمول الشريعة^(٢).

ب. بطلان التمييز بين التعليل بالأمر الدنيوي والتعليل بالأمر الأخروي

المداخلة الثانية: إنّ ما يظهر من بعضهم من أنّ التعليل إذا كان بأمرٍ دنيويّ فهو شاهد الاستحباب والكراهة، بخلاف ما لو كان بأمرٍ أخروي، غير صحيح على إطلاقه؛ وذلك أنّ التعليل الدنيوي قد لا يرقى لمستوى التخلي عن ظهور الوجوب إن لم يؤكّده، والتعليل الأخروي قد لا يرقى لمستوى الدلالة على الوجوب إن لم يُضعفها، وسأعطي مثالين فرضيين: المثال الأوّل: أن يقول: لا تغسل يدك بالماء الحارّ، فإنّ الغسل به يُذهب بالكبد في مقبيل العمر.

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٦٥-١٦٦.

(٢) انظر: حبّ الله، شمول الشريعة: ٥٨-٦٨.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٨٥

هذا المثال دنيوي، لكنّ طبيعة العلة فيه مما ينسجم مع التحريم؛ لأنّ مستوى الضرر الآتي من الماء الساخن ندرك أنّه غير آب عن إرادة الإلزام بالاجتناب، فلا يفهم العرف هنا - بصرف النظر عن أيّ خاصية أخرى - أنّ التعليل يُسقط ظهور النهي في الحرمة، بل بالعكس قد يتعزّز عنده استظهار الحرمة نتيجة قوّة التعليل المعلوم من الخارج كونه بدرجة الإلزام، ويكون المتكلّم بصدد بيان صغرى محكومة بحكم كبرى إلزاميّة، ويكون بيانه استطرافاً لإفادة تحقّق الكبرى في الصغرى.

المثال الثاني: أن يقول: ساعد أصدقاءك، فإنّ من ساعد أصدقاءه رزقه الله في الجنة رؤية النبي ﷺ.

هذا المثال قد لا يعطي - رغم أنّ الثمرة أخروية - دلالة على الوجوب، بل قد يقال بأنّه حيث ذكر رؤية النبي لمن هو مفروغ عن كونه في الجنة فيكون قرينة الاستحباب. وعليه، فما الفرق بين المصلحة الدنيويّة والأخرويّة بما هما كذلك، فقد تكون الأولى شديدة والثانية خفيفة، والعكس صحيح؛ فإطلاق الكلام غير دقيق.

وما أبعد ما بين محاولة التمييز المطلق بين الدنيوي والأخروي هذه، وما نقله العلامة المجلسي عن والده في رواية التظليل^(١)، حيث قال: «قال الوالد العلامة - قدس الله سرّه الشريف -: ربما يفهم من التعليل كراهة التظليل»^(٢). مع أنّ التعليل بأمر أخرويّ في الظاهر، وإن كان في استظهار والد العلامة نظرٌ ذكرناه في محله^(٣)، وسيأتي مزيد توضيح.

ج. تأثيرات ظاهرة تعليل الواجبات والمحرمات

المداخلة الثالثة: لقد ورد تعليل العديد من الواجبات والمحرمات بأمور أخرويّة تارةً

(١) وهو خبر عبد الله بن المغيرة، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: أظلل وأنا مُحرم؟ قال: «لا»، قلت: فأظلل وأكفر؟ قال: «لا»، قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلل وكفر»، ثم قال: «أما علمت أنّ رسول الله ﷺ قال: ما من حاجّ يضحى مليباً حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها» (تهذيب الأحكام ٥: ٣١٣).

(٢) ملاذ الأختيار ٨: ٢١٦.

(٣) راجع: حبّ الله، بحوث في فقه الحجّ: ٩٨.

وذيوية أخرى، ولم يُشعرنا ذلك بوجود مشكلة في الدلالة أو غرابة، وهذا ما رأيناه تُلمح له كلمات السيد الكلبيكاني، فكيف يقال بأن مجرد التعليل بأمرٍ ما يفرض خلخلةً في ظهور الإلزام في الدليل لو كان ظاهراً في الإلزام لوحده. ولا نشعر بأيّ فرق بين التعليلات الواردة في إلزاميّاتٍ وتلك الواردة دون معرفةٍ مسبقة بأن الحكم المعلّل إلزاميٌّ أو لا، فالوجدان اللغوي لا يرى فرقاً بين الحالتين: صلّ الظهر فهي تيسر لك تجارتك، وصلّ صلاة الليل فإنّها ترفع عنك الفقر.

لكنّ هذا الكلام ربما يناقش بأنّ القائل بالتحوّل الدلالي هنا يفهم من نصوص تعليل الإلزاميّات بيان الحثّ والترغيب على فعل الواجب، أو يقول: لا ظهور لهذه الأدلّة المتضمّنة للتعليل في الوجوب، بل الوجوب معلومٌ من مكانٍ آخر، فالمدعى أنّ التعليل بنفسه قرينة استحباب فيما لو لم تزاممه قرينة أو دليل آخر يثبت الوجوب من خارج الدليل المتضمّن للتعليل.

وبتعبير أكثر تطويراً ودقّة: إنّ التعليل لا يُثبت كون الحكم المعلّل هو الاستحباب، حتى يكون تعليل الواجبات منافياً لوجوبها الثابت، بل هو يُسقط ظهور الحكم المعلّل في الوجوب إلى كلّى الطلب، ونحن نقوم باستنتاج روح الاستحباب من ذلك، لا الاستحباب بحده، فإذا علمنا بالوجوب من دليل خارجي أدركنا أنّ الخطاب التعليلي يفيد جامع الطلب بلا إمكانية لاستنتاج الاستحباب منه بحده.

نعم سيأتي في المداخلات القادمة وجهٌ آخر لهذه المداخلة، فانتظر.

(د.ه). نقد محاولة الروحاني في احتياج التعليل الإلزامي لبيان العقاب و..

المداخلة الرابعة: إنّ ما طرحه السيد الروحاني من أنّ التعليل بأمرٍ أخروي يتضمّن المثوبة يناسب الاستحباب؛ إذ لو كان الأمر وجوبياً لكان الأنسب بيان العقاب على تقدير المخالفة، غيرٌ دقيق، وذلك أنّ وجود خاصية العقاب في الإلزاميّات لا يفرض - بحسب التوجيهات الباعثة على الفعل أو الترك - تخصيص الحثّ والدفع بعملية الترهيب، بل عملية الترغيب تكون معقولةً جداً؛ ولهذا نجد القرآن الكريم يرغّب في مواضع فيما يرهّب في أخرى، مع أنّ ما

يُستخدم له الترهيب والترغيب هو من نوع الإلزاميات.

ويتأكد هذا الأمر عندما نلتفت إلى أننا لا نعرف تمام الروايات الواردة في هذا الموضوع؛ إذ ربّما رغب في مكان ورهب في مكان آخر، بل إن الأمر في حياة العقلاء كذلك، فإنّه في كثير من الأحيان يستخدمون الترغيب وهم بصدد الحث على إلزاميات، كما يفعل الإنسان مع أطفاله، خاصّة في طرف الواجبات.

وعليه، فافتراض أن التعليل بالثبوتة الأخروية قرينة الاستحباب، غير واضح.

المداخلة الخامسة: وهي تقع على المقلب الآخر، فإنّ ما ذكره الروحاني في طرف التعليل بمصالح الجعل، وأنه مشترك بين الإلزاميات وغيرها، فلا يكون قرينة الاستحباب، وهو ما قد يفهم من كلّ من رفض مرجعية التعليل في التحوّل الدلالي هنا.. هو أيضاً محلّ مناقشة مركّزة. وذلك أنّهم نظروا للتعليل ونوعية العلة من حيث الدنيوية أو الأخروية، في حين أنّ نوعية العلة من حيث ارتكاز أو معلومية ما تُنتجه يظلّ هو الأكثر أهمية هنا؛ إذ لو عللّ بأمر بسيط يُعلم من الشريعة عدم كونه واجباً، فإنّ نفس مستوى العلة يمكن أن يشكّل عائقاً أمام استظهار الإلزام، وهذا ما لم يذكروه مع الأسف، فمثلاً لو قال: لا تتوضأ بالماء الساخن فإنّه يجعلك تنام ساعة إضافية عن حاجتك في اليوم، فإنّ هذا التعليل يفهم منه الاستحباب. وتكييف ذلك أنّ العلة نفسها إذا كنّا نعلم - من الخارج أو عبر الارتكازات ومناسبات الأمور وروابطها - أنّها في نفسها غير لازمة، فإنّ التعليل بغير اللازم لا يمكن أن يُنتج - عرفاً وعقلاً - لزوماً، الأمر الذي يجعل العرف يفهم أنّ الطلب هنا ليس لزومياً. هذا يعني أنّ أيّ انطباق مسبق لنا عن العلة نفسها في مديات ضرورتها عند المولى، بلا فرق بين كونها أخروية أو دنيوية، يؤثّر كثيراً في تعديل الدلالة الأولية الموجودة في الحكم المعلّل لولا التعليل.

ومن المداخلة الرابعة والخامسة ندرك عدم صحّة الطرح الذي قدّمه السيد الروحاني.

و. تقويم ربط التحوّل الدلالي بالتعليل، بقيام دلالة الإلزام على نظرية الإطلاق

المداخلة السادسة: إنّ ما ذهب إليه بعض الفضلاء المعاصرين من أنّ التحوّل الدلالي الناتج

عن التعليل قائم على فكرة أنّ ظهور الأمر في الوجوب مبنيّ على نظريّة الإطلاق، لا الوضع ولا حكم العقل، صحيحٌ من جهةٍ دون أخرى؛ وذلك:

أما كونه صحيحاً، فإنّما هو عندما يكون هدفنا هنا إثبات أنّ صيغة الأمر في الحكم المعلّل ليس لديها قدرة إفادة الوجوب بعد وجود التعليل، فهي تعاني من قصورٍ ذاتي أو عجز اقتضائي إذا صحّ التعبير، وهنا نقول: إنّ الطلب متحقّق فيها، فالعقل يحكم بالوجوب، والمفروض أنّها موضوعة للوجوب فتدلّ عليه بلا حاجة لشيء آخر، أمّا على الإطلاق فهو يحتاج لمقدمات الحكمة، ومنها أنّ المتكلّم لم يقيد. وهذا غيرٌ محرز هنا بعد وجود التعليل، فيصحّ أن نقول: إنّ التعليل يُنتج الاستحباب على نظريّة الإطلاق دون الوضع أو العقل.

وأما كونه غير صحيح، فإنّما هو عندما لا نريد تحقيق القصور الذاتي، بل نريد إثبات وجود المانع، وذلك أنّ القائل بالوضع يمكنه رفع اليد عن المعنى الحقيقي؛ لوجود قرينة التعليل، فالتعليل بنفسه قرينة المجازيّة عنده، وأيّ مانعٍ من ذلك؟ بل حتى القائل بمسلك حكم العقل هنا يمكنه أن يقول: إنّ التعليل شاهدُ الترخيص من المولى، والعقل ينعدم موضوع حكمه لو جاء ترخيص من المولى بعد الطلب.

ولهذا وجدنا تعابير الفقهاء تستعين بكلمة «قرينة»، فالتعليل قرينة نتخلّى من خلالها عن الظهور الوضعي أو نحو ذلك.

وبهذا يتبيّن أنّ نوعية مطالعتنا للموضوع هي التي تجعل المسالك الثلاثة في استنباط الوجوب والتحريم من الأوامر والنواهي ذات تأثير أو لا، فالكلام ليس صحيحاً على إطلاقه، ولا باطلاً كذلك.

ز. نقد مقاربة الهمداني الموضوع بمن تعود عليه المصلحة (المكلف وغيره)

المداخلة السابعة: إنّ تمييز المحقّق الهمداني ومن تبعه بين المصلحة العائدة على المكلف نفسه والعائدة على غيره، يمكن إعادة فهمه بطريقة مختلفة تُنتج شيئاً من خلاف ما يقول، ولعلّه هو منظور السيد الخوانساري كما نقلنا سابقاً.

وذلك أنّ الـ «أنا» التي يتكلّم عنها الهمداني هي الأنا الفرديّة، ولهذا دفعته لتصوّر الإرشاديّة هنا، فيما توجد «أنا» أخرى، وهي الأنا الجماعيّة يمكن تصوّر الإرشاديّة فيها كذلك، فالطبيب

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٨٩

عندما يوجّه وصفته الطبيّة لوالد الطفل المريض بضرورة أن يتناول الدواء الفلاني؛ لأنّ فيه الشفاء، فإنّ الأنا هنا تتسع باتساع مسؤوليّة الأب عن الأسرة وإحساسه بكون مصالح الأسرة هي مصالح له، فيكون الأمر إرشادياً للأب هنا رغم أنّه ليس هو الذي يرجع عليه الشفاء مباشرةً.

وهكذا عندما يوجّه خبراء الصحّة وصفتهم الصحيّة لوزارة الصحّة، فيقولون لها: إنّ تداول هذا المنتج الفلاني يُلحق الضرر بالكثير من المواطنين خلال السنوات الخمس القادمة، فهم يوجّهون خطابهم الإرشادي نحو جهةٍ معلّين بمصالح أو مفاصد متصلة بالآخرين (المواطنون) المعنيّة هذه الجهة بهم، وفي الوقت عينه يفهم العرف الإرشاديّة هنا. فالإرشاديّة لا تختصّ بالأنا الفرديّة، بل قد تتّسع للأنا الجماعيّة المتمثلة بالأنا الأسريّة والأنا العشائريّة والأنا المحليّة والمدنيّة والقرويّة وغير ذلك.

وهذا يعني أنّه عندما يقول: وجّه المحتضر للقبلة، فإنّ ذلك يساعده في النزح، يمكن تصوّر الإرشاديّة هنا انطلاقاً من أنّ المكلف لو كان هو ابن الميّت، فسيشعر بأنّ الميّت هو «أنا» له، وهكذا إذا أثبت شخصٌ أنّ كلّ مؤمن هو أنا جماعيّة لي، فإنّ مخاطبتي بتكليف لمصلحة راجعة لمؤمن، قد تكون إرشاديّة أيضاً، فهذا كلّه يحتاج لتكوين رؤية مسبقة، وليس تقديم مسبقات فرضيّة عفويّة مُسقطّة على تصوّراتنا القائمة نوعاً على التفكير الفردي في الشريعة والفقه.

التصوّر المختار لتأثير التعليل في التحول الدلالي

إنّ ما يبدو لي الأقرب في مطالعة هذا الموضوع هو النظر إليه عبر هذه المداخل مجتمعةً:

المدخل الأوّل: تأسيس الأصل في المولويّة والإرشاديّة

وذلك أنّنا:

أ- إذا كنّا نبنّي على أنّ الأصل في الخطابات الصادرة في الكتاب والسنة، هي المولويّة، فهذا يعني أنّ التعليل يجب أن ننظر في مديات فهم العرف له على أنّه خروج عن سياق المولويّة نحو الإرشاديّة المفضية لتغيير الموقف كلّ من الحكم الشرعي إلى خارجه، لا إلى الاستحباب، فالأصل هو المولويّة والخروج عن ذلك يحتاج لدليل، فما لم يكن مستوى ظهور التعليل في

الإرشادية قوياً فإن الأصل هو المولوية.

نعم، قد لا يكون التعليل ظاهراً في الإرشادية؛ لكنه يوجب الريب الشديد من ظهور الخطاب في المولوية، فإذا فهمنا «أصل المولوية» هنا أشبه بقاعدة تحتية حاسمة يرجع إليها حتى حال الشك الحقيقي، رجعنا للمولوية، وإلا أجمل الأمر، ولم يعد يمكننا استنباط حكم شرعي من النص.

ب - وأما إذا كنا نبنى على أصالة الإرشادية في الخطابات الصادرة في الكتاب والسنة ما لم يقدم دليل على المولوية، كما هو المعروف من مسلك المفكر المعاصر محمد مجتهد الشبستري، فهذا يعني أن مجيء التعليل هنا سوف يكرّس الإرشادية، ويمنع عن استنباط حكم شرعي من هذه النصوص أصلاً، ما لم يكن التعليل سنخ تعليل يتناسب مع المولوية، كما لو كان تعليلاً أخروياً وقلنا بأن الثواب والعقاب في الآخرة بقرار قضائي إلهي، وليس بمنظومة تكوينية تلقائية كما ذهب إليه بعض الفلاسفة، فإن التعليل الأخروي هنا سوف يكون كاشفاً عن أن المتكلم يتكلم بما هو حاكم ومقنن؛ لأنه يُعقب تقنيناته بثواب وعقاب، يكونان لمن يتخلف عن قوانينه أو يوافقها ويمثلها.

ج - وأما إذا قلنا بأنه لا يوجد في الخطابات الصادرة في الكتاب والسنة أصل اسمه: المولوية أو الإرشادية، بل القضية تتبع القرائن والشواهد وما يفهمه العرف والعقلاء من هذا الخطاب أو ذاك، فإن أصل الجملة التعليلية هنا لا مولوية واضحة فيه، فمجيء التعليل، خاصة بمثل الأمور الدنيوية، يوجب تكريس صعوبة استظهار المولوية هنا.

وهذه التقادير الثلاثة مرتبطة بكون خطاب الحكم منحصراً بالخطاب الذي تضمن التعليل، أما لو علمنا من الخارج بمولوية الحكم بدليل معتبر، ثم جاء التعليل، ولم يهدم التعليل قناعتنا الآتية من الخارج بمولوية الحكم، فهنا لا موجب للتخلي عن المولوية، بل يكون التعليل كاشفاً عن الملاك والعلّة الثبوتية للحكم المولوي.

المدخل الثاني: هل التعليل بنفسه عائق أو معاكس لفهم المولوية في الحكم المعلّل؟

في المدخل الأول كنا نبحت عن الأصل في الخطاب المبين للحكم وأنه المولوية والإرشادية،

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٩١

وتأثير ذلك على شبكة العلاقة مع التعليل، أمّا هنا فإننا نفرض ظهور خطاب الحكم في الملووية بصرف النظر عن التعليل، فهل وجود التعليل بنفسه - أي بما هو تعليل - يعيق استظهار الملووية الذي كان متحققاً لولاه، أو يشكّل عنصراً معارضاً له؟

أعتقد بأنّ التعليل بما هو تعليل، لا يمثل - لا عرفاً ولا عقلاً - أيّ عائق أو مانع أو معارض لظهور الحكم في الملووية لو كان في نفسه ظاهراً فيها، إمّا لأصالة الملووية أو لسببٍ آخر، وذلك أنّ نسبة التعليل للحكم المولوي والإرشادي واحدة؛ فكما للأحكام الإرشادية عللاً كذا للملووية، فذكر العلة لا يعني الإرشادية ولا ينحصر بها.

نعم، مجيء التعليل لو انضمّ لسياق - خاصّة الحالي والمقامي - باعث على الشكّ يمكنه هدم ظهور الخطاب في الملووية، وذلك كما لو كان النبيّ بصدّد الحديث عن أمور صحيّة وطبيّة ويسألونه مما علّمه الله في ذلك، وكان يذكر خواصّ النباتات والأعشاب، فإنّ هذا السياق والمقام قد يشكّل مانعاً عن فهم الملووية لو صدر خطابٌ بصيغة الأمر أو النهي، معللاً بنتائج ماديّة مثلاً، وهذا في الحقيقة راجعٌ لوجود عنصر أسقط أصالة الملووية أو أعاق ولادة السياق المولوي، لا للتعليل نفسه محضاً، ولهذا نحن نفهم الإرشادية من كلام الطبيب لعنصرٍ خارجي، وهو عدم وجود موقعية مولوية له نسبةً للمريض، فهو لا يملك سلطة قانونية أصلاً، ولهذا نفهم الإرشادية من وصّافته الطبيّة.

من هنا يمكننا مقارنة ما طرحه الغريفي مما أسلفناه سابقاً، وهو أنّ روايات الأطعمة والأشربة وخواصّ النباتات والأشياء، تحمل على الإرشادية، إذ ليس من سبب لذلك إلا أنّ هذه الموضوعات يمكنها أن تشكّل سياقاً حالياً ومقامياً للمتكلّم تجعلنا نشكّ في أنّه في مقام بيان حكم شرعي؛ لأنّه أشبه بمن يتقمّص شخصيّة الطبيب أو المعالج أو الخبير بالمواد والنباتات والأعشاب، فإذا لم تكن فكرة أصالة الملووية عندنا حاسمة بحيث تُجعل مرجعاً مطلقاً إلا أن يقوم دليلٌ معتبر على الخروج عنها، كانت روايات الطبّ والعلاج وأمثالها غير واضحة في السياق المولوي، فتكون تعليلاتها معززةً لفرض الإرشادية.

من هذا كلّه، يظهر لنا أنّ تعامل بعض الفقهاء مع نصوص التعليل بمصالح راجعة على المكلف نفسه، جعلهم يشعرون أنّ سمة الملووية غير موجودة فيها؛ ويدولي أنّ هذا الأمر سببه

تصوّرهم «المولى» سلطةً قانونيةً أبويةً عليا جافةً تفرض إلزاماتها ولا تبرّر قوانينها ولا تخوض علاقةً ثنائيةً حواريةً مع عبيدها، وربما ساعدهم على ذلك منطق التسليم والخضوع لله المؤكّد عليه في الإسلام، في حين أنّ صورة المولى اذا كانت صورة الأب والأمّ الحنونين، فمن الطبيعي أن يُلزَمَ العباد بأمورٍ ويكشف لهم عن مصلحتهم فيها، ولو كانت مصالح راجعة على الفرد نفسه في أمرٍ حياتيٍّ هنا أو هناك، فتصوّر المولى سلطاناً قانونياً فقط وفقاً لنظرية «مولى الموالى»، جعلنا نتعامل معه باستغراب دخوله بلغةٍ عاطفيةٍ أو توجيهيةٍ أو تربويةٍ، وهو يقوم ببيان شريعته، وهذه واحدة من مشاكل انفصال الفقه عن الأخلاق على بعض الصعد وليس كلّها، فإذا وجدوا تعبيراً يتناسب مع لغة الأخلاقيين فصلوه عن الشريعة، وكأنّ الشريعة تبنت لغة الفقه في الزمن اللاحق، وهو الفقه المصاغ على شكل قوانين حاسمة محدّدة واضحة بعيدة عن التربية والتوجيه والتأثير النفسي والعاطفي في المتلقّي. ولا أريد أن أطيل في هذا المجال فله موضعه.

المدخل الثالث: التعليل ونوعية العلة وموقف الشريعة منها ضمن السياق المولوي

مقصودي من هذا المدخل هنا هو أنّنا:

- أ - إذا تخطّينا قضية المولوية والإرشادية، بحيث توصلنا إلى مولوية الخطاب إمّا من خلال أصالة المولوية أو من خلال السياق والمقام والحال.
- ب - وأدركنا أنّ التعليل بما هو تعليل لا يغيّر الظهور المولوي في شيء، بعد توفر معطيات وجوده.

إذا أدركنا هذين الأمرين نكون قد عبرنا من الإرشادية إلى المولوية، للنظر في دور التعليل والعلّة في عملية التحوّل الدلالي من الإلزام إلى غيره.

هنا يلزمنا أن ننظر في العلة نفسها، لكن لا من زاوية دنيويّتها وأخرويّتها، فقد ناقشنا في هذه الزاوية، بل من زاوية التعليل تارةً، وهوية العلة ودرجة معلوماتنا المسبقة عنها في الشريعة تارةً أخرى، وذلك:

أولاً: أمّا التعليل نفسه، فهو - كما تقدّم في زاوية الإرشادية والمولوية - لا يمثل أيّ قرينة على عدم الإلزام، كما لا يشكّل أيّ إعاقة دون تبلور الظهور الإلزامي؛ لأنّ التعليل بما هو تعليل

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٩٣

متساوي النسبة إلى الإلزاميات وغيرها؛ إذ ارتباط الإلزاميات وغيرها بمنطق التعليل هو ارتباط متساوٍ، فكشف هذا المنطق عبر الدلالات اللفظية والخطابات لا يفترض أن يوجد - قاعدة - أي تعديل دلالي في الخطاب يُنتج في نهاية المطاف عدم الإلزام.

ويتأكد هذا الأمر عندما نلاحظ أن الإلزاميات وغيرها جرى تعليلها في النصوص بعلة متنوّعة دنيوية وأخروية، فلا تناقض بين مبدأ التعليل ونوعية الحكم إطلاقاً، لا في منطقيّة الشيء ولا عند العرف والعقلاء والشرعية.

ثانياً: وأما هوية العلة، فهي التي تمثل - في تقديري - حجر الزاوية هنا، وذلك أننا أمام ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يثبت لدينا - بدليل متصل أو منفصل، لفظي أو غير لفظي - أن العلة المذكورة سنخ علة لزومية في الشريعة، وهذا يعني أن التعليل يحاول أن يضع الحالة التي أتى الحكم المعلن فيها، ضمن قاعدة لزومية عامة، فهو مرشدٌ للعملية هذه أيضاً، فينتج حكماً شرعياً بعملية التركيب هذه، فكأنه يأمر بشيء ثم يضع الشيء ضمن كبرى لزومية، فيتشكّل من هذه العناصر ظهورٌ طبيعيٌّ في اللزوم، فالتعليل يؤكد الإلزام.

الحالة الثانية: وهي على عكس الحالة الأولى، حيث يثبت لدينا - بدليل متصل أو منفصل، لفظي أو غير لفظي - أن العلة المذكورة نوع علة غير لزومية في الشريعة، وهذا يعني أن التعليل بوضعه حالة الحكم المعلن ضمن قاعدة غير لزومية، يريد أن يقول لنا - ضمناً - بأن الحكم هنا غير لزومي أيضاً، فيكون ذلك قرينة الاستحباب، أو موجباً لارتباك العرف في فهم الوجوب هنا أو الحرمة، وعدم ولادة ظهور موثوق في الإلزام.

الحالة الثالثة: وهي على عكس الحالتين المتقدمتين معاً، أي أننا نفتقد لأيّ معطى مسبق أو انطباع موثوق حول موقف الشريعة من درجة أهمية العلة عندها، وموقفها منها من حيث اللزوم وعدمه، وفي هذه الحال لا يمكن لنوعية العلة أن تؤثر على الظهورات الأولية للخطابات في جانب الحكم المعلن؛ لأنّها ذات موقفٍ سلبيٍّ لا يُعطي أيّ ترجيح؛ بل هنا يكون الأمر على العكس من ذلك تماماً، وهو أن ظهور الأمر والنهي في الإلزام سوف يساعدنا على فهم ضرورة هذه العلة بعد الاعتقاد بمداريتها، كما رجّحناه سابقاً.

المبحث التاسع: بين النصوص التعليلية ونصوص المقاصد العامة للشريعة

مجمّل ما بحثناه تحت عنوان «التعليل النصّي» هو في العلل والنصوص التعليلية، مستخدمين نظام التعليل اللغوي المباشر وغير المباشر للكشف عنها، غير أنّ التعليل النصّي لا يساوي فكرة المقاصد العامة للشريعة، وهذا موضوع مهمّ جداً يجب علينا أن نُوضحه قبل الخروج من فكرة التعليل النصّي، وإن كانت له صلة بغير التعليل النصّي أيضاً، وقد بحثناه مفصّلاً في كتابنا «قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني».

مقصودي بالنصوص المقاصدية العامة تلك النصوص الكلية الداعية للعدل والخير والتقوى والصالح والإصلاح والقسط والمصلحة، أو النافية والناهية عن الظلم والفساد والضرر والإفساد والشرّ والفسق.. وغير ذلك من العناوين الكثيرة التي وردت الدعوة لها أو النهي عنها - تصرّيحاً أو تلويحاً، بشكلٍ أو بآخر - في النصوص الدينية.

إنّ الفرق بين هذه النصوص وبين النصوص التعليلية هو أنّ النصوص العلية تصلح مرجعاً لتكوين مدارات شرعية أوسع من دلالة الحكم المعلّل بها، ومن ثمّ تسمح لنا بتكوّن حكم شرعي أوسع نطاقاً من المذكور في الحكم المعلّل، وهذا ما يغيّر روح القانون وجوهره من الصياغات الأحكامية التطبيقية إلى صياغة أكثر سعةً وشموليةً من جهة، وأكثر تضييقاً من جهة ثانية بحسب دلالة مفهوم الجملة التعليلية الموافق والمخالف، فمثلاً بدل أن أقول: الخمر حرام، بتّ أقول: المسكر حرام، وبدل أن أقول: الشطرنج حرام، بتّ أقول: الشطرنج حال كونها آلة قمار حرام، وهكذا.

فنحن في الاجتهاد التعليلي نعيد اكتشاف بنية الحكم الشرعي وجوهره وفقاً لأنظمة التعليل، ومن الواضح لنا جميعاً - فيما أظنّ - أنّ النصوص التعليلية المبتوثة في الكتاب والسنة وهي بالمتات في الحد الأدنى، غالباً ما تتصل بتعليلات ترتبط بباب فقهي معين أو بمجال فقهي معيّن، مثل تعليل يغيّر فهمنا الفقهي لموضوع الخمر المسكر، نحو تحريم كلّ مسكر مثلاً، أو يغيّر فهمنا الفقهي من معيارية المسافة في القصر إلى معيارية المشقة النوعية مثلاً، وبهذا نكتشف أنّ نهضة الفقه التعليلي سوف تترك تأثيرات متنوّعة وكبيرة داخل الأبواب الفقهية وداخل

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته ٥٩٥

مجموعة من المسائل الفقهيّة الأساسيّة وغير الأساسيّة، وهو ما سوف يكوّن بمجموعه الخروج بتصوّرات جديدة عن خارطة المسائل الفقهيّة والمواقف الشرعيّة من قضايا متنوّعة.

لكنّ الاجتهاد التعليلى، لا يغيّر الفقه كلّ ولا يقدم فقهاً جديداً كلياً يتخلّى عن النصوص الأحكاميّة نحو نصوص العلل فقط؛ لأنّ العلل ليست موجودة في كلّ النصوص الأحكاميّة عادةً، ومن هنا يظهر لدينا نوع آخر من النصوص، وهو النصوص المقاصديّة العامّة، ومعها النصوص التعليليّة التي تعلّل بمعايير مقاصديّة عامّة كالتي تقدّمت.

هذه النصوص المقاصديّة العامّة من نوع الأمر بالعدل والإحسان، تواجه سؤالاً مركزياً: هل يمكنها إنشاء أحكام شرعيّة؟ وكيف؟ وهل يمكنها أن تحكم على نصوص الأحكام الأخرى أو لا؟ وكيف؟

يمكن هنا تصوّر عدّة اتجاهات أساسيّة:

الاتجاه الأول: إنّ النصوص المقاصديّة العامّة لديها القدرة على إنشاء أحكام عليا وفقهاً، وفي الوقت عينها لديها قدرة إبطال أحكام منشأة بالنصوص الأحكاميّة إذا عارضتها، ويكون المرجع في الكشف عن المناسب لها والمعارض من الأحكام المنشأة أو المنصوصة هو الإنسان في عقله وتجربته ووعيه العرفي والعقلانيّ العام.

هذا الاتجاه مال إليه الكثير من المقاصديين السنّة، ويعدّ أمثال المرجع الديني المعاصر الشيخ يوسف الصانعي اليوم من أبرز مناصريه، وقد كان طرح بدايات هذا التفكير قبله الشيخ محمّد مهدي شمس الدين (٢٠٠١م)، حيث قبل بالإبطال، أمّا الإثبات فكانت كلماته متأرجحة فيه، وقد فصلنا البحث في بعض زوايا هذا الطرح في بحوثٍ أخرى، وناقشناه، فراجع^(١).

نعم، المقاصد العامّة والكليات يمكنها أحياناً المساعدة على تعميم الحكم عبر عمليّة إعادة تفسير لدليل الحكم نفسه، لا أنّها تقوم بإنشاء حكم، وسيأتي ذلك.

بل قد تصلح بعض روايات النهي عن الرأى - والتي ستأتي لاحقاً - للنهي عن مثل هذا الاستنباط التشريعي للأحكام الجزئيّة من مجرد كليات عامّة منهجيّة مثل الأمر بالعدل، فإنّ

(١) راجع: حيدر حبّ الله، شمول الشريعة: ٤١٤ - ٤٤٥.

أصحاب الرأي في القرن الثاني كثيراً ما كانوا يسلكون هذا المسلك، ويعتمدون على المؤشرات العامة فقط لاستنباط الأحكام الشرعية، وسيأتي بحث الرأي والقياس بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

الاتجاه الثاني: إن النصوص المقاصدية العامة ليس لديها قدرة إنشاء أحكام ولا إبطال أحكام، بل هي مجرد معالم دستورية عامة، أو أشبه بمجرد شعار عام يغطي الشريعة، أو تفسير فلسفي لبنية الشريعة وغاياتها، وأنها شريعة عادلة، فقط لا غير.

هذا الاتجاه يُنقل شفويّاً - على الأقل - عن مثل السيد أحمد المددي أيضاً، وهو يقع على النقيض تماماً من الاتجاه الأول. والكثير من الممارسات الاجتهادية عند نفاة القياس تقوم على ذلك.

الاتجاه الثالث: إن النصوص المقاصدية العامة يمكنها إنشاء أحكام، ولكنها لا تقدر على إبطال أحكام منصوصة.

وهذا الاتجاه ربما يلوح من بعض العلماء المعاصرين، كالشيخ محمد تقي الشهيدي. **الاتجاه الرابع:** وهو ما نختاره من أن النصوص المقاصدية العامة لا يمكنها إبطال أحكام منصوصة من خلال مرجعية العرف والعقلاء في تعيين المصاديق، بل يمكنها ذلك من خلال مرجعية النصوص الدينية نفسها فقط. كما أنها لا تؤسس أحكاماً متكثرة على موضوعات بعينها، بحيث تُنسب هذه الأحكام المتولدة من المقصد العام للشريعة بعنوانها وتصبح جزءاً من نظام الشريعة، غير أنها تشكّل قاعدةً مهمّةً للغاية في تأسيس الإنسان لأحكام قانونية تمثل مجموعاً بشرياً وتكون هذه الأحكام البشرية قد حصلت على شرعيتها من النصوص المقاصدية العامة، فهي تدعو لمتعلقاتها لكنها لا تعين هذه المتعلقات ولا تعطئها صيغاً قانونية، كما أنها تساعد على تفسير بعض الأحكام الجزئية، كما سيأتي في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

وهذا الاتجاه ينسجم مع مسلكنا في عدم شمول الشريعة، ويعدّ من نتائجه. ويبدو من الشيخ أبو القاسم علي دوست أنه يوافق على مرجعية النصوص المقاصدية في التقدّم على النصوص الأحكامية، بشرط أن يفسرها الشارع ولا يفسرها الإنسان، فمفهوم العدل يجب تفسيره من قبل الشارع، وكذلك إحراز انطباق المفهوم المقاصدي العام باليقين

القاطع، وليس بالاطمئنان فضلاً عن الظن^(١).
وقد بحثنا بالتفصيل هذا الموضوع في محله، عندما درسنا قاعدة العدل في الاجتهاد الشرعي، فليراجع^(٢)، حتى لا نطيل أو نكرّر. كما سوف يأتي - في الفصل الأخير من هذا الكتاب - البحثُ التفصيلي حول علاقة المقاصد بتقويم الأدلة الجزئية سلباً أو إيجاباً، وحلّ التعارضات بينها وغير ذلك، فانتظر.
وبناء عليه، فإنّ النصوص المقاصدية العليا لا تُشبه النصوص التعليلية التي نستنبط منها المدارات الشرعية ونغيّر الصورة الأولية الحاصلة لدينا عن الحكم تبعاً لها، من هنا فلسنا مقاصديين بالمعنى الإفراطى للكلمة، ولا معارضين للمقاصدية إطلاقاً.
هذا وقد سبق الحديث عن وسائل تعيين النصّ المقاصدي عبر العقل والفهم العقلاني وعبر بعض أدوات التعبير النصية، عند الحديث عمّا طرحه عليدوست، وذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، فراجع.

خاتمة في اقتراح تدوين موسوعة إسلامية جديدة في علل الشرائع

وأختم كلامي في التعليل النصي بمقترح أرجو أن يلقي آذاناً صاغية، وهو أنّ كتباً سابقة قد دُوّنت في علل الشرائع، وقد تكلمنا في الفصل الأول عن هذا الموضوع، وكان من أبرزها إلى اليوم كتاب «علل الشرائع» للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وقد تكلمنا عنه فيما مضى، وذكرنا بعض عناصر قوّته وضعفه، خاصّة وأنّ الكثير جداً من روايات العلل لا وجود لها في هذا الكتاب.

ومع الأسف يبدو أنّه لم يتمّ العمل منذ قرون على التوسّع في التدوين العلى النصي؛ لهذا أقترح - للكشف الحقيقي عن هذه الثروة التعليلية النصية التي تشكّل الجزء الآخر "المهمل" من وعينا للتشريعات، كما فصلناه - الاشتغال على تدوين موسوعة «علل الشرائع» جديدة.

(١) انظر - للاطلاع على مجمل تصوّراته - : فقه ومصطلحات: ٢٧١ - ٢٧٤، ٥٨٥ - ٥٩٢.

(٢) انظر: حبّ الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ١١٩ - ١٧٠؛ ولزيد أطلاع: فقه المصلحة: ٢٠٤ - ٢١٠، ٢٣١ - ٢٤٠.

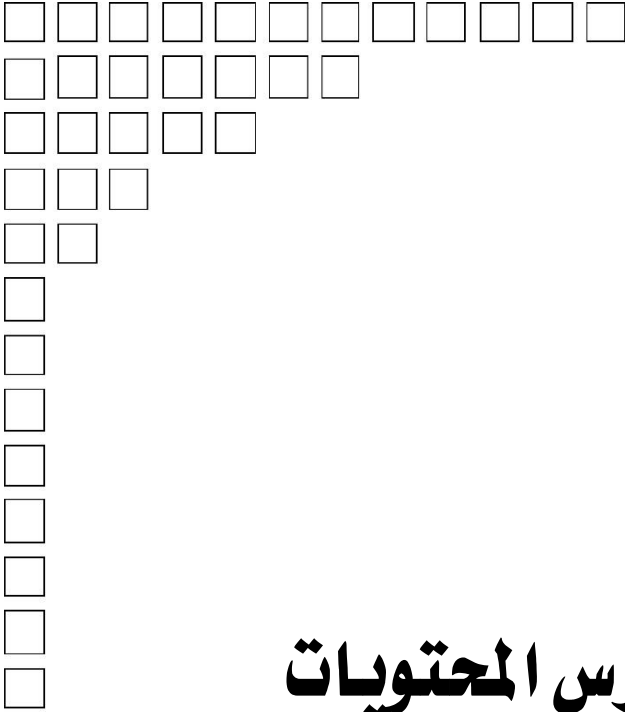
وهي تقوم على:

١ - جمع كل ما يتوقع أو يترقب دلالاته - صراحة أو ظهوراً أو إشعاراً أو احتمالاً - على بيان علة الحكم الأعم من العلل الثبوتية الملاكية، والعلل الإثباتية المناطية، بل حتى نصوص الفوائد والمضار ولو بغير صيغة التعليل.

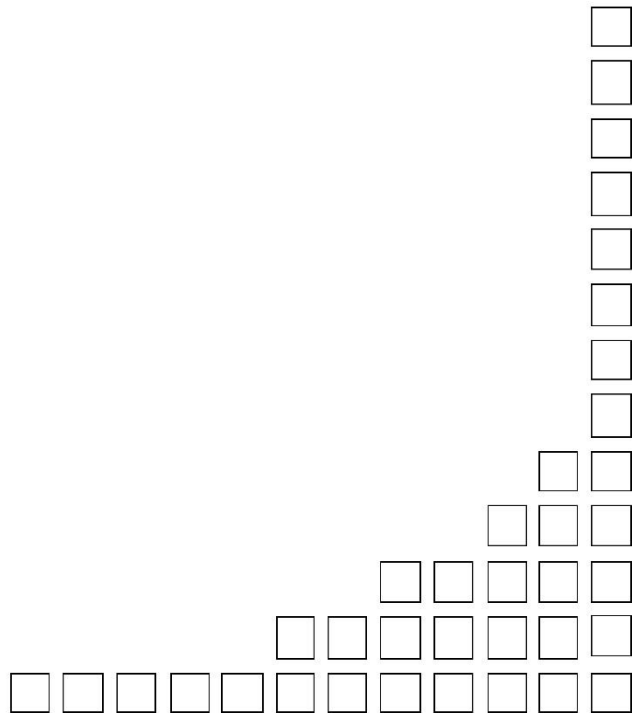
٢ - اعتماد مساحة واسعة في الرصد، وهي القرآن الكريم والسنة الشريفة، وأقترح أن تستوعب أيضاً النصوص التعليلية التي طرحها أصحاب النبي وأصحاب الأئمة أيضاً؛ لما فيها من دور مساعد، نعم تعليقات العلماء فيما بعد لا حاجة إليها، وقد تصلح مشروعاً مستقلاً.

٣ - اعتبار السنة الشريفة إسلامية، بمعنى اعتماد جميع الكتب الحديثية للمسلمين بمذاهبهم، من الشيعة بطوائفهم، والسنة كذلك، والإباضية، وهكذا.

أعتقد بأن هذا العمل يمكنه أن يوفر مادة مهمة توضع بين يدي الفقهاء والباحثين في مجال الدراسات الشرعية، عساها تخدم حركة الاجتهاد الإسلامي إن شاء الله تعالى، والله من وراء القصد.



فهرس المحتويات



فهرس المحتويات التفصيلي

المقدمة

- تمهيد ٩
- الاجتهاد المقاصدي والمناطى، من الحركة الأفقية إلى الحركة العامودية ١٠
- ما هو الفرق بين الاجتهاد المقاصدي، والمناطى، والعللى، فى هذا الكتاب؟ ١١
- التواشع العميق بين الاجتهاد المقاصدي، وكل من الاجتهاد المناطى والعللى ١٤
- المقاصد و.. بين وجهى: الفقه وأصوله، الهوية الأصولية لبحثنا ١٥
- بعض مما نستهدفه فى هذا الكتاب ١٧
- المقاصد والأسئلة الجادة، مسارات البحث فى فصول هذا الكتاب ١٨
- وفى النهاية ٢٢

الفصل الأول

الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسيرة التاريخية، الأفكار والمنجزات،
عرض مختصر، تحليل، وتقويم

- تمهيد ٢٧

المحور الأول: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والتفكير العلى فى الفضاء

الإسلامى العام

- ١ - مع الحكيم الترمذى (٣٢٠هـ) فى التفكير العلى ٣١
- ٢ - القفال الكبير (٣٦٥هـ)، ورحلة إضافية نحو مقاصد التشريعات وعللها ٣٣
- ٣ - مع أبى الحسن العامرى (٣٨١هـ) فى تطوير بعض مقولات التعليل ٣٤
- ٣٥ مساهمات الأعلام الثلاثة، تساؤلات فى المنهج

٦٠٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

- نقد مقارنة الريسوني و.. في اعتبار ما قبل الجويني بداية للفكر المقاصدي٣٦
- ٤ - الجويني (٤٧٨هـ) والولادة الحقيقية لفكرة المقاصد في التعليل القياسي٣٧
- نقد الجويني، أو لماذا عدل المقاصديون لاحقاً عن تقسيمه الخماسي؟٤١
- مقاربة عبد المجيد الصغير لنهوضيَّة الجويني وقطعيته في المقاصد، نقد وتعليق٤٢
- ٥ - الغزالي (٥٠٥هـ) واستكمال طريق الجويني (خطوات إضافية)٤٤
- ٥ - ١ - هل تُسَعَف مقارنة الجويني والغزالي في الخروج من الظن في مرحلة التنزيل؟٤٦
- ٥ - ٢ - الغزالي وبسط المقاصديَّة في «شفاء الغليل»، تساؤلات ومداخلات نقدية...٤٧
- ٥ - ٣ - كيف عالج الغزالي مبدأ تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات؟٤٩
- (٦ - ٧) - المقاصد الشرعية من الفخر الرازي (٦٠٦هـ) إلى الأمدى (٦٣١هـ)٥١
- ٧ - ١ - تنوع العلاقة بين الأحكام ومقاصدها عند الأمدى (أشكال التأثير والإنتاج)٥٢
- ٧ - ٢ - الأمدى وتأسيس فكرة حصريَّة الضروريات الخمس، مطالعة نقدية٥٣
- ٧ - ٣ - ترجيح في مجال التعارض (وفقه الأولويات) وعلاقتها بالمقاصد عند الأمدى٥٥
- ٨ - العزَّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ) وخطوة مميِّزة نحو المقاصديَّة٥٨
- ٨ - ١ - العزَّ والسياق التاريخي والسياسي٥٩
- ٨ - ٢ - جولة مختصرة في الإرث المقاصدي للعزَّ، تحرير المقاصد من جدران القياس٦٠
- ٨ - ٣ - العزَّ، والتقسيم الثلاثي للشريعة: المقاصد، والوسائل، ووسائل الوسائل٦٢
- ٨ - ٤ - العزَّ بن عبد السلام، وإضافة مقصد العرض على الضروريات٦٥
- ٨ - ٥ - مشروع العزَّ المقاصدي، خلاصات واستنتاجات٦٥
- ٩ - القرافي (٦٨٤هـ)، استكمال طريق العزَّ، ونقل المقاصد من الشافية إلى المالكية٦٦
- ٩ - ١ - القرافي وانطلاق مشروع «مقاصد الرسول»٦٧
- ٩ - ٢ - مقاصدية القرافي في سياق بحثي: القياس والذرائعية٦٨
- ٩ - ٣ - القرافي وإشارات أولية لفكرة مقاصد المكلف٧٠
- ١٠ - نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ) والرؤية المقاصدية المتَّهمة٧١

- ١١ - بين ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ) والرؤية المقاصدية ٧٣
- ١١ - ١ - ابن تيمية والفضاء البيئي للمقاصد ٧٣
- ١١ - ٢ - فهم ابن تيمية للضروريات وترتيبها ٧٤
- ١١ - ٣ - نقدٌ للمقاصد عبر نوعٍ من الدمج مع نظرية المصلحة المرسله، وقفه وتعليق ٧٨
- ١١ - ٤ - بين المقاصدية والذرائعية عند ابن تيمية ٨٠
- ١١ - ٥ - هل يُحسب ابن تيمية على مدرسة المقاصديين؟ وما هي مساهمته بالتحديد؟ .. ٨١
- ١٢ - ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) وبسط مسيرة ابن تيمية ٨٢
- ١٢ - ١ - التعليل منهجاً وتطبيقاً عند ابن قيم الجوزية ٨٣
- ١٢ - ٢ - منهج فهم العلل بين ابن القيم والاجتهاد الإمامي، مقارنة وتعليق ٨٧
- ١٣ - الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) وذروة نضج مشروع المقاصد ٨٨
- ١٣ - ١ - الحياة الثقافية في عصر الشاطبي بقلم الشاطبي نفسه ٨٩
- ١٣ - ٢ - الشاطبي بين الموافقات والاعتصام ٩٣
- ١٣ - ٣ - لماذا أهملت فكرة المقاصد بعد الشاطبي؟ ٩٤
- ١٣ - ٤ - نظرية المقاصد في الموافقات، عرض وتحليل موجزين ٩٦
- ١٣ - ٥ - الشاطبي ومرجعية الاستقراء، أو فهم الدين بين الظن واليقين ٩٧
- ١٣ - ٦ - منظومة العلم والعمل في رؤية الشاطبي للغة الدين وفهمه مفهوم غائبة العمل . ١٠٢
- ١٣ - ٧ - موقع العقل وشبكة علاقته بالنقل في تفكير الشاطبي ١٠٤
- ١٣ - ٨ - الشاطبي وكتاب الأحكام ١٠٦
- ١٣ - ٩ - الشاطبي ولبّ نظرية مقاصد الشريعة، مرحلة مقاصد الشارع في ذات الشريعة ١٠٧
- ١٣ - ١٠ - صورة مقاصد الشريعة ومراتبها عند الشاطبي، ومحاولة تحطّي نقد ابن تيمية ١٠٨
- ١٣ - ١١ - العلاقات بين الأنواع الثلاثة للمقاصد ١١٠
- ١٣ - ١٢ - مفهوم المصلحة والمفسدة، ومأزق الكلية في المقاصد عند الشاطبي ... ١١١

٦٠٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات /ج/١

- ١٣ - ١٣ - الشاطبي وسؤال الوسيلة إلى معرفة مقصود الشارع والتحقق من
معنى الحكم..... ١١٢
- ١٣ - ١٤ - مرحلة مقاصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، أو مرجعية اللغة الأمية! ١١٤
- ١٣ - ١٥ - مرحلة مقاصد الشارع في التكليف بمقتضى شريعته..... ١١٦
- ١٣ - ١٦ - مرحلة مقاصد الشارع في جعل المكلف تحت قانون الشرع..... ١١٧
- ١٣ - ١٧ - مقاصد المكلف، الجناح الثاني لنظرية المقاصد عند الشاطبي..... ١٢٠
- ١٣ - ١٨ - الشاطبي والأدلة الشرعية والحجج، المقاربات الكلية..... ١٢١
- ١٣ - ١٩ - العلاقة بين المقاصد والأدلة الأربعة/شبكة العلاقة بين الكلي والجزئي. ١٢١
- ١٣ - ٢٠ - بين الظني والقطعي ورجوع الظن إلى القطع بمعنى جديد..... ١٢٤
- ١٣ - ٢١ - مرجعية القرآن وقواعد العلاقة بين الفقه المكي والمدني..... ١٢٥
- ١٣ - ٢٢ - مرجعية القرآن وحجية السنة وقواعد الفهم عند الشاطبي..... ١٢٧
- ١٣ - ٢٣ - حول الاجتهاد والفتوى والتقليد في الرؤية الشاطبية..... ١٢٨
- ١٣ - ٢٤ - الشاطبي، مطالعة إجمالية وتقويم أولي..... ١٣١
- ١٣٣ - خمود المقاصدية بعد الشاطبي والعودة إلى سجن القياس..... ١٣٣
- ١٣٤ - المقاصد في العصر الحديث، لماذا عادت النظرية للظهور؟!..... ١٣٤
- ١٤ - مدرسة الإمام عبده: رشيد رضا (١٩٣٥م) وإحياء المناخ المقاصدي..... ١٣٦
- ١٥ - الطاهر بن عاشور (١٩٧٣م) إمام المقاصدين في العصر الحديث..... ١٣٧
- ١٥ - ١ - ابن عاشور، من شكوك أصول الفقه إلى يقين المقاصدية..... ١٣٨
- ١٥ - ٢ - علاقة الاجتهاد وأنواعه ومجالاته بالمقاصد الشرعية عند ابن عاشور..... ١٤٠
- ١٥ - ٣ - طرق معرفة المقاصد من الشاطبي إلى ابن عاشور..... ١٤٢
- ١٥ - ٤ - الشخصية النبوية، من ثلاثية فهم القرآني إلى اثني عشرية ابن عاشور..... ١٤٤
- ١٥ - ٥ - تنوع أدوار المعصوم بين ابن عاشور والسيستاني..... ١٤٦
- ١٥ - ٦ - التبعديات والأحكام المعللة، دعوة ابن عاشور لفقه التعليل..... ١٤٧

فهرس المحتويات..... ٦٠٥

- ١٥ - ٧ - ابن عاشور والمقاصد العامة للشريعة ١٤٨
١٦ - علال الفاسي (١٩٧٤م) والمقاصد في سياق المقارنات ١٥١
١٧ - المقاصد في العصر الراهن (الريسوني والخادمي.. أنموذجاً) ١٥٧
كلمة أخيرة في ملاحظات موجزة متفرقة على مشروع المقاصد في مساره التاريخي . ١٦١

المحور الثاني: الاجتهاد العلي والمناطى، ونظرية المقاصد عند الإمامية

- تمهيد ١٦٩
أولاً: المدونات الأولى لكتب «العلل» عند الإمامية، رصد وتحليل ١٧١
«علل الشرائع» للشيخ أبي جعفر الصدوق (٣٨١هـ)، وقفة تحليلية موجزة ١٧٦
العلاقة المحتملة بين مدونات العلل، والاجتهاد التعليلى ومقاصد الشريعة ١٨١
ثانياً: «مدرسة القياس الشيعية»، ابن الجنيد (ق ٤هـ).. بين التعليل ومخارجة النص ١٨٤
ابن الجنيد بين استبعاد مدرسة بغداد وإعادة مدرسة الحلة بعض الاعتبار له ١٩٠
قراءات تاريخية تأملية في المنهج الاجتهادي لابن الجنيد بين النص والتعليل و..... ١٩٢
١ - توظيف القياس بهدف احتجاجي، محاولة الحائري، تعليق ونقد ١٩٣
٢ - واقعية العمل بالقياس، تبرير تاريخي (نظرية بحر العلوم..)، وقفة تأمل ١٩٦
٣ - الاختلاف في فهم القياس (محاولة الشعراني والسيستاني ومدرسي طباطبائي..). ٢٠٠
قراءة تأملية في محاولة السيستاني ومدرسي الطباطبائي ٢٠٨
٤ - الموقف الراجح في فهم ظاهرة ابن الجنيد ٢١٤
ثالثاً: الإمامية والسياق التاريخي لمخاضات مواقف مقاصدية في القرن الثامن الهجري ٢١٥
١ - الشهيد الأول (٧٨٦هـ) وظهور مفاجئ لمقولات مقاصدية وتعليلية ٢١٨
٢ - المقداد السيوري (٨٢٦هـ) وإعادة صياغة مقولات الشهيد الأول في المقاصد ٢٢٤
٣ - ابن أبي جمهور الأحسائي (ق ١٠هـ) وتتالي الظهور الخجول لفكرة المقاصد ٢٢٦
٤ - محمد جواد العاملي (١٢٢٦هـ) ونهاية أصداء الشهيد الأول ٢٢٧

٦٠٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

- رابعاً: التفكير الذرائعى، تجليات ما فى الوسط الإمامى ٢٢٨
- خامساً: الاجتهاد الإمامى وكسر الحظر المضروب على التعليل والخروج عن النص ٢٢٩
- ١ - الإمامية فى القرون الأولى (مدرسة بغداد)، ورفض تنقيح المناط والعلّة المنصوصة ٢٣٠
- ٢ - مدرسة الحلّة، وبدايات فتح ثغرة فى مقولتي: التعليل النصي وتنقيح المناط ... ٢٣١
- ٣ - حلول لمعضلة التعليل والتعدّي عن النصوص فى العصر الإخبارى ٢٣٤
- ٤ - البهبهاني والنراقى: مرجعية الاستقراء و«وجوب التعدّي عن النص»! تطوّر المقاربة الإمامية ٢٣٨
- ٥ - التطوّرات الإمامية فى قواعد التعدّي وإعادة إنتاج المفاهيم، نتائج ومستخلّصات ٢٤٢
- سادساً: الاجتهاد المقاصدى والمناطى والعللى فى الفكر الإمامى الحديث، مرور سريع ٢٤٤
- ١ - النزعة المقاصدية والعللية بوصفها سمة تفكير فهمى منظومى مُخارج للاجتهاد ٢٤٦
- ٢ - النزعة المقاصدية والعللية بوصفها مساهماً فى الاجتهاد الشرعى ٢٤٩
- ٢ - ١ - المقاصدية سبيلاً لتقليص دور الفقه وأحكام الشريعة ٢٤٩
- ٢ - ٢ - المقاصدية والعللية منهجاً فى الاجتهاد الشرعى وتطويراً ٢٥١
- ٢ - ٢ - ١ - محمّد جواد مغنّية (١٩٧٩م) وروح القانون، خطوات مقاصدية وعللية ٢٥١
- الناحية الأولى: مواقف عامّة أصولية فى السياق المقاصدى والتعليلى ٢٥٣
- الناحية الثانية: مواقف تطبيقية فقهية متنوّعة ٢٥٥
- كيف قرأ محمّد باقر الصدر متحمّساً تجربة الفهم الاجتماعى للنص عند مغنّية؟ ٢٥٩
- مغنّية بين «مناسبات الحكم والموضوع» و«كشف الملاكات والأغراض والمقاصد» ٢٦١
- ٢ - ٢ - ٢ - الصدر (١٩٨٠م) ومقاصد الرسول، تحوّل شيعى عام فى قراءة الشخصية النبوية ٢٦٢
- ٢ - ٢ - ٣ - شمس الدين (٢٠٠١م) ومحاولة إطلاق نسخة شيعية للمقاصد ٢٦٤
- أ - الفردية والتعبّد أساساً فى مشكلات الفقه، وخلق ثقافة الحيل والاحتياطات ٢٦٤
- ب - الملاكات والمناطات، دورها فى الاجتهاد والاستنباط ٢٦٦

فهرس المحتويات.....٦٠٧

- ج - تحديد موضع العطب والخلل في أصول الفقه ٢٦٧
- د - النظرية المقاصدية عند شمس الدين وأدلة التشريع العليا ٢٦٨
- هـ - شمس الدين وقلق استغلال المقاصدية ٢٧٠
- ٢ - ٢ - ٤ - فضل الله (٢٠١٠م) وعي التاريخ والملاكات ودعوة لتطوير المقاصدية ٢٧١
- ٢ - ٢ - ٥ - السيستاني وتبني خيار الكليات الدستورية وأصول الشريعة ٢٧٦
- ٢ - ٢ - ٦ - مقصدية العدل، من المطهري إلى الصانعي والحكيمي ٢٧٨
- الحكيمي، أهداف الدين ومعيارية العدل في ميدان العمل لضمان سلامة الاجتهاد ٢٧٩
- ٢ - ٢ - ٧ - محمد تقي المدرسي والعبور من الأرسطية نحو أصول فقه منفتح مقاصدياً ٢٨٧
- ٢ - ٢ - ٨ - محمد حسن الأمين والنزعة المقاصدية التحريرية ٢٩١
- من الفقه المقاصدي السلطاني إلى الفقه المقاصدي الإلهي ٢٩٢
- ٢ - ٢ - ٩ - عليدوست ومحاولة تنظيرية لمشروع المقاصد والمصلحة ٢٩٥
- بين القياس وكشف الملاك والتعدي عن النص، انتقال من فقه الخلاف نحو التاصيل ٣٠٢
- الإمامية والنزعة المقاصدية الحديثة، نتائج ومقترحات ووقفات سريعة ٣٠٦

الفصل الثاني

- الاجتهاد المقاصدي والمناطلي والعللي، أركانه، منطلقاته ومبررات حجيته تمهيد ٣١٣
- مناهج التعليل والتقييد في الاجتهادين: المقاصدي الغائي، والمناطلي المداري ٣١٣
- المحور الأول: المنهج الاستقرائي ودوره في الاجتهاد المناطلي والمقاصدي والعللي تمهيد ٣١٧
- نزاعان حول الاستقراء في التراث الشرعي الثقلي ٣١٩

- ٣٢٠ التراث الشرعي وتنويع الاستقراء إلى تامّ وناقص
- ٣٢١ الاستقراء التامّ في الدرس الشرعي، سؤال الواقعية والإمكانات
- ٣٢٤ الاستقراء الناقص ودوره في الاجتهاد المقاصدي والمناطبي والتعليلي
- ٣٢٦ أولاً: المنطلقات التبريرية لحجية الاستقراء الناقص في الدراسات الشرعية
- ٣٢٦ ١ - البناء العقلائي على الفهم الاستقرائي
- ٣٣١ ٢ - تشييد حجية الاستقراء الناقص على أصول الدلالات اللفظية
- ٣٣٢ تعزيز موقفنا الاستدلالي بالتجربة الفقهية وإشارات العلماء
- ٣٣٥ مجال التطبيق أكبر بكثير من التجربة الفقهية القائمة، حدود طاقة الاستقراء
- ٣٣٧ ٣ - مرجعية الظنّ في حجية الاستقراء الشرعي
- ٣٤٠ المدرسة الانسدادية الإمامية وتبرير الاستقراء على أساس حجية مطلق الظنّ
- ٣٤٣ ٤ - مرجعية القياس الفقهي في حجية الاستقراء
- ٣٤٧ ٥ - السيرة الإسلامية على استخدام الاستقراء
- ٣٥١ الاجتهاد الإمامي بين الغياب النظري النسبي للاستقراء، والممارسة العملية له
- ٣٥٤ وقفات تأملية نقدية في اعتماد السيرة مبرراً للاستقراء
- ٣٥٦ ثانياً: موقف مختار في دور الاستقراء في التعميمات ومعرفة المقاصد والمناطات
- ٣٥٦ ١ - دور الاستقراء في الاجتهاد التعميمي والتفصيدي
- ٣٥٨ ٢ - دور الاستقراء في الاجتهاد التعليلي والمقاصدي، مع شواهد وأمثلة
- ٣٦٢ الاستقراء بوصفه عضداً مقوياً لشواهد التعليل، الحد الأدنى للقيمة والاعتبار
- ٣٦٤ ٣ - دور الاستقراء في الاجتهاد التفسيري
- ٣٦٤ ٣ - ١ - استقراء الغلبة في التداول العربي، وتأثيراته الفهمية
- ٣٦٧ ٣ - ٢ - استقراء الغلبة في النصّ الديني نفسه، وتأثيراته التحويلية
- ٣٦٨ قصة طريفة في تمايز المنهج بين النائيني وأبي الحسن الإصفهاني
- ٣٧٠ ٤ - دور الاستقراء في التعامل مع تعارض النصوص

فهرس المحتويات..... ٦٠٩

نتيجة البحث في مرجعية الاستقراء ٣٧١

الاجتهاد المذاقي أو مذاق الشارع ومزاج الشريعة
تجليات النشاط الاستقرائي في عمليات الاستنباط

- تمهيد ٣٧٥
- أولاً: فكرة «مذاق الشرع وروح الشريعة..»، رصد تاريخي ٣٧٦
- المحقق النجفي (١٢٦٦هـ) بوصفه نقطة انطلاق ذهنية المذاق، شواهد تطبيقية ٣٧٧
- شروع الاجتهاد المذاقي بعد المحقق النجفي، عينات مثيرة ٣٧٩
- ثانياً: فكرة «الروح والمذاق»، تحليل المفهوم وتبيين الأدوار ٣٨٤
- الاجتهاد المذاقي والحيلولة دون استعجال الأخذ بالأصول العملية ٣٨٥
- الدور الأول: استنباط أو نفي حكم شرعي مستقلاً ٣٨٦
- الدور الثاني: تعدية حكم شرعي قائم بالفعل لمجال غير منصوص ٣٨٧
- الدور الثالث: تنقيح وتعيين موضوع الحكم الشرعي عبر مذاق الشريعة وروحها... ٣٨٨
- الدور الرابع: تقييد دلالات النصوص أو ممارسة ترجيح بين الدلالات ٣٨٩
- الدور الخامس: اعتبار المذاق بمثابة رادع عن السير العقلانية ٣٩٠
- الدور السادس: توظيف المذاق في التزاحم الملاكي الكاشف عن الموقف الشرعي ٣٩١
- الدور السابع: توظيف مذاق الشرع في حلّ التعارضات بين النصوص ٣٩٢
- ثالثاً: معابر الكشف عن مذاق الشرع وروح الشريعة ٣٩٢
- ١ - المنهج الاستقرائي واستنباط المذاق الشرعي ٣٩٣
- ٢ - استنتاج المذاق من خلال الأولوية ٣٩٦
- ٣ - استنتاج المذاق وروح الشريعة من خلال نفي اللوازم ٣٩٧
- رابعاً: مسلك المذاق والروح، مقارنات مع مداخل اجتهادية أخرى ٣٩٩
- ١ - بين الذوق الشرعي وكلّ من الاجتهادين: المقاصدي والمناطبي ٣٩٩
- ٢ - بين مذاق الشريعة والارتكاز المتشرعّي ٤٠١

٦١٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/١

- ٣ - بين المذاق الشرعي ونظرية الاستحسان في أصول الفقه السنّي ٤٠٢
- بين مرجعية المذاق عند الإمامية، وحجية «الإلهام» عند مثل ابن تيمية ٤٠٥
- خامساً: حجية مذاق الشرع وروح الشريعة ٤٠٦
- ١ - تخريج الحجية على أساس الدلالة التركيبية، بيان شروط ٤٠٩
- عيان أساسيان في تطبيق الخوئي مسلك المذاق على شروط المرجع ٤١١
- ٢ - تخريج الحجية - ولو من خلال الأولوية - على أساس الاستقراء الأحكامي ... ٤١٢
- ٣ - تخريج الحجية على أساس مرجعية الظن ٤١٣
- وقفه تقويمية مع موقف معارض لفكرة المذاق الشرعي وروح الشريعة ٤١٣
- نتيجة وكلمة ختام في الاستقراء ٤١٥

المحور الثاني: التعليل النصي (العلة المنصوصة)، أو دور النص الديني في

الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللي

- تمهيد في تحديد مفهوم التعليل النصي، واستيعابه عدداً من مسالك التعليل ٤١٩
- مداخل تكوين الفقه الإسلامي رؤيته للتعليل وما وراء ظاهر الحكم ٤٢٠
- أولاً: الحكمة أو حكمة الحكم والتشريع (الاجتهاد الملاكي) ٤٢٠
- ١ - دلالات موارد استخدام مفهوم الحكمة و.. بين الماضي والحاضر ٤٢٢
- ٢ - «الحكمة» بوصفها من أدوات تحديد المناط (التجسير بين الملاك والمناط) .. ٤٢٥
- ٣ - المحقق الداماد والتميز في الحكمة بين التعميم والتخصيص، عرض وتعليق . ٤٢٨
- ٤ - قراءة نقدية في محاولة الداماد، وفي نقد الزنجاني له ٤٣٠
- ٥ - كيف يمكن نفي التخصيص عن الحكمة مع اعتبارها علة ناقصة؟! أليست مفارقة؟ ٤٣٢
- ٦ - بين حكمة الحكم واللغة التعليلية، وحدة مسار أو اختلافه ٤٣٤
- ٧ - مفهوم «حكمة الحكم» و «مقاصد الشريعة»، النسبة والعلاقة ٤٣٦
- ٨ - مفهوم «الحكمة» في التداول الاجتهادي السنّي، شرح ومقارنة ٤٣٧
- ٩ - إمكانات التعليل بالحكمة في فضاء الاجتهاد السنّي ٤٣٩

- ٩ - ١ - اتجاه المنع عن التعليل بالحكمة مطلقاً، منطلقات وتحفظات ٤٤٢
- ٩ - ٢ - اتجاه إمكان التعليل بالحكمة مطلقاً، مبررات ومناقشات ٤٤٤
- ٩ - ٣ - اتجاه التوسُّط بين المنع والقبول، مرجعية الحكمة الظاهرة المنضبطة .. ٤٤٨
- ٩ - ٤ - الموقف الراجح، مرجعية الحكمة التامة المتيقنة الظاهرة المنضبطة في التخصيص ٤٤٩
- ثانياً: العلة أو علة الحكم الشرعي (الاجتهاد المناطبي) ٤٥٠
- مفهوم العلة بين المعنى الفلسفي الحقيقي والمعنى الأصولي الاعتباري ٤٥١
- بين التعليل والتوسُّع في اكتشاف موضوع الحكم وشروطه ٤٥٥
- دور التعليل في الاجتهاد الشرعي بين التعميم والتخصيص و..... ٤٥٦
- المبحث الأول: التعليل وإنتاج نظرية مفهوم الجملة التعليلية (سياق التخصيص) ... ٤٥٧
- ١ - المشهد الإمامي في مفهوم التعليل (التخصيص بالعلة)، المشاكل والتحفظات .. ٤٥٩
- ٢ - محمد تقي الرازي ومحاولة تخطي مشكلات التخصيص بالعلة، قراءة نقدية .. ٤٦٢
- ٣ - نظرية السيد الشبيري الزنجاني في دور العلة في التخصيص، دراسة نقدية ٤٦٥
- ٣ - ١ - تخصيص العلة لشخص الحكم ٤٦٦
- ٣ - ٢ - تخصيص العلة لنوع الحكم (مفهوم القضية التعليلية) ٤٧٠
- ٤ - تناول أصول الفقه السنِّي لمفهوم العلة ٤٧٦
- ٥ - منطلقات مفهوم الجملة التعليلية ٤٧٧
- ٥ - ١ - منطلق الوضع اللغوي ٤٧٧
- ٥ - ٢ - المنطلق الظهوري العرفي المتعالي عن التبرير ٤٧٩
- ٥ - ٣ - المنطلق الظهوري القائم على فكرة الإطلاق، تعليق وإضافة ٤٨٢
- ٦ - الجملة التعليلية والتخصيص المتحرر من فكرة المفهوم (الحل الوسطي) ٤٨٥
- ٧ - التمييز بين أنواع البيانات التعليلية ٤٨٦
- المبحث الثاني: نظرية الميرزا النائيني في التعميم والتخصيص في العلل والحكم .. ٤٨٨

٦١٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات /ج/١

- ١ - نظرية الميرزا النائيني، عرض وتوضيح ٤٨٩
- ١ - ١ - البحث الثبوتى ٤٨٩
- ١ - ٢ - البحث الإثباتى ٤٩٢
- ٢ - وقفات تأمل ونقاش مع نظرية النائيني ٤٩٣
- ٢ - ١ - الخلل المنهجي في تنوع جهة التشريع بين الآتي من الطبع، وغير المنضبط ٤٩٣
- ٢ - ٢ - توسعة دائرة المحرّكية حال عدم التميّز، بين المعقوليّة والضرورة ٤٩٣
- ٢ - ٣ - الخطأ في تعميم الموقف في مقام الثبوت، دون تمييز حالات الضبط وعدمها ٤٩٥
- ٢ - ٤ - عجز مقولة الوساطة الثبوتية عن تحقيق نتائج نظرية النائيني ٤٩٦
- ٢ - ٥ - نقد مناقشة الزنجاني للنائيني في حصر الإشكالية بالتعميم دون التخصيص ٤٩٨
- ٢ - ٦ - نقد حصر النائيني الوساطة المنتجة بالوساطة العروضية (نقد الزنجاني) ٤٩٨
- ٢ - ٧ - نقد اعتماد النائيني على أصالة الموضوعية في العناوين ٥٠٠
- ٢ - ٨ - تزييف التقعيد في تمييز العلل بين الملاكية والمناطية ٥٠١
- ٢ - ٩ - نقد لغوي وعرفي لمعايير النائيني في استنطاق الكبرى الكلية من التعليل ٥٠٣
- ٢ - ١٠ - هل تورط النائيني في «مغالطة المدخل»؟! ٥٠٨
- المبحث الثالث: نظرية الشبيري الزنجاني في التعميم والتخصيص بالتعليل ٥٠٩
- ١ - نظرية الزنجاني، عرض وتوضيح وتفكيك ٥٠٩
- ١ - ١ - البحث الثبوتى أو جهات التشريع وملاكاته ٥٠٩
- ١ - ٢ - البحث الإثباتى ٥١١
- ٢ - نقد المقولة الشهيرة في شرط الضبط في العلة والحكمة (ردّ نظرية الزنجاني والمشهور) ٥١٢
- المبحث الرابع: التعليل النصي (العلة المنصوصة) ونظرية القياس الشرعي ٥١٥
- ١ - هل التعميم بالعلة المنصوصة نوع من القياس أو نمط مفاصل له؟ ٥١٥
- ٢ - تحليل معمق لهوية القياس والعلة المنصوصة ٥١٦

- ٣ - حاجة التعليل للقياس الشرعي، نقد مقارنة بعض مدارس أصول الفقه السنّي .. ٥٢٠
- ٤ - العلامة الحليّ ومقولة النزاع اللفظي في العلة المنصوصة، نقد وتعليق ٥٢٥
- ٥ - نظريّة البصري المعتزلي في التفصيل في العلة المنصوصة، قراءة نقدية ٥٢٧
- ٦ - قدماء الإمامية والمنطلقات التحليلية لرفض العلة المنصوصة، نقد وتعليق ٥٢٨
- ٧ - العلامة الشعراني والمنطلقات اللغوية في رفض العلة المنصوصة، تعليقات نقدية ٥٣٠
- المبحث الخامس: أدوات التعليل وطرائقه ٥٣١**
- ١ - التعليل غير الملفوظ (إجماع، سيرة، فعل...) ٥٣٢
- ٢ - التعليل الملفوظ ٥٣٥
- ٢ - ١ - التعليل الملفوظ الإسمي ٥٣٥
- ٢ - ٢ - التعليل الملفوظ الحرفي ٥٣٥
- ٢ - ٢ - ١ - الحرف البنائي، عينات وأمثلة ٥٣٦
- ٢ - ٢ - ٢ - الحرف المعنوي الهيئوي، نماذج وأمثلة ٥٤١
- المبحث السادس: قرائن ومؤشرات نفي العلة المدارية ٥٤٦**
- النوع الأول: القرائن السلبية النافية ٥٤٦**
- ١ - استلزام المدارية نتائج معلومة النفي ٥٤٦
- ٢ - قيام صلاحية التعليل على عدم المدارية ٥٤٧
- ٣ - العلة، بين معيار الضبط ومبدأ إمكان التحقق ٥٤٩
- النوع الثاني: القرائن الإيجابية النافية ٥٥٠**
- ١ - القرائن الإيجابية المضمونية ٥٥١
- ١ - ١ - صدق العلة في أغلب الموارد دون جميعها، تعليق وتحفظ ٥٥١
- ارتباط الاجتهاد التعليلي بنوع الخطاب في النصّ (خطاب الفرد - الأمة...) ٥٥٣
- ١ - ٢ - التعليل بالمصالح والفوائد، نقد وتفنيد ٥٥٣
- ١ - ٣ - كون التعليل بعلة عقلانية أو عرفية مسلوقة المدارية عند العقلاء ٥٥٦

- ١ - ٤ - كون التعليل تعليلاً لسعة الحكم، دون أصله ٥٥٧
- ٢ - القرائن الإيجابية اللفظية ٥٥٨
- ٢ - ١ - استخدام حرف «اللام» في التعليل، نقد مقارنة النائيني والسيستاني ٥٥٨
- ٢ - ٢ - القرينة اللفظية الواقعة في قوة القرينة المتصلة ٥٦٠
- النوع الثالث: التعليل والمعارض المنفصل/تخصيص التعليل، وقفه تفكيكية ٥٦٢
- دور احتماليات صدور النصوص في فهم التعليل ٥٦٣
- المبحث السابع: الأصل المرجعي في مفادات التعليل بين المدارية وعدمها ٥٦٥
- ١ - مرجعية الفهم العرفي في التعليل/تحقيق الأصل الأولي الاستظهاري ٥٦٥
- ٢ - تأسيس الأصل الأولي في حالات الشك في العلة والحكمة ٥٦٨
- ٢ - ١ - الشك في حكمية أمر ما مع اليقين بنفي العلية المدارية عنه ٥٦٨
- ٢ - ٢ - دوران الأمر بين العلة والحكمة ٥٦٩
- ٢ - ٢ - ١ - اتجاه تأصيل حمل التعليل على الحكمة، قراءة نقدية ٥٦٩
- ٢ - ٢ - ٢ - اتجاه تأصيل حمل التعليل على المناطية دون الحكمية، وجوه ومداخلات ٥٧١
- وقفات نقدية مع جوانب من طروحات الرشتي والنائيني ٥٧٣
- ٢ - ٢ - ٣ - اتجاه التوقف والاعتقاد بالإجمال، نقد وإبطال ٥٧٦
- مرجعية التعليل ونظرية الولاية التشريعية ٥٧٧
- المبحث الثامن: التعليل ودوره خارج نطاق التعميم والتخصيص/التعليل الإرشادي ٥٧٩
- ١ - التعليل وتحوّل الدلالة من الوجوب إلى الاستحباب ٥٧٩
- ٢ - التعليل وتحوّل الدلالة من التحريم إلى الكراهة ٥٨٢
- قراءة نقدية في التصورات المطروحة ٥٨٣
- أ - الخلط بين الإرشادية والتحوّل الدلالي نحو الاستحباب والكراهة ٥٨٣
- ب - بطلان التمييز بين التعليل بالأمر الديني والتعليل بالأمر الأخرى ٥٨٤

فهرس المحتويات.....٦١٥

- ج - تأثيرات ظاهرة تعليل الواجبات والمحرمات ٥٨٥
- (د - هـ) - نقد محاولة الروحاني في احتياج التعليل الإلزامي لبيان العقاب و..... ٥٨٦
- و - تقويم ربط التحول الدلالي بالتعليل، بقيام دلالة الإلزام على نظرية الإطلاق ٥٨٧
- ز - نقد مقارنة الهمداني الموضوع بمن تعود عليه المصلحة (المكلف وغيره)..... ٥٨٨
- التصور المختار لتأثير التعليل في التحول الدلالي ٥٨٩
- المدخل الأول: تأسيس الأصل في المولوية والإرشادية ٥٨٩
- المدخل الثاني: هل التعليل بنفسه عائق أو معاكس لفهم المولوية في الحكم المعلل؟ ٥٩٠
- المدخل الثالث: التعليل ونوعية العلة وموقف الشريعة منها ضمن السياق المولوي. ٥٩٢
- المبحث التاسع: بين النصوص التعليلية ونصوص المقاصد العامة للشريعة..... ٥٩٤
- خاتمة في اقتراح تدوين موسوعة إسلامية جديدة في علل الشرائع ٥٩٧
- فهرس المحتويات ٦٠١