

# **الاجتهاد المقاصدي والمناطى**

**المسارات، والأصول، والعوائق، والتأثيرات**

(اجتهاد المعنى فى أصول الفقه الإسلامى)



# الاجتهاد المقاصدي والمناطي

## المسارات، والأصول، والعوائق، والتأثيرات

(اجتهاد المعنى في أصول الفقه الإسلامي)

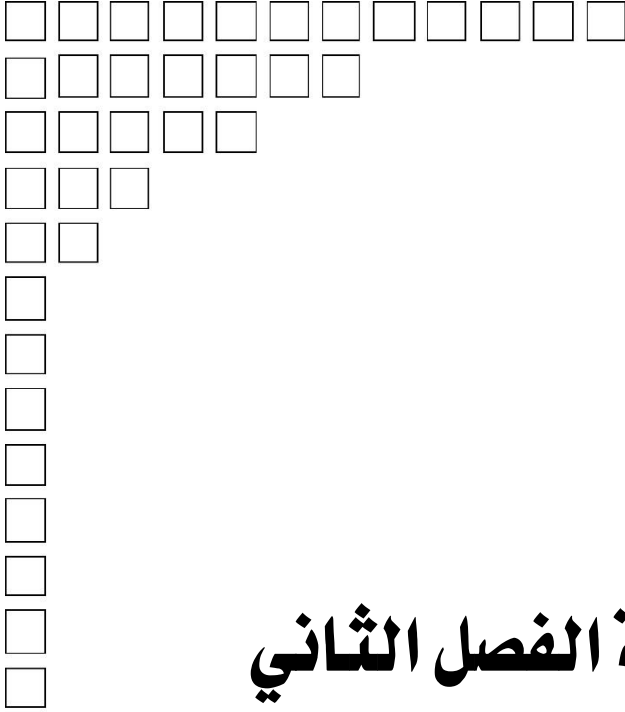
الجزء الثاني

حيدر حبا الله



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

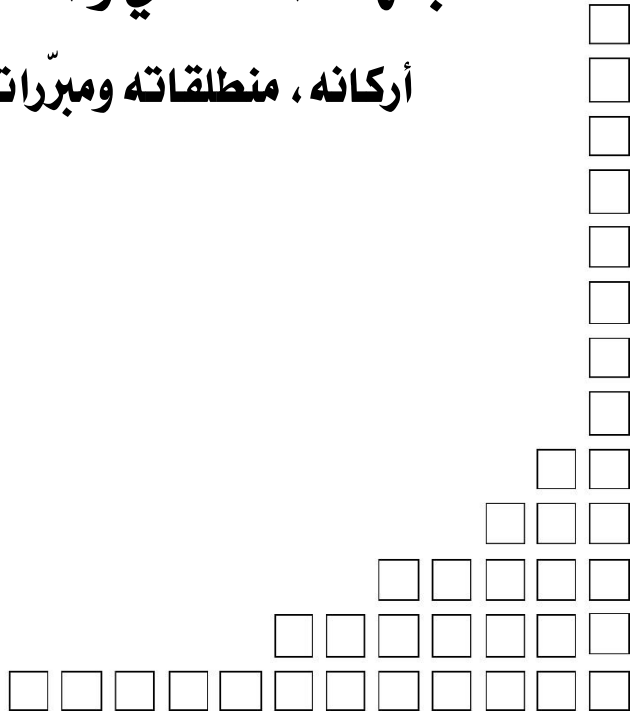




## تتمّة الفصل الثاني

### الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي

أركانه، منطلقاته ومبررات حجّيته







## المحور الثالث

التعليل العقلاني (العقل الجمعي الهرمنوطيقي)

مفهومه ، توليفته ، ودوره في إعادة فهم النصوص ومناطاتها

ومقاصدها



## تهييد

درسنا فيما سبق دور ركنين أساسيين في عملية اكتشاف المدارات الحقيقية للنصوص وكذلك العلل والغايات، وهما: الاستقراء، والنص التعليلي، أما الآن فسوف ندرس نمطاً آخر من الأدوات التي تمهد الطريق لنوع من التعدي عن حرفية النص لاكتشاف مداراته الحقيقية أو غاياته المنشودة، وهي مجموعة من الأدوات الفهمية والتفسيرية والتأملية معاً، والمهادفة للتحرر من حرفيات النصوص لتقديم فهم أفضل لها.

وعلى سبيل المثال، قاعدة تنقيح المناط، وهي من أهم قواعد الاجتهاد المهادف لاكتشاف العلة الأعم من العلة المناطية والملاكية. وكذلك الحال في قاعدة إلغاء الخصوصية عرفاً، بصرف النظر عن مديات صلتها بالقاعدة الأولى وانفصالها أو اتحادها معها، وكذا قاعدة مناسبات الحكم والموضوع، وورود النص بنحو الطريقية (الطريقية والموضوعية في البيان الشرعي)، والاعتبار، والفهم البيئي والاجتماعي للنص، ودور السياقات الزمكانية في فهم النص، وغير ذلك.

من هنا، سوف يكون بحثنا في جملة من الأدوات الاجتهادية الفهمية؛ لننظر في قدرتها على تقديم نمط من تفسير النص الديني العملي - في الحد الأدنى - أو لا، وسوف نجعل ذلك ضمن محاور متعدّدة، ومنه تعالى نستمدّ العون.



( ١ )

## تنقيح المناط

### والغاء الخصوصيات ونفي الفوارق

#### مقدمة

يبدو إفراد قاعدة تنقيح المناط بالبحث والتصنيف عند الإمامية نادراً أو منعدماً عدا بعض الكتابات المتأخرة خلال نصف القرن الأخير، بينما نجد هذا الموضوع له حضور مركّز في الاجتهاد السنّي منذ بداية نظرية القياس تقريباً؛ والسبب في ذلك أنّ تنقيح المناط يمثل أحد أدوات ومسالك العلّة واكتشافها في بحث القياس، لهذا كان من الطبيعي أن يتعامل الاجتهاد السنّي معه بشيء من التنظير الأصولي. هذا، ولعلّ أوّل من طرح هذا المصطلح بعينه، على ما هو المتداول، هو ابن شهاب العكبري الحنبلي (٤٢٨هـ).

وقد رأينا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب كيف شهد مفهوم تنقيح المناط غياباً وحضوراً في الاجتهاد الإمامي بتبع الحساسيات التي كانت تُتخذ منه هنا وهناك، فلا نعيد.

#### تمهيد في تنقيح المناط من منظور لغويّ

بدايةً، يلزمنا ممارسة تحليل لغوي للكلمة، فما معنى تنقيح المناط؟ ومن أين نشأت هذه

الكلمة؟

١ - التنقيح في اللغة العربية يأتي بعدّة معانٍ، يمكن إرجاعها إلى روح واحدة، أهمّها:

أ - التهذيب والتشذيب، فتنقيح الشيء بمعنى رفع العيوب عنه وتهذيبه وتشذيبه وجعله أفضل وأحسن بإلغاء الزوائد الضارّة أو غير النافعة، ومن هذا الباب تقول العرب: تنقيح الشعر، بمعنى تنظيفه وتهذيبه، ومنه أيضاً تنقيح الجذع بمعنى تشذيبه، وتنقيح العود

بالمعنى عينه.

ب- تعرية الشيء وخلع جلده للوصول إلى لبّه.

ج - استخراج مخّ الشيء ولبّه، لهذا تقول العرب: تنقيح العظم استخراج مخّه. ونقّحت العظمَ وانتقحته بهذا المعنى.

ولأجل دور عمليّة التنقيح في رفع الزوائد، تُطلق العربُ تعابير من نوع: نقّح الكلام، بمعنى هدّبه وأحسن أوصافه، ورجل منقّح أيّ مجرّب، ونقّحته السنون بمعنى نالت منه، وتنقّح شحم الناقة ذهب بعض الذهاب<sup>(١)</sup>.

وليست هذه معانٍ متعدّدة للكلمة كما ألمحنا، بل هي تطبيقات لمعنى واحد، ربما يكون هو ما كشف عنه ابن فارس (٣٩٥هـ) بقوله: «النون والقاف والحاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تنحيتك شيئاً عن شيء»<sup>(٢)</sup>.

٢ - المناط، وهو من النّوط، والماضي «نَاطَ»، والمراد به إناطة الشيء أي وصله وتعليقه بغيره، ومنه نياط القلب وهو عرق غليظ يتعلّق به القلب، ولصلة النّوط بالاتصال والتعلّق يستخدم بمعنى النقيض عبر إضافته بـ «عن» فتقول: ناط فلان عني، أي تباعد<sup>(٣)</sup>.

وبهذا نفهم المعنى اللغوي للكلمة، وهو: نوع من كشف واستخراج ما يتعلّق به الحكم في الحقيقة عبر عمليّة تعرية وتشذيب للوصول إلى اللبّ والروح.

بعد هذا التوضيح اللغوي سوف نبحت في تنقيح المناط من خلال سلسلة من المراحل، وهي كالآتي:

### المرحلة الأولى: تنقيح المناط، التعريف والمفهوم وشبكة العلاقات

نحاول في هذه المرحلة أن نرصد الروح الحقيقيّة لهذه القاعدة/المنهج، من خلال تحليل

(١) انظر: الصحاح ١: ٤١٣؛ ومعجم مقاييس اللغة ٥: ٤٦٧؛ وأساس البلاغة: ٩٨٣؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ١٠٣؛ ولسان العرب ٢: ٦٢٤ - ٦٢٥؛ والقاموس المحيط ١: ٢٥٤؛ وتاج العروس ٤: ٢٣٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٦٧.

(٣) انظر: العين ٧: ٤٥٥ - ٤٥٦؛ والصحاح ٣: ١١٥٦؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ١٤١؛ ولسان العرب ٧: ٤١٨.

الكلمات والمواقف، ثم تفكيك المفاهيم، ورصد شبكة القواعد المتداخلة هنا، ثم محاولة التوصل إلى رؤية خاصة في هذا المجال؛ لأن هذا كله أمرٌ ضروري جداً في استخراج الروح الحقيقية لهذا المنهج الهرمنوطيقي، بهدف فهم كيفية ممارسته والتعامل معه، ومديات الاعتراف به.

### ١. التحليل الأولي لعينات تعريفية لتنقيح المناط (الغزالي و.. أنموذجاً)

بداية أود الانتقال من المعنى اللغوي المشار إليه آنفاً إلى المعنى الاصطلاحي الأولي، وهنا لا نجد سوى تطبيق المفهوم اللغوي على المجال الاجتهادي في النصوص لا غير، مع تأملات جادة، من هنا نجد بعض التعريفات، ومنها على سبيل المثال:

أ - تعريف الإمام الغزالي، حيث يقول - بعد تأكيد أن تنقيح المناط يقرّ به أكثر منكري القياس أنفسهم -: «مثاله: أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم، مثاله: إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله، فإننا نلحق به أعرابياً آخر، بقوله ﷺ: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص، ولكننا نلحق التركيبي والعجمي به؛ لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابي، ونلحق به من أفطر في رمضان آخر، لأننا نعلم أن هتك حرمة رمضان لا حرمة ذلك رمضان، بل نلحق به يوماً آخر من ذلك رمضان، ولو وطئ أمته أو جبننا عليه الكفارة؛ لأننا نعلم أن كون الموطوءة منكوحة لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا؛ لأنه أشد في هتك الحرمة، إلا أن هذه إلحاقات معلومة تنبئ على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعبادة الشرع في موادره ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مطنوناً فينقدح الخلاف فيه..»<sup>(١)</sup>.

تكشف لنا كلمات الغزالي عن عدة أمور:

أولاً: إن تنقيح المناط يبدو قضية مقبولة نوعاً من قبل منكري القياس وموافقيه، لكن مع ذلك يظهر منه أن بعض منكري القياس كانوا يرفضونه، وهذا ما يثير تساؤلاً حول كيفية

(١) المستصفي: ٢٨٢؛ وانظر له أيضاً: شفاء الغليل: ٤٣٠؛ وأساس القياس: ٥٠.

استنباطهم أحكاماً كليةً! فالأمثلة التي ذكرها الغزالي لو كان هناك من ينكرها لكان معنى ذلك انتهاء عصر النصّ وبقاء بعض النصوص القليلة التي تحمل لغةً كليةً، فيما نصوص الأسئلة والأجوبة التي تمثل غالبية نصوص الحديث الشريف سوف تنتهي عملياً!

هذا ما سوف نحاول اكتشافه خاصّةً ضمن القراءة النقدية لأنصار استبعاد تنقيح المناط، وما هي البدائل المعقولة لديهم عملياً أو افتراضياً.

ثانياً: إنّ قبول الكثير من منكري القياس بتنقيح المناط يحتمل أمرين:

أ - أن يعتبروه خارجاً موضوعاً عن القياس، بمعنى أنّ عملية تنقيح المناط هي عملية منفصلة في ذاتها تماماً عن القياس.

ب - أن يوافقوا على كونه قياساً، لكنهم يعتبرون هذا النوع من القياس مقبولاً؛ للدليل خاصّ مثلاً.

وسوف يأتي البحث في النسبة بين القياس وتنقيح المناط، وهي مهمّة جداً في فهم - والتعامل مع - نصوص أهل البيت النبويّ الراضية للقياس.

ثالثاً: يبدو من تعريف الغزالي أنّ الاستقراء هو مرجعٌ أساس في نظرية تنقيح المناط؛ لأنّه جعل مرجعنا في استبعاد هذه الخصوصيات المحتملة هو ما نعرفه من عادة الشارع في عدم أخذ هذه العناصر بعين الاعتبار في الحكم كأعرابية الأعرابي أو غير ذلك، وهذا يعني أنّ نظرية الاستقراء عادت لتفرض نفسها في تكوين نظرية تنقيح المناط، وسوف نرى لاحقاً في ثنايا البحوث هل تقوم نظرية تنقيح المناط - فيما تقوم - على الاستقراء أو لا؟ وبالأساس ما هي ميكانيزما عملية تنقيح المناط في الاجتهاد الإسلامي؟

رابعاً: إنّ تنقيح المناط تارةً تكون عملية يقينية، وأخرى تكون ظنيّة، ومن الواضح في كلام الغزالي وغيره، أنّ تنقيح المناط القطعي هو الذي يحظى بقبول واسع بين أنصار الفرقاء المختلفين هنا، بينما تنقيح المناط الظني هو الذي يكون مادة التنازع كما هو واضح من نهاية عبارة الغزالي أعلاه.

وقد رأينا في الفصل الأوّل وسنرى لاحقاً بعون الله أنّ الإمامية قد اتخذت موقفها من تنقيح



المناط تبعاً لقوته الاحتمالية من حيث اليقين والظن.

وإذا رجع تنقيح المناط إلى إلغاء الخصوصية عرفاً، ألا يعني ذلك عوده إلى نظرية الظهور العرفي الذي يمكنه أن يفتح الباب على حجبة الظهور الظني؟ فلماذا حُصرت حجبة تنقيح المناط باليقيني مع أن الظن الظهوري حجة حتى عند مثل الإمامية؟! هذا ما علينا اكتشافه.

خامساً: يكشف لنا تعريف الغزالي عن أن عملية تنقيح المناط هي عملية سلبية، وهو ما يتناسب مع المعنى اللغوي للكلمة من حيث التشذيب والحذف، فنحن في عملية تنقيح المناط نقوم بحذف خصوصيات وإغائها، وما يبقى يكون هو المناط الحقيقي، وهذا ما يفرض تساؤلاً حول عملية تنقيح المناط لا من خلال الحذف بهذه الطريقة، بل من خلال الحفر، كما لو كان التنقيح بكشف الملاكات، وسيأتي أن ثمة من ربط تنقيح المناط بكشف الملاك.

وبالحفر أكثر في كلمات الغزالي، تبدأ تُثار أسئلة سوف نُخضعها للتحليل تبعاً، حول وجود فرق بين قاعدة تنقيح المناط وقاعدة إلغاء الخصوصية؛ لأنّ الفكرة هنا أن القاعدتين ليستا سوى قاعدة واحدة لا أكثر، وهو ما يبدو من خلال عملية التوضيح الغزالية هنا؛ لأنّه في الحقيقة قام بإلغاء خصوصية الأعرابية وغيرها.

من هنا، ينكشف لنا وجه تعبير الفخر الرازي، حيث قال: «اعلم أنّ الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق، والغزاليّ يسميه تنقيح المناط، وتارة باستخراج الجامع..»<sup>(١)</sup>، وسيأتي مزيد توضيح لهذه القضية، وللتفريق بين تنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه.

ب - تعريف المحقق الأمدي، حيث يقول: «هو النظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النصّ على كونه علّة، من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف (وذكر شبيهه كلام الغزالي).. وهذا النوع، وإن أقرّ به أكثر منكري القياس، فهو دون الأوّل (ويقصد بتحقيق المناط)..»<sup>(٢)</sup>.

هذان التعريفان وأمثالهما<sup>(٣)</sup>، يكشفان لنا سبب دخول فكرة تنقيح المناط في مباحث القياس

(١) المحصول ٥: ٢٠.

(٢) الإحكام ٣: ٣٠٣.

(٣) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة ٣: ٢٣٧؛ والشاطبي، الموافقات ٥: ١٩ - ٢٠؛ والمرداوي، التحبير

عند أهل السنة، فالقضية ليست عبثية، وذلك أنه كلما تسنى للفقهاء السني حذف الخصوصيات المحتملة، استطاع اكتشاف علة الحكم ومناطه الحقيقي، وبهذه الطريقة ينتقل للخطوة اللاحقة، وهي وجود هذه العلة في الفرع، فيجري الحكم فيه، وهو بهذه الطريقة يستند لتنقيح المناط بهدف تحقيق التوسع المنشود في العملية القياسية.

## ٢. ثلاثية تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط، التواشج والتفاصيل

تبدو هذه المصطلحات الثلاثة مهمة بالنسبة إلينا، ليس لأجل فهم المصطلحات فحسب، بل لأنها تعبر عن ثلاث عمليات يارسها الفقيه منفصلة عن بعضها في الهوية والمسار، وقد تم التمييز بينها في أكثر من موضع، ولكي نستجلي تنقيح المناط، ونحن ما زلنا نمارس الكشف عن تعريفه وتحليل مفهومه، علينا تقديم تعريف واضح للمصطلحين الآخرين بوصفهما معبرين عن نشاطين من نشاطات الفقيه أيضاً.

سأشرح من عبارة الرازي في المحصول، حيث يقول: «واعلم أن الجمع بين الأصل والفرع، تارة يكون بإلغاء الفارق، والغزالي يسميه تنقيح المناط، وتارة باستخراج الجامع، وها هنا لا بد من بيان أن الحكم في الأصل معلل بكذا، ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، والغزالي يسمي الأول تخريج المناط، والثاني تحقيق المناط»<sup>(١)</sup>.

يبدو التمييز هنا قائماً على قاعدة أن كل آلية اجتهادية تسمح لنا بإلغاء خصوصيات نعتبرها زائفة ووهمية، وهي في الحقيقة لا يدور الحكم مدارها، فهي تنقيح المناط، أمّا لو وصلنا لاكتشاف العلة بعيداً عن إلغاء الخصوصية، فهذا تخريج المناط، ولو قمنا بعد ذلك بإثبات وجود هذه العلة المكتشفة في فرد جديد (الفرع)، كان ذلك تحقيق المناط.

بهذه العملية تتميز قاعدة إلغاء الخصوصية عن تخريج المناط وتحقيقه، لكنها تبدو متحدة مع تنقيح المناط، ومن هنا يكون التعبيران دقيقين من الناحية اللغوية، فالتنقيح حذف الزوائد، فيما التخريج هو استخراج العلة واكتشافها.

شرح التحرير ٧: ٣٣٣٣.

(١) المحصول ٥: ٢٠.

لكنّ الأمدى يعطينا توضيحاً أكثر عندما يقول: «وأما تخريج المناط، فهو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دلّ النصّ أو الإجماع عليه دون عليّته، وذلك كلاجتهاد في إثبات كون الشدّة المطربة علةً لتحريم شرب الخمر، وكون القتل العمد العدوان علةً لوجوب القصاص في المحدّد، وكون الطعام علةً ربا الفضل في البرّ ونحوه، حتى يُقاس عليه كلّ ما ساواه في علّته، وهذا في الرتبة دون النوعين الأوّلين، ولذلك أنكروه أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين»<sup>(١)</sup>.

بهذه النصوص نكتشف أنّ العمليّة الذاتية الاجتهادية التحليليّة ليست موجودة في تنقيح المناط بالضرورة، بل هي موجودة في تخريج المناط، وأنّ القلق من القياس ينبغي أن يجعلنا نلتفت من تخريج المناط أكثر من تنقيحه، كما سوف نرى بوضوح أكثر فيما بعد، ولهذا يقول الزركشي وهو يشرح مسالك التعليل القياسي: «الخامس: في إثبات العليّة بالمناسبة، وهي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد، ويسمّى استخراجها تخريج المناط؛ لأنّه إبداء مناط الحكم. وهي عمدة كتاب القياس وعمرته ومحلّ غموضه ووضوحه، وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة..»<sup>(٢)</sup>.

من خلال هذا كلّ، يمكننا أكثر تصوّر الظنيّة واليقينيّة في تخريج المناط، وأنّ العمليّة تبدو فاقدة لمعيار في الاكتشاف، فإذا أرجعت الاكتشاف إلى النصّ وما يلحق به كالإجماع، فهذا علة منصوبة، وأما لو أرجعته لمجرد المناسبة، فهذا ما يقع في الغالب استنسابياً ونسبياً في الوقت عينه، ويبدو فاقداً لمعيار منضبط، ومن المتوقع أكثر بالنسبة لرافضي القياس أن يتخذوا موقفاً سلبياً من تخريج المناط، في حين وجدناهم أحياناً يبدون موقفهم من تنقيح المناط ويميّزون بين اليقين والظنّ فيه، ويتجاهلون تخريج المناط تماماً ربما لوضوح قياسيّه، رغم أنّ تنقيح المناط إذا تقارب مع إلغاء الخصوصيّة أمكن فهمه أكثر.

وبهذا نفهم أيضاً لماذا اعتبر ابن تيمية أنّ تنقيح المناط منفصل عن موضوع القياس، بينما

(١) الأمدى، الإحكام ٣: ٣٠٣؛ وانظر: التوني، الوافية: ٢٣٩.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ١٨٦؛ وانظر: الآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٤١؛ والشوكاني، إرشاد

الفحول: ٢١٤؛ والرافقي، الجامع لجوامع العلوم: ١٠١.

تخريج المناط هو الذي يحتاج في تبريره إلى نظرية القياس الشرعي، وهو ما تعضده إشارات للمجدد الشيرازي من الإمامية<sup>(١)</sup>.

وبهذا نفهم كذلك عملية الربط التي قام بها الميرزا النائيني حيث قال - وهو يتحدث عن الطرق العقلية في الإثبات -: «الشارع قرّر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها؛ لعدم ما يقتضي الردع عنها، كما ردع عن القياس، مع أنه من الطرق العقلية ويعتمدون عليه في مقاصدهم الدنيوية، إلا أنّ الشارع ردع عنه في الأمور الدينية، لأنّ القياس مبنيّ على استخراج المناط، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو في الموضوعات الخارجيّة قليل الخطأ؛ لأنّ غالب الأمور الخارجيّة المتشابهة تحت جامع واحد وكانت مناطاتها بأيدي العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط لا يضرّ بمقاصدهم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ مناطاتها ليست مما تنالها الأفهام؛ لأنّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ في الشرعيّات ولذلك نهى الشارع من إعماله...»<sup>(٢)</sup>.

إنّ هذه النصوص تتعاضد لتأكيد الترابط بين القياس واستخراج المناط، فيما يبدو تنقيح المناط منفصلاً عن ذلك، وهو ما قد يفسّر أنّ رفضهم للقياس كفاهم مؤونة رفض تخريج المناط، بينما لم يكفهم مؤونة تنقيح المناط، فاحتاجوا فيها إلى تفكيك الظنّ عن اليقين.

إنّ تنقيح المناط يبدو لنا هنا محاولة جادة لأخذ العلة المنصوصة بحذف العلة الوهميّة، حتى لو لم يكن هناك استخدام لأدوات التعليل؛ وذلك أنّ جوهر تنقيح المناط هو حذف الزوائد، وليس استنباط العلة اجتهاداً، وهذا يعني أنّ الفقيه يرى العلة والمناط المذكورين في الخطاب الشرعي، غاية الأمر أنّهما محاطين بسلسلة من العناصر الوهميّة التي قد يتصوّر الفقيه أنّها ذات صلة بالمدار والمناط، فهو عملياً يقوم بالحذف للكشف عن العلة المشار إليها أساساً في النصّ، فعندما يقول: لا تشرب الخمر المسكر، ونحذف خصوصيّة الخمريّة، فهذا اكتشاف لعلة المسكرية المذكورة في النصّ أساساً بشكلٍ من الأشكال، وعندما نقول: إذا جامعت زوجتك في شهر رمضان لزمتمك الكفارة، ونحذف خصوصيّة الزوجيّة نحو مطلق من تحلّ له كالامة، فهذا

(١) انظر: الفتاوى الكبرى ٢: ١٦٠ - ١٦١، ٢٥٨؛ وتقارير المجدد الشيرازي ١: ١٦٩.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩١.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ٢١

حذفاً لخصوصية نحو خصوصية أخرى مذكورة في النص أيضاً، وهي من تحل له، فإنّ الزوجية تتضمن عنوان «تحل له»، فنحن في تنقيح المناط نقوم بعملية تعرية لأخذ العلة المنكشفة بالنص نفسه.

بينما الأمر يبدو مختلفاً تماماً في تخريج المناط، إنه عملية ذاتية بامتياز، ولا تُنسب العلة للدليل، بل لمقاربة الفقيه الذاتية من خلال ربطه بين عناصر متعددة، فهو يقوم باكتشاف العلة في الحقيقة لا بنفي العلة الموهومة، فدوره إيجابي وليس سلبياً.

وهذا نكشف الدقة فيما نُقل عن الإصفهاني في شرح المحصول من أن تنقيح المناط ليس دالاً على العلية بعينه، بخلاف تخريج المناط، ولهذا لا يصنّف تنقيح المناط على أنه من طرق إثبات العلة، بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق<sup>(١)</sup>، وليس مراده إلا ما تقدّم.

وإذا اتضح تخريج المناط وتنقيحه صار تحقيق المناط أوضح؛ لأنه عملية تبدو لي متفقاً عليها بين علماء الإسلام؛ إذ لا تتضمن سوى انطباق عنوان على مصاديقه، والتفتيش في وجود هذا العنوان في الأفراد، مثل صدق عنوان المسكرية على النبيذ أو الفقاع وهكذا، والنزاع هنا نزاع ميداني خارجي، وليس نزاعاً في روحه وجوهره في ممارسة الاجتهاد في النصّ.

ويوضح الأمدي فيقول: «ولما كانت العلة متعلّق الحكم ومناطه، فالنظر والاجتهاد فيه إمّا في تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه، أمّا تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنصّ أو إجماع أو استنباط»<sup>(٢)</sup>.

مما تقدّم برّمته نكتشف أن توصيف نظرية تنقيح المناط بمفهومها المدرسي في الاجتهاد السنّي، وهي استقدمت من هناك إلى الاجتهاد الإمامي كما رأينا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.. توصيفها بأتمها من نوع العلة المستنبطة مقابل العلة المنصوصة، كما فعله بعض علماء الإمامية<sup>(٣)</sup>، يحتاج لتحليل؛ لأنّ المفترض أن تخريج المناط أقرب للعلة المستنبطة من تنقيح المناط.

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ٢٢٩.

(٢) الأمدي، الإحكام ٣: ٣٠٢.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٢٨٨ - ٢٨٩.

لكن مع ذلك، يمكن تقديم تفسيرين لمكانيزما تنقيح المناط:

١ - أن يقوم الفقيه باستخدام مناهج الفهم اللغوي والعرفي لحذف العلل الوهمية، مستقبياً بذلك على العلة الحقيقية.

وفي هذا التفسير يكون تنقيح المناط ضرباً من الاقتراب من العلة المنصوصة، بمعنى من المعاني، بصرف النظر عن كون هذا النوع من العلة المنصوصة يعمم ويخصص أو لا؛ لأنّ المفروض أنّ عملية التعرية كانت لغوية، ففهم العلة الحقيقية هو فهم عرفي من النص نفسه، وبهذا نعرف أنّ أيّ تفسير لتنقيح المناط عبر قاعدة «إلغاء الخصوصية عرفاً»، هو محاولة للاقتراب من العلة والمناط من خلال النص نفسه.

٢ - أن يقوم الفقيه باستخدام قواعد مخارجه للنص لتحقيق التعرية، ولولا تلك القواعد التي يحملها ذهنه مسبقاً لما أمكنه ممارسة التعرية، وعلى سبيل المثال، تعرية الأعرابية في مثال الأعرابي المتقدم، لا يمكن أن تفهم من دون مصادرة قبلية نظرية، وهو اشتراك الأحكام بين الناس إلى يوم القيامة، أو من خلال بعض أدلة قاعدة الاشتراك مثل أنّ حكمه ﷺ على الواحد هو حكمه على الجماعة، فإننا من دون هذه القاعدة المسبقة لا يمكننا التخلي عن صفة الأعرابية.

وهذا يعني أنّه كلّما كانت القواعد المسبقة هذه بمثابة ارتكازات بيّنة للعرف، أمكن تحويل تنقيح المناط إلى فهم استظهارى للعلة، وليس استنباطياً، بينما لو كانت تلك المصادرة قبلية آتية من نتائج اجتهادية نظرية، لصار استخراج العلة هنا استنباطاً، وليس عبر قواعد النصوص.

### معضلة تواجه التفكير المفهومي بين تنقيح المناط وتخريجه

هذه الصورة التي قدّمناها حتى من خلال تحليل كلماتهم ومواقفهم، يمكن تسجيل ملاحظة بنوية عليها، وهي أنّ تمام عمليات تنقيح المناط وتخريج المناط يمكن إرجاعها إلى معيار حقيقي واحد وميكانيكياً واحدة، وذلك أنّ جميع هذه العمليات يمكن فهمها من خلال نظام التعرية وإلغاء الخصوصيات؛ لأنّ تخريج المناط ليس سوى عملية ملاحظة صفة ذات

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلى، أركانه، منطلقاته..... ٢٣

مصلحة، فلا يمكن أن نلاحظ مصلحة في الفعل ولا تكون هناك صفة ما فيه ارتبطت بهذه المصلحة أو المفسدة، وهذا يعني أن أي نص يرتبط بموضوع معين وعنوان محدد هو في حقيقته سوف يرتبط بالصيغة التفكيكية لهذا العنوان، والتي يمثل الوصف ذو الصلة بالمصلحة عنصراً فيها، وبعملية تخريج المناط نكون في الحقيقة قد عرّينا سائر الصفات والخصوصيات التي ترَكَّبَ العنوان منها، وهذا هو بعينه تنقيح المناط.

سأشرح ذلك من خلال مثال: لو أخذنا تعبير: «الخمير حرام»، وأردنا ممارسة تخريج المناط فيه، كما فعلوا هم تماماً، لذكرنا أن تخريم الخمير جاء من خلال كونه مسكراً؛ لأن السكر هو الصفة التي يتوقع أن تكون ذات صلة بالملاكات والمصالح والمفاسد، وهي هنا ذهاب العقل ووقوع العداوات بين الناس، وهذا يعني أن جملة: الخمير حرام، يمكن ممارسة تفكيك فيها لتصبح: السائل المسكر المستخرج من العنب حرام، فنقوم بحذف خصوصية: السيلان والعينية، وبهذا - وعبر عملية تنقيح المناط - نصل إلى كون الموضوع والعلة والمناط هو المسكر، فأبي فرق بين تنقيح المناط وتخرّيج المناط في مثل هذه الحال، حتى يميّز بينهما الاجتهاد السنّي منذ الغزالي تقريباً؟!!

ليس من حلّ أمام هذه المشكلة التي نطرحها هنا، سوى:

أولاً: افتراض أن الصفة ذات الصلة بالمصلحة والمقصد ليست مستوعبة في كلمة «الخمير» بمفهومها اللغوي والعرفي، وهذا يكون عندما تكون الخمير المسكرة تمثل نسبة قليلة مثلاً من الخمير في الخارج، بحيث لا يمكن - لغةً وعرفاً - إضافة قيد الإسكار في تعريف الخمير وتفكيكه، حتى تتم العملية المشار إليها آنفاً.

ثانياً: أن تكون العلة غير مرتبطة بصفة في الخمير، بل هي عين المصالح والمفاسد، أو العلة الملائكية الثبوتية، وهذا - لو تعقلناه - لا يقبلونه في العادة، كما مرّ في بحث التعليل بالحكمة.

ثالثاً: أن نعتبر أن جوهر عملية تنقيح المناط ليس كشف العلة أساساً، ولا تمييزها عن العلل الوهمية، بل هو مجرد إلغاء الفوارق بحذف علل وهمية، فعندما ألغى خصوصية العينية والسيلان في الخمير، فإنني لا أكتشف في الحقيقة عليّة الإسكار، بل ما أزال جاهلاً بالعلة، كل ما في الأمر أنني بعد حذف الخصوصيتين الموهومتين، أصبح بإمكانني تسرية الحكم للنبيذ

المسكر، لا لأن الإسكار هو العلة بتفكيح المناط، بل لأنه لم يعد هناك فرق بين الخمر والنيذ، وهذا بخلاف تفكيح المناط فإن الفقيه يضع إصبعه على المناط ويحدده ويدعيه، ثم يدير الحكم مداره.

هذا الفهم لتفكيح المناط يمكن مشاهدته في كلمات بعض العلماء والأصوليين، فراجع كلمات الغزالي المتقدمة، وانظر ما قاله الشنقيطي في جعل إلغاء الفارق نوعاً من تفكيح المناط<sup>(١)</sup>. لكن هذه المحاولة تخضع في نفسها لتأمل من حيث المعقولية، وذلك أن عملية توحيد الأصل والفرع لا يمكن تعقلها من دون افتراض عنوان تبلور بعد حذف الخصوصيات فصار الفرع مصداقاً له بعد أن كان الأصل من مصاديقه، فعندما أقول بأن حذف خصوصية العنبيّة والسيلان يلغي الفرق بين النبيذ والخمر، فهذا معناه أنني بت أفهم التحريم منصباً على صفة مشتركة بين الخمر والنبيذ، ومن دون إثبات الصفة المشتركة لا يُعقل أن أقوم بالتعميم، وهذه الصفة المشتركة لا يمكن وعيها من دون وعي تمام الصفات ذات الصلة، فعندما أحذف تمام الصفات ذات الصلة، فهذا تعبير آخر عن وعي للصفة المشتركة، وإلا فإن عملية إلغاء الفارق بين الأصل والفرع لن تكون منطقية ولا توصل لنتيجة ما دام يبقى احتمال وجود فوارق وصفات. فصحيح أن الصفة المشتركة لا أعلم بكونها العلة التامة، لكنني بت أتعامل معها - عملياً - بوصفها العلة التامة، وهذا كاف.

وسوف يأتي المزيد من تشريح مفهوم تفكيح المناط بما يجلي صورته نهائياً، فانتظر.

### ٣. تفكيح المناط ومسالك التعليل، النسبة والموقع والعلاقة

اختلف الأصوليون في موقع التعرض لبحث تفكيح المناط، ففيما بحثه بعضهم ضمن مسالك العلة، تعرض بعض آخر له قبل الشروع في مسالك العلة، أما بعض ثالث فبحثه بعد الانتهاء من عرض مسالك العلة، وهذا ما يعني - كما يرى بعض الباحثين المعاصرين - أن هناك اختلافاً جوهرياً بين العلماء في حقيقة تفكيح المناط ودوره.

يطرح هؤلاء الباحثون تصوراً يقضي بوجود اتجاهين حقيقيين في حقيقة تفكيح المناط:

(١) انظر: أضواء البيان ١: ٨٠، و٤: ١٨١.



أ - فتنقيح المناط عند جماعة ليس اكتشافاً للعلّة عبره، وإثماً هو حذف ما يتصور أنّه علّة إلى جانب العلّة المكتشفة من قَبْل من خلال أحد مسالك التعليل، وبهذا نفّس لماذا بحثه بعضهم قبل مسالك التعليل أو بعدها في علم أصول الفقه، وأحياناً كانوا يعنونون ذلك بعناوين من نوع «أنواع الاجتهاد في العلّة» أو «أنواع الاجتهاد في مناط الحكم»، فإنّ إقحام كلمة الاجتهاد هنا يدلّ على أنّ العلّة يتمّ التحليل فيها والنظر، لا أنّه يتمّ اكتشافها، فهي موجودة في دليل بعينه كالنص أو الإيحاء والتنبيه وغير ذلك..

ويُعتبر أمثال الغزالي والآمدّي وابن قدامة المقدسي والطوفي والشاطبي والمرداوي من هذا الفريق من العلماء، وقد رأينا بعض نصوصهم سابقاً.

ووفقاً لهذا المسلك، لا بدّ في عملية تنقيح المناط من فرض وجود نصّ أو ما هو في قوّته ينيط الحكم بصفات أو عنوان، حتى تبدأ عملية التنقيح؛ قال الزركشي: «ولما كانت هذه العلّة منصوصاً عليها، ولكنها تختلط بغيرها، محتاجة إلى ما يميّزها، لقبوه بهذا اللقب»<sup>(١)</sup>، فعملية تنقيح المناط تأتي عقب قيام دليل على ربط الحكم بشيء، ولا يمكنها أن تقوم هي بنفسها بربط الحكم بشيء دون دليل مسبق، نعم لو كان الدليل المسبق يعيّن العلّة بشكلٍ واضح وصریح، ويحددها دون احتمالات مفتوحة، لم يعد يمكن فتح باب تنقيح المناط.

ب - بينما هو عند جماعة أخرى عملية تستهدف الكشف عن العلّة، وهذا الفريق وضعه ضمن مسالك التعليل.

وهذا ما يظهر من الفخر الرازي والقرافي والزركشي والبيضاوي وصدر الشريعة الحنفي وغيرهم.

وتبدو عملية تحليل هذا الاتجاه خاضعة لنوعية طريقتهم في فهم تنقيح المناط؛ وذلك أنّ هؤلاء يعتبرونه نوعاً من حذف العلّة البدويّة الظاهرة في النصّ أو المومى إليها، لصالح تعيين معنى أعمّ منها، أو هو إناطة الحكم بالنص بمجموعة أوصاف فيعمد الفقيه لحذف بعضها وتثبيت بعض آخر، أو هو عملية إلغاء الفارق بين الأصل والفرع في القياس، فيصبح الحكم واحداً فيها<sup>(٢)</sup>.

(١) البحر المحيط ٤: ٢٢٧.

(٢) انظر: بلقاسم بن ذاكّر الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ٧٧ - ٨٧.

ولنقف قليلاً هنا في عملية تحليلية لهذين المسلكين، وذلك أنه من الواضح على المسلك الثاني هنا أن هؤلاء يعتبرون أن اكتشاف العلة يتقوم بعملية التنقيح هذه، فعملية التنقيح هنا تتم قراءتها من زاويتين:

زاوية إبطالية خالصة، تريد إبطال عليّة ما ليس بعلة، وبهذا فهي لا تثبت العلة. وزاوية إثباتية تستند إلى الإبطال؛ لأنّ عملية الإبطال هذه لا يمكن أن يتم كشف العلة من دونها، وما كان يتصور أنه علة ويحتاج فقط لإبطال عليّة غيره من العلل الزائفة الموهومة، ليس بعلة في الحقيقة، بل هو جزء العلة، ولولا عملية الإبطال لم يكن من الممكن اعتباره علة يدور الحكم مدارها.

وبهذا نوقع نوعاً من المصالحة بين الاتجاهين هنا، عبر القول بأنّ تنقيح المناط لا يكشف في نفسه العلة، لكنّ كشف العلة - غير المنصوصة - لا يكون من دونه، وهذه نكتة دقيقة أعتقد أنّ كلّ فريق نظر إلى جزء من هذه الحقيقة، فكان مصيباً، فيما كان المطلوب هو جمع الجزئين معاً (أرجو التأمّل جيّداً).

وبهذا يظهر فارق جوهرى بين تنقيح المناط وتخريج المناط - بصرف النظر عن المداخلة التي قلناها سابقاً - وهو أنّها يساهمان معاً في اكتشاف العلة، لكنّ اكتشاف العلة له طريقتان: الطريقة أحادية المسار، وهو ما يحصل في تخريج المناط، إذ ليس هناك إلا الاجتهاد والعقل لكي يحلّل الموقف ويستنبط العلة، فهو بنفسه يثبت العلة الحقيقية وهو كذلك ينفي العلة الزائفة، فرحلة الذهاب والعودة يستبدّ بها العقل.

الطريقة ثنائية المسار، وهو ما يحصل في تنقيح المناط، إذ تحتاج هذه العملية حتى يتمّ بها اكتشاف العلة إلى خطوتين: دلالة دليل العلة مثل النصّ، وعملية التعرية الهادفة رفع مستوى الوصف المنصوص أو المدلول عليه، من العلية الناقصة الموهومة إلى العلية التامة المنشودة التي تكون هي المستهدفة بعملية كشف العلة وتترتب عليها النتائج والآثار.

وبهذا يمكن اعتبار تنقيح المناط شكلاً ناقصاً من أشكال كشف العلة؛ لأنّ عملية الإبطال تمثل إحدى أشكال الإثبات، ولهذا يفتح هذا الموضوع الطريق على العلاقة بين تنقيح المناط ومنهج السبر والتقسيم، وهو ما سنحاول التعرّض له استكمالاً لهذه النقاط التعريفية في تفكيك

مفهوم تنقيح المناط.

#### ٤ . تنقيح المناط ومسلك السبر والتقسيم، اتحاد أو تداخل أو قطيعة؟

يعدّ السبر والتقسيم - أو القياس الشرطي المنفصل باصطلاح المناطقة - من المسالك المعروفة عند الأصوليين في اكتشاف العلة، ويقصد به تداول العلل المحتملة أو الأوصاف المحتملة في عليتها، ثم القيام بعملية حذف لبعض هذه الأوصاف ونفي احتمال عليتها؛ لكي يثبت في النهاية ما هو العلة في الحقيقة.

فمثلاً لو قال: الخمر حرام، فنحن هنا مثلاً نجد أنّ ثمة أوصاف متعدّدة تصلح للعلية: العينية، الإسكار، السيلان، اللون، اسم الخمر، فنقوم بالشروع بحذف بعض ما يتوهم أنّه علة، فنحذف صفة الإسم، نتيجة مقارنة نقدها، حيث نرى أنّ الله لا يمكن أن يجرّم لمجرد الإسم مثلاً، وهكذا حتى لا يبقى لدينا سوى صفة الإسكار، فيتعيّن جعل العلة هو الإسكار. وبهذا نفهم مبرر هذه التسمية، وذلك أنّنا نقوم في المرحلة الأولى بتقسيم الأوصاف المحتمل كونها علة وفرزها، ثم نقوم باختبارها في المرحلة الثانية، لننظر في قدرتها على تمثل دور العلة، إذ السبر في اللغة يعني الاختبار والتجربة والدخول لكُنْهِ الشيء، ومنه تقول العرب: المسبار، وهي الأداة التي يحدّدون بها عمق الجراحات.

ومن الطبيعي في مسلك السبر والتقسيم أن نشهد نوعين منه:

السبر والتقسيم المنحصر، وهو الذي يقوم على قسمة عقلية حاصرة تدور بين النفي والإثبات، وميزته حصره تمام الاحتمالات.

السبر والتقسيم المنتشر، وهو الذي لا يقوم على النفي والإثبات، بل على ما بدا لنا من العلل. من خلال هذا التصوّر عن مسلك السبر والتقسيم يظهر سؤال أساس هنا: ما الفرق بين

السبر والتقسيم وتنقيح المناط؟

يبدو أنّ هناك أكثر من وجهة نظر في الإجابة عن هذا السؤال، وهي:

وجهة النظر الأولى: وهي التي تبدو من ابن العطار وزكريا الأنصاري من الأصوليين<sup>(١)</sup>،

(١) انظر: الأنصاري، حاشية شرح المحلّى على جمع الجوامع ٣: ٣٩٢؛ وابن العطار، حاشية شرح المحلّى على

وهي ترى أن الفرق بين الاثنين يرجع لشيء شبيه بالفرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط، وذلك أن الأوصاف المحتملة إذا كانت موجودة في النصّ وقمنا بحذف بعضها لصالح تكريس واحدة منها مثلاً، فهذه العملية هي تنقيح المناط، بينما إذا لم تكن هذه الأوصاف - محتملة العلية - المذكورة في النصّ، وإثماً قام الفقيه بالاجتهاد فيها، ثم أجرى عملية التقسيم وفرز الاحتمالات، ليستخدم فيها السبر والإبطال، ففي هذه الحال نحن أمام مسلك السبر والتقسيم.

وبهذه الطريقة يقترّب السبر والتقسيم - في نمط العملية الممارسة فيه - من تخريج المناط بتعريفهم له، فيما يتعد عن تنقيح المناط. والعنصر الجوهرى هنا هو دائماً دور النصّ، فالنصّ إذا كان له دور في تقديم العلة والصفة ابتعدنا عن تخريج المناط والسبر والتقسيم واقتربنا من تنقيح المناط، أمّا إذا لم يكن للنصّ من دور صار الملعب خالياً لمسالك من نوع تخريج المناط والسبر والتقسيم وصرنا في حقل العلة المستنبطة.

وجهة النظر الثانية: ما يبدو اختياره من ابن السبكي، ونقله الشوكاني أيضاً<sup>(١)</sup>، وهو أن طريقة السبر والتقسيم تستهدف كشف العلة وتعيينها، بينما طريقة تنقيح المناط لا يهتمها كشف العلة، وإثماً الكشف عن أن الأصل والفرع مُلحقان ببعضهما نتيجة إلغاء الفوارق بينهما. هذا التحليل للموقف يُنتج لنا رؤية مهمة في نظرية تنقيح المناط، ألمحنا لها سابقاً، وهي أن الفقيه في تنقيح المناط لا يريد معرفة العلة، بل هو يحذف الأوصاف الموجبة للتمييز بين الأصل والفرع، بحيث يسلم له أنه لا فرق بينهما، فيكون حكمهما واحداً حتى لو لم يتفق أن عرفنا العلة نفسها، فالتنقيحُ إلغاء الأوصاف التي تمنح الأصل خصوصيةً، فنلغي الخصوصية لكي ينكشف لنا أن الأصل لا يحمل صفةً توجب تمييزه في الحكم، فنجعل الفرع بحكمه.

وهذا هو تعريف تنقيح المناط بإلغاء الفارق والذي تقدّم فيما مضى، وسيأتي المزيد.

وجهة النظر الثالثة: ما هو واضح من الفخر الرازي، حيث إنه بعد بيانه أن تنقيح المناط تارة يكون باستخراج الجامع وأخرى بعدم الفارق، حاول صياغته بطريقتين رفض الثانية منهما

ووافق على الأولى، وعندما صاغ الأولى قال: «هذا الحكم لا بد له من مؤثر، وذلك المؤثر إما القدر المشترك بين الأصل والفرع أو القدر الذي امتاز به الأصل عن الفرع، والثاني باطل؛ لأنَّ الفارق ملغى، فثبت أنَّ المشترك هو العلة، فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم. فهذا طريق جيّد، إلا أنَّه استخراج العلة بطريق السبر؛ لأننا قلنا حكم الأصل لا بد له من علة وهي إما جهة الاشتراك أو جهة الامتياز، والثاني باطل فتعيّن الأوّل، وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع فعلة الحكم حاصلة في الفرع، فيلزم تحقّق الحكم في الفرع، فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت أصلاً»<sup>(١)</sup>.

ولنا هنا بعض التعليقات:

أولاً: إنّ عمليّة السبر والتقسيم ليست إلا أسلوباً منطقيّاً في ممارسة الاستدلال وتمهيداته، فلا ينبغي عدّها منهجاً استنباطياً أو عملاً خاصاً منفرداً في بحث القياس الشرعي، فهذا أشبه شيء بمن يقول بأنّ الشكل الأوّل من أشكال القياس في المنطق الصوري هو من أدلّة التعليل أو من أدلّة الفقه، بحيث يأخذ نمطه الخاص واتجاهه الخاص في البحث الفقهي والأصولي! فهذا خطأ تنظيمي وفني وقع فيه الاجتهاد السنّي في تقديره.

وبناء عليه، فإنّ السبر والتقسيم ليس مسلكاً منفصلاً عن سائر المسالك، بل قد يندكّ في بعضها، فإنّ تخريج المناط قد يكون بمسلك المناسبة وقد يكون بمسلك السبر والتقسيم، فلا يصحّ جعل تخريج المناط مغايراً لمسلك السبر والتقسيم، بل هو متواشج أو متداخل معه.

ثانياً: إنّ التمييز بين السبر والتقسيم وتنقيح المناط بأنّ العملية فيها واحدة غير أنّ العلة المذكورة في النصّ في تنقيح المناط دون السبر والتقسيم، كما تقول وجهة النظر الأولى، هو تمييز اعتباري لا يقوم حركة النظر في العلل، وهذا ما يفتح على تأمل في كميّة تمييز هذه القواعد والمسالك عن بعضها؛ فإنّ التمييز تارة يكون بعنصر حقيقي يجوهر العمليّة الذهنيّة، ويفصلها عن سائر العمليّات الذهنيّة التي يقوم بها الفقيه، وأخرى بعنصر هامشي اعتباري لا غير، فكون النصّ مشاركاً في الإشارة للعلة ليس عنصراً موجباً لامتياز السبر والتقسيم عن تنقيح المناط؛ لأنّ العملية الذهنيّة واحدة، حيث سيقوم الفقيه بوضع كلّ ما يحتمل أنّ له دوراً في

(١) المحصول ٥: ٢٢٩ - ٢٣١.

العلة، ومنه ما ورد في النص، فينقح المناط ويترك واحدة. فهل نقوم بابتكار قواعد متعدّدة والتميز بينها من خلال عناصر هامشيّة لا تجوهر هذه القواعد؟!

لا مجال للفرار عن هذه الملاحظة إلا بـ «جوهرة» تنقيح المناط على أنه عملية لغوية ظهوريّة لفظيّة، فيما السبر والتقسيم عملية تحليلية عقلية استنتاجيّة، ولو تشابها في الميكانيزما لكنّها يتميّان لفضائين مختلفين، وهو ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

ثالثاً: قلنا سابقاً بأنّ إلغاء الفوارق وإن أمكن تصوّر عدم القدرة على اكتشاف العلة فيه واقعاً، لكنّ نهايته هو وضع الحكم - ظاهراً - على عنوانٍ وصِفَةٍ، وهذا بنفسه كفيلاً بتحقيق عمليّة كشف العلة ولو لم يكن الأمر من باب كشف العلة المداريّة حقيقةً، فعندما أحذف الفوارق بين الأصل والفرع، فهذا يعني أنّي أقوم بجمع الأصل إلى الفرع، وهذا الجمع لا يُعقل أن يكون خالياً من عنوانٍ جامع مستبطن متضمّن بينهما، فعندما أحذف العنبيّة والسيلان واسم الخمر، وأبقي على المسكريّة، لا لكونها علةً مكتشفة، بل لعدم ثبوت عدم عليّتها وعجز تنقيح المناط عن حذفها، فهذا يعني أنّ الحكم صار منصبّاً عمليّاً على عنوان المسكريّة، وبهذه الطريقة نحن قلنا بأنّ النييد والخمر لا فرق بينهما، وإلا فلا يمكننا ادّعاء شيء من ذلك، وهذا كافٍ في اكتشاف العلة عمليّاً ولو لم يكن الأمر اكتشافاً نظريّاً.

وعندما نقول بأنّه اكتشاف عملي للعلة وليس اكتشافاً نظريّاً حقيقةً، فلا نقصد أنّ العنوان الذي توصلنا إليه عمليّاً عبر إلغاء الفارق هو العنوان النهائي الذي يدور الحكم كلّ مداره، بل مقصودنا أنّه عنوان يتبعه الحكم بملاحظة زاويته، فإذا ألغيتُ خصوصيّة العنبيّة وقلت بأنّه لا فرق بين العنب والزبيب، فهذا ليس كشفاً للعلة المداريّة في حرمة الخمر، والتي هي المسكريّة مثلاً، لكنّه في واقعه كشفٌ لعنوانٍ جديد، يصلح للتعميم، وهو عنوان الأعم من الزبيب والعنب، فمن هذه الزاوية أكون قد وضعت يدي عمليّاً على صفة جديدة يترتب الحكم عليها حتى الآن، وهذا هو قصدي من أنّ إلغاء الفارق يفضي إلى تعامل جديد مع علةٍ جديدة، وهي العنوان الأعم من الطرفين اللذين ألغيتُ الفارق بينهما.

لكن يلزمني هنا التنبيه على أمرٍ ضروري جداً، وهو أنّ "العلة" في تنقيح المناط بملاك إلغاء الفارق ليست سوى تلك الصفة التي يتوصّل الفقيه بعد البحث والتنقيب إلى اعتبارها عمليّاً

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ٣١

موضوع الحكم من زاويتها، بحيث يوجد الحكم وينعدم تبعاً لها، لكنّ هذا الأمر نتيجته فهم سعة شخص الحكم وضيقة من حيث المعنى والفعليّة، وليس تحقيق تمام نتائج التعليل التي يقف على رأسها دوران نوع الحكم وجوداً وعدماً مدارها، بحيث ينتج عنها مفهوم المخالفة مثلاً.

وهذا معناه أنّ إلغاء الفارق بعجزه عن تحديد العلة لا يسمح لي بنفسه بإثبات مفهوم المخالفة، بحيث ينفي نوع الحكم عند انتفاء هذه العلة، وهذا بعكس التعليل عبر مسلك العلة المنصوصة كما قلنا سابقاً والتعليل عبر السبر والتقسيم المنحصر وأمثال ذلك، فإنّنا في تلك المسالك يمكننا أن نصل للعلة الوحيدة التي لا يمكن وجود مؤثر في الموضوع غيرها، فيتضمّن اكتشافها نفي نوع الحكم في حال عدمها؛ لأنّ عدم نفيه يقع على النقيض من عنصر الحصر في السبر والتقسيم، وعلى خلاف ظهور الجملة التعليلية.

وبهذا ينكشف فارق جوهرى بين مفهوم الجملة التعليلية وتنقيح المناط بملاك إلغاء الفارق فحسب، فإنّ التعليل النصي المباشر إذا قلنا بأنّ له مفهوماً فهذا يعني أنّه بنفسه ينفي نوع الحكم في غير حالته، بينما في تنقيح المناط لا نملك دائماً مفهوماً من هذا النوع؛ وذلك أنّ تنقيح المناط إذا اعتمد حذف بعض الصفات فقط، فغاياته أنّ الفقيه يتوصّل إلى أنّ نكته تحريم الخمر الذي دلّ الدليل على تحريمه، هي المسكرية، وهذا يعني سقوط التحريم الآتي من دليل تحريم شرب الخمر عن الشمول لغير الخمر المسكر، لكنّه لا يمنع عن وجود دليل آخر يحرم الخمر غير المسكر من حيث سدّ الذرائع مثلاً. وبهذا نعرف أنّ تنقيح المناط بملاك إلغاء الفارق يساعد على تسرية الحكم، فينفع القائلين بالقياس مثلاً، لكنّه لا يساوي العلة المدارية بجانبها السلبي والإيجابيّ معاً.

بل يمكنني أن أضيف هنا بأنّ السبر والتقسيم يمكن تصوّره متتجاً لعدم الفارق، دون تعيين العلة، وذلك في مثل السبر والتقسيم المنتشر - بصرف النظر عن حجّيته - حيث يقوم الفقيه بحذف جملة من احتمالات العلة وما دام لم يتأكد من أنّ غير ما أحصاه من فرضيات العلة ليس هو العلة الحقيقيّة، فهذا يعني أنّ الصفة التي بقيت لم يتمكّن من نفي عليّتها لا أنّه تمكّن بالضرورة من إثبات عليّتها، فيمكن تصوّر السبر والتقسيم بهذا النحو أيضاً.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ السّبر والتقسيم هو آليّة استدلالية من المتوقع أن تتداخل مع سائر الآليات في مسالك التعليل وأمثالها، ومن ثمّ فتتقح المناط ليس مفهوماً مغايراً كلياً للسّبر والتقسيم، إلا إذا نظرنا للقاعدتين من زاوية الانتماء اللغوي تارةً، والانتماء الاجتهادي التحليلي المخارج لفهم اللغة عرفاً تارةً أخرى.

### ٥. بين تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ونفي الفارق

في سياق فهم تنقيح المناط نواجه أيضاً - بعد تحديد شبكة علاقته مع السّبر والتقسيم وتخرّيج المناط - فكرة إلغاء الخصوصية وإلغاء الفارق، فهل قاعدة إلغاء الخصوصية مختلفة عن قاعدة تنقيح المناط أو لا؟

قبل أن نشرع بالحديث، يلزمي التأكيد على أنّ مصطلح «إلغاء الخصوصية» شبه منعدم في التراث السنّي، وغالب حضوره إمامي شيعي، بينما نجد في التراث السنّي تعبيراً آخر وهو «إلغاء الفارق» أو «نفي الفارق»، من هنا يلزمنا في البداية تشرّيح كلّ من مفهوم إلغاء الفارق عند أهل السنّة وإلغاء الخصوصية عند الإمامية، لنتنقل بعد ذلك لمقارنة تنقيح المناط بهذين المفهومين معاً، بعد أن نكون قد اكتشفنا النسبة بين هذين المفهومين بعينها.

### ١٠٥. إلغاء الفارق في الاجتهاد السنّي، المفهوم والنسبة والأقسام

يفهم أصول الفقه السنّي فكرة إلغاء الفارق على الشكل الآتي: إنّ الفارق القائم بين الأصل والفرع لا مدخل له في التأثير، وينتج عن ذلك اشتراك الأصل والفرع في الحكم. ومثال ذلك: أن يدلّ الدليل على حكم في بيع العبد، فيتمّ إلغاء الفارق بين العبد والأمة، وهو «فارق الجنس»، فيجعل الحكم الذي ورد في الدليل شاملاً لبيع الأمة. هذا المفهوم المبسّط لفكرة نفي الفارق تمّ تحليله في أصول الفقه السنّي من زاوية ارتباطه بالقياس، فحصل انقسام في الرأي هنا إلى فريقين:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي اعتبر نفي الفارق ضرباً من القياس، ويظهر ذلك من خلال التسميات التي يطلقونها عليه في بعض المصنّفات الأصولية، حيث يعبرون عنه بالقياس في معنى الأصل، وبالقياس مع نفي الفارق، ويستخدمون فيه تعبير: القياس الجليّ والخفيّ.



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ٣٣

وعلى سبيل المثال نجد الأمدي، وهو يقوم بعرض تقسيمات القياس، يقول في آخر التقسيم الرابع: «..وأما إن كان الوصف الجامع لم يصرح به في القياس، كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق، بواسطة نفي الفارق بينهما، فيُسمى القياس في معنى الأصل»<sup>(١)</sup>.

ويقول ابن تيمية: «إنَّ قياس الخمر المنبوذة على الخمر المعصورة من القياس في معنى الأصل المسمى بانتفاء الفارق، وهو من القياس الجليّ الذي لا يُستراب في صحته..»<sup>(٢)</sup>.

ونجد محمد مهدي النراقي (١٢٠٩هـ) من الإمامية يستخدم التعبير عينه، فيقول: «تنقيح المناط أن يبين إلغاء الفارق بعلة أو بدونها، فهو القياس في معنى الأصل..»<sup>(٣)</sup>.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي أبعد نفي الفارق عن الحقل القياسي تماماً، وهو المعروف بين الأحناف، حيث يطلقون على إلغاء الفارق عنوان الاستدلال، ويفرقونه عن القياس.

ويقرّر الغزالي هذا الموقف حين يقول: «لإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق طريقان متباينان: أحدهما: أن لا يتعرّض إلا للفارق وسقوط أثره، فيقول: لا فارق إلا كذا، وهذه مقدّمة، ثم يقول: ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدّمة أخرى، فيلزم منه نتيجة وهو أنّه لا فرق في الحكم، وهذا إنّما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل، كقرب الأمة من العبد؛ لأنّه لا يحتاج إلى التعرّض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع. الطريق الثاني: أن يتعرّض للجامع ويقصد نحوه، ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويُظهر تأثيرَ الجامع في الحكم، فيقول: العلة في الأصل كذا، وهي موجودة في الفرع، فيجب الاجتماع في الحكم، وهذا هو الذي يسمّى قياساً بالاتفاق. أمّا الأوّل ففي تسميته قياساً خلافاً؛ لأنّ القياس ما قصد به الجمع بين شيئين، وذلك قصد فيه نفي الفرق، فحصل الاجتماع بالقصد الثاني لا بالقصد الأوّل، فلم يكن على صورة المقايسة بالإضافة إلى القصد الأوّل والطريق الأوّل الذي هو التعرّض للفارق ونفيه

(١) الإحكام ٤: ٤، وانظر: المصدر نفسه: ١١٤؛ وراجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٤٦، و٦: ٦٧؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٢٢؛ والزركشي، البحر المحيط ٤: ٤٥.

(٢) الفتاوى الكبرى ٦: ٣٩ - ٤٠؛ وانظر: الشاطبي، الاعتصام ٢: ٣٣٥.

(٣) الجامع لجوامع العلوم: ٩٩.

ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم، بل ينتظم في حكم لا يعلل وينتظم حيث عرف أنه معلل، لكن لم تتعين العلة، فإننا نقول: الزبيب في معنى التمر في الربا قبل أن يتعين عندنا علة الربا أنه الطعم أو الكيل أو القوت، وينتظم حيث ظهر أصل العلة وتعين أيضاً، ولكن لم تتلخص بعد أو صافه ولم تتحرر بعد قيوده وحدوده...»<sup>(١)</sup>.

### لفتة نظر إلى تضمّن النشاط الفهمي العرفي العام لجانبين: ملفوظي ومعقولي

وفي سياق إجراء محاكمة بين هذين الاتجاهين، فإنّ المعيار الذي على أساسه يمكن تحديد الموقف هو في أنّ عمليّة إلغاء الفارق هل هي عمليّة لغويّة بحيث يكون الناتج عنها مدلولاً للفظ، أو أنّ اللفظ لا يدلّ هنا على شيء وإثماً قمنا بممارسة خطوة تنتمي لمجال المعقول لا المنصوص؟ فإذا قلنا بأنّ عملنا ينتمي لمجال المنصوص فليس هنا قياس؛ لأنّ رحلة القياس تبدأ بعد فقدان دلالة اللفظ، وإلا صار هناك مجال للحديث عن قياس.

إنّ إلغاء الفارق بين (أ) و (ب)، ليس بذاته خطوة لفظيّة بالضرورة، بل هي خطوة يارسها العرف أحياناً من منطلق عقلائي لا من منطلق دلالة لفظيّة مباشرة، فمعرفة العرف بطبيعة تشريعات المشرّع هي التي تدفعه للقيام بعملية إلغاء الفارق، لا أنّ اللفظ يفيد ذلك من حيث اللغة والفهم اللغوي، وهذا ما يجعلنا نفتح على قضية أكثر عمقاً، وهي هل كلّ فهم عرفي هو فهم لغوي لفظي؟

هذا السؤال يعدّ في تقديري من أهمّ الأسئلة التي تواجه الفكر اللغوي في أصول الفقه، خاصّةً منه الرافض للقياس؛ فإنّ إضافة كلمة «العرفي» عندهم يجعلهم يشعرون بأنّهم لم يعودوا ينتمون إلى خارج إطار الدلالة اللغويّة، وهو موضوع ليس بمحسوم؛ لأنّ القائل بالقياس وأمثاله من العمليّات الذهنيّة المعقولة، يمكنه أن يدّعي أيضاً بأنّ جزءاً من نشاطات العقل العرفي في فهم مرادات المتكلمين يكمن في عمليّات معقولة غير مجرد تلقيّ الفكرة من النصّ؛ ففهم النصّ بنفسه يقوم على قياس وتفكير قياسي، مع التأكيد أنّ المراد هنا جانب من فهم النصّ يرجع لمستوى ثانٍ من مستويات استنتاجه، وليس لمستوى أوّل يكون المرجع فيه هو

(١) المستصفي: ٣٠٧.

الدلالات اللفظية المباشرة.

وبناء عليه، فإذا قلت: «اعتق عبدك»، فإن مدلول الكلمة هو إعتاق الذكر، وعملية فهم العرف أن مراد المتكلم عدم خصوصية الذكر بل مطلق العتق ولو للأمة، ليست ناشئة من اللغة بوصفها بناء ملفوظاً، بل هي بنفسها عملية عرفية يقوم بها العرف في جانب المعقول بهدف الحفر في مراد المتكلم خارج إطار الدلالة الحرفية المباشرة، فلماذا لا يكون نفي الفارق متمياً لقسم المعقول من فهم اللغة، وتكون حجية الفهم العرفي شاملةً للنشاط اللغوي والمعقولي لعند العرف معاً؟

قيمة هذا التحليل أنه يكشف لنا عن أن ما نسميه الفهم العرفي ليس عملية لغوية بسيطة دوماً، بل هو أيضاً عمليات معقولة تنتمي لمجال التحليل اللغوي، ففهم النص في لغته غير فهم النص في مراد المتكلم؛ لأن فكرة «المراد» تسمح بدخول عناصر معقولة. إذا تمت الموافقة على هذا التحليل؛ فإنه من الممكن جداً أن نقول بأن نفي الفارق هي عملية تنتمي لمجال المعقول دون الملفوظ، غاية الأمر أن هذا المعقول يارسه العرف عموماً، خاصة في نوع القياس الجلي منه، كما سيأتي.

لكن جعل عملية إلغاء الفارق - ولو في بعض تطبيقاتها - من نوع النشاط المعقولي دون اللفظي، حيث النص لا يدل عليه، لا يعني بالضرورة أن هذا النشاط المعقولي هو قياس؛ إذ الفريقان المتنازعان هنا يتنازعان في هوية النشاط المعقولي هذا بين القياس والاستدلال، وهنا يصبح هذا النزاع عند إمام الحرمين الجويني لفظياً<sup>(١)</sup>، لأن القضية سوف تتبع نوع تعريفك للقياس؛ فإذا فهمت منه مطلق تسرية الحكم بأيّ طريق كان من غير الدلالة اللفظية المباشرة فهذا هنا قياس بالتأكيد، وأما إذا عرفت القياس بأنه نشاط يبدأ بعد أن ينتهي العرف اللغوي العام من تفسيره العفوي ولو المبني منه على المعقول، فهذا معناه أن إلغاء الفارق - لا أقل ببعض أنواعه مثل الجلي - ليس بقياس.

بدورنا سوف نؤجل البت في هذه القضية بعد الانتهاء من شرح إلغاء الخصوصية وتنقيح

(١) انظر: البرهان ٢: ٥١٦.

المناط، لنفرد بحثاً حول الفرق بين هذه الثلاثة وبين القياس، فانتظر.

### التقسيم الرباعي لمبدأ نفي الفارق

لعلّ من أفضل من صاغ التقسيم الرباعي لنفي الفارق هنا هو العلامة الشنقيطي (١٣٩٣هـ)<sup>(١)</sup>، وسوف أحاول تلخيص توضيحه على الشكل الآتي:

إنّ إلحاق المسكوت بالمنطوق في عملية نفي الفارق تارةً يكون على أساس اليقين وأخرى على أساس الظنّ، وفي كلّ واحدة من الحالتين تارةً نجد المسكوت أولى من المنطوق وأخرى نجده مساوياً له، وعبر هذه العملية تظهر أقسام أربعة هي:

القسم الأول: أن يكون نفي الفارق بين المسكوت والمنطوق قطعياً، ويكون الحكم في المسكوت أولى به في المنطوق، ويمثلون له بالنصّ على نهي قول «أفّ» للوالدين، فإنّ الضرب الذي هو المسكوت نقطع بعدم الفارق بينه وبين التأفيف، في الوقت الذي يكون لحق الحكم للضرب أولى.

القسم الثاني: أن يكون نفي الفارق بين المسكوت والمنطوق قطعياً، لكنّ الحكم في المسكوت مساوٍ له في المنطوق وليس بأولى، ويمثلون له بالنصّ القرآني الناهي عن أكل مال اليتامى ظلماً، فالمسكوت هنا هو إتلاف أموال اليتامى بغير الأكل - بناء على أنّ المراد بالأكل ليس مطلق الإلتلاف والاستهلاك - فإنّ الإلتلاف بالإحراق يُقطع بعدم الفارق بينه وبين الإلتلاف بالأكل، والحكم في المسكوت مساوٍ له في المنطوق.

القسم الثالث: أن يكون نفي الفارق بين المسكوت والمنطوق ظنياً، بمعنى أنّ الفقيه لا يجزم بعدم الفارق، بل يظنّه ظناً، ويُبقي على احتمال الفارق قائماً، لكنّ الحكم في المسكوت أولى منه في المنطوق، ويمثلون له بنهي النبيّ عن التضحية بالشاة العوراء، فإنّ العمياء أولى، لكنّ الإلحاق ليس قطعياً؛ لاحتمال أنّه نهى عن العوراء لكونها تكون هزيلة بسبب أنّها لا ترى جيداً، وهذا بخلاف العمياء فإنّهم في العادة يخصّصون لها أفضل العلف لأجل الاهتمام بحالها.

القسم الرابع: أن يكون نفي الفارق بين المنطوق والمسكوت مظنوناً، ويكون الحكم في

(١) انظر: الشنقيطي، أضواء البيان ٤: ١٧٥ - ١٧٧.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ٣٧

المسكوت مساوياً له في المنطوق، ويمثلون له ببعض الأحكام التي تتعلق بأمر لها صلة بالبعد الذكر، حيث الأثنى مساوية له في الحكم، لكن التفريق مظنون.

من خلال هذا التقسيم الرباعي نلاحظ:

أولاً: إن الاجتهاد السنّي منفتح في موضوع إلغاء الفارق على فرضيات الظنّ واليقين، ولا يقف عند حدود اليقين، فإذا كان نفي الفارق قياساً فإن دليل حجية القياس يمكنه - مبدئياً - أن يساعد على إجراء قاعدة نفي الفارق ولو على معيار الظنّ.

وهكذا لو جعلنا نفي الفارق عائداً إلى نوع من التفسير العرفي للكلام، فإن حجية التفسير العرفي لا تختص - على مشهور العلماء، بمن فيهم الإمامية - بحال اليقين، بل تشمل الظنّ (الظهور)، وهذا يعني أن نفي الفارق القائم على الظنّ العرفي في تفسير النصوص يمكن أن يكون ذا قيمة هنا.

ثانياً: إن ثمة تداخلاً بين نفي الفارق وقياس الأولوية، وذلك عبر القسم الأول والثالث المتقدمين، وهذا يعني أن قياس الأولوية بات متوقفاً - ولو في الجملة - على فكرة نفي الفارق، فأنت لا يمكنك الانتقال من التأليف للضرب إذا لم تلغ الفارق في البداية، فميكانيزما حجية الأولوية تكمن في خطوتين: إلغاء الفارق، وقياس نسبة المسكوت للمنصوص. ويمكن فهمها بالعكس، وهو اكتشاف الأولوية، ثم من خلال ذلك نفي الفارق، لكن التقسيم الرباعي الآنف الذكر يلغي الفرضية الثانية (اكتشاف الأولوية ثم نفي الفارق)؛ لأنه يعتبر أن الشاة العمياء أولى من العوراء، غير أن نفي الفارق غير متحقق هنا.

وبصرف النظر عن هذا التفصيل، فما يهمني هو أن مفهوم الأولوية يقوم على ضرب من نفي الفارق، غاية الأمر أن التنازع يقع في أن هذه العملية هل هي قياس (أو معقول) أو فحوى الخطاب بحيث تنتمي للدلالة اللغوية؟ وهنا يكمن الفرق بين تصوّرين جوهريين:

تصوّر أن المسألة تنتمي للقياس أو بمعنى عام للمعقول؛ لأنّ اللفظ لا يدلّ على شيء من ذلك.

وتصوّر أن المسألة تنتمي لعالم الدلالة؛ لأنّ العرف يفهم من فحوى الخطاب ذلك.

والتحليل الأكثر أهمية هنا ويمكنه أن يحسم النزاع في تقديري، هو في أن العرف كيف يقوم بممارسة الفهم عبر فحوى الخطاب؟ إن العرف لا بد وأن يفهم ذلك بطريقة غير اعتباطية،

وليس لدينا من تحليل لغوي متسق سوى القول بأنّ العرف يعتمد نظريّة نفي الفارق - المندكّة مع فكرة الأولويّة الآتية من خبرته القانونية والعقلانيّة أو في خبرته من نمط عمل الشارع في مواضع آخر - وهذا يعني أنّ العرف يمارس تحليلاً معقولاً أثناء ما يُسمّى فهم الكلام، وأنّه يسبر ما وراء النصّ فينسب المجموع للمتكلم، وهو في الحقيقة يعتمد قواعد معقولة في التفسير وليست ملفوظة.

بهذا أُعيد مرّةً أخرى التأكيد على أنّ نسبة أمرٍ للفهم العرفي لا يعني أنّ العرف اقتنص ذلك من عمليّات تفسيرية من اللفظ نفسه، بل إنّ قام بعملية مزدوجة من الملفوظ والمعقول، كي يتوصّل للفهم، وهو ما يجرّنا إلى القول بأنّ القياس أو نفي الفارق أو نحو ذلك.. هي قواعد يمكنها أن تكون عناصر يقوم الفهم العرفي عليها، ومن ثمّ فيجب التمييز في أشكال القياس بين الأقيسة التي يعتمدها العرف والعقلاء في فهم النصوص مثل هذه الموارد، بحيث تعدّ جزءاً من العمليّات الفهميّة، وغيرها، تماماً كالتمييز بين القياس اليقيني والظنيّ من جهة ثانية، وهذه نقطة في غاية الأهميّة وربما لا يلتفت إليها كثيرون.

## ٢.٥. إلغاء الخصوصيّة في الاجتهاد الإمامي، مفهومه وصلته بنفي الفارق

إلى جانب نفي الفارق سنياً، كان إلغاء الخصوصيّة شيعياً، وهي الفكرة التي يسمح من خلالها الفقيه الإمامي بالتعدّي عن حرفيّة النصّ إن في طرف المتعلّق أو في طرف الموضوع وسائر قيود الحكم.

ويظهر من الاجتهاد الإمامي إصرار واضح على أنّ فكرة إلغاء الخصوصيّة، هي فكرة تنتمي لمجال الفهم العرفي للكلام، وليست لمجال الاستنتاج الذهني المعقوليّ، ولهذا يقول السيد مصطفى الخميني: «أما ما اشتهر من إلغاء الخصوصيّة، فإن كان العرف يجد أنّ الموضوع المذكور مثال في القضية، كما في قصّة: «إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله»، وفي كثير من الموضوعات المزبورة في الأخبار فهو، وإلا فربما يقع الخلط بين إلغاء الخصوصيّة المتعارف بين أصحابنا، والقياس المشهور عند المخالفين، ويكون ذلك من القياس بعد تغيير العنوان والاسم..»<sup>(١)</sup>.

(١) تحريرات في الأصول ٥: ١٩١ - ١٩٢.

ومن هنا أيضاً نجد الميرزا النائيني يرفض في موضع إلغاء الخصوصية انطلاقاً من أنه لا يساعد عليه العرف، حيث يقول في مباحث الصلاة: «إنَّ إلغاء الخصوصية حتى بالنسبة إلى ذلك مما لا يساعد عليه الفهم العرفي»<sup>(١)</sup>. ونجد السيد روح الله الخميني يقول: «إنَّ إلغاء الخصوصية إنما هو فيما لا تحتمل خصوصية عرفاً»<sup>(٢)</sup>.

لا أريد أن أطيل أكثر في إلغاء الخصوصية، فسيأتي ما يتصل به، لكن المهم بالنسبة لي في هذه المرحلة هو تحديد النسبة بين إلغاء الخصوصية ونفي الفارق.

إنَّ مقارنة التصوّر السنّي والشيعي في هذا الموضوع يؤكد لنا الآتي:

أولاً: لا يوجد فرق جوهري عميق بين إلغاء الخصوصية ونفي الفارق، فالعمليتان يقصد منهما نفي خصوصية أو امتياز أو فارقٍ ما يمكن أن يشكّل فصلاً بين الموردين (الأصل والفرع)، فيقوم الفقيه بنفي هذا الفارق وإلغاء هذه الخصوصية، تمهيداً لتوحيد الحكم في الموردين معاً.

ثانياً: إنَّ تغاير المصطلح بين الفضائين الشيعي والسنّي، ربما يكشف لنا عن دقّة تقف خلف التعبيرين، فالفقيه السنّي يريد جعل الأصل والفرع واحداً؛ لهذا فهو يستخدم مفهوم نفي الفارق، الذي يوحى بطرفٍ آخر (الفرع)، بينما الفقيه الشيعي يهّمه أن الأصل لا خصوصية فيه، فيصبّ نظره على نفي الخصوصية، وهو من ثمّ سوف يلحق الحكم بدائرة أوسع، الأمر الذي يُنتج تلقائياً بيان حكم الفرع.

والفضاء اللغوي التداولي بين الأصوليين: السنّي والشيعي، يجعل الأصول الشيعي - في تقديري - يفرّ من كلمة «نفي الفارق»، لأنّها تربطه ذهنياً بثنائية: (الأصل - الفرع)، وهذا الربط يضعه في سياق نظرية القياس، وهو حسّاس منها ويريد أن يتجنّبها دائماً، بينما تعبير «إلغاء الخصوصية» يقلّ فيه اختزان مفهوم الفرق بين شيئين، ويركّز على مفهوم عدم تعيّن هذا الشيء خاصّة، تمهيداً للتعميم بمعنى نزول الحكم على عنوان عام.

ثالثاً: إنَّ نقطة التغاير المركزية تكمن في تعامل العقل السنّي مع فكرة نفي الفارق تعامللاً

(١) كتاب الصلاة ٢: ٣١٩.

(٢) كتاب الطهارة ٣: ٢٠٣.

٤٠ ..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

معقولياً، لهذا يربطها بالقياس أو بالاستدلال، بينما يتعامل معها العقل الشيعي تعاملاً لغوياً، ولهذا يربطها بالظهور وبالفهم العرفي، فإضافة كلمة «عرفاً» بعد كلمة «إلغاء الخصوصية» مباشرة، ليس صدفةً، بل هو الذي يجوهر العملية نفسها عند الشيعة.

وفي تحليلي المتواضع، فإن القضية تكمن في تحليل ميكانيزما الفهم العرفي الهرموني؛ لأن الخلفيات الذهنية التي يحملها قارئ النص عن تجربة المتكلم أو عن طبيعة الموضوع الذي يجري الكلام فيه من حيث خبرة السامع به، هي التي تدخل هنا على خط الفهم، وليس الدلالة اللغوية المباشرة، فالفهم العرفي لا ينفي الجانب المعقولي في عملية التفسير، بل هو يمارسها، ومن هنا فالتحليل الشيعي للقضية صحيح تماماً، غير أن صحته لا تنفي صحة التحليل السنّي، أو بتعبير أدق: التعاطي السنّي مع الموضوع.

والصيغة الأفضل هنا أن نقول بأن نفي الفارق أو إلغاء الخصوصية يمثل - فيما يمثل - أساساً لغوياً، غير أن هذا الأساس اللغوي يقوم على عملية معقولة استدلالية مستبطنة، وليس على طبيعة التركيب اللغوية للكلام، ولهذا فإننا نجد أن كلاماً واحداً يمكن أن نُلغي فيه الخصوصية، ولو تغيرت المفردات لما أمكن ذلك، مما يكشف عن أن الألفاظ ليست هي الحكم دوماً هنا.

### ٣.٥. القواسم والفوارق بين تنقيح المناط وقاعدتي: النفي والإلغاء

من خلال العرض المتقدم لقاعدتي النفي والإلغاء، صار بالإمكان الخوض في تحليل الفرق بين تنقيح المناط وقاعدتي الإلغاء والنفي، وقد ظهرت هنا اتجاهات، خاصة في الوسط السنّي، وأهمها:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يعتبر أن تنقيح المناط هو بعينه إلغاء الفارق الذي هو بعينه إلغاء الخصوصية، وأن هذه التسميات الثلاث ليست إلا لقاعدة واحدة.

هذه الفكرة تظهر بوضوح في تعابير بعض علماء الإمامية أيضاً، وعلى رأسهم المحقق الخليلي حيث يقول: «الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمى تنقيح المناط...»<sup>(١)</sup>

(١) معارج الأصول: ١٨٥.



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلى، أركانه، منطلقاته..... ٤١

والمحدّث البحراني حيث يقول: «.. وكأّهم بنوا على عدم ظهور الخصوصيّة لهذا الميقات، الذي هو عبارة عن تنقيح المناط»<sup>(١)</sup>.

أما سنياً فنجد تقسيم إلحاق المسكوت بالمنطوق إلى طريقتين:

طريقة اكتشاف الجامع والتسرية عبره.

طريقة إلغاء الفارق ونفيه.

والطريقة الثانية هي تنقيح المناط.

وبهذا يكون تنقيح المناط من طرق إلحاق المسكوت بالمنطوق، ويكون تعريفه هو النظر والاجتهاد في نفي الفارق بين الأصل والفرع أو هو النظر للتوصّل إلى إلغاء الخصوصيّة عبر منهاجٍ عرفي لغوي عام.

يقول الشنقيطي: «بيّنّا إجماع العلماء على العمل بنوع الاجتهاد المعروف بالإلحاق بنفي الفارق الذي يسمّيه الشافعي القياس في معنى الأصل، وهو تنقيح المناط»<sup>(٢)</sup>.

وقد نُسب هذا القول إلى كلّ من الرازي والبيضاوي والقرافي وصفي الدين الهندي والإسنوي والشوكاني<sup>(٣)</sup>.

الاتجاه الثاني: وهو الذي يميّز بين تنقيح المناط ونفي الفارق وإلغاء الخصوصيّة، ويمكنني شرح هذا الاتجاه في وجهيه الشيعي والسني:

أما الوجه الإمامي، فنجد تعبير السيّد البروجردي بارزاً فيه، وهو من النصوص القليلة هنا في مضمونها، حيث يقول: «مفهوم الموافقة عند القدماء هو الذي يعبرّ عنه المتأخرون بـ «إلغاء الخصوصيّة»، وهو غير تنقيح المناط؛ فإنّ الثاني أمرٌ عقليّ، والأول من المداليل العرفيّة»<sup>(٤)</sup>.

هذا الكلام يحيل تنقيح المناط إلى نشاط عقليّ، ويخرجه تماماً عن النشاط العرفي الاستظهارى، وبهذا لا تكون حجّية تنقيح المناط على أساس مرجعيّة الظهور، بل على أساس

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ٤٥٢.

(٢) أضواء البيان ٤: ١٧٢.

(٣) الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١١٧-١١٨.

(٤) لمحات الأصول: ٢٧٢.

اليقين وحجية القطع.

ومن الممكن في هذه الحال أن ننسب هذا الرأي إلى الكثير من علماء الإمامية الذي ميّزوا بين تنقيح المناط القطعي وتنقيح المناط غير القطعي، فإنّ هذا التمييز لا يُعقل إلا في سياق فهم تنقيح المناط خارج إطار عالم الفهم اللغوي العام، وإلا فهم سيقبلون به لو كان مرجعه العرف في فهمه للكلام على قواعد الظنّ الظهوري.

هذه الفكرة تعني أنّ بعض علماء الإمامية من الممكن أن يكونوا فهموا تنقيح المناط على أنّه نشاط عقلي ذهني اجتهادي تأملي، وليس خطوة عفوية يارسها العرف حال فهمه الكلام، وكأننا هنا نتعامل مع تحريج المناط وليس مع تنقيح المناط بما للكلمة من معنى لغوي أو عرفي. وقد كانت عبارة الشيخ أبو طالب تجليل التبريزي أكثر جلاءً هنا، وهو من تلامذة السيّد البروجردى، حيث قال التبريزي في رسالته حول الشهرة ما نصّه: «تنقيح المناط، وهو استنباط علّة الحكم المنصوص من العقل، وقد يُسمّى بالعلّة المستنبطة، فيُستكشف وجود المعلول، أعني الحكم الشرعي، من تحصيل علّة من غير النصّ. وقد يخفى فرقه مع إلغاء الخصوصية، وتنقيح المناط بعضها مع بعض، وقد اتضح الفرق بينها بما ذكرنا»<sup>(١)</sup>.

ويذهب الإمام الخميني لفكرة مشابهة في نصّ لافت حين يقول: «إنّ الشرط وإن كان حقيقة في الشروط الضمنية، إلا أنّ المتفاهم العرفي من النبويّ: المؤمنون عند شروطهم، أنّ المدار في وجوب الوفاء هو القول والقرار؛ لعدم احتمال خصوصية في كون القرار في ضمن العقد، وهذا ليس من القياس أو تنقيح المناط في شيء، بل هو من التمسك بالظهور العرفي للكلام، نظير التمسك برجل شكّ بين الثلاث والأربع، لعموم الحكم للمرأة أيضاً، أو اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل - مخاطباً لزرارة - لعموم الحكم بالنسبة إلى غير زرارة أيضاً بعين البيان، أي لا يتحمل خصوصية لكون الشاكّ رجلاً وكون المأمور زرارة»<sup>(٢)</sup>، فهو قد قبل بنفي الخصوصية، لكنّه لم يوافق على تنقيح المناط، بل يبدو منه إبعاد تنقيح المناط عن عالم الظهورات العرفية.

(١) رسالة حجية الشهرة: ٤٦١.

(٢) كتاب البيع (تقرير الشيخ القديري): ٤٨ - ٤٩.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ٤٣

وبهذا نحن أمام تفسيرين لتنقيح المناط: تفسير يباهي بينه وبين إلغاء الخصوصية عرفاً، ويلوح من تعابير العديد من العلماء<sup>(١)</sup>، وآخر يميّز بينهما تماماً، فيُعطي إلغاء الخصوصية هويّة عرفيّة، فيما يُعطي تنقيح المناط هويّة عقلية، وهذا التمييز يؤكّد أنّ تنقيح المناط أمرٌ ليس من أنشطة الفهم العرفي اللغوي العام.

وثمة من يرى أنّ تنقيح المناط يكون في التعليل؛ لأنّه يحذف الأوصاف الأخرى لصالح إثبات عليّة وصف بعينه، بينما إلغاء الخصوصية يكون في موضوع الحكم حيث ينفي خصوصيّة العنوان المأخوذ في الأصل، بينما في تنقيح المناط تكون في الأصل عناوين عدّة يُراد حذف بعضها<sup>(٢)</sup>.

وأما الوجه السنّي، فنجد لديه قراءة تقول بأنّ تنقيح المناط هو عمليّة مركّبة من الحذف والتعيين، بينما إلغاء الفارق عمليّة أحادية المسار وتقتصر على الحذف فقط، وهذا ما يفسّر جعل بعض الأصوليين تنقيح المناط من مسالك العلة في حال إخراجهم نفي الفارق عنها، فإنّ هذا لا يمكن فهمه إلا في سياق المغايرة.

وتوضيح المغايرة أنّنا في نفي الفارق نقوم - فقط وفقط - بإلغاء الفارق المتوهم بين الأصل والفرع، لكنّنا لا نقوم بتعيين العلة أو المدار، بينما في تنقيح المناط نقوم بعين ما نقوم به في نفي الفارق لكنّنا نكمل الطريق لتعيين العلة. والسبب في ذلك أنّ تنقيح المناط يكون في الموارد التي يكون النصّ فيها قد دلّ على العلة، غاية الأمر نهدف بتنقيح المناط حذف الخصوصيّات الموهومة بهدف تأكيد عليّة خصوصيّة بعينها ذكرها النصّ، فيما الأمر ليس كذلك في نفي الفارق.

وقد نُسب هذا الرأي إلى كلّ من الغزالي والبروي وابن السبكي والزرکشي وابن العطار<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر - على سبيل المثال -: الرشتي، كتاب الإجارة: ٨٨، ١٤٤؛ وروح الله الخميني، كتاب الطهارة ١: ٣٢٢؛ وتحريرات في الأصول ٦: ٥٢٢؛ والآملي، المعالم المأثورة ٢: ١٧٢؛ والروحاني، المرتقى ٢: ١٣؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (كتاب القضاء): ٩٧؛ واللنكرودي، الدرّ النضيد ١: ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٠٨، ٣١١؛ ولبّ الباب في طهارة أهل الكتاب: ٣٥؛ وفقه الصادق ١٢: ٣٩.

(٢) انظر: أيازي، مقاصد الأحكام الشرعيّة وغاياتها ٢: ٤٤٨.

(٣) الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١١٨ - ١١٩.

ولكن يبدو لي أنّ التفريق بهذه الطريقة لا يوفر لنا مائزاً جوهرياً في ميكانيزمات تنقيح المناط ونفي الفارق؛ لأنّ هذا الفريق بنفسه يقرّ بأنّ العلة جاء بها النصّ، وأنّ تنقيح المناط يقوم بعملية حذف العلة الموهومة لتأكيد العلة الباقية، وقد قلنا سابقاً بأنّ أيّ عملية لحذف الفوارق تتضمّن استنتاجاً لمدارٍ جديد، وهو معنى العلة، غاية الأمر أنّ المدار الجديد ليس هو المدار من جميع الزوايا، بل هو المدار من الزاوية التي تمتّ فيها عمليّات الحذف، فعندما ألغى الفارق بين اليد والرجل في كيفة التطهير، فهذا استنتاج لعنوان جديد في التطهير، وهو البدن، بدل العنوان الأوّل الوارد في النصّ أو غيره، وهو اليد.

ولهذا قال الغزالي بأنّ عملية نفي الفارق لا تخلو من توسّم الجامع بنحو الإجمال، وهو ما يلوح من القراني أيضاً<sup>(١)</sup>. وهذا ما يفهم ممّن جعل نفي الفارق ضمن مسالك التعليل.

هذا يعني أنّ تنقيح المناط إمّا يقوم دوماً بعملية استنتاج لعلّة بمعنى من المعاني، أو أنّه في مورد النصّ يقوم النصّ بإثبات العلة، ويتعاون النصّ والتنقيح يتمّ الكشف عن العلة.

الاتجاه الثالث: وهو الذي يباهي ويمايز معاً بين التنقيح ونفي الفارق وإلغاء الخصوصية، وذلك عبر القول بأنّ تنقيح المناط له طرق وهي: إلغاء الفارق، والاجتهاد في الحذف والتعيين، فعنوان تنقيح المناط هو عنوان واسع يشمل مجرد عملية إلغاء الفارق في بعض الأحيان، كما يشمل في أحيان أخرى الحذف والتعيين معاً، كما لو دلّ النصّ على العلة، وفق ما أسلفناه.

من هنا، يرى بعض الباحثين أنّ إطلاق تنقيح المناط على نفي الفارق وبالعكس إنّما هو من باب أنّ نفي الفارق هو أحد شكليّ تنقيح المناط، ناسباً هذا الرأي الثالث لكلّ من الطوفي، وعبد الله الشنقيطي، ومحمد الأمين الشنقيطي<sup>(٢)</sup>.

ولا بأس بذكر موقف لابن تيمية هنا، ربما يبدو غير مألوف وهو يدرج نفي الفارق ضمن تخريج المناط ويفصله عن تنقيح المناط، حيث يقول: «وأما تخريج المناط وهو القياس المحض، وهو أن ينصّ على حكم في أمور قد يظنّ أنّه يختص الحكم بها فيستدلّ على أنّ غيرها مثلها إمّا لانتفاء الفارق أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أنّ الشارع علّق الحكم به في

(١) راجع: الغزالي، أساس القياس: ٦٨ - ٦٩؛ والقراني، شرح تنقيح الفصول: ٣٩٩.

(٢) الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١١٩ - ١٢١.

الأصل، فهذا هو القياس الذي تقرّ به جماهير العلماء وينكره نفاة القياس<sup>(١)</sup>.

هذه صورة عن المواقف القائمة. وتحليلي الشخصي يمكنني بيانه كالآتي:

إنّ البحث في هذا النوع من الموضوعات له مرجعتان:

١ - مرجعية المصطلح، وهو النظر في أمور، ثم نحت مصطلحات لها، وهذا ما يفرض علينا البحث التاريخي للنظر في أنّ الأصولي الفلاني اعتمد هذا المصطلح بأيّ معنى من المعاني وهكذا.

ولا تهنأ هذه الزاوية المرجعية حالياً؛ فليس بحثنا تاريخياً هنا، كما لا يهمني وضع اصطلاحات، فلكلّ إنسان أن ينحت المصطلح الذي يريد ويقدم تصوّره في هذا المضمار.

٢ - مرجعية التبرير المنطقي، وأعني بها أنّ نحت مصطلح ليس عملية عشية، بل تقوم على ضرورة تفرض تمييز مفهوم عن آخر، وإلا صار نحت المصطلحات بنفسه عاملاً مشوشاً ومعيقاً لنمو المعرفة.

معنى هذا الكلام أنّ الأمر الأكثر أهمية بالنسبة لي هو هل يوجد فوارق حقيقية في المسمّى الذي وضعت المصطلحات له أو لا؟ فإنّ أسمي نفي الفارق تنقيح مناطٍ أو لا أو أجعله قسماً منه أو مغايراً له ليس قضية مهمة، بل الأهم هو مسميات هذه العناوين، وهل تكشف عن عمليات ذهنية مختلفة حقيقةً أو لا؟ والاختلافات الشكلية لا تستدعي زحمة في ابتكار المصطلحات، وإلا فيمكننا تسمية نفي الفارق في باب العبادات بتنقيح السرّ، ونفي الفارق في باب المعاملات بتنقيح النكته العقلية، وفي باب القضاء والمحاکمات بكشف العلة وهكذا! وفقاً لما تقدّم يبدو لي أنّ تنقيح المناط هو بعينه إلغاء الخصوصية ونفي الفارق على تقدير، وهو مغاير له على تقدير آخر:

أمّا أنّه عين هاتين القاعدتين، فيمكننا صياغة الموقف كالآتي: إنّ العملية الذهنية التي تتبلور على شكل حذف خصوصيات محتملة للحصول على ناتج من وراء هذا الحذف، هو تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ونفي الفارق.

وهذه العملية:

(١) مجموعة الفتاوى ١٩: ١٧.

أ- تارة تكون مع وجود نصّ يشير لخصوصيات بعضها يمكن فيه دون بعض، وأخرى لا يكون هناك نصّ بل يكون دليل آخر.

ب- وتارة ينتج عن هذه العملية كشف العلة تفصيلاً أو إجمالاً، وأخرى لا ينتج عنها ذلك.  
ج - وتارة يرى الأصولي اعتماد العرف في عملية الحذف هذه، وأخرى يرى اعتماد مرجعيّات أخرى في العملية نفسها، ما لم تكن ميكانيزما نشاط العرف مختلفة تماماً عن نشاط آخر مفترض، وقد ألمحنا سابقاً إلى أنّ نشاط العرف لا يختلف، بل هو نشاط معقوليّ أيضاً في العادة.

د- وتارة تكون نتيجة هذه العملية نافعة في باب القياس وأخرى لا تكون نافعة فيه، بحيث لا توضع ضمن مسالك التعليل، وهذا ليس تجوهرًا في العملية نفسها، بل هو اختلاف نسبة ناتجها إلى نظريّة أخرى مثل القياس، نتيجة حاجات تفرضها العملية القياسية.  
وبناء عليه، فالقواعد الثلاث ليست سوى قاعدة واحدة، ويمكن فرض أشكال لها تبعاً لنسبتها لأموار أخرى، لا تبعاً لذاتها وهويّتها الحقيقية.

وأما أنّ تنقيح المناط مغاير للقاعدتين، فذلك يكون في حالتين:

الحالة الأولى: وهو فيما لو عرفناه بأنّه الاستنباط المباشر للعلّة من طريق العقل الخارج للنصّ ودلالاته، وهو الذي يبدو من مثل السيد البروجردى كما قلنا، وتوجد له أصداء في بعض أدبيّات الاستعمال عند الإمامية ولو شفويّاً بحيث يتبادر للذهن، وقد تُسعفه - كما قلنا - فكرة التمييز بين تنقيح المناط القطعي والظنيّ.

هنا تبدو العملية في جوهرها مختلفة عن إلغاء الخصوصية ونفي الفارق، فإنّ الإلغاء يقوم على حذف فرضيّات محتملة، وليس على إثبات العلة، في حين تنقيح المناط بمفهومه هذا هو عبارة عن استنباط العلة، فيوجد فارقان جذريان بين التنقيح والقاعدتين:

الفارق الأول: إنّ المرجع في التنقيح هو العقل، بينما المرجع في القاعدتين هو العرف.

الفارق الثاني: إنّ العلة الناتجة عن التنقيح هي علة مستنبطة، فيما العلة الناتجة عن القاعدتين

هي علة منصوصة أو في قوّة المنصوصة.

وهذان الفارقان يجوهران العملية بما يميّزها حقيقةً في القواعد الثلاث.

غير أنه قد سبق لنا التعليق على التمييز بين تنقيح المناط وتخريجه، بما ينفع هنا، وذلك أن عملية إلغاء الفارق أو نفي الخصوصية يمكن أن يكون المرجع فيهما العقل وقد يكون العرف، لكن الأصولي يرى الحجية لإلغاء الفارق عبر العرف ولا يراها بنفي الخصوصية عبر العقل، وهذا لا يعني وجود عمليتين، بعد أن قربنا أن العرف يمارس الإلغاء عبر عملية معقولة أيضاً وليس ملفوظة، ومن ثم فالتمييز في الحجية بين تطبيقين من تطبيقات الإلغاء والنفي ليس يعني وجود عمليتين ذهنيّتين مختلفتين، وهذا ما يُنتج أن التنقيح والقاعدتين ليسا سوى أمر واحد أيضاً، بعد انفتاح العملية الذهنية على العقل والعرف معاً، فنقول: المرجع في الحذف والإلغاء إن كان العقل الخالص ولا وجود للعرف، فالعملية تُسمى تنقيح المناط، وإلا فهي بنفسها تسمى إلغاء الخصوصية ونفي الفارق.

أضف لذلك أن تسمية الناتج بالعلّة المستنبطة أو المنصوصة لا يجوهر العملية الذهنية أيضاً؛ بل ينوعها ويخلق لها حالات وأشكالاً، تبعاً لدرجة وجود النصّ إلى جانب العملية الذهنية. نعم لو كان المراد هو أن العقل يحصل على العلة من غير طريق الحذف والإلغاء، بل مباشرة عبر مقارنة الحكم بالعلّة، فهذا يميّز تماماً بين تنقيح المناط والقاعدتين؛ لكنّه في تقديري هو تخريج المناط المباشر، وليس تنقيحه، والتسمية تكشف ذلك أيضاً.

الحالة الثانية: فيما لو جعلنا عملية الحذف في تنقيح المناط شاملةً لحذف صفة خاصّة وكذلك الحذف صفة مشتركة، فإنّ هذا يميّز نفي الفارق وإلغاء الخصوصية تماماً عن تنقيح المناط؛ لأنّ القاعدتين تتجوهران في تمركز نظرهما على ما به الامتياز، ولهذا جاء تعبير الفارق تارةً وتعبير الخصوصية أخرى، وتكون نتيجهما التعميم والسعة في شمولية الحكم، بينما تنقيح المناط يتضمّن عملية الحذف بهدف نفي ما يحتمل المناطية، لكنّه لا يتقيّد بحالة كون المحذوف خصوصيةً أو فارقاً، بل قد يكون المحذوف عنصراً مشتركاً بين الأصل والفرع، فيكرّس التمايز ويحول دون إجراء التسرية أو ممارسة عملية قياسية شرعية.

فلو فرضنا أن النصّ جاء بإكرام زيد المؤمن، ثم وقعنا أمام ثلاث فرضيات متوقّعة في العلة المدارية، وهي: زيدية زيد، وصفة الإيمان، وصفة الإنسان، فإنّ نفي زيدية زيد هو إلغاء للخصوصية، بينما لو توصل الفقيه - من غير طريق الظهور المباشر للقيّد في النصّ - لنفي صفة الإنسان على أنّها المدار هنا، فإنّ هذا ينتج التخصيص بصفة الزيدية أو الإيمان، فنفي صفة عامّة

بوصفها محتملة العلية، يصدق عليه تماماً تعريف تنقيح المناط، والعملية واحدة، لكن ناتجها وتأثيراته مختلفة.

غير أن هذا التمييز محل نظر؛ وذلك أن صفة الإنسانية لا يتم نفيها في الحقيقة، فهي موجودة في صفة الإيمان وصفة الزيدية، غاية الأمر أننا نرفض إلغاء صفة الزيدية والإيمان، لهذا لا تصبح صفة الإنسانية علة حصرية، بل تتحول لجزء العلة المندك ضمن صفة المؤمن أو عنوان «زيد»، وهو وإن كان فارقاً، لكنه بسيط.

هذا كله، يسمح لنا بتقديم تعريف جامع لتنقيح المناط وهو: كل عملية إلغاء (خارج - نصي) لصفة أو سمة يتوقع أن يكون لها دور في العلة، سواء كان ذلك عبر العقل أو العرف، بما ينتج عنه عملياً مرجعية عنوان أكثر سعة، يمكن أن يكون هو العلة (المدار) من زاويته، فيسمح للحكم باستيعاب أفراد جديدة.

وبهذا التعريف تكون القواعد الثلاث واحدة، غاية الأمر أن تنقيح المناط يمكن التفصيل في حجته بين حالاته، كما قلنا.

## ٦. هل تنقيح المناط قياس أو لا؟ مواقف ومدخلات

من خلال البحوث المتقدمة يظهر وجود تجاذب في موضوعه الترابط والصلة بين تنقيح المناط والقياس، وكان ذلك واضحاً مشهوداً لنا، من خلال مقارنات متداخلة بين عناوين متعددة، لكننا لو أردنا تركيز النظر على الصلة بين تنقيح المناط - ومعه نفي الفارق وإلغاء الخصوصية - وبين القياس الشرعي، فسناحظ وجود وجهتي نظر هنا، هما:

وجهة النظر الأولى: وترى أن تنقيح المناط ليس بقياس، ويظهر هذا الرأي من الأحناف حيث يقول الزركشي: «وسماه الحنفية الاستدلال، وأجروه في الكفارات، وفرقوا بينه وبين القياس بأن القياس ما ألحق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد إلا غلبة الظن، والاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، حتى أجروه مجرى القطعيّات في النسخ وجوزوا الزيادة على النص ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد»<sup>(١)</sup>. وهذا ما يفهم من الشاطبي كذلك<sup>(٢)</sup>.

(١) البحر المحيط ٤: ٢٢٧.

(٢) انظر: الموافقات ٥: ٢١.



ويظهر من الغزالي الذي سبق أن نقلنا كلامه في أن أكثر منكري القياس يوافقون على تنقيح المناط، يظهر منه أن القياس مختلف عن تنقيح المناط، وإلا فكيف قبل بتنقيح المناط من يرفض القياس ويتشدد فيه؟!

وينقل الزركشي عن ابن رحال أنه إذا كان المقصود بالتنقيح تعليل الحكم في حق شخص كما في حديث المجامع، فالأمر كما قال الحنفية، ولا يكون إثبات الحكم بطريق القياس؛ لأن القياس لا يستعمل في حق الأشخاص، بل تكون التعديّة بقوله ﷺ: «حكّمى على الواحد حكّمى على الجماعة»؛ وإن كان المقصود تعليلاً في واقعة، فليس كما قالوا، بل هو من قبيل القياس، كما في قوله ﷺ: «لا يقضى القاضي وهو غضبان»، والفرق أن الحكم لا يتعدى من واقعة إلى واقعة بغير القياس، ويتعدى من شخص إلى شخص بغير القياس<sup>(١)</sup>.

وبهذا نفهم أيضاً ما قلناه سابقاً من أنه لماذا اعتبر ابن تيمية أن تنقيح المناط منفصل عن موضوع القياس، بينما تحريج المناط هو الذي يحتاج في تبريره إلى نظرية القياس الشرعي، وهو ما تعضده إشارات للمجدد الشيرازي من الإمامية والشاطبية من المالكية<sup>(٢)</sup>.

ويبدو من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي التمييز بين القياس مستنبط العلة وهذه القواعد هنا، حيث قال: «إن قلت: فما معنى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية في المسائل الفقهيّة، كما إذا قيل مثلاً: إن سافرت بين مكة والمدينة ثمانية فراسخ فقصر، ونحن نعلم بأنه لا خصوصية لمكة والمدينة، ونلغي خصوصيتهما ونحكم بوجود القصر في سائر الأمكنة إذا تحقّق مقدار ثمانية فراسخ، فما الفرق بين هذا وقياس مستنبط العلة؟ قلت: يكون النظر في القياس المستنبط العلة إلى علة الحكم، بينما هو في تنقيح المناط يكون إلى موضوع الحكم، والفرق بين الموضوع والعلة واضح؛ حيث إن الموضوع هو عنوان مشتمل على جميع ما له دخل في تنجز التكليف وفعليته كعنوان المستطيع في وجوب الحج، وأمّا العلة فإنّها داخلية في سلسلة المبادئ والأغراض، مضافاً إلى أن إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط طريقٌ إلى تعيين دائرة المنطوق وتوسعتها ولا ربط له بالمفهوم، فإذا تعدّينا من مورد دليلٍ إلى موردٍ آخر بالإلغاء أو التنقيح، وأثبتنا الحكم الثابت في

(١) البحر المحيط ٤: ٢٢٨.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى ٢: ١٦٠ - ١٦١، ٢٥٨؛ وتقارير المجدد الشيرازي ١: ١٦٩؛ والمواقفات ٥: ٢١

مورد ذلك الدليل لموردٍ آخر، تُعدّ دلالة الدليل حينئذٍ من قبيل المنطوق لا المفهوم<sup>(١)</sup>.  
وثمة إشارة في كلام صاحب الرياض حيث يقول: «مع احتمال أن يكون الإلحاق.. من باب تنقيح المناط القطعي لا القياس الخفي<sup>(٢)</sup>»، وهي جملة تحتلّ التغيرات مع القياس وتحتلّ أنّه يفهم تنقيح المناط ضرباً من القياس الجليّ المقبول.

ويظهر من بعض الباحثين الإمامية المعاصرين الإصرار على التمييز بين الاثنين من خلال توليفة أمور، يتابع في بعضها في الجملة ما ذكره الشيرازي، وهي:  
أ- إنّ العلة في تنقيح المناط هو الموضوع، بينما في القياس هي الأعمّ من الموضوع والمصلحة (الحكمة).

ب- في القياس توجد أربعة أركان: الأصل والفرع والعلة والحكم، بينما لا وجود لهذه الأركان في تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية.

ج- إنّ المنهج في تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية هو مناسبات الحكم والموضوع، بينما الأمر في القياس يتعدّى المناسبة لمناهج أخرى أيضاً.

د- إنّ أساس الحجية في التنقيح هي أصالة الظهور، بينما في القياس توجد طرق أخرى أيضاً إلى جانب الظهور.

هـ- بناءً على ما تقدّم يمكن عدّ تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية منهجاً تفسيرياً فهمياً للنصوص، بينما الأمر في القياس ليس كذلك.

و- القياس يسري الحكم من موضوع إلى آخر، بينما في القاعدتين هي عملية توحيد الموضوع وليس التسرية مع الحفاظ على تعدّد الموضوع، لهذا كان القياس مصدراً تشريعياً مستقلاً بخلاف تنقيح المناط<sup>(٣)</sup>.

ويبدو لي من ثانياً طريقة تعامل بعض الإمامية مع الموضوع ويظهر واضحاً من بعضهم<sup>(١)</sup>، أنّهم يعتبرون القياس ظنيّاً، فيما تنقيح المناط قطعيّ، ويريدون التمييز بينهما على هذا الأساس،

(١) أنوار الأصول ٢: ١٣٨.

(٢) رياض المسائل ١٢: ٣١٨-٣١٩.

(٣) انظر: مسعود فياضي، تفاوت تنقيح مناط والغاى خصوصيت با قياس، مجلّة حقوق اسلامي، العدد ٤٢: ١١٢-١١٣؛ وراجع: مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٤.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ٥١

ولو كان قطع تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية قطعاً عرفياً، رغم أنّ بعض الأصوليين - مثل المحقق الحلي كما رأينا - يقسمون تنقيح المناط نفسه إلى قطعيّ وظنيّ.

وجهة النظر الثانية: وترى أنّ تنقيح المناط قياسٌ، وهو ما يمكن ملاحظته من الفريق الذي وضع تنقيح المناط ضمن مسالك التعليل؛ لأنّه يستهدف به كشف العلة، وتحدّثنا عنه سابقاً، مثل الفخر الرازي والقرافي والزركشي والبيضاوي وصدر الشريعة الحنفي وغيرهم.

فكلّ من ينظر لتنقيح المناط على أنّه يستخدم كشف العلة بهدف الانتقال عبرها لمورد غير المذكور في النصّ في بعده الملفوظ، فهو يرى تنقيح المناط قياساً.

ويلاحظ من الميرزا القمي استخدامه تعبير القياس منقّح المناط المتضمّن لمعرفة العلة، حيث يقول: «علية العلة قد تُعرف بالتنقيح عليها بلفظ دالّ.. وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لإشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد، وقد تعرف من اقتران الخطاب بما لولا كونه علة لاستبعد اقترانه به.. وقد تعرف من الفعل.. وقد تُعرف بالقرائن الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين، ويسمّى القياس حينئذ بالقياس المنقّح المناط، وكيف كان فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بظاهر معتبر كما في المنصوص وجب»<sup>(٢)</sup>.

بل قد يلوح - بنحو الإشعار - من كلام السيد اليزدي، حيث يقول: «ألحق بعضهم بهما الولد أيضاً، وهو مشكل؛ لعدم الدليل عليه خصوصاً في الولد إلا القياس على اليمين، بدعوى تنقيح المناط، وهو ممنوع..»<sup>(٣)</sup>.

ومن أوضح من انتصر لهذا الرأي السيد الخوئي، على تفصيل في شرح موقفه سنعرضه لاحقاً، فهو يقول: «إنّ تنقيح المناط أشبه شيء بالقياس، بل هو بعينه؛ وذلك لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتهما»<sup>(٤)</sup>، ويقول: «وتنقيح المناط قياسٌ لا نقول به»<sup>(٥)</sup>، ويقول: «إلا أن تمسك بها من جهة تنقيح المناط.. ولكنّه واضح البطلان؛ لكونه مبنياً على جواز العمل بالقياس

(١) انظر: كلان تري، تنقيح مناط، مجله فقه، العدد ٣٥: ١٣٦-١٣٨.

(٢) الفصول الغروية: ٣٨٥.

(٣) العروة الوثقى ٤: ٤٩١.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٥: ٢٢٠.

(٥) مباني تكملة المنهاج ٢: ٤١٣.

والاستحسان، ونحن لا نقول به»<sup>(١)</sup>.

والتحقيق: إنّ عملية المقارنة والمقاربة هذه بين تنقيح المناط والقياس تخضع لنوعين من القراءة أيضاً:

القراءة المصطلحيّة، وهذا يعني أنّ علينا أن ننظر في تعريف القياس عند هذا العالم أو ذاك أو هذا الفريق أو ذاك، أو في تعريفه عندنا، ثم نقوم بمقارنته مع تعريف تنقيح المناط، لنكتشف الوحدة أو التعدد أو التواشج.

وهذا سياقٌ قد يختلف من موضعٍ لآخر تبعاً لاختلاف التعريفات، ولا يهمننا حالياً، لكنّه مهمٌّ بالنسبة إلينا لاحقاً؛ إذ عندما ندرس موقف أهل البيت النبويّ من القياس، لا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار ما هو القياس الذي كان في أذهانهم عندما ندّدوا به؟ وما هو القياس الذي كان رائجاً ولاحظوه في نقدهم الشديد المرويّ عنهم؟ وما هي العناصر السلبية في القياس بتصوّرهم لننظر هل تشمل - في روحها - تنقيح المناط أو لا؟

القراءة الذاتية الماهوية للعملية الذهنيّة، وهنا يلزمنا أن نقارن بين القياس بأنموذجه المتيقّن، وبين تنقيح المناط؛ لنرى هل هما عمليّة واحدة أو متعدّدة؟

الأنموذج المتيقّن للقياس هو أن ينظر الفقيه في حكمٍ دلّ عليه نصٌّ مثلاً، ثم يحاول اقتناص العلة التي يدور الحكم مدارها مما لم يذكر في النصّ، ثم يقوم بتسرية حكم العلة إلى الفرع، فيحصل القياس.

ومثاله: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، فالحكم بالنهي عن القضاء حال الغضب، علته التوتر وعدم التركيز ومخاطرة الخطأ في العملية القضائيّة، وهذه العلة موجودة في حال الإنسان المحصور بالبول أو الغائط، فنعطي الحكم له قياساً، فالغضب ذُكر من باب أنّه أحد مصاديق هذه العلة (عدم التركيز المفضي لزيادة توقّع الخطأ) لا بعنوانه الخاصّ وبحدّه المتعيّن.

### أدلة التمييز بين القياس وتنقيح المناط، عرض ومناقشة

الآن لنذهب نحو تحليل ماهية تنقيح المناط، فهل ثمة عمليّة أخرى؟ وما هو الفارق؟

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٥٥٣؛ وانظر: محمّد كاظم المصطفوي، فقه المعاملات: ١١٥.

يمكن للإنسان أن يدَّعي بأنَّ تنقيح المناط ليس سوى عملية قياسية في روحها وجوهرها؛ إذ لا فرق بين مثال القاضي الغضبان، والمثال الافتراضي: «طهر يدك من وقوع البول عليها مرتين بالماء القليل»، فنحن هنا نقوم بحذف خصوصية اليد، لنقول بأنها ذكرت بوصفها مجرد مصداق من مصاديق أعضاء البدن، فيكون العنوان المنصب عليه الحكم في الحقيقة هو «البدن»، فنقوم بتسرية الحكم للرجل لو وقع عليها بول، نتيجة صيرورة الحكم منصّباً على البدن الذي هو العلة في الحقيقة.

هذا الافتراض الذي ندّعيه، يجب أن ننظر الآن في معوقاته من خلال التأمل في منطلقات الفريق الفاصل بين القياس والتنقيح، إذ مقولات هذا الفريق سوف تضع عراقيل أمام تحليلنا هذا، وذلك:

أولاً: إنَّ تنقيح المناط هو عملية قطعية فيما القياس عملية ظنية، وهو ما لاحظناه فيما نقله الزركشي عن الأحناف.

ويمكن أن نلاحظ هنا:

أ- إنَّ هذا التصوير للموقف غير متفق عليه، فالكثير من الإمامية يميّزون بين تنقيح المناط القطعي والظني، وهذا يعني أنَّ ثمة تصوّرات حول كون القطعية والظنية من مقومات التنقيح أو لا، بل حتى القياس الأمر فيه كذلك؛ إذ سبق أن بحثنا في أنَّ العلة المنصوصة ثمة من أقحمها في القياس، رغم أنَّها قد تكون بمستوى اليقين في الدلالة والصرحة في التعبير عن الكبرى والعلة، فليس هناك شيء متفق عليه حول إقحام قيد الظنية في القياس وإلى الأبد، وقيد اليقين في التنقيح وإلى الأبد. وهذه مداخلة ليست أساسية لنا هنا.

ب- إنَّ هذا العنصر ليس بمقومٍ يوجب الفرق بين هويتي العمليتين (التنقيح والقياس)؛ لأنَّ القطع والظن لا يجوهران العملية التي نقوم بها، بل هما مستويان من مستويات انكشاف العناصر في العملية نفسها، تبعاً للملابسات والمعطيات المتوفرة، فهذا مثل الدلالة اللفظية اليقينية الصريحة والدلالة اللفظية الظنية الظهورية، أو مثل القرينة القطعية والقرينة الظنية، فليسا نوعين من الدلالة، بل صنفان، إذ هما يختلفان في قوّة الكشف عن المدلول لا غير.

من هنا، يمكن القول بأنَّ القياس - وهو العنوان الكلي العام هنا - له حالات وتطبيقات، في بعضها ينتج اليقين وفي بعضها ينتج الظن، والعملية في الجميع واحدة، وهي محاولة اكتشاف

العلة غير المذكورة في النص - على الأقل - بهدف صبّ الحكم عليها، تمهيداً لتنزيهه على الفرع ومعرفة حكم الفرع من خلال ذلك.

ثانياً: إنّ أكثر منكري القياس وافقوا على تنقيح المناط، كما قال الغزالي، وهذا دليل على أنّ تنقيح المناط مغاير للقياس.

ويجاب بما قلناه سابقاً من أنّ هذه الموافقة تحتلّ أنهم فهموا الخروج التخصّصي الموضوعي بمعنى انفصال ماهية تنقيح المناط عن ماهية القياس حقيقةً، وتحتلّ أنهم فهموا تنقيح المناط قياساً، لكنّه من نوع القياس المقبول؛ نظراً لعرفيته - وكونه جزءاً من النظام اللغوي العام ولو من غير الجانب الملفوظ - أو ليقينته، فلا شاهد في ذلك على المغايرة، علماً أنّ هذا أقصاه وقوع خطأ منهم في عملية تحليل هوية العملية القياسية والتنقيحية، وفهمهم ليس حجةً علينا.

ثالثاً: إنّ النظر في القياس إلى علة الحكم بمعنى الملاكات والمصالح، بينما النظر في تنقيح المناط لموضوع الحكم، فالاختلاف ماهوي بينهما وحققي، وهو ما ذكره الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ويلوح ممّا نقلناه أيضاً عن السيد الخوئي، كما تقدّم.

والجواب: إنّ هذا التصوير للقياس إذا أُريد منه ابتكار تفسير خاصّ للقياس، فليس لنا معه كلام، أمّا لو أُريد فهم القياس بما له من وجود تاريخي بهذا المعنى فهذا غير صحيح إطلاقاً؛ لأنّ مختلف الأقيسة تستهدف موضوع الحكم أو متعلّقه، وهذا واضح من خلال النظر في مسالك التعليل في أصول الفقه السنّي؛ فالعلة المنصوصة ذكرت من مسالك التعليل، ولكنها لا تعطي الملاك، بل تعطي في أكثر الأحيان المدارّ والمناط، فالإسكار ليس هو الملاك في حرمة الخمر، بل هو المناط، بينما الملاك هو عدم وقوع العداوات بين الناس وعدم ترك ذكر الله والصلاة كما تحدّث القرآن عن ذلك، بل تعريف الميرزا النائيني للعلة المنصوصة يؤكّد هذا الأمر، وكذلك الحال في سائر المسالك.

بل حتى أكثر المسالك قرباً من الملاكات، وهو مسلك المناسبة والملائمة، والذي يربط بين المصلحة المتوقّعة من الفعل وبين صفة فيه، فيجعل الحكم على الصفة.. حتى هذا المسلك لا يستهدف القياس فيه المصلحة، بل يستهدف معرفة المناط والعلة ولو عبر المصلحة، وفرق كبير

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ٥٥

بين الاثنين، فتفسير الشيخ الشيرازي يبدو لي غريباً عن أفق نظرية القياس في التراث الإسلامي.

بل يؤكد ما نقول، ما سردناه سابقاً بالتفصيل من أن مشهور علماء أهل السنة رفضوا التعليل بالحكمة، وهذا يؤكد أنهم لا يقبلون بإجراء القياس على مدارية المصلحة والمفسدة، بل تهّمهم مدارية الوصف المنضبط الثابت المطرد.

ويكفي أن يقوم الباحث بالنظر في مئات الأمثلة التي يطرحها الاجتهاد السنّي بوصفها قياساً في تجاربهم الفقهيّة ليرى أن الموضوع ليس قائماً على المصلحة، بل على الصفة التي تعبّر عن الموضوع أو ما يدور الحكم مداره بتعبير أعم.

نعم أحد أساليبهم في الكشف عن الصفة هو النظر في الملاكات عبر مسلك المناسبة، لا أن القياس يقوم على العبور عن طريق العلة الملاكية.

رابعاً: ما تقدّم طرحه من قبل الشيخ الشيرازي، من أن تنقيح المناط من شؤون توسعة المنطوق، ولا علاقه له بالمفهوم، وكأنه يريد أن يقول بأن القياس لا علاقة له بالمنطوق.

والجواب: إن خلع صفة المفهوم عن تنقيح المناط لجعله دلالة منطوقية، تبدو لي في غاية الغرابة وعدم الوضوح، ولعلّ للشيخ الشيرازي نظرية خاصة به هنا، وذلك أن تنقيح المناط لا يجعل التوسعة مدلولاً منطوقياً، وإلا صارت كلّ المفاهيم ليست سوى منطوق عبر عملية توسعة تفسيريّة للعرف، فمثلاً قياس الأولوية المدرج في مفهوم الموافقة، ليس سوى إلغاء خصوصية التأليف ليعمّ الحكم - وليس المنطوق - ضرب الوالدين.

وتغيير الشيخ الشيرازي التعبير بأن المنطوق هو الذي يدلّ على المفهوم، لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً؛ لأنّ الجميع متفق على أنّ دلالة المفهوم تأتي في طول دلالة المنطوق، فله دور في إنتاجها.

نعم هناك حالة واحدة يمكن فرض الدلالة فيها منطوقية، وهي ما لو كان تعبير التأليف في أصل اللغة يستخدم لمطلق الأذية، مثل حالات الأمثال الشعبيّة والكنيات ونحو ذلك، فهنا يكون غير المفظوظ منطوقاً مباشراً؛ لأنّ التركيب وُضع له أو استعمل فوراً في ذلك، مثل: زيدٌ

كثير الرماد، وفي هذه الحال يمكن أن يكون الملفوظ في الكلام غير مراد بنفسه، فقد لا يكون لزيد رماد أصلاً، كما لو كان يطبخ الأظعمة التي يقدمها لضيوفه بالكهرباء.

والغريب أن الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يستخدم في كتابه الأصولي عينه تعبير «قياس الأولوية» ويعتبره خارجاً عن أدلة النهي عن القياس؛ لأنه قطعي وليس ظنياً، مصرحاً بأن الأولوية حكم عقلي<sup>(١)</sup>؛ فإذا كانت الأولوية قياساً فكيف يمكن أن نفهم مقاربة الشيخ الشيرازي هنا بجعله تنقيح المناط من المنطوق؟! ولماذا لم يكن قياس الأولوية من المنطوق؟! والأغرب أن الشيخ بنفسه في موضع ثالث قال: «وأما قياس الأولوية فهو أن يلحق شيء بحكم الأصل بالأولوية القطعية، وهو أيضاً خارج عن محل البحث، وداخل في مباحث القطع، مضافاً إلى أنه فيه أيضاً لا يتصور أصل ولا فرع؛ لأن الدال في كلا الفردين هو اللفظ، غاية الأمر أنه في أحدهما بالأدلة المطابقة وفي الآخر بالدلالة الالتزامية»<sup>(٢)</sup>.

فكيف كانت الأولوية مرةً حكماً عقلياً قطعياً ومرةً أخرى دلالة التزامية؟! وكيف كان قياس الأولوية دلالة التزامية، في حين تنقيح المناط دلالة منطوقية لا علاقة لها بالمفهوم؟! خامساً: ما طرحه بعض الباحثين - كما تقدم - من التمييز بين القياس وتنقيح المناط عبر حصر علة التنقيح بالموضوع وعمومها في القياس للموضوع والملاك والمصلحة، أو حصر المنهج في التنقيح بمناسبات الحكم والموضوع في حين يتعدى المنهج في القياس ذلك، أو أن أساس الحجية في القياس الظهور وغيره، فيما أساسها في التنقيح خصوص الظهور، وبهذا يختلف القياس عن تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية.

والجواب: إن صياغة الباحث لهذه الفروق ليست دقيقة أبداً، فهذه كلها لو سلّمنا بها لا تصلح لتمييز القياس عن التنقيح؛ بل يمكنها أن تنسجم مع كون التنقيح أحد وسائل القياس، أو أنواعه؛ لأنّ العلامات الثلاث التي طرحها الباحث افتراض هو نفسه فيها أن القياس يستوعبها، فهذا يبقى احتمال كون التنقيح مندرجاً ضمن القياس، فالقياس تكون العلة فيه أعم

(١) أنوار الأصول ٢: ٢٥٤، ٤٧١.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٤٧٤.



من الموضوع والملاك، فإذا كانت العلة في التنقيح هو الموضوع فهذا لا يلغى كونها قياساً وهكذا، إلا إذا قال بأن كل قياس فعلته أوسع، وإثباته في غاية الصعوبة.

أضف إلى ذلك أن جعله القياس في حجته شاملاً لأساس الظهور وغيره، ينافي اعتبارهم القياس عقب فقدان الدليل، فكف يتم الجمع بين الأمرين؟!!

سادساً: تمييز كل من الشيخ مكارم الشيرازي وبعض الباحثين المعاصرين بين الاثنين، بأن في القياس أربعة أركان، ولا وجود لها في التنقيح، وهذا كاشف عن التغير الحقيقي.

والجواب: إن الأركان الأربعة يمكن تصوورها في التنقيح وإلغاء الخصوصية أيضاً؛ وذلك أن الملفوظ في الكلام هو «الأعرابية»، فالأصل هو الأعرابي، والفرع هو غير الأعرابي، والعلة هي الإنسانية بعد إلغاء خصوصية الأعرابي، والحكم هو وجوب الغسل أو الكفارة مثلاً، فنحن قمنا بتسرية «حكم» الغسل والكفارة من «الأصل»، وهو الأعرابي، إلى «الفرع»، وهو غير الأعرابي، بواسطة «العلة» التي نقحناها بإلغاء الخصوصية فاكشفنا أنها الإنسانية.. فما الفرق بين القياس والتنقيح؟!!

سابعاً: إن تنقيح المناط انتقال من شخص لآخر، وليس مثل القياس انتقال من واقعة لأخرى، والانتقال الفردي استدلال صغراه الحكم الملفوظ، وكبراه قوله ﷺ: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة؛ فيكون تنقيح المناط قياساً منطقياً وليس قياساً شرعياً.

والجواب: كل تعميم يقوم على ضم قاعدة كلية تمثل كبرى قياس منطقي، ثابتة بدليل منفصل معتبر، إلى الحكم الموجود في النص الخاص، فهذا ليس بقياس، بل ليس بتنقيح مناط أصلاً، وإنما هو اعتماد نظام القرائن المنفصلة اللفظية، وضم النصوص إلى بعضها، كأى دلالة أخرى، وهذا فالتعميمات الفردية إذا انطلقت من دليل منفصل ثابت بنفسه ومثبت للتعميم فهذا خارج سياقات هذه البحوث كلها، فلا يصح لأحد النقد على تنقيح المناط بمثل هذه الأمور التي هي ليست من تنقيح المناط في شيء؛ لأنني لا ألغي خصوصية الأعرابي في هذه الحال، بل أعتبر الحديث الوارد في الأعرابي دالاً على حكم الأعرابي خاصة، ولا تلغى الخصوصية هنا، غاية الأمر أنني أثبت أن الحكم الذي لحق الأعرابي يلحقني بقاعدة الاشتراك،

فهنا تعميمٌ حُكْمِيٌّ بقاعدة منفصلة لا بإلغاء الخصوصية.

وإذا لم تقبل معي بهذا التحليل، فيمكنني أن أقول بأنَّ عجزنا عن تسرية الحكم من واقعة إلى أخرى من دون نظرية القياس لا يثبت أنَّ نظرية القياس خاصّة بالانتقال من واقعة لأخرى دون الأفراد؛ بمعنى أنَّ القياس يمكن أن تكون له أشكال متعدّدة، وفي بعضها يستند إلى معطيات تجعله منتجاً ولو من دون دليل حجّيته، فدليل حجّية القياس يعطي الحجّية للأقيسة التي لا توجد معطيات على حجّيتها في مواردها، لا أنَّ حاجتي لدليل حجّية القياس في موردٍ تعني أنَّ القياس منحصرٌ بهذا المورد في ذاته وهويّته، وبهذا يمكن القول بأنَّ تجريد خصوصية الأعرابية هو تنقيح مناط قياسي، غاية الأمر أنَّ مستنده ليس دليل حجّية القياس، بل دليل قاعدة الاشتراك، فتكون قاعدة الاشتراك من الوسائل التي يستخدمها الفقيه لنفي الخصوصيات، وهي أيضاً من الوسائل التي يستخدمها الفقيه لقياس غير الأعرابي على الأعرابي.

ثامناً: إنَّ القياس يسري الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، بينما التنقيح يوحد الموضوع فيصبح الموردان مصداقين لموضوع واحد.

وهذا الفارق سوف يتبيّن موقفنا منه من خلال ما سنطرحه في التصرّو المختار إن شاء الله تعالى.

### التصرّو المختار في نسبة تنقيح المناط للقياس

بعد هذه الجولة التي رأينا فيها وجود انقسام في النسبة بين القياس وتنقيح المناط مرجعه في تقديري إلى أمرين:

الأمر الأوّل: عدم الاتفاق على فهم هوية تنقيح المناط والجهة التي ينتمي إليها، فهل هو عملية استنطاق للملاكات أو هو عملية استكشاف للمناطات والموضوعات؟ وهل هو ظنيّ أو قطعيّ؟ وهل هو لفظي ظهوري أو هو خارج سياق الفهم العرفي للكلام؟

الأمر الثاني: عدم الاتفاق على تحديد هوية القياس وعلامته الفارقة بصرف النظر عن حجّيته أو عدمها؛ فتارةً نجد من يجوهر القياس بمستوى الانكشاف من الظنّ واليقين، وأخرى نجد من يرى هويته قائمة على كشف الملاكات أو على كشف العلل بوصف الثانية

معرفات أو مدارات، لا مصالح وحكماً، وثالثة نجد من يفهمه في سياق التسرية عبر كبرى كلية أو التسرية عبر دليل حجية القياس؛ لأن كشف العلة لا يثبت غير عليّة العلة للحكم في الأصل دون سواه.

وبهذا نكون أمام أزمة حقيقية في المصطلحات التي تقف خلفها صور ذهنية مختلفة لكل من القياس وتنقيح المناط، فلا يمكننا دراسة نسبة القياس لتنقيح المناط وبالعكس إلا في ضوء الصور الذهنية المتعددة لدينا، وسيكون حاصل ضرب الصور الثلاث في القياس مع الصور الثلاث في تنقيح المناط، فنحن أمام تفاسير محتملة.

ولكي نقصر على تصوّرنا، نقول:

حيث توصلنا إلى أنّ تنقيح المناط هو إلغاء صفات يتصوّر أنّ لها دوراً في الحكم، بما ينتج توسّعاً تلقائياً في مصبّ الحكم، فلا معنى لتفسير تنقيح المناط بأنه محاولة لكشف الملاكات الواقعية كما ذهب إليه بعض، وإن كان قد يستطرق منها لكشف المناط أحياناً بوصفها سبيلاً لا غير، ولا لحصره بالقطعية لأنّ إلغاء الخصوصيات قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، ولا بالفهم العرفي، بل هو أعمّ من ذلك؛ لأنّ الآلية يمكن أن يعتمدها العرف في الجانب المعقولي من فهم النصّ، ويمكن لبعض مصاديقها أن لا تكون معتمدة عند العرف، فنحن لا نبحت في تنقيح المناط الحجة، بل في العملية نفسها بصرف النظر عن حجيتها وعدمها.

وعليه، تكمن القضية حينئذٍ في طريقة قراءتنا للقياس، فإذا كان اكتشاف العلة في القياس معناه صبّ الحكم على العلة، ثم جعل هذا الأمر معبراً لجعل الحكم على الفرع، نتيجة تحقيق المناط فيه، فهذا يعني أنّ تنقيح المناط قد يكون عملية قياسية، بينما لو قلنا بأنّ القائل عندما يكتشف العلة في الأصل، فهو لا يرى أنّ الحكم جرى صبه على العلة، وإنّما ما زال الحكم منصباً على الأصل نتيجة العلة، ونحن بدليل حجية القياس نقوم بتسرية هذا الحكم إلى الفرع نتيجة تلاقي الأصل والفرع في العلة، ففي مثل هذه الحال سوف يغيّر تنقيح المناط القياس بالتأكيد.

وهذا الكلام يرجع لما قلناه سابقاً في بحث العلة المنصوصة، من أنّ نقطة الخلاف في القياس هل هي في كيفية اكتشاف العلة من حيث حجية هذا الاكتشاف وعدمها أو أنّ نقطة الخلاف

فيه من حيث إن اكتشاف علة الأصل - ولو كان بطريق يقيني - لا يعني أن العلة هذه سوف تنتج حكماً في الفرع مطابقاً لحكم الأصل؛ لاحتمال أن علة ما يلحقها الحكم في موردٍ وتنتج فيه، ولكنه في موردٍ آخر لا يلحقها نتيجة وجود موانع في المورد الثاني لا نعرفها مثلاً، ولهذا نحن نحتاج إلى كبرى حجية القياس للقيام بذلك، ومن دونها لا يتسنى لنا هذا الأمر.

إذا اعتبرنا أن نقطة الخلاف تكمن في كيفية اكتشاف العلة، فإن مرجع النزاع بين القائسين وغيرهم سيكون في الظن واليقين، وبهذا نفسر ما قاله الزركشي عن الأحناف من أن القياس يكون ظنياً دائماً، فالظنية مقومة لهوية القياس، وهنا سيكون تنقيح المناط الظني - ولو بالظن الظهوري العرفي - جزءاً من القياس؛ لأنه محاولة لاكتشاف المناط والعلة - ولو اكتشافاً إجمالياً توسمياً - بغير سبيل اليقين، بينما تنقيح المناط القطعي سيكون خارج دائرة القياس؛ لأن القياس هو الطريق الظني لاكتشاف العلة.

فتكون النسبة بين القياس وتنقيح المناط هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ بعض الأقيسة تنقيح (التنقيح الظني)، وبعضها ليس بتنقيح (اكتشاف العلة ظنياً بغير طريق التنقيح، كتخريج المناط أو المناسبة أو الإيلاء والتنبيه)، وبعض التنقيح قياس (التنقيح الظني)، وبعضه ليس بقياس (تنقيح المناط القطعي).

وبهذا نفهم ما قاله الوحيد البهبهاني: «قاعدة تنقيح المناط وهو مثل القياس إلا أن العلة المستنبطة فيه يقينية.. والتنقيح لا يحصل إلا بدليل يقيني شرعي، فينحصر دليله في الإجماع والعقل، ومن هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلالية اسم (تنقيح المناط غالباً/ بالمرّة)؛ لأن الحجية في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين، وهو منحصر فيما ذكر. وإنما قلنا بعنوان اليقين؛ لأن الظني إن كان بغير النص فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النص فهو القياس المنصوص العلة..»<sup>(١)</sup>.

(١) الفوائد الحائرية: ١٤٧ - ١٤٨. ويبدو من كلام البهبهاني أن تنقيح المناط لا يمكن أن يكون بإلغاء الخصوصية عرفاً ما لم يبلغ الأمر حد اليقين، لو كان معتقداً البهبهاني بوحدة إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، وهو أمر مشكوك، وإلا لما صح منه حصر تنقيح المناط بالعقل والنص، بل لزمه إشراك العرف ما لم يقل بأن فهم العرف من النص عبر إلغاء الخصوصية يؤول لمرجعية النص.

أما إذا اعتبرنا أنّ نقطة الخلاف تكمن في إنتاجية العلة المكتشفة لحكم في الفرع، وأنّ هذا الأمر لا دليل عليه غير كبرى القياس؛ لأنّ العلة هي علة الأصل خاصّة، فهنا يظهر فرقٌ جوهري بين القياس والتنقيح؛ لأنّ تنقيح المناط إذا كان قطعياً أو كان ظنياً، يعطي أنّ الحكم انصبّ على المناط، فالتعددية لا تحتاج لدليل حجّة القياس؛ فلم ينصبّ الحكم على الأصل نتيجة العلة، بل انصبّ على العلة نفسها، وتنزيل العلة على الفرع هو تنزيل تلقائي طبيعي، فالموضوع بات واحداً، بينما في القياس - سواء تصوّرناه قطعياً أيضاً أم ظنياً خاصّة - لا أتوصّل إلى صيرورة العلة مصباً للحكم (الكبرى الكلية بحسب تعبير النائيني)، بل إلى صيرورتها منطلقاً أو علامةً أو أمانةً على الحكم في الأصل، فيأتي القياس لكي يوسّع الحكم للفرع بجامع العلة لا لكي يوسّع الحكم من الأصل للعلة حتى يكون تنزيل الحكم من العلة/الجامع على الفرع مستغنياً عن دليل حجّة القياس.

من هنا يكون التمييز الآخر الذي ذكره بعضهم وهو أنّ تنقيح المناط منهجٌ تفسيريٌّ فهمي للنصوص، بينما القياس ليس كذلك؛ إذ هو منهج معقولي يوصل بنفسه لحكم شرعي ويثبتته بعيداً عن النصّ نفسه.. يكون هذا التمييز تابعاً لهذا التجاذب في دور القياس ومركز التنازع فيه، فيصحّ على تقدير دون آخر.

والنتيجة: إنّ تنقيح المناط يتداخل مع القياس على مبني، ويغيّره تماماً على مبني آخر، وفقاً لتفسيرنا لتنقيح المناط الذي يوحد بينه وبين نفي الفارق وإلغاء الخصوصية.

## ٧. مخرجات مباحث فهم هوية تنقيح المناط وشبكة علاقته

الذي توصلنا إليه ممّا تقدّم هو الآتي:

أولاً: إنّ تنقيح المناط عملية ذهنية في فهم علاقة الحكم بمداره (ما يتبعه الحكم وجوداً وعدمًا)، تقوم على إلغاء ما يُحتمل أنّه ذا دور في المدار، بهدف بلورة المدار عملياً ولو من زاوية معيّنة، ولا يكون هذا الإلغاء ثابتاً بدليل نصّي مباشر.

ثانياً: إنّ هذه العملية الذهنية يمكن أن تنتج اليقين تارةً، والظنّ ثانيةً، والاحتمال ثالثةً.

ثالثاً: إنّ هذه العملية قد يمارسها العرف في فهمه لمراد المتكلم وقد يمارسها الفرد ممارسة غير

مأخوذة عرفاً.

رابعاً: إنَّ الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط يكمن بالدقّة في أنّ تخريج المناط يوصل للكشف التفصيلي عن العلة، وقد يستخدم في ذلك أسلوب تنقيح المناط في جزء من عملية الاكتشاف، لكنّ تنقيح المناط لا يملك قدرة كشف العلة بالتفصيل دون الاستعانة بقواعد أخرى مثل السبر والتقسيم الحاصر، ففي تخريج المناط نحن نقول: الإسكار هو العلة التامة، بينما في تنقيح المناط نقول: العنبة والسيلان واللون والاسم ليس بعلة، مما يلزمنا عملياً بالتعامل مع الإسكار بوصفه الصفة المتبقية في الدليل، والتي لم يتمّ إلغائها بالتنقيح، فمن حيث النتيجة العملية يكون هناك تقارب كبير، لكن من حيث الدقّة النظرية لا يكون الأمر كذلك.

خامساً: إنّ تنقيح المناط لا يمكن تصنيفه ضمن مسالك التعليل إذا كان الهدف منها كشف العلة تماماً، ما لم يعتضد بمثل قاعدة السبر والتقسيم الحاصر؛ لأنّه لا يكشف العلة، بل يحصر دائرة الفرضيات بنفي بعض العلل الموهومة، ولهذا عبّرنا عنه سابقاً بأنّه كشف ناقص للعلة أو كشف إجمالي توسمي لها.

سادساً: إنّ النسبة بين السبر والتقسيم وبين تنقيح المناط تختلف بتبع نوعية السبر والتقسيم، فلا اتحاد بين السبر والتقسيم الحاصر وبين تنقيح المناط كما هو واضح، لكنّ السبر والتقسيم المنتشر يمكنه فرض تنقيح المناط نمطاً من أنماطه.

سابعاً: إنّ تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ونفي الفارق ثلاثة عناوين لروح قاعدة واحدة. ثامناً: إنّ النسبة بين قاعدة القياس وقاعدة تنقيح المناط تختلف بتبع جوهر القياس، فلو أخذنا عنصر الظنية في جوهره، صارت النسبة هي العموم والخصوص من وجه، بينما لو أخذنا عنصر التسرية بالقياس لا بتنزيل الكبرى على الصغرى، صار القياس شيئاً مغايراً تماماً لتنقيح المناط. نكتفي بهذا القدر من عملية تحليل تنقيح المناط وتقديم تصوّر مفهومي حوله.

### المرحلة الثانية: حجية تنقيح المناط، الأصول والبنىات التحتية

من الواضح أنّ تنقيح المناط عبارة عن عملية مطلوبة - نظرياً - في حدّ ذاتها؛ لأنّها عبارة عن تصفية المناط مما علق به بحيث لو لم تتمّ هذه التصفية لشوّشت ذلك الحكم ونطاق حركته؛

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ٦٣

ولهذا قال ابن الهمام الحنفي: «ولا شك أنّ معنى تنقيح المناط واجب على كلّ مجتهد حنفيّ وغيره، وإلا مُنِعَ الحكم في موضع وجود العلة»<sup>(١)</sup>.

ويظهر وجود انقسام في الرأي حول حجّية تنقيح المناط، تشير إليه عبارات بعض الأصوليين الذين نقلنا كلماتهم سابقاً، حيث يقولون بأنّ أغلب المنكرين للقياس يوافقون على تنقيح المناط، وهذا معناه أنّ بعض المنكرين للقياس يرفضون تنقيح المناط أيضاً.

### هل عارض الخوئي تنقيح المناط والغاء الخصوصية؟!

وربما يبدو السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) هنا رافضاً لتنقيح المناط ومشكلاً لموقف صادم نسبياً؛ حيث يُبدي تحفظه عليه في أكثر من مناسبة، فقد قال: «إنّ المناط في حرمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحقّ إلى الحكم بالباطل، وهو موجود في الهدية أيضاً فتكون محرّمة. وفيه أنّ غاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الظنّ بذلك، والظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً»<sup>(٢)</sup>.

وفي مناسبةٍ أخرى قال: «تنقيح المناط، واستدلّ به غير المصنّف أيضاً. ويردّ بأنّه قياس لا نقول به..»<sup>(٣)</sup>.

وقال في موضع ثالث: «إلا أنّ تمسك بها من جهة تنقيح المناط، بدعوى أنّ المناط في كون تلف المبيع على البائع في زمان الخيار إنما هو تزلزل العقد، وهذا المناط موجود في صورة كون التالف هو الثمن في زمان خيار البائع فيكون تلفه على المشتري، ولكنّه واضح البطلان؛ لكونه مبنياً على جواز العمل بالقياس والاستحسان، ونحن لا نقول به، فلا يمكن تعديّة الحكم..»<sup>(٤)</sup>.

ولكنّ هذا الموقف من الخوئي لا يمكن فهمه على أنّه يخالف تنقيح المناط القطعي من جهة،

(١) التحرير في أصول الفقه مع شرحه تيسير التحرير ٤: ٤٣.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٤٢٧.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢: ١٦١.

(٤) مصباح الفقاهة ٥: ٥٥٣.

إذ من الواضح أنّ نظره - خاصةً بملاحظة نوع التعابير المستخدمة - للجانب الظني من العملية، تماماً كما هو تعبير السيد محسن الحكيم حيث يقول: «الظنّ بالمناط لا اعتبار به؛ لعدم دليلٍ على اعتباره»<sup>(١)</sup>.

ويشهد لما نقول أنّ الخوئي وافق في موضعٍ آخر على تنقيح المناط القطعي، حيث قال: «.. المناط في النهي عن بيع الغرر إنما هو رفع النزاع وقطع المرافعة، ومن البديهي أنّ هذا المناط موجود في مطلق المعاملات المعاوضيّة..»<sup>(٢)</sup>، بل في بحثه في الخيارات قال: «إنّ دعوى ثبوت خيار الرؤية للبايع قد يكون في الثمن وأخرى في المثلن، أمّا الأوّل فلا شبهة في صحّة تنقيح المناط؛ لأنّ نسبة البيع إلى البايع والمشتري وإلى الثمن والمثلن على حدّ سواء، فإذا ثبت الحكم بالنسبة إلى المثلن لخصوص المشتري في موردٍ مع عدم ذكر خصوصيّة له فيما دلّ على ثبوت ذلك الحكم له، فنجزم من ذلك أنّ الحكم يعمّ البايع أيضاً..»<sup>(٣)</sup>. وفي فقه الصلاة قال: «.. لا شكّ في عدم اختصاص المستحاضة بالحكم المذكور (عدم ترك الصلاة بحال)؛ لعدم احتمال الفرق بينها وبين سائر المكلفين من هذه الجهة، فبعد إلغاء الخصوصية عن المورد يكون مفادها عامّاً يشمل جميع المكلفين. والظاهر أنّ العبارة الدائرة على ألسنة الفقهاء (لا تترك الصلاة بحال) متصيّدة من هذه الصحيحة»<sup>(٤)</sup>.

وقد يقال بأنّ الخوئي يبدو واضحاً من رفضه هنا أنّ لديه حساسية مع المناط بمعنى الملاك؛ لأنّ الخصوصية المشتركة التي تحدّث عنها ترتبط بعنصر ملاكي له صلة بالمصلحة والمفسدة (الصرف إلى الحكم بالباطل)، ومن الممكن أن يكون رفضه لتنقيح المناط منطلقاً من النوع الذي يعبر إلى التنقيح عبر دعوى انكشاف الملاك، فيُفني الفارق عبر فهم الملاك الباعث على تشريع الحكم.

ويشهد لهذا الكلام قوله في مباحث الطهارة: «إنّ تنقيح المناط أشبه شيء بالقياس، بل هو

(١) حقائق الأصول ٢: ١٠٨.

(٢) مصباح الفقاهة ٢: ٨٢.

(٣) المصدر نفسه ٤: ٥٤٧.

(٤) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج ٥، ق ١: ١٣٨.



هو بعينه؛ وذلك لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتهما..<sup>(١)</sup>.

لكنّ هذا الكلام لو صحّ، لا يُعفي السيد الخوئي من النقد والملاحظة؛ وذلك أنّ مثال بيع الغرر الذي نقلناه عن الخوئي نفسه آنفاً من الواضح فيه أنّ العبور نحو تنقيح المناط كان من خلال دعوى ملاكيّة مشابهة، وهي عدم وقوع التنازع نتيجة البيع الغرري، فأيّ فرق بين هذه وتلك؟! من هنا يبدو لي أسلوب الخوئي في استخدام التعابير والمصطلحات غير مفهوم؛ لأنّه إذا كان منطلقه كشف الملاكات فإنّ بعض نصوصه تمارس تنقيح المناط بملاحظة الملاك كما في بيع الغرر، وإذا كان مراده الظنّ واليقين، فلا يصحّ منه إطلاق القول برفض تنقيح المناط واعتباره قياساً أو غير ذلك، بل كان عليه أن يكون أكثر دقّةً، ويُشابهه في كلامه ما أطلقه المحقّق الحليّ من قبل وسار عليه كثيرون بعده.

وقد كان يخطر في الذهن أنّ السيد الخوئي فهم تنقيح المناط بغير إلغاء الخصوصية، لكننا نجدّه يتعامل مع موضوع إلغاء الخصوصية بتحفظٍ أيضاً، فيقول في مباحث الحجّ: «إنّ إلغاء الخصوصية يحتاج إلى قرينة داخلية أو خارجية، وهي غير موجودة، بل ذلك قياس لا نقول به..»<sup>(٢)</sup>، رغم أنّه عمل به في مواضع أخرى كما رأينا قبل قليل!

ويزداد الأمر التباساً في تناول الخوئي للمصطلحات حين يقول في مباحث الخمس: «..إلا أنّه لا بدّ من إلغاء الخصوصية بحسب الفهم العرفي، والالتزام بأنّ التصدّق لدى العجز عن معرفة المالك نحو إيصال للمال إليه..»<sup>(٣)</sup>. فإنّه هنا يُقحم العرف في إلغاء الخصوصية، ولا أدري هل يقصد جعل إلغاء الخصوصية من باب الفهم الظهوري؟ فهنا صار يكفي الظنّ الظهوري ولم نعد بحاجة لليقين في تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية!

من هنا يبدو السيد الخوئي لا يناع تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية، غاية الأمر أنّ القدر المؤكّد لديه هو الجانب اليقيني (والعرفي الظهوري)، وبهذا لا يمكننا التأكّد من اعتبار الخوئي معارضاً لنظريّة تنقيح المناط وما يتصل بها معارضةً شاملة.

(١) التنقيح (كتاب الطهارة) ٥: ٢٢٠.

(٢) المعتمد ١: ٤٤.

(٣) مستند العروة (كتاب الخمس): ١٣١.

### منطلقات الحجية في تنقيح المناط

السؤال الرئيس هنا يكمن في دليل حجية عملية نفي الفارق وتنقيح المناط، فما هو المستند في إلغاء الخصوصيات التي تقوم بإلغائها في عملية تنقيح المناط، خاصةً مع كون هذه الخصوصيات المذكورة في النص نفسه؟

يبدو وجود أكثر من أساس نظري لهذا الأمر من الناحية المبدئية، وهو:

#### ١. منطلق القوة الاحتمالية لنفي الخصوصية (التناول السنّي/مدرسة الانسداد)

الأساس الأول: الاعتماد على مرجعية القوة الاحتمالية، وذلك:

أ - اليقين، فإذا حصل للفقهاء قطعٌ ويقين بنفي هذه الخصوصية أو تلك أمكنه النفي، بل لزمه، وهذا واضح.

ب - الظن، فإنه حجّة في اجتهاد الفروع، حيث إنَّ الفقيه يحصل لديه ظنٌّ بأنَّ هذا الوصف ملغى، فيظنُّ عملياً بأنَّ الحكم انصبَّ على المناط من دون هذا الوصف؛ فيلزمه العمل بالظنِّ قاعدة<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أنَّ هذا النوع من الاستدلال صحيح إذا كانت القاعدة التي يُبنى عليها صحيحة؛ وحيث إنَّ قاعدة حجية الظنِّ في الفروع ليست صحيحة على إطلاقها؛ لهذا لا نوافق على صحتها هنا إذا لم يقدم دليل على حجية هذا الظنِّ بخصوصه، عنيتُ الظنِّ التنقيحي. نعم لا إشكال في أنَّ تنقيح المناط القطعي صحيح بالاتفاق.

كما ينبغي أن يقبل الانسداديون الإمامية بتنقيح المناط الظنّي إذا لم يُدرجوه في الظنِّ القياسي الخارج عند كثيرين منهم عن حجية مطلق الظنِّ عند الانسداد.

انطلاقاً من مرجعية اليقين العقلاني هنا يلزم البحث في أدوات تحصيل هذا اليقين، فهل ثمة أدوات يمكن من خلالها الوصول لذلك؟ وما هي هذه الأدوات؟ هذا ما سنشير إليه عند الحديث عن مرجعية الاستقراء في تنقيح المناط.

(١) انظر: الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١٠٢ - ١٠٣.

## ٢. منطلق مرجعية العرف في الفهم والتفسير (التناول الإمامي)

الأساس الثاني: الاعتماد على مرجعية العرف في مجال التفاهم والتفهم (الظهور العرفي). هذا الأساس هو ما لاحظنا سعياً واضحاً في أوساط منكري القياس لتبرير تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية من خلاله، حتى أن بعض الباحثين المعاصرين اعتبر نتيجة ذلك أن بحث تنقيح المناط وما يتصل به يفترض وضعه - تصنيفاً - ضمن مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه؛ لأنه قاعدة في الفهم العرفي اللغوي<sup>(١)</sup>. وقد فهم الشاطبي تنقيح المناط بأنه ليس بقياس بل هو نوع من تأويل الظواهر حسب تعبيره<sup>(٢)</sup>.

هذه المحاولة تعني أن دليل حجية عمليات فهمية مثل تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ونفي الفارق هو الفهم العرفي، وحيث إن العرف حجة في فهم النصوص ومرادات المتكلم من خلال التعابير والبيانات، كان بالإمكان الرجوع له في إلغاءه الخصوصية وتنقيحه المناطات، أو قد نصوغ القضية عبر القول: حيث إن العرف يفهمون كلامهم ومراداتهم فيما بينهم بهذه الطريقة، فإذا لم يكن الشارع راضياً بذلك وكان يرى قلقاً على منظومته الشرعية كان يلزمه النهي بمنطق الأشياء، فإذا لم ينفه فهذا دليل حجية طرائق العرف في الفهم والتفسير.

والفارق بين هذا الأساس التبريري والأساس السابق أن هذا المسلك يبرر تنقيح المناط الظني، فيما لو كانت عملية فهم العرف للكلام ظنية، لكنّها خاضعة لنظام الفهم العرفي العام في اللغة؛ لأنّ الظهورات الظنية حجة والفهم العرفي فيها حجة أيضاً، بدليل حجية الظهور، فحتى لو رفضنا قاعدة حجية الظن في الفروع، يمكن لنا العمل بالظن هنا كون الظن الظهوري دَلّ الدليل الخاص على حجيته.

ومرجعية العرف هي التي أطلق عليها السيد البروجردي في بعض عباراته كلمة «التبادر»<sup>(٣)</sup>، وليست شيئاً آخر، كما قد يتصور بعض الباحثين من أن التبادر مرجعية ثانية

(١) انظر: علي أكبر كلانتری، تنقيح مناط، مصدر سابق: ١٤٣.

(٢) انظر: الموافقات ٥: ٢١.

(٣) انظر: البروجردی، البدر الزاهر: ٢٥١.

ليكانيزما التنقيح<sup>(١)</sup>. وبهذا نفهم كيف لم يقبل السيد الخميني إلغاء الخصوصية مع وجود ظهور عرفي معاكس، حيث قال: «أما تنقيح المناط أو إلغاء الخصوصية مع الاعتراف بظهورها في الواجبات، فلا وجه له»<sup>(٢)</sup>.

ويمثل تحليل السيد محمد باقر الصدر هنا نقطة مهمّة، فهو يشرح لنا فهمه لدور إلغاء الخصوصية عرفاً في عملية الظهور، حيث يقول: «..إنّ الدليل اللفظي إمّا أن يكون له إطلاق لفظي من أوّل الأمر بحيث يشمل الرمان مثلاً في حالتي اعتصاره وما قبل اعتصاره، كما لو فرض أنّ الدليل قال: «ما يكون أصله من هذه الشجرة فهو طاهر»، فهذا عنوان مطلق يشمل الرمان قبل العصر والرمان بعد العصر، وإمّا أن نفرض أنّ الدليل اللفظي قد حكم بالطهارة أو النجاسة على عنوان يزول بعد العصر، كما لو قال: «الرمان طاهرة». ومن المعلوم أنّ ماء الرمان لا يصدق عليه أنّه رمان، فعلى الأوّل لا إشكال في التمسك بإطلاق الدليل اللفظي لإثبات الحكم، وأمّا على الثاني فالدليل وإن لم يكن له إطلاق - لو خُلّي وحده - ولكن ينعقد له الإطلاق بضمّ القرائن الارتكازية المتصلة؛ لأنّ خصوصية كون الرمان غير معتصر مثلاً ملغاة بحسب الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع، لا بمعنى أننا ندعي القطع بالملاكات الشرعية وأنّ الحكم الشرعي ليس منوطاً بتلك الخصوصية واقعاً، وإنّما ندعي أنّ ارتكازية عدم دخل هذه الخصوصية في النظر العرفي بحسب ما يفهمه العرف من مناسبات الحكم والموضوع، تكون منشأ لظهور الدليل في إلغائها وكونها مجرد مورد، مع تعلق الحكم بالجامع المحفوظ حتى بعد الاعتصار، وبذلك نتمسك بالإطلاق.. وارتكاز إلغاء الخصوصية في الذهن العرفي إنّما ينفع في باب الأدلة اللفظية؛ لأنّه يكون من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة لانعقاد ظهورات فيه، وهذه الظهورات هي الحجّة بمقتضى دليل حجّة الظهور.. والحاصل: إنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ليست بنفسها موضوعاً للحجّة، وإنّما هي منشأ لإيجاد الظهور في الدليل اللفظي بوصفها من القرائن اللبّية المتصلة به، وهذا الظهور هو موضوع الحجّة»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: علي أكبر كلانتری، مفهوم، اعتبار وميكانيزم تنقيح مناط، مجلّة مطالعات اسلامي فقه وأصول، العدد ١/٨١: ١٤٨-١٤٩.

(٢) تهذيب الأصول ٣: ٤٤.

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الصدر) ١: ٦٥-٦٦.

## ١٠٢. القوالب العرفية والقانونية العقلانية بوصفها أطراً لفهم النصوص

هذا التوضيح الذي قدّمه الصدر يمكن تحليله بشكل أكثر عمقاً وأبعد مدى، وهو أنّ العرف في القضايا التي يتلقاها ويملك فيها خبرةً مسبقة، يقوم بصبّ الكلام الذي يسمعه في سياق القوالب الذهنية التي يملكها مسبقاً حول هذا الموضوع، فعندما ترد خصوصية معينة في الكلام، فهو لكونه يتعامل مسبقاً مع هذا الموضوع، يقوم بفهم الكلام بطريقة مشابهة لطريقة تعامله هو المعبر عنه في لسان السيد الصدر بالارتكاز، وبهذا لا يفهم الخصوصية. وبهذا نفهم الإشارة الضمنية للسيد الخميني حين يقول: «..وليس المدعى إلغاء الخصوصية حتى يقال: لا طريق للعرف إليه في مثل هذا الحكم التعبدى»<sup>(١)</sup>، فكأنّه يوافق على أنّ إلغاء الخصوصية بابٌ مغلق أمام العرف في مجال التعبديات؛ وغالب الظنّ أنّ سبب ذلك عنده هو عدم وجود خبرة للعرف فيه حتى يفهم ملاساته.

فليس المراد بالظهور العرفي هنا أنّ اللغة بحسب تركيبها اللفظي تعطي هذا، بل المراد أنّ الجانب المعقولي - حسبنا عبرنا عنه سابقاً - يستخدمه المتلقّي في فهم مراد المتكلم، فيكيّف الجانب المفوظ مع الجانب المعقول وليس العكس. والجانب المعقول يمثل ارتكازات تعبر عن قرائن لبيّة متصلة، ومن ثم فالجانب المفوظ لا يمكنه أن يواجه الجانب المعقول إطلاقاً؛ لأنّ القرينة متقدّمة على ذي القرينة.

إلا أنّ هذا الأمر يمكن فهمه في سياق تناول أفراد العرف فيما بينهم للموضوع، فيفهم زيدٌ من كلام عمرو ما يتصل بنفي الخصوصية؛ لكون عمرو وزيد من أبناء هذا العرف الذي يحمل هذه الارتكازات، فيعتبر عمرو أنّ زيدا ألغى الخصوصية؛ لأنّه يقوم بعملية إجراء تشابه بينه وبين زيد، فيحكم بما في ذهن زيد انطلاقاً من تشابه زيد معه في كونه من أفراد العرف، فيستنتج أنّ زيدا لا يريد الخصوصية هذه، لكن كيف لنا أن نجري هذه الطريقة مع الشارع الذي لا يشبهنا؟! ومن أين لنا أن نعرف أنّه يستخدم مثل هذا الأمر؟

يظلّ هذا السؤال هو الأكثر أهميةً هنا، وذلك أنّ ثمة مصادرة قبلية يجب التأكّد منها هنا،

(١) كتاب الطهارة ٢: ٢٤٨.

٧٠ ..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

وهي أنّ المولى سبحانه يمارس تشريعه بالطريقة المعهودة عند العقلاء - وهذا غير أنّه يمارس بيان تشريعاته باللغة العرفية - وأنّ ما يعرفونه من مقارنة الأشياء فهو مشابه لهم، وإلا فلو فرضنا أنّ طريقته في التشريع غير متشابهة - ولو بنسبة غالبية - مع ارتكازاتهم في ربط الأشياء ببعضها، فمن المستحيل أن يكون موافقاً على تفسير كلامه بهذه الطريقة، التي تعبّر عن إسقاط التجربة القانونية للعقلاء على التجربة القانونية للمولى سبحانه.

فنحن أمام مصادرة فلسفية في غاية الأهمية، وهي أنّ المولى يكون تشريعاته بطريقة معهودة عند العرف العقلاني ضمن القضايا التي لديهم خبرة مسبقة بها. بل يمكن أن يكون العرف مجرياً - أحياناً - لقانون نفي الاحتمالات الضئيلة عقب قيامه برفع مستوى التشابه بين الحالتين، اعتماداً على الطريقة عينها في مقارنة تشريعاته هو، فيرجع الأمر في هذه الحال إلى الاطمئنان. هذه المصادرة يمكنها أن تُخرجنا من حيز اللغة الخالصة إلى حيزٍ أوسع؛ وذلك أنّ غير العربي لو تُرجم له النصّ لأمكنه إلغاء الخصوصية ولو لم يكن يعرف اللغة العربية؛ لأنّ الارتكازات المتصلة هذه ليست بالضرورة عربية، بل قد تكون خبروية إنسانية، فلسنا أمام فهم لغويّ منحصر بالسياق العربي، بل نحن أمام فهم لغوي إنساني أحياناً، يمكنه أن يقارب التشريعات في طبيعتها، فيعيد تشكيل صيغتها القانونية ويعدّل بعض القيود.

وبهذا ينكشف لنا أنّ عملية تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية تقوم - في أحد أشكالها على الأقل - على خلفيات مسبقة خبروية مألوفة لدى العرف، وهذا الأمر يستتبع إقراراً بأنّ نظام مقارنة العرف والعقلاء للأشياء في مجال التقنين مقبول، وأنّ العرف بنفيه الفرق بين اليد والرجل في التطهير يقوم بتفسير نصوص الشريعة على طرائقه، وهو يؤكّد أنّ هذه الطرائق مقبولة للمشرّع. وهو ما يذكرنا بمقارنة النائيني السابقة في عقلانية القياس في غير الشرعيات؛ إذ هذا كاشف عن أنّ بنية الشريعة عنده ليست قائمة على المقاربات العقلانية والتشابهات القائمة عندهم، رغم أنّ طرائقهم هذه عينها مصيبة في الغالب في غير الشرعيات عنده.. ولا أدري كيف صحّ للنائيني أن يعمل بتنقيح المناط عرفاً والقواعد الشبيهة به في مثل هذه الحال؟!!

**٢٠٢. دور وعي العرف العقلاني بالأغراض والمقاصد في ممارسة التعدية وتنقيح المناط**  
لكنّ السؤال الأكثر خطورة هنا هو: هل يقوم العرف بهذه العملية التفسيرية انطلاقاً من

معطى دلالي فقط أو أنّ العملية تمثل قراءة للتشريع نفسه وملاكاته وأغراضه وغاياته أحياناً ولو بدرجة معيّنة؟

لقد نأى الفقهاء والأصوليون الرافضون للقياس، خاصّة الإمامية، عن استخدام تعابير من هذا النوع، ورأينا كيف أنّ الصدر كان حذراً وهو يصوغ فكرته المشار إليها آنفاً، فاستبدلها بتعبير إلغاء الخصوصية عرفاً أو تنقيح المناط أو نفي الفارق أو مناسبات الحكم والموضوع، فجعلوا أطراف القضية متصلة بخارج دائرة الملاكات، لكنّ السؤال هو: هل حقاً يقوم العرف بعملية إلغاء الخصوصية أو بتعبير أوسع: بعمليات التوسعة والتضييق، دون أن يكون قد أخذ وعيه بالملاكات والأغراض بعين الاعتبار أو لا؟

إنّ ما أدعيه هو أنّ مساحة كبيرة من تطبيقات هذه القواعد المتداخلة المتواشجة أو المتحدة، يستبطن وعياً بالأغراض من قبل العرف، ولكنّ وعي الأغراض مفهومٌ مشكك، بمعنى أنّ نسبة الوعي بالغرض أو انكشافه قد تختلف، وليس من الضروري أن يكون وعياً كاملاً به، بل الغرض في الحقيقة ينكشف ولو بدرجة معيّنة للعرف والعقلاء بحكم تعاملهم مع هذا النوع من القضايا من قبل، وهم يعملون في فهم المرادات على هذا المستوى من الانكشاف، وسأعطي أمثلة توضيحية.

عندما يقول: اغسل ثوبك من الدم أو البول، ثم يقوم العرف بمناسبات الحكم والموضوع أو بإلغاء الخصوصية ما شئت فعبّر، بإلغاء خصوصية الدم والبول نحو مطلق النجاسات، فهذا تدخل في علاقة الموضوعات بتحقيق الأغراض، فأنت تفرض أنّ مصلحة غسل الثوب لا تختصّ بالبول أو الدم، بل هي شاملة لكلّ النجاسات، وكذلك أنت تفرض أنّ سائر النجاسات تتطلّب وتقتضي بذاتها شيئاً من هذا.

مثال آخر أكثر وضوحاً، وأستعيره من الشيخ الإيرواني وهو يدافع عن نظرية مناسبات الحكم والموضوع، وهو أنّ تعبير: اغسل ثوبك، يشمل بذاته الغسل بالماء المضاف والعصائر، لكنّ العرف يضيف قيماً هنا بمناسبات الحكم والموضوع، لكي يقول بأنّ الماء لا بدّ أن يكون هو الماء المطلق؛ لأنّه يفهم أنّ المطلوب هو إزالة القذارة<sup>(١)</sup>.

(١) الإيرواني، تجذير المسألة الأصولية: ٢٤٣ - ٢٤٤.

إنّ الحديث عن أنّ العرف يفهم أنّ المطلوب هو إزالة القذارة هو ملامسة لفكرة الملاك واقتراب منه، إذ من أين نعرف أنّ الشريعة تطلب هنا إزالة القذارة؟! فلعلّ المصلحة في نفس إجراء السوائل على الثوب ولو من دون إزالة القذارة؟! هذا يعني أنّ العرف يلامس عالم الغايات والملاكات ولو لم تكن هذه الملامسة بالتّي تكشف تماماً عن الملاك كلّ.

وهذا ما يطرحه العلامة السيد محمّد حسين فضل الله، عندما يتكلّم عن شرط التعدّد في الغسل في التطهير، ليرى أنّ التعدّد يفهمه العقلاء على أنّه من باب طبيعة الأشياء بقصد إزالة عين النجاسة في المرّة الأولى والتنقية التامة في الثانية، وليس أمراً تعبدياً، ولهذا لو صببنا كمية هائلة من الماء بشكل متواصل حصل المطلوب والغرض الذي هو إزالة الاستقذار العرفي<sup>(١)</sup>.

هكذا الحال في تنقيح المناط بالمثال الذي ذكره الخوئي في قضية النهي عن البيع الغرري، فإنّ الخوئي اعتبر أنّ المناط هو منع وقوع المنازعات والمخاصمات، وبالفعل فالعرف لو أقيمت له هذا الأمر سيفهم هذه القضية بعيداً عن أيّ تعقيد أو وسوسة افتراضية، لكن أليس هذا ملامسة لدائرة فهم الأغراض؟ أليس هذا إقراراً بأنّ العرف يمكنه - فيما له خبرة فيه مسبقاً في حياة العقلاء - أن يجري شيئاً من هذا النوع؟ بل أليس تعبير الخوئي عن المناط بجملة تفسّر الملاك هو إحساس عميق بأنّ المناط - والذي هو المعاملة المتوقّعة منها وقوع المنازعة - لم ينكشف سوى عبر الملاك، والذي هو مفسدة المنازعات والمخاصمات المعاملية بين الناس؟!!

بل المثال الأكثر وضوحاً هو ما أستعيره مجدداً من الإيرواني، وهو أنّ الرواية قالت: «المعتكف.. لا يبيع ولا يشتري»، وهو بظاهره الأوّل يدلّ على النهي عن معاملة البيع والشراء ولو عبر الوكيل؛ لأنّ فعل الوكيل هو فعل الموكل؛ لكنّ العرف ينفي شمول الحكم للوكالة؛ لأنّه يفهم أنّ النهي عن البيع والشراء هو تصدّ لا يناسب حال المعتكف، والوكالة لا تنافيه، بينما لو نذر أن لا يبيع ولا يشتري سيارةً، فإنّ الفقهاء يعمّمون هنا لحال البيع والشراء المباشر والتوكيلي؛ لأنّ تلك الخصوصية منتفية<sup>(٢)</sup>.

والسؤال الذي نوجّهه للإيرواني وغيره هنا: أليس هذا وعياً بالتضييق والتوسعة وإلغاء

(١) انظر: فضل الله، الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير، مجلّة المنطلق، العدد ١١١: ٦٣.

(٢) تجذير المسألة الأصولية: ٢٤٤ - ٢٤٥.



الخصوصيات ووضعها عبر شَمِّ ملاك الحكم؟ فلماذا نتخوف من التعبير الصريح القائل بأنَّ العرف والعقلاء قد تنكشف لهم بدرجاتٍ معيَّنة ملاكات الأحكام، ويفسرون النصوص على وفق وعيهم بالملاكات سعةً وضيقاً، بما نعبّر عنه بإلغاء الخصوصيات؟!

ولنلاحظ؛ لتأكيد فكرتنا البالغة الأهمية هنا، ما ذكره أيضاً الميرزا النائيني حيث يقول: «وما تقدّم منا من أنه في بعض موارد حكمة التشريع يمكن أن يستظهر منها إلغاء الخصوصية على وجه يكون الكلام ظاهراً في غير ما يكون ظاهراً فيه في حدّ نفسه لولا التذييل بالتعليل.. فإننا هو فيما إذا كان إلغاء الخصوصية مما يساعد عليه الفهم العرفي..»<sup>(١)</sup>.

فلاحظ عبارة النائيني وكيف أنّه أقحم فكرة حكمة التشريع - وهي جنبه ملاكيّة - وهو يقوم بتحليل ما يقوم به العرف، فأوجد ربطاً بين الاثنين، بينما نلاحظ السيد أحمد الخوانساري يقول - في نصّ غريب لو أريد منه الإطلاق -: «فهم المناط ليس من شأن العرف»<sup>(٢)</sup>.

ما أريد ادّعاءه أنّ الأمور المألوفة للعرف عندما يلقيها المولى في نصوصه فإنّ العرف يقوم بتكييفها طبقاً لخبرته التي يكون لفهم الغايات بدرجّة ما دورٌ فيها، ما لم يقم المولى بالردع عن هذا المنهج العرفي في الفهم، وهذا مرتبط بالموانع وليس بتأسيس القاعدة كما فيما نحن فيه هنا، إذ الموانع سيأتي الحديث عنها في الفصل القادم إن شاء الله.

### ٣.٢. سلطة نفي الفارق عند العرف العقلاني في دائرة الأحكام الإضائية

ما تقدّم كان خطوات خطونهاها في سبيل تحليل قضية دور العرف في تنقيح المناط والقواعد المشابهة، لكن ثمة خطوة تبدو لي أكثر أهميةً وربما تكون التعبير المناسب عن قضايا من هذا النوع، وهو أنّ الأمور التي يعرفها العقلاء أنفسهم في القانون بحيث تكون موجودة في حياتهم قانونياً قبل مجيء الشرع، هذه الأمور عندما يلقيها الشرع في نصوصه، فلن يفهم منها العرف غير ما يفيد تأكيد ما عندهم، وهذا يعني أنّ جميع الأحكام الإضائية ينبغي أن تُفهم في سياق الفهم العقلاني لها ملاكاً وسعةً وضيقاً؛ فوجوب الوفاء بالعقد ولزوم العقود وجوازها وباب

(١) كتاب الصلاة ٢: ٣١٩.

(٢) جامع المدارك ٧: ١٢٦.

حجج الظهور والأخبار وشرط الأهلية في العقود من التكليف والعقل والرشد وغيرها العشرات من الموارد يفترض فهمها في سياق فهم العرف العقلاني لها، لا في سياق التعبديات، وكأن هذا هو الأصل في التعامل معها، والخروج عن هذا الأصل يحتاج لدليل وليس العكس. وغالب الظن أن الفقهاء الذين كانوا يرددون دوماً أن باب غير العبادات والمقدّرات والكفارات هي أبواب مفتوحة لوعي العقلاء بغاياتها ومصالحها مثل الطوفي وغيره، ربما ما كانوا يقصدون شيئاً غير هذا، وأن الشيء الذي حصل هو إقحام مفردة «العرف» في الموضوع، وهي مفردة تقونن الأمر، وضرورة جداً، لكنها لا تُحدث تبايناً حقيقياً ونهائياً بين الاتجاهات. وبهذا نفهم الخطوات المقاصدية والعلمية لشخصيات مثل الشيخ محمد جواد مغنّية، والتي أراد الصدر أن يعيد إنتاجها على معيار مناسبات الحكم والموضوع ونحوها، وقلنا سابقاً بأنها تتخطى فكرة المناسبات نحو فكرة الملاكات، ونحن هنا نوضح هذا التخطى عبر عملية إنتاج جديدة وفهم جديد لفكرة المناسبات وتنقيح المناط نفسها.

والنتيجة: إن تنقيح المناط والقواعد ذات الصلة به ليست منفصلة تماماً - كما يتصور - عن فكرة الانكشاف النسبي للملاك، ومرجعية هذا الانكشاف في عملية الفهم والتفسير. ومراجعة عشرات الموارد التطبيقية للفقهاء هنا تؤكد ما نقول، وأنهم مارسوا هذا الأمر بأنفسهم، فلسنا أمام عرف لغوي بل نحن أمام عرف واعٍ أعمق من مجرد العرف اللغوي اللفظي. والموضوع ليس موضوع لغة عربية، وليس موضوع دلالة، بل موضوع مدلول.

## ٢.٤. هل ثمة ازدواجية في تعامل الفقهاء. تطبيقاً. مع إلغاء الخصوصية؟!

رغم ما تقدّم كلّهُ، نجد الفقهاء في عشرات - وربما مئات - الموارد لا يقبلون بإلغاء الخصوصية، مع أن المورد يبدو للعرف العادي غير المتسامح لا خصوصية فيه! وفي تحليلي المتواضع كأنّ الفقهاء تشكّل لديهم عرفهم الخاص في دائرتهم بحيث بات هذا العرف يسمح بالتعدية تارةً ويمنع عنها أخرى، ففي النظر الى صورة المرأة الفوتوغرافية ما نزال نشاهد رفضاً لدى بعضهم لإلغاء خصوصية المباشرة، مع أن الغاءها عرفي جداً! وأي عاقل لا يرى للنقد خصوصية فإذا جعلت لديك أمانة بمبلغ مائة ألف ليرة لبنانية مثلاً، ولم

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ٧٥

يكن لأعيان هذه الأوراق خصوصية تاريخية لي كما لو كنت أخذتها من شخصية بارزة، فإنّ العرف لا يرى أيّ فرق بينها وبين أيّ عملة نقدية شبيهة من نفس الفئة، ومع ذلك بعض الفقهاء لا يقبلون بالتصرّف بها ولو كان غيرها المساوي لها في القيمة والرقم موجوداً وهكذا الحال في حكم العديد من الفقهاء المتأخرين بمجهولية المالك في المال الذي يوضع في البنوك، أو بعدم تحقّق القبض بالحوالات البنكية فلا يجب عليك الحجّ ولا الخمس ما لم تقبض بيدك! بل وهكذا الحال في العديد من الخيل الشرعية في القضايا البنكية والمالية وغيرها ممّا يعرف الجميع أنّه مجرد تغيير صوري لا يغيّر من تحقّق المفسدة شيئاً أو المصلحة كذلك، ومع ذلك تجدهم يقبلون بمعاملة ويرفضون أخرى لمجرد التغير الصوري بينهما، رغم أنّ الاثنتين لا فرق بينهما من حيث النظر العرفي، بل العرف قد يهزأ ببعض هذه التحايلات!

وهكذا لا يرى العرف فرقا بين الكذب والتورية، فمفاسد الكذب يراها تلحق التورية أيضاً، ولكنّ الكثير منهم يميّز بين الاثنتين! ولا يعرف العرف فرقا بين أن يُمني الرجل بسبب الحديث مع زوجته وهي أمامه أو ينزل منه المنّي بسبب حديثه معها عبر التلفون، مع أنّ بعض الفقهاء - كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي - يرون حرمة الثاني دون الأوّل<sup>(١)</sup>.

وأيّ عاقل تعرض عليه أنظمة العقوبات الشرعية (الحدود والتعزيرات) يعرف أنّ المناط فيها والغرض منها هو تحقيق الردع، فلو فشلت في تحقيق ذلك لسبب زمنيّ معيّن لم يكن حكمها شاملاً، ومع ذلك نجد الفقهاء مصرّين تماماً على استخدام هذه الأساليب، معتبرين أنّ لها خصوصيةً وإلى الأبد، وهنا لا نتكلم عن عنوانٍ ثانويّ، بل نتكلّم عن تقيّد هذه الأساليب العقابية - بعنوانها الأوّل - بحال إنتاجيتها للردع عن الجريمة.

هذا الشعور بأنّ بعض الباحثين في الفقه يبدون ازدواجيين في التعامل مع هذا الموضوع،

---

(١) انظر: صراط النجاة ٣: ٢٥٣؛ وقد حاول السيد محمّد رضا السيستاني أن يتلمّس لهذه الفتوى وجهاً رغم أنّه لم يقتنع بها، فاعتبر أنّه من الممكن أن يكون مستندهم هو أنّ الصورة والصوت نسخة عن الأصل هنا وليس عينه، فيشملها دليل لزوم الغضّ الوارد في الآية والدالّ على مطلق صرف الإنسان نفسه عن غير الزوجة، وهذا مصداق لغير الزوجة؛ لأنّه صورتها أو صوت مشابه لصوتها (وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٦١)، وأنت خبير بها فيه.

يدفعنا لتحليل الموقف أكثر، فما هو العرف الذي نرجع إليه؟ وهل ثمة عناصر إضافية يمكن أن تُقحم في الميدان تتعاون مع العرف أو تعارضه أحياناً؟

في مقام محاولة الجواب عن هذه التساؤلات، ربما نلاحظ وجود مجموعة عناصر قد يكون لها دور متعدّد هنا، وهي:

أ - العنصر الطبيعي في الاختلاف، فالمسألة في جانب منها ليست سوى مسألة اختلاف في التطبيقات، كما يحدث في اكتشاف صغريات الظهور، فلا داعي لإعطاء الموضوع حجماً أكبر من حجمه الطبيعي، وهذا العنصر يمكنه أن يجيب عن بعض مصاديق الاختلاف ويبرّرها.

ب - العنصر النفسي، وذلك عبر القول بأن حركة التطبيق الفقهي هنا هي حركة محكمة لنظام نفسي سيكولوجي عاطفي وإحساسي، بمعنى أن الفقهاء يتحرّكون تبعاً لجهوزيّتهم النفسية في التعدية عبر إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط وأمثال ذلك، فالشيء الذي لم يعتادوا على تعديته نتيجة أن السابقين لم يقوموا بذلك مثلاً، يرتفع في ذهنهم احتمال الخصوصية وينسبون احتمالها للعرف، فإذا جاء فقيه بارز وكسر الحاجز النفسي، رأينا أن اللاحقين يصبح نفي الخصوصية عندهم أسهل، وتناولهم للفهم العرفي أقرب.

ج - العنصر الداخلي، وأعني به أن الفقهاء قد يختلفون في نوعية فهمهم للقضية، من زاوية أن العرف هل يملك فيها خبرةً وارتكازاً متصلاً أو لا؟ فقد يظن فقيه أن الموضوع غير تعبدي خالص، وقد يعتبره فقيه آخر موضوعاً تعبدياً، وهذا الإحساس بفضاء التعبدية المبهمة يمنع الفقيه عن خوض تجربة إلغاء الخصوصيات، ويتعزز هذا الأمر في ذهنه نتيجة عدم ذهاب السابقين لعملية التنقيح في هذا الموضوع ممّا يشعره بأنّه من الممكن أن لا يكون للعرف هنا ارتكاز، وإلا لظهر في تجربة السابقين.

وفي هذا السياق، قد يظهر لفقيه عناصر وشواهد في النصوص المتصلة بالموضوع تقف مانعاً أمام إجراء هذه العملية؛ لأنّ هذه الشواهد والقرائن في النصوص وأمثالها تشكّل عاملاً عكسياً كاشفاً عن أن الموضوع يتخذ عند المولى سبحانه طابعاً مختلفاً عمّا هو عند العرف العقلانيّ، الأمر الذي يفرض التوقّف والتحفّظ.

د - هاجس القياس، فإنّ الفقهاء الرافضين للقياس يظلّ لديهم حذر شديد من التورّط في الوقوع في القياس، لهذا لا يحاولون ممارسة أيّ عملية قد تقترب منه ولو جزئياً إلا إذا كانوا مطمئنّين من سلامة الأمر وأتّمّ لن يقعوا في القياس واستحسان الرأى وغير ذلك. من هنا نجد النزعة الاحتياطية في التعاطي مع موضوع الارتكازات العقلانية والعرفية، فنزعة الاحتياط هذه يمكن أن يكون لها دور كبير في بعث الشكّ في نفوس الفقهاء في وجود ارتكازات، وأنّه لعلنا نتوهم شيئاً من هذا القبيل، فنقع في القياس من حيث لا ندرى.

هذه العناصر وغيرها لا يمكن تلافياها إلا عبر تطوير الوعي الفقهي بالبناءات والفهوم العقلانية البعيدة عن التوتر النفسي ومظاهر القلق، وعلينا تشريح قضية مهمّة هنا، وهي أنّ نوع الوعي الفقهي بالارتكازات والبناءات العقلانية والعرفية العامّة، هل يقوم في آليته (ميكانيزماه) على عملية سليمة في المعرفة أو لا؟

هذه القضية كلىّة وعمامة وتواجه مختلف أشكال إدراك الفقهاء للقضايا المتصلة بالوعي العقلاني والعرفي العام، حيث قد يدعى - كما تحدّثنا عن هذا الموضوع في أكثر من مناسبة - أنّ الوعي الفقهي بالحياة العقلانية هو وعي يختلط مع الوعي الفقهي بالحياة الدينية الخاصّة وبأعراف الحياة الفقهية ونمط تفكير المؤسسة الدينية، فبصرف النظر عن إشكالية تحصيل السير العقلانية عبر الانطباعات الذاتية، وليس عبر تعاون علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ والنفوس ونحوها، إلى جانب إحصاءات واستبيانات علمية دقيقة، وهي مشكلة كبيرة تحيل ما يسمّيه الفقهاء أحياناً بالسير العقلانية إلى مجرد أعراف محلية في بلاد الشرق مثلاً، والتي لم يطلّوا بشكل عميق على أعراف غيرها..

بصرف النظر عن ذلك، فإنّ الفقيه يمارس وعي الفهم العرفي السياقي - وليس الألفاظ واللغة - ضمن ممارسته الوعي الديني، فهو لا ينفصل عن السياق الديني وهو يرصد وعي العرف والعقلاء في قضايا من نوع إلغاء الخصوصية ومناسبات الحكم والموضوع، من هنا يجيل إليه أنّ العرف لا يلغون الخصوصية في هذا المورد، في حين أنّ عدم إلغائها ناتج عن هواجسه الدينية بحيث لو تركها جانباً وأخذ الشخصية العرفية وتقمّصها تماماً، لما توقّف في إلغاء الخصوصية.

هذا الأمر له جانب صواب وله جانب خطأ، أمّا جانب الخطأ فيه فهو أن إدراك كيفية تلقي العرف والعقلاء للنصوص يجب أن يكون من خارج أيّ عنصر آخر غير البعد العرفي العقلاني عندهم، وإلا كان خُلُفاً، وأمّا جانب الصواب فيه، فيأتي بعد تحقّق اكتشاف الارتكازات والمناسبات العرفية، ليُعيد الفقيه النظر مجدّداً في الدليل، لكن هذه المرّة في ضوء الملابس الداخلية للنصوص والسياقات الدينية، فهل لديها ما يمنع عن الفهم العرفي في هذه القضية نتيجة خصوصيات وقرائن موجودة في القضية نفسها أو لا؟

إنّ الدمج بين هذين العنصرين هو الذي قد يوقع في الخطأ أحياناً كثيرة، فيخيّل لنا أن العرف لا يلغي، وهو يلغي، والعكس صحيح.

من هنا، نحن نعتبر أنّ قصور حركة تنقيح المناط في الاجتهادات - خاصّة في وسط نفاة القياس - مرجعها لعوامل غير موضوعية في كثير من الأحيان، وأنّ ميكانيزما تنقيح المناط عبر مرجعية العرف العقلاني العام، تسمح بتغييرات كبيرة جداً في نظام فهم مناطات الأحكام في غير الأمور المهمة في الشرع، كبعض التبعديّات، وبهذا يفتح الاجتهاد على أفق جديد.

## ٥.٢. تطوّر الوعي بالتشريعات وملابساتها، ودوره في خلق إلغاء جديد للخصوصيات

إنّ النتائج التي توصلنا إليها حتى الآن في عملية التحليل هذه، تدفعني لخطوة إضافية نحو الأمام، وهو أنّه ما دامت قضية التفسير مرتبطة - نسبياً - بوعي الملاكات، فهذا يعني أنّ العرف المعاصر لصدور النصّ ربما لا ينقدح في باله - نتيجة مستويات خبرته - شبكات الترابط بين الأحكام وغاياتها، لكنّ تطوّر الحياة الإنسانية يمكنه أن يولّد وعياً في بعض الأحيان، والسؤال: هل المراد بالعرف الذي يمثل مرجعاً للإلغاء الخصوصية هو العرف المعاصر أو العرف العقلاني تبعاً لما يملكه من وعي مسبق عن التشريعات؟

سأوضح فكري بهدوء: إنّ لدينا هنا ثلاث حالات:

- ١ - أن يثبت العرف السابق الخصوصية ويراها قائمة، وهنا يفترض أخذه مرجعاً.
- ٢ - أن ينفي الخصوصية ولا يراها موجودة، وهو هنا مرجع.
- ٣ - أن يعمل بالخصوصية من باب أنّه لم يثبت له نفيها، وهذا كثير؛ كما في موارد العبادات بالنسبة إليه.

هنا نسأل: إذا كان العرف السابق يعمل بالخصوصية من باب أنه لم يقد له دليل على الأخذ أو النفي، ثم تطوّر وعي العرف نفسه لكي يكتشف أن هذه الخصوصية لا وجود لها، بل هي منتفية، فما هو الموقف؟

سأعطي مثالاً فرضياً للتوضيح: لنفرض أن العرف السابق لما سمع جملة: «اغسل يدك من البول أو الدم»، لم يبلغ الخصوصية عن البول والدم بسبب أنه كان يتصوّر - نتيجة مستواه العلمي - أن البول والدم فيها مادة مايكروبيّة خاصّة مضرّة بالمعدة جداً، وهي غير موجودة في سائر النجاسات، وهذا الوعي العلمي لديه سبّب له تحفظاً عن إلغاء الخصوصية هنا، لكنّ العلم تطوّر جداً، واكتشف أن هذا الذي كانوا يتصوّرونه ليس إلا وهماً زائفاً، وأنّ هذه المادة المايكروبيّة موجودة في كلّ النجاسات مثلاً، ألا يحدث للعرف هنا وعي جديد يدفعه لنفي الفارق؟ لأنّ عدم نفيه للفارق سابقاً لم يكن نتيجة إدراكه الخصوصية، بل نتيجة عدم توفّر معطيات نفيها لديه لمانع قام عنده وقد زال هذا المانع الآن.. فما هو الموقف؟

هذا الموضوع يفتح على سؤال: ما هو العرف المعتمد هنا والذي تلعب ارتكازاته دوراً في إلغاء الخصوصيات ومناسبات الحكم والموضوع؟ هل العرف الزمني عصر صدور النصوص ونزولها أو العرف العقلائي العام على طول الخطّ الزمني، والذي يتبع مستويات إدراك العقلاء لقضايا متصلة بالموضوع نفسه الذي يجرون نفي الخصوصية فيه أو إثباتها؟

يفترض منطقياً أن نلتزم بإجراء قاعدة تنقيح المناط في كلّ مورد كان عدم إجرائها من قبل المتقدّمين بمن فيهم أبناء عصر النزول والصدور، بسبب احتمالهم خصوصية معينة انكشف لنا خطأها، وكذلك علينا إبطال تنشيط قاعدة نفي الفارق في كلّ مورد كان تنشيطها من قبلهم سببه ظنّ أنه لا فرق بين الحالتين نتيجة مستويات معرفتهم بالملابسات والموضوع.

وهذا الكلام لا يخلّ بقواعد الفهم العرفي؛ لأنّ ادّعاءنا أن العرف إنّما فهم نتيجة جانب معقوليّ سياقي، ولو أنه أُخبر بأنّه أخطأ في هذا الجانب لإعاد فهم الكلام والمراد بالطريقة الصحيحة، فالخلل في مقدّمات المعرفة السياقية لا في الفهم العرفي للكلام، فمثلاً لو قلنا بأنّ المعاصرين لزمّن النزول كانوا يعتقدون عدم عصمة النبيّ، وعلى هذا الأساس كانوا يفهمون نصوصه، فيخرجون باستنتاجات مغايرة أحياناً للاستنتاجات القائمة على نظرية العصمة،

ونحن قلنا بأن النبيّ معصوم، وأنهم أخطأوا في تصوّرهم عدم العصمة، ففي مثل هذه الحال لا يصحّ جعل نسق فهمهم المبنيّ على مقدّمة نظريّة خاطئة بمثابة حجّة علينا، وهذا لا يضرّ بمرجعيّة الفهم العرفي والسياقي إطلاقاً، فالأمر هنا من هذا القبيل.

وعليه ففي كلّ مورد ألغيت فيه خصوصيّة أو مُنِعَ إلغاؤها عند المتقدّمين، نتيجة مقدّمات مبنية على تصوّر خاطئ للموضوع والملابسات، فإنّ المتأخّرين بإمكانهم القيام بخطوة معاكسة، وتكون خطوتهم عرفيّة تماماً، وغير خارقة لقواعد الفهم العرفي.

وعليه، فمرجعيّة العرف في باب تنقيح المناط وما يشبهه لا تخصّ عرف المتقدّمين، بل تشمل عرف المتأخّرين القائم على وعي متجدّد بالموضوع والملابسات والاحتمالات.

## ٦.٢. هل تحيّد العبادات أو المبهمات عن تنقيح المناط ونفي الخصوصيّة؟

يبدو من بعض الفقهاء والأصوليين الذين تعرّضوا لكليات هذا الموضوع أنّ الأمور العباديّة يجب تحييدها عن هذه القضايا، بل إنّ تحليل السيد الصدر الذي نقلناه عنه هنا وفي الفصل الأوّل عند مقارنته تجربة العلامة مغنّيّة يؤكّد التمييز بين العبادات وغيرها في هذه القضايا؛ بحجّة أنّ العرف لا يملك خبرةً وارتكازاً في العبادات.

هذه الصورة التحليليّة لا تتناسب مع التجربة الفقهيّة التاريخيّة عند مختلف المذاهب بما فيها المذاهب الرافضة للقياس جداً مثل الظاهريّة والإماميّة، وذلك أنّ أبسط مراجعة لتطبيقات قواعد تنقيح المناط وما يشبهها يؤكّد أنّ الفقهاء مارسوا هذه القواعد في مختلف أبواب الفقه بما فيها العبادات نفسها، ولم يجدوا حرجاً من عمليّة التطبيق هذه، في الوقت الذي وجدنا الكثير من الموارد في أبواب المعاملات يرفض فيها إجراء هذه القواعد.

وهذا ما سيدفعنا لفرضيّة جديدة هنا، وهي أنّ قواعد تنقيح المناط ونفي الفارق وأمثالها تشمل مبدئيّاً - بحسب إمكاناتها الذاتيّة - مختلف أبواب الشريعة عدا المبهمات. ومفهوم المبهمات الذي نُطلقه هنا مختلفٌ عن مفهوم العبادات.

في البداية سأذكر بعض العيّنات من باب المثال لا غير، أوّكّد فيها أنّ هذه القواعد مارسوها في العبادات كثيراً، فمثلاً يقول المحقّق النجفي: «وإذا مات الإمام أو أغمي عليه في الأثناء



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ٨١

استنيب من يتم الصلاة بهم، بلا خلاف معتد به أجده، بل بالإجماع في الموت صرح جماعة، بل في التذكرة ذلك أيضاً فيه مع الإغماء، بل عن الذكرى وغيرها الإجماع في مطلق العذر الشامل للموت وغيره، وإن كنت لم أجد ذلك فيها، إلا أنّ ظاهر الأصحاب عدم التوقف فيه وفي كلّ عذر مساوٍ للموت من جنونٍ ونحوه، وإن كان لا تصريح في النصوص إلا بالموت، إلا أنّ الظاهر إلغاء الخصوصية ولو بمعونة الاتفاق المزبور<sup>(١)</sup>.

ويقول المحقق العراقي: «ومن ذلك يستفاد أهمية اختياري الوقوف من الإحرام لعمرته، فيتعدى منه إلى إحرام حجّه أيضاً؛ لفهم العرف إلغاء الخصوصية<sup>(٢)</sup>».

ويقول السيد البروجردي حول عروض النجاسة أثناء الصلاة: «قد وردت روايات في باب دم الرعاف العارض في أثناء الصلاة، وقد حكموا عليهم السلام بوجوب الاستيناف إن لم يمكن إلقاؤه أو تطهيره أو تبديله، وعدمه إن أمكن أحدها، ولا شبهة في عدم خصوصية للدم الخارج من الأنف، بل يشمل كلّ دم، كما أنّه لا خصوصية للدم الخارج منه، بل الدم الواقع من الخارج أيضاً كذلك لا يبعد إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى الدم أيضاً، بل يفهم منه أنّ النجس بما هو حكمه كذا<sup>(٣)</sup>».

بينما نجد السيد الخميني يقول هنا: «لكن في كفاية تلك الروايات الواردة في الرعاف لإثبات الحكم لمطلق النجاسات إشكال؛ فإنّ إلغاء الخصوصية عن الدم غير ممكن، بعد ما نرى من الخصوصية شرعاً لدم الرعاف ونحوه من العفو عن القليل منه والعفو عن دم القروح والجروح<sup>(٤)</sup>». وهذا يعني أنّ الخميني لو لم يلاحظ وجود تشريعات تعطي الدم خصوصية لوافق نظر البروجردي فيما أظنّ.

وقد رأينا سابقاً كيف أنّ الخوئي المتحفّظ على تنقيح المناط يُلغي خصوصية المستحاضة في قاعدة «لا تترك الصلاة بحال».

(١) جواهر الكلام ١٣: ٣٦٨.

(٢) شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ١٨١.

(٣) القبلة والستر والساتر ومكان المصلّي ١: ٣٢٠ - ٣٢١.

(٤) الخلل في الصلاة: ١٤٨.

والسؤال الآن: كيف نجمع بين تفسير إلغاء الخصوصية على أنه سياقات ارتكازية عرفية ناتجة عن خبرة مسبقة، وبين هذه التطبيقات الفقهاءية في أبواب العبادات التي يقولون بأنها غير معهودة للعقلاء وأهل العرف فيكون باب الخصوصية فيها مفتوحاً على الدوام؟ الأمر عينه نجده في الوسط السنّي حيث طبقت المصالح المرسلة - على سبيل المثال - كثيراً في العبادات أيضاً!

يبدو لي الموضوع لم يعد دقيقاً في تحييد العبادات؛ لأنّ العرف يفهم أيضاً مغازي الكثير من القضايا العبادية ضمن فهمه لمنظومة العبادات في الشريعة، وإلا فكل أشكال إلغاء الخصوصية ومناسبات الحكم والموضوع في العبادات - وما أكثره - سيكون استحساناً وضرباً من التخمين وقياساً!

من هنا يجب أن نعيد صياغة الموقف، لا بهدف تبرير السلوك الفقهي، إذ سنتقده، بل بهدف تكوين فهم دقيق للموقف، وذلك عبر القول بأنّ ما يجب تحييده عن قواعد من هذا النوع هو كلّ موردٍ يبدو للعرف مبهماً بحسب ذاته أو ملاسبات تركيبه القانوني، بحيث يرتفع فيه احتمال أنّ المشرّع صاغ قواعد أو قوانين غير مفهومة للعرف وتجربة البشر، بلا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والسياسات، وليس كلّ قضية عبادية بالتي يراها العرف مبهمةً، تماماً كما المعاملات ليست كلّ قضاياها واضحة لديه حتى يُجري فيها نفي الفارق.

وهذا يعني أنّ القضايا التي تبدو بحسب طبيعتها غير مفهومة مثل بعض تفاصيل الشؤون العبادية؛ كأحكام الشكّ والسهو مثلاً، يصبح إلغاء الخصوصيات فيها صعباً للغاية، ما لم تقم قاعدة داخل - نصية على الإلغاء، أي الإلغاء من خارج سياق الارتكازات العرفية المخارجة للنصوص بذاتها، فلو قام من خلال الاستقراء ومعرفة عادة الشارع ما يعزّز فرضية نفي الخصوصية أمكن ذلك، بينما لا يمكن ذلك بمجرد ما نسميه الارتكازات العرفية الحافّة؛ لأنّ العرف المتساهل والمتجرئ غير مقبول هنا.

وبهذا يمكنني استنتاج أنّ الكثير من الأحكام العبادية التفصيلية تعاني من مشكلة جوهرية عميقة ولو اشتهرت وسادت، فما لم نقم باستخدام الاستقراء أو القرائن النصية أو التعليل النصي وأمثال ذلك، فمن الصعب الخروج بالكثير من الصياغات الفتوائية السائدة في القضايا

المبهمة بذاتها، فالتعدي من المستحاضة إلى مطلق المكلف في قاعدة «لا تُترك الصلاة بحال» لا يمكن أن يكون مرجعه إلغاء الخصوصية عرفاً؛ إذ من أين للعرف أن يملك خبرة شيء من هذا القبيل، حتى تتكوّن لديه ارتكازات مسبقة يقوم بإسقاطها على النصّ أو يصبّ النصّ في قوالبها، فيلزم هنا استخدام وسيلة أخرى لإلغاء الخصوصية، مثل التعليل النصّي العمومي أو الاستقراء أو غير ذلك.

## ٧.٢. تعديل تكييف تنقيح المناط من اليقين إلى الظنّ

هل تهافت الفقهاء عندما طرحوا تارة فكرة تنقيح المناط عبر مرجعية القطع فأعطوا الحجية لتنقيح المناط القطعي فقط، فيما أخذوا أخرى بقاعدة حجية الظهور في باب تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية، وهو أمرٌ يمكنه أن يُفضي إلى تصحيح الظنّ الظهوري بلا حاجة لفكرة القطع؟ ثمة تصوّرات محتملة عندي، ويمكنني طرحها هنا:

١ - التصوّر القائم على حصول تطوّر في نظرية تنقيح المناط عند الإمامية من حيث تفسيرها وتكييفها، وذلك بأن نقول بأنّه يبدو التهافت واضحاً لأيّ متابع؛ لا بمعنى وقوع الفقيه في تناقض الموقف، بل بمعنى أنّ فقهاء الإمامية - في تقديري - عندما وافقوا على تنقيح المناط منذ عصر الحليّ موافقةً نظريةً كانوا في الحقيقة يعتبرونه نشاطاً خارج سياق الفهم العرفي للكلام، ففهمهم للتنقيح لم يكن العرف على صلة به ولم يكن للدلالات اللفظية والسياقات الارتكازية الحافّة حضور فيه، ولهذا لم يكن لديهم لتبريره سوى نظرية اليقين، وهذا يعني أنّهم تصوّروا التنقيح عمليةً اجتهادية تحليلية تتهاهى أو تقترب من تخريج المناط الاستنتاجي أو كشف الملاك التام عقلياً، فإذا لم تبلغ حدّ اليقين لم يعد يمكن الأخذ بها، بينما المتأخرون اكتشفوا - نظرياً - أنّ ثمة مقارنة ثانية للموضوع خارج سياق مفهوم اليقين، وهو السياق العرفي اللغوي والدلالي.

هذا يكشف عن أنّ فهم تنقيح المناط تطوّر عند الإمامية، ولهذا صار يمكن فتح حجّيته من باب الظنّ دون اليقين شرط الاندراج في الظنّ الظهوري.

ولعلّ ما يؤكّد لنا ما نقول أنّنا إلى اليوم نلاحظ أنّ علماء الإمامية توحى عبارات بعضهم بأنّ تنقيح المناط قياس وظنون وتخمينات ومعرفة ملاكات وغير ذلك، فيما تُعطي عبارات

آخرين أنه فهم عرفى ظهورى عقلاى، وهو - فى أغلب الظن - صراعٌ خفىّ فى بعض الجوانب على كىفية القبول هذا النوع من الأنشطة غير اللغوية الخالصة وإعطاء إشارة خضراء للاجتهاد فى العلة رغم كلّ المحاذير حوله عند رافضى القياس.

٢ - ما يمكنى استنتاجه ممّا ذكره بعض الباحثين المعاصرين، من أنّ الفقهاء الإمامية لم يقووا فى تناقض؛ لأنهم يارجاعهم الأمر إلى الظهور، يرجعونه لحجية اليقين؛ لأنّ حجية الظهور يقينية، فلم يتناف كلامهم بين مرجعية اليقين ومرجعية الظهور<sup>(١)</sup>.

لكننى أعتقد بأنّ هذه المحاولة غير صحيحة؛ لأنّ القضية لو كانت بهذه الطريقة فلا يصحّ استخدام شرط اليقين بنفى الخصوصية وتنقيح المناط؛ فاليقين فى كلمات الحى ومن بعده جاء لتنقيح المناط لا لحجية تنقيح المناط، ولهذا اشتهر التعبير بكلمة «تنقيح المناط القطعي»، بينما لا نقول: «الظهور القطعي»، ونقصد الظهور الذى حجيتة قطعية، فهذه المحاولة متكلفة نسبياً فى تقديري.

وعليه، ففكرة تنقيح المناط كانت على صلة دوماً بملامسة جانب من الملاكات وكشف ما ليس فى الجانب المفوظ من النص حضوراً فيه، وهذا كلّه يعنى أنّ العقل الاجتهادى الإمامى بدأ يقبل بدخول أفكار من هذا النوع وهو لا يلتفت لذلك، عبر بوابة حجية الظهور والفهم العرفى والارتكازات المتصلة ونحو ذلك، محاولاً تقديم فهم جديد لجزء من عمليات التعليل التى مارسها الفقه السنّى من قبل، وإعادة تكييفها بطريقة تنأى بها عن الإشكاليات النمطية.

إننى أعتقد بأنّ تغيير كلمة «دور العقل فى فهم جوانب من الملاكات والمناطات» إلى كلمة «صيرورة الفهم العقلانى ارتكازاً عرفياً حافاً بالكلام» كان خطوة جبارة من الاجتهاد الإمامى لفهم طريقة تحليل النصوص والمرادات بطريقة أفضل، وأنّ هذه الخطوة لا تعبّر التطبيقات القائمة لها حتى اليوم عن كلّ إمكاناتها الذاتية، فليست تحفظاتهم التطبيقية كاشفة عن التعديل النظرى هذا بكلّ امتداداته، مما يؤكّد أنّ بعض امتداداته ما يزال ممكناً ولو لم يطبقوه، نتيجة العناصر النفسية وغيرها مما شرحناه آنفاً.

(١) على أكبر كلانترى، مفهوم اعتبار وميكانيزم تنقيح مناط، مجلّة مطالعات اسلامى فقه وأصول، العدد

هذا كله لو قلنا بأن تنقيح المناط هو إلغاء الخصوصية، كما هو مفهومه عند أهل السنة الذين يرجع إليهم هذا المصطلح، أمّا لو قلنا بأن تخريج المناط وتنقيحه مختلفان عن إلغاء الخصوصيات ونفي العلل الموهومة، فلا محلّ لهذا الكلام. وقد سبق الحديث عن هذه القضية. كما أنّ هذا الكلام كله مبنيّ على أنّ الفهم العرفي هو فهمٌ ظنيّ، وليس اطمئنانياً، أمّا لو قلنا بأنّ العرف يفهم الكلام بطريقة اطمئنانية، فيقترب التخريج الأول لتنقيح المناط والقائم على القوّة الاحتمالية مع التخريج الثاني جداً، ويكون الثاني من أفراد الأوّل بعد توسعة اليقين في الأوّل للأعمّ من اليقين البرهاني واليقين العقلاني العادي.

## ٨.٢. نفي الفارق عرفاً وتبرير ذكر الخصوصية من قبل المتكلم

هذا السؤال في غاية الأهمية ويفتح على شبكة تواصل بين نظريّة تنقيح المناط ومقولات أخرى، وذلك أنّه إذا كانت الخصوصية أو الفارق المذكورين في اللفظ لا قيمة لهما عند المتكلم، فلماذا ذكرهما؟! ما هي فلسفة تعليق المتكلم في ظاهر اللفظ الحكم على صفة ما وفي الوقت نفسه تكون هذه الصفة غير منظورة له أصلاً؟ كيف يمكن مرجعية الفهم العرفي في باب تنقيح المناط أن تفسّر لنا هذا الأمر؟

الجواب الأوّل المباشر هنا هو في اعتماد المتكلم على القرائن السياقية والحالية والارتكازية المعلومة عند المتلقّي، وهو بهذه الطريقة لا يكون قد أوقعنا في أيّ وهم، بل ذكر القرينة مع ذي القرينة معاً؛ لأنّ كلّ كلام يشتمل على جزء مسموع وهو الألفاظ الصادرة من فم المتكلم مثلاً، وجزء غير مسموع، وهو القوالب والارتكازات الموجودة في ذهن السامع واعتمدها المتكلم أثناء الكلام، دون أن يشعر بالحاجة لذكرها في القسم المسموع من كلامه.

والمشكلة الرئيسة هنا تكمن في كوننا نعتبر أنّ البيانات القانونية يجب أن تتسم بصرامة وقاطعية ولغة كلية، تماماً كما هي اللغة القانونية اليوم تقريباً، لكنّ الملاحظ في النصوص الدينية عامّة في مجال القانون وغيره أنّها لا تستخدم هذه اللغة إلا أحياناً، بل تستعوض عنها بأساليب التعليم العرفي، فإنّ العرف في حياته اليومية يستخدم أيضاً أسلوب التعليم على الأمثلة والتشابه، بل ربما كان تعريف الأشياء بالمثال أكثر شيوعاً في حياة العرف من غيره، خاصّة

لجهة تعليم المبتدئين، وهذا يعني أنّ طريقة بيان الأحكام عبر مواردها هو أسلوب عرّف تماماً، وأنّ الذي خلق لنا مشكلة لاحقاً هو طريقتنا في تعقيد الموقف والتعامل مع النصوص عبر منهج أصالة الموضوعية في العناوين، دون التفكير في استنباط المثالية حيث يمكن، مع أنّه - كما سيأتي - لا يوجد دليل على هذه الأصالة بوصفها مرجعاً عاماً دائماً، ولو أنّنا فهمنا النصوص عبر طريقة المثالية والطريقة وبيان الحالات المردية، لكانت الأمور مختلفة في الفهم تماماً، وهذا هو الذي قلناه سابقاً عند الحديث عن دور الاستقراء في استنباط الموضوعات الحقيقية والمناطات وعلل الأحكام.

ويعجبني هنا أن أستعين؛ لتأكيد فكرة التعريف والتوضيح والتعليم بالمثال والموارد، بما قاله الشيخ محمد رضا المظفر في باب التعاريف من المنطق: «التعريف بالمثال والطريقة الاستقرائية: كثيراً ما نجد العلماء - لاسيما علماء الأدب - يستعينون على تعريف الشيء بذكر أحد أفراده ومصاديقه مثلاً له. وهذا ما نسميه: التعريف بالمثال، وهو أقرب إلى عقول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها. ومن نوع التعريف بالمثال "الطريقة الاستقرائية" المعروفة في هذا العصر التي يدعو لها علماء التربية لتفهم الناشئة وترسيخ القواعد والمعاني الكلية في أفكارهم. وهي أن يُكثر المؤلف أو المدرّس - قبل بيان التعريف أو القاعدة - من ذكر الأمثلة والتمرينات؛ ليستنبط الطالب بنفسه المفهوم الكلي أو القاعدة، وبعدئذ تُعطى له النتيجة بعبارة واضحة يُطابق بين ما يستنبط هو وبين ما يعطى له بالأخير من نتيجة.. مما يلحق بالتعريف بالمثال ويدخل في الرسم الناقص أيضاً: التعريف بالتشبيه..»<sup>(١)</sup>.

هذا يعني أنّه من الممكن أنّ المشرّع ذكر في عشرة نصوص مجموعة موارد للحكم، ثم بيّن في النص الحادي عشر القاعدة، لكنّه لم تصلنا القاعدة ووصلتنا الموارد، وأنّ علينا أن نفهم أنّ عملية التبيين بالموارد والحالات هو أمرٌ طبيعي جداً في ظلّ حياة عرفية، وأنّ الذهنية الفلسفية الوسواسية التفكيكية التي سار عليها كثيرون فيما بعد هي التي قتلت فينا هذه الروح العفوية العرفية.

(١) المظفر، المنطق: ١ - ١٢١ - ١٢٢.

ولعله من هنا نستطيع أن نميّز بين الرواة من حيث العلم بحيث يمكن أن تكون الروايات التي وردت بالأمثلة والموارد وكان المتلقّي المباشر فيها هو شخصٌ من غير كبار الفقهاء المعاصرين للنبيّ أو الإمام، أن تكون لمجرّد بيان المثال والحالة، فيما النصوص التقيديّة تكون عادةً عند كبار الفقهاء المعاصرين والمقرّبين المتعلّمين من النبيّ والأئمّة.

ويتضح هذا الأمر أكثر فأكثر في النصوص الحديثيّة القائمة على السؤال والجواب، فإنّ أجوبة النبيّ والأئمّة مرتبطة بالسؤال وليست بالضرورة مبيّنة للقاعدة، ولهذا تأتي الأجوبة متواشجة مع الخصوصيّات التي ساقها السؤال لفظاً أو تقديراً، فلا تعبّر هذه الأجوبة عن قواعد كليّة دائماً، بل عن حلول موردية لسؤال السائل، وهذا أمر متوقّع جداً، تماماً كما هي الحال في أجوبة استفتاءات الفقهاء لو قارناها مثلاً بكتبهم العلميّة الفقهيّة التي تقرّر القواعد. هذا الحمل للكلام على محمل المثاليّة، نلاحظه في بعض العبارات عند الفقهاء، فالسيد البروجردي وهو يقوم بإلغاء الخصوصيّة يفسّر مجيء القيد بقوله: «وذكر الصلاة من باب المثال..»<sup>(١)</sup>. بل هو في مسألة إلغاء خصوصيّة الأذان في اكتشاف حدّ الترخّص في صلاة المسافر يقول في عبارة مهمّة: «كما أنّ الظاهر عدم دخل خصوصيّة الأذان، بل هو بنظر العرف من باب المثال، فالملاك خفاء الأصوات المرتفعة في البلد أيّ صوت كان»<sup>(٢)</sup>.

## ٩.٢. من العلم بعدم الخصوصيّة عرفاً إلى كفاية عدم العلم بالخصوصيّة

عندما نراجع العرف في فهمه للخطابات، يأتي هنا سؤال سبق أن ألمحنا إليه في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، وهو: هل يمكنني إلغاء الخصوصيّة عندما لا يكون لي علم بخصوصيّتها أو أنّ عمليّة الإلغاء متوقّفة على قيام العلم أو الحجّة على نفي الخصوصيّة، بمعنى هل أنّني أمارس تنقيح المناط عندما أفهم عدم خصوصيّة المذكور في الكلام أو عندما لا أفهم الخصوصيّة ولا تلوح لي؟ ما هي خطوات الفهم العرفي هنا؟ سبق في الفصل الأوّل أن قلنا بأنّ بعض عبارات المحدث البحراني كانت تكتفي بعدم

(١) البدر الزاهر: ٢٥١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٢.

ظهور الخصوصية، في حين تبدو عبارات أخرى له غير مكتفية ما لم يحصل علم بنفي الخصوصية، ويبدو أن الموقف السائد هو الرأي الثاني، فإن سيرة العلماء على إلغاء الخصوصية حيث يفهمون عدمها، ولهذا عندما يرفضون إلغاء الخصوصية في مورد نراهم يثيرون احتمال الخصوصية ومبرره، بوصف ذلك أمراً كافياً في تجميد تفعيل تنقيح المناط ونفي الفارق.

وعلى سبيل المثال، نلاحظ الشيخ الخراساني عند حديثه عن المرجحات المنصوصة في باب التعارض، يقول: «.. والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال؛ لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدّي منه إلى غيره..»<sup>(١)</sup>.

ويقول السيد الخميني: «إن إلغاء الخصوصية إنما هو فيما لا تحتل خصوصية عرفاً..»<sup>(٢)</sup>.

وعليه، هل العبرة بعلم العرف بعدم الخصوصية أو يكتفى بعدم علمه بها؟

من المفترض أن يقال بأن عدم حصول وعي وعلم للعرف والعقلاء بعدم الخصوصية لا يولد ارتكازاً متصلاً يمنع عن الأخذ بالظواهر اللفظية المعبر عنها بذكر الخصوصية في الكلام، وبهذا يكون مقتضى القاعدة هو الأخذ بالخصوصية بوصفها ظاهراً لا يوجد قرينة مانعة عن انعقاده؛ إذ العرف لا يلغي الخصوصية إذا كان لديه فقط عدم وعي بها، بل المهم أن يكون عدم وعيه بها مولداً لنفيه لها، وبهذا يكون الكلام ظاهراً في الخصوصية وأخذ القيد.

نعم، هنا أمر آخر وهو أنه لو شككنا نحن في وجود هذا الارتكاز العرفي على نفي الخصوصية، خاصة في عصر النص، فهذا يولد لدينا شكاً في دلالة النص على القاعدة التي تتخطى الخصوصية، إذ لو كان الارتكاز موجوداً لنفى الخصوصية، وإذا لم يكن لكانت الخصوصية ثابتة، ومع الشك لا يمكننا نفي الخصوصية، لكن هذا الأمر لا يولد ظهوراً في الخصوصية، بل يولد قدراً متيقناً من دلالة مجمل الدليل على ما يفيد التطابق مع مساحة الخصوصية، وهذا الأمر ينفع في باب التعارض بين هذا الدليل وأيّ دليل آخر، فانتبه.

(١) كفاية الأصول: ٤٤٣.

(٢) كتاب الطهارة ٣: ٢٠٣.



وبهذا كله يتبين عدم صحّة ما ذكره الأمدي من طرق إلغاء الخصوصية، حيث قال: «الطريق الرابع: إذا قال: بحثت في الوصف المحذوف، فلم أجد فيه مناسبة، ولا ما يوهم المناسبة، وكان أهلاً للنظر والبحث عدلاً، فالظاهر صدقه، وأنّ الوصف غير مناسب، ويلزم من ذلك حذفه، ضرورة كون العلة في الأصل بمعنى الباعث على ما تقرّر قبل امتناع اعتبار ما لا يكون مناسباً. فإن قيل: البحث والسبر وإن دلّ على عدم المناسبة في الوصف المحذوف، فللمعترض أن يقول: بحثت في الوصف المستبقي، فلم أجد فيه مناسبة. وعند ذلك، فإن بين المستدل المناسبة فيه، فقد انتقل في إثبات العلة من طريق السبر إلى المناسبة. وإن لم يبين ذلك، لم يكن وصف المعترض بالحذف أولى من وصف المستدلّ. قلنا: إن كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كلّ واحد من الوصفين، فلا يسمع منه بعد بيان المستدلّ نفي المناسبة في الوصف المحذوف، منع المناسبة في المستبقي، لكونه مانعاً لما سلّمه، ولا يجب على المستدلّ بيان المناسبة في الوصف المستبقي. وإن لم يسبق من المعترض تسليم ذلك، فللمستدلّ طريق صالح في دفع السؤال من غير حاجة إلى بيان المناسبة في الوصف المستبقي، وهو ترجيح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية، وموافقة سبر المعترض للقصور، والتعدية أولى من القصور، على ما يأتي تقريره في الترجيحات»<sup>(١)</sup>.

### **٣. منطلق مرجعية الاستقراء وعادات الشارع (اليقين التتبّعي)**

يمثل هذا المستند أحد أقدم المستندات التي وجدناها في كلمات الأصوليين منذ فترة الغزالي وما بعد، وقد نقلنا نصّ الغزالي في بداية بحث تنقيح المناط وقد استند فيه إلى ما علّم من عادة الشرع وألفناه منه من أنّه لا يأخذ هذا الوصف أو الخصوصية أو تلك، بعين الاعتبار، وذلك مثل خصوصية الذكورة والأنوثة، فإنّها غير مأخوذة، كما يُعلم من استقراء طريقة الشارع في التعامل مع الأمور مثلاً وهكذا.

وقد اعتبر الغزالي في كتابه «أساس القياس» أنّ أغمض طرق معرفة مراد الشارع هو العادة

(١) الإحكام ٣: ٢٦٨ - ٢٦٩.

التي تصنّف خارجةً عن نطاق الأقوال والأفعال، ولغموضها لم يفهم كثيرون فكرة القياس<sup>(١)</sup>. لكنّ هذه الطريقة - رغم إفرادنا لها بالذكر هنا - لا تمثل مستنداً مرجعياً مستقلاً عمّا سبق؛ لأنّها في حقيقة الأمر تعبّر عن طريقة من طرق تحصيل اليقين العقلائي بنفي الخصوصيات وإلغاء العلل الموهومة، فهي من طرق تنقيح المناط لا من أدلّة حجّيته، لكننا أدرجناها هنا بهذه الطريقة نظراً لتسليط بعض الأصوليين منذ الغزالي الضوء عليها.

ويبدو لي أنّ هذه الطريقة يستخدمها أيضاً علماء الإمامية المتأخرون، لكن:

١ - تارةً مع المحافظة على تسمية الاستقراء والعادة وما شابه ذلك، وهذا ما وجدناه مع مثل الوحيد البهبهاني هنا، الذي نقلنا سابقاً في الفصل الأوّل استعانتة بالاستقراء وأمثاله، فهو يرى أنّنا لو استقرأنا الزوجة والمعتدة بالعدة الرجعية لوجدنا أنّ الشريعة ساوت بين أحكامهما، فإذا دلّ الدليل على تحريم ذات العدة الرجعية بالزنا بها، كان معنى ذلك تحريم ذات البعل بالزنا بها، ونفي خصوصية ذات العدة الرجعية<sup>(٢)</sup>.

ورأينا ذلك بوضوح أكبر مع المحقق أحمد النراقي (١٢٤٤هـ)، حيث يقول - معلقاً على من قال بأنّ التعدي لا يكون إلا بمنصوص العلة أو بالإجماع أو بالعقل -: «ولا يلزم من عدم القطع بالعلة بالدليل العقلي ولا 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»<sup>(٣)</sup>.

٢ - وأخرى مع استخدام تعابير يمثل الاستقراء والتبّع والعادة روحها دوماً أو غالباً، وذلك مثل:

أ - شَمّ الفقاهاة/ الشَمّ الفقهي، ومثله الارتكاز التشريعي ونحو ذلك، بوصفها طرقاً أو أساساً لعملية إلغاء الخصوصيات أو تنقيح المناطات، يمكن إعادة فهمها وإنتاجها بهذه الطريقة، وإلا فإنّه من المستحيل عادةً التحقق من الارتكازات التشريعية في تفاصيل هذه

(١) انظر: أساس القياس: ٥٤؛ وراجع: الأمدي، الإحكام ٣: ٢٦٨.

(٢) راجع: البهبهاني، الفوائد الحائرية: ١٤٥ - ١٥٠، ٢٩٠ - ٢٩٥.

(٣) النراقي، مستند الشيعة ١٦: ١٩٥.

القضايا في الكثير من الموارد.

ولعل هذا هو مراد الميرزا النائيني في قوله: «نعم، بناءً على التبعديّة لا يتعدى من البيع إلى غيره من المعاضات؛ لأنّ إلغاء الخصوصيّة واستظهار أنّ المناط هو المعاضة يتوقّف على شَمّ الفقاهة..»<sup>(١)</sup>.

وأيضاً ما ذكره الميرزا هاشم الآملي، حيث قال معلّقاً على رواية: «وأيضاً تتضمّن هذه الرواية ما ينفيه شَمّ الفقاهة، وهو الفرق بين ما كان مرثياً عند الغليان فنجس، وغيره فطاهر، والفرق بين الخمر والدم والاستهلاك في العجين وفي المرق..»<sup>(٢)</sup>.

ومن اللطيف ما نقله السيد موسى الشبيري الزنجاني عن السيّد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى، من أنّه كان يُسأل أحياناً عن مدرّكه في هذه الفتوى أو تلك، فيجيب بأنّ مدرّكه هو شَمّ الفقاهة<sup>(٣)</sup>. فهذا ليس استحساناً أو قياساً أو عملاً بالرأي، بل يُفهم في سياق الخبرة الاستقرائية المتركمة، وبتعبير آخر تقدّم سابقاً: «مذاق الإمام»، والتي توجب نوعاً من انعقاد وثوق عام بالكليّات المنصوص على موارد جزئية لها بحيث تُلغى خصوصيات هذه الموارد الجزئية أو يفهم ذلك من مقارنة الأشياء.

لكنني أعتقد بأننا لو أعدنا النظر في أصول مدرسة الرأي والقياس والاستحسان وأمثال ذلك، لأدركنا أنّ جزءاً من الفكرة المركزية هناك يمكن أن ترجع لهذا المسار، وأنّ الخلل كان في التوسّع الذي قاموا به بممارسة ظنون وتخمينات مبالغ بها، وإلا فأصل هذا النمط من المقارنات والمقاربات والتماس النتائج من خلال المذاقات والاستشمام يمكن أن يكون مقبولاً في نفسه وعقلائيّاً وعرفياً، بصرف النظر عمّا تفيد أدلّة النهي عن القياس، والتي سيأتي بحثها بإذن الله تعالى.

ب - مذاق الشارع ومزاجه/ الذوق الفقهي..، فهذا تعبيرٌ آخر - في مساحة كبيرة منه - على قيام الفقيه بإلغاء خصوصيات موردية لصالح التوصل لحكم عام أو موضوع عام، يقوم بصبّه

(١) منية الطالب ٣: ٣٥٨.

(٢) المعالم المأثورة ٢: ١٩٠، وانظر: المصدر نفسه ٣: ٣٩٥؛ وراجع: الأراكي، كتاب النكاح: ٤٨١.

(٣) انظر: الزنجاني، كتاب النكاح ٢٠: ٦٥٥٠، الهامش رقم: ١.

على موردٍ لم يرد في النصوص.

وعلى أية حال، فطريقة التتبع ومعرفة عادة الشرع ليست عملية سهلة، بل تحتاج لخبرة طويلة جداً وتقرُّ واسع، وليس العبور من مورد أو اثنين للخروج بنتائج كلية وواسعة؛ لهذا قلنا في بحث الاستقراء بأن الاستقراء في المجال الشرعي يفيد في الكليات العامة والقواعد الكبرى في الأبواب الفقهية أو على مستوى الفقه كله، لا في موارد جزئية محدودة قليلة المفردات، لا يحصل من تراكم مفرداتها المحدودة يقيُن بالكلية والعموم.

ولا بأس أن أشير هنا أيضاً إلى أنّ عملية إلغاء الخصوصية، يمكن أن تتولد عبر تركيب منطقي، وقد ألمحنا لهذا من قبل، فإذا دلّ الدليل المستقل - كآية أو رواية - على قاعدة اشتراك الأحكام بين الذكر والأنثى، أمكن لهذا الدليل المنفصل أن يشكّل كبرى قياسية منطقية تُلغي خصوصية الذكورة والأنوثة عن جميع الخطابات إلا ما خرج بالدليل. واستخدام إلغاء الخصوصية وتنقيح المناطات عبر أدلة خارجية منصوصة أو مبرهنة مستقلة كثيراً جداً أيضاً، مثل الاستناد للإجماع - وهو كثير هنا عند أهل السنة - ونظراً لوضوحه لا ينبغي أن يقع محلاً للتنازع أصلاً.

ومن هذا النوع ما طرحه غير واحد كالزركشي في سياق حديثه عن السبر والتقسيم، من أننا نلغي الوصف نتيجة أنّ الحكم ثبت في موضع آخر من دونه<sup>(١)</sup>، وهذا أشبه شيء بطرق علماء التجربة في نفي علاقة العلية بين شيئين، فإذا شككنا أنّ الأعرابية وصف له دور في الحكم، نظرنا فإذا ثبت أنّ الحكم بعينه ورد في دليل آخر على شخص غير أعرابي، بل هو من قريش، بطل وصف الأعرابية، وتمكنا من تحرير الحكم في الدليل الأول من هذا الوصف.

لكن هذه الطريقة على صحتها تحرّنا من وصف الأعرابية، غير أنّها لا تستطيع أن تحرّنا من كلا الوصفين: الأعرابية والقريشية، فلا بدّ من فرض شيء إضافي للتحرّر، وهنا إذا زادت عمليات النصوص التي تُثبت الحكم لغير القرشي والأعرابي.. تحرّنا، لكن هذا في جوهره عود في الحقيقة لعملية استقرائية تراكمية دفعنا للوثوق برفع الخصوصية لصالح قاعدة عامة، وليس سبيلاً جديداً غير الاستقراء والتتبع والتقرّي.

(١) انظر: تشنيف المسامع ٤: ٣١٩.

وبهذا يمكن فرض الاستقراء أعمّ من مفهوم عادة الشرع من حيث التطبيق والتوظيف.

#### ٤ . منطلق التجربة الاستدلالية للنبي وأهل بيته وصحابته

يذهب بعض الباحثين المعاصرين، وهو السيد محمد علي أيازي، إلى الاستناد في إلغاء الخصوصيات، إلى تجربة النبي وأهل بيته في سياق فهمهم الكتاب والسنة واستدلالهم بها على أحكام شرعية<sup>(١)</sup>، فإنّ مقارنة النصّ القرآني بطبيعة الاستدلال الذي يقوم به الإمام، يكشف عن أنّ الإمام قام بإلغاء الخصوصية المورديّة في الآية الكريمة، وفهم منها قاعدةً أوسع من دائرتها العادية.

وقد ذكر هذا الباحث بعض الأمثلة القليلة جداً في هذا السياق، محياناً على كتاب آخر، بما لا يوفر لنا قدرة الاستناد بشكل حاسم هنا، خاصّة وأنّ بعض الأمثلة ليس بدالاً أيضاً، لكن أصل محاولته في غاية الأهمية.

ثمّة ضرورة عالية لدراسة طرائق النبي وأهل البيت في الاستدلال على الأحكام الشرعية، واستنطاق مناهج الاجتهاد من خلال عمليات الاستدلال التي قاموا بها، بعد إثبات أنّ هذه العمليّات مكشوفة لنا، وأنها لا تمثل عمليّات منقوصة في إظهارهم لها، بحيث يمكن أن يكون شيءٌ خلف ذلك لا نعرفه.

فمبدأ الاستدلال هنا صحيحٌ نظرياً، غاية الأمر أنّنا سوف نخوض في بعض جوانب هذا الموضوع المتصل بموقف أهل البيت وسلوكهم - سلباً وإيجاباً - من هذه الأمور كلّها عند الحديث عن القياس وما يتصل به، وذلك في الفصل الثالث من هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى. هذا، وقد تقدّم في الفصل الأوّل من هذا الكتاب كيف أنّ ابن عاشور استند لتبرير وسائل فهم المقاصد والتخطّي عن حرفيات النصوص، لتجارب السلف في كيفية اقتناص المقاصد، ويعني بهم سيرة الصحابة والصدر الأوّل وطريقتهم في التعامل مع النصوص ومقاصدها، ذكراً بعض الأمثلة، فلترجع<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: أيازي، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها ٢: ٤٥٢ - ٤٥٥.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٨٩ - ٢٠٢.

### ٥. منطلق الإجماع والتوافق الإسلامي على تجربة التعدي عن حرفية النص

هذا المنطلق يعتبر أننا لو قمنا برصد تجربة الفقه الإسلامي بجميع مدارسه المؤمنة بالقياس والرافضة له أشدّ الرفض لرأينا أنهم يقومون بممارسة تنقيح المناط وإلغاء الفارق ونفي الخصوصية، وذلك عبر جميع المراحل الزمنية تاريخياً، حتى لو كانوا في الكتب الأصولية لا ينظرون لذلك أو لم يطرحوه، مثل الشيعة الإمامية الذين طرحوه منذ القرن السابع الهجري بشكل جاد، لكنّ بناء الفقه كلّه - عملياً - على إلغاء خصوصياتٍ مورديّة جزئية بسيطة أدركوا بوعيمهم العرفي والعقلاني أو عبر التقري ومعرفة مزاج الشارع، عدم تأثيرها إطلاقاً في الحكم، والتنازع بينهم في الحقيقة إنّما كان على تنقيح المناط القائم على الظنّ من غير سبيل الفهم العرفي والعقلاني، فهذا هو الذي ينبغي أن نعتقد أنّه أنكره من تنقيح المناط بعض رافضي القياس كما مرّ الكلام، أمّا هذا المقدار أيّ تنقيح المناط القطعي - بالقطع الأعمّ من العرفي والبرهاني - أو تنقيح المناط العرفي العقلاني بحسب مناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك، فنّدعي أنّه لا يوجد حتى فقيه واحد لم يفعل ذلك، وربما يكون أقرب فقهاء التاريخ الإسلامي لهذا الرفض ابن حزم الأندلسي.

لست أشكّ في أنّ إلغاء الخصوصية وتوسعة الموضوعات والتحرّر من الملفوظات حقيقةً تاريخية قائمة، ولو لم تقم لما كان الفقه الإسلاميّ اليوم كما نراه، بل لكان له شكل آخر مختلف تماماً، فلو أردنا الإخلاص التام لحرفيات القيود المأخوذة في النصوص كلّها، لصار الفقه متّجاً آخر مختلفاً تماماً عما هو اليوم.

لكن إلى أيّ مدى يمكن التنظير لتنقيح المناط عبر الإجماع؟

أعتقد بأنّه لا حجّة لهذا الإجماع إلا من حيث تعبيره عن سلوك معاصر لزمن النصّ أو كونه في الأصل سلوكاً عقلائياً لم يُردع عنه في الشريعة، فيرجع لنوع من السيرة العقلانية أو المتشرّعية، لا لنوع من الإجماع والتوافق الفقهاء، فانتبه، فلا نريد أن نطيل.

### تعليق الموقف من تنقيح المناط على تحديده في قضية القياس

مجمّل ما تقدّم معنا يعطينا أنّ عمليات تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ونفي الفوارق يمكن أن تكون مبرّرة، بل ضرورية في الاجتهاد عبر خضوعها لمرجعية اليقين تارةً، والفهم

العرفى العقلاني الارتكازي تارةً أخرى، وملامسة نمط الشارع عبر الاستقراء والتتبع الثالثة. لكن هذه النتيجة تظلّ معلقةً على تحديد مديات وجود نهي شرعي عن ممارسة هذه الآليات، وهو ما يجعل قضية القياس ووجود أدلة على رفضه، وخاصة موقف أهل البيت النبويّ منه، في غاية الضرورة، فهذا النهي الشرعي ليس مسألةً فقهيةً سلوكيةً فحسب، بل هي مسألة معرفيةً بنويّة تكشف عن أنّ نمط بناء الشريعة لا ينسجم مع فهمها بهذه الطرق، فكلّ ما تقدّم قد ينهار مع نصوص تجميد العقل في الدين والنهي عن القياس وغير ذلك.. هذا يعني أنّ النظام الذي تبني عليه فكرة تنقيح المناط عرفاً يقف على النقيض من النظام الذي صاغه بعض الرافضين للقياس وكشف الملاكات وغير ذلك. من هنا يبقى جزءٌ ثانٍ لهذا البحث كلّهُ، وهو النظر في العوائق والقياس، لنرى هل تحول دون هذه المناهج الفهمية أو لا؟ وسيأتي بحول الله.

### تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات، نتائج ومفاتيح مقاصدية وعللية

يمكن اعتبار أهمّ المفاتيح التي توصلنا إليها في موضوع تنقيح المناط، بما له صلة بأطروحتنا الرئيسة هنا، هو الآتي:

- ١ - إنّ تنقيح المناط ذو صلة - في أغلبه أو كثير منه - بملامسة مساحة الغرض ورؤية الغايات ولو بنحو التوسّم والارتكاز والإجمال.
- ٢ - إنّ نظرية إلغاء الخصوصيات ونفي الفوارق تقوم على أساس مسبق يقضي بنسبة معتدّ بها من التشابه بين طريقة التقنين البشري والإلهي (وليس نفس القوانين)، يكشف عن ذلك عدم ردع الشارع عنها، ممّا يفيد تقليصاً نسبياً للمقولة النمطية القائلة بأنّ الشريعة مبنية على تأليف المفترقات وتفريق المؤتلفات.
- ٣ - إنّ التطبيق الفقهي لتنقيح المناطات ونفي الفوارق لا يمثل الصيغة النهائية لهذه الآلية في فهم المرادات، بل يتبع سياقاتٍ نفسيةً ومراكمات تاريخيةً فرضته، وهذا يعني أنّ التحرّر من ذلك يمكنه أن يفتح على إلغاء متزايد للفوارق.
- ٤ - إنّ نفي الفارق أمر تطوّري في بعض جوانبه، يتبع مقدار الوعي بشبكة علاقات الحكم واحتماليات غايته.

٥ - إنَّ إلغاء الخصوصيات لا يميّز بين العبادات وغيرها، كيف والعقلاء والعرف لديهم تجربة مسبقة في فضاء العبادات أيضاً، خاصةً مثل الجهاد والزكاة والخمس (بناءً على عبادية الآخرين كما هو المتداول)، وغير ذلك.. بل يميّز بين المبهات وغيرها. والمبهات قد تكون في العبادات وقد تكون في غيرها، والعكس صحيح.

٦ - وجود ترابط وثيق وعلاقة متبادلة بين نظرية تنقيح المناط بوصفها خطوة من المفسر والقارئ، وبين المنهج المثالي والطريقي في التبيين بوصفه خطوة من المتكلم أو الكاتب؛ لأنَّ تبرير سلوك ذكر الخصوصية ينبنى على فكرة أنَّ المتكلم يجب عن حدود السؤال (حتى لو كانت أضيق من الحكم بصيغته الأصلية)، أو يبيّن الأحكام بطريقة الموارد أو الأمثلة، أو يأخذ العناوين على نحو الطريقة كثيراً.

وهذا نكتشف أنَّ تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات يلتقي بقوة مع الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، ولو بأشكال ونسب مختلفة.



( ٢ )

## تخريج المناط والعلّة المستنبطة

### تمهيد

إذا كان تنقيح المناط ممّا يندر التصنيف فيه مستقلاً عند الإمامية، فإنّ تخريج المناط - أو ما يسمّى بالاجتهاد القياسي - يبدو أكثر هجراناً عندهم، بل إنّ استخدام هذا التعبير هو الآخر قليلٌ للغاية عندهم، وعندما كانوا يتعرّضون له كانوا يعتبرونه القياس ويرونه معتمداً على الظنّ بعكس تنقيح المناط الذي يمكن فيه اليقين أو الظنّ المعترّ عندهم، ولهذا كان الموقف الإمامي عموماً من تخريج المناط شديد السلبية والرفض.

وعلى سبيل المثال، ما ورد في كلمات المجدّد الشيرازي (١٢٩٠هـ)، حيث قال: «لكون استفادة المناط حينئذٍ عن ظنّ، فيكون إثبات الحكم في الفرع من باب تخريج المناط لا تنقيحه، وهذا ليس إلّا القياس المتفق على بطلانه»<sup>(١)</sup>. وكذلك ما جاء في كلمات المحقّق الآشتياني (١٣١٩هـ)، حيث قال: «.. لظهور الفرق بين الفحوى التي يرجع إلى ظهور اللفظ في مناط الحكم، والأولوية الاعتبارية التي يرجع إلى تخريج المناط ظناً من غير أن يكون في اللفظ دلالة عليه»<sup>(٢)</sup>.

ويقول الشيخ محمد تقي الآملي (١٣٩١هـ): «إنّ العلة المتخرّجة لا يصلح لإثبات الحكم الشرعيّ؛ لأنّها من قبيل تخريج المناط، مع أنّها على فرض القطع بها تكون من قبيل الحكمة التي

(١) تقارير المجدّد الشيرازي ١: ١٦٩.

(٢) بحر الفوائد ١: ١٤١.

لا يلزم فيها الاطراد..»<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ من السيد البجنوردي (١٣٩٥هـ)، أنه يوحد بين تخريج المناط والقياس، بينما يجعل العلة المستنبطة من المفاهيم المتصلة بتنقيح المناط، رابطاً بين الاستحسان وتخريج المناط، حيث يقول: «..ففي الحقيقة الكبرى الملقى إلى الطرف: «لا تشرب المسكر»، وهذا في مقام الإثبات لا بد وأن يكون إما منصوص العلة بقوله: «لأنه» أو قوله: «فإنه»، أو كان تنقيح المناط قطعياً الذي يقال له المستنبط العلة. وفيما نحن فيه ليس إلا صرف استحسان. وبعبارة أخرى: يكون من باب تخريج المناط الظني فيكون حاله حال القياس، بل هو هو..»<sup>(٢)</sup>.

أما في الوسط السنّي، فإن تخريج المناط يمثل أحد أركان نشاط الاجتهاد عند الفقيه، وهو على صلة أكثر من وثيقة بالقياس ومسالك التعليل، كما سوف نرى، خاصّةً مسلك المناسبة والإخالة، ولهذا اهتم الأصول السنّي بتخريج المناط عبر إطلاق هذا التعبير عليه تارةً أو استخدام تعابير أخرى كما سوف نرى في حالات ثانية.

وسوف نحاول هنا - كما فعلنا في تنقيح المناط - أن نحلّل مفهوم هذه القاعدة أو المنهج الاجتهادي، ونكتشف العمليّات الذهنيّة التي فيه (الميكانيزما)، لننظر بعد ذلك في أدلّة حجّيته ومسالك تبريره بعون الله سبحانه.

### تخريج المناط من منظور لغويّ واصطلاحي

التخريج في اللغة «تفعيل» بمعنى الإخراج، أي إبراز الشيء وإظهاره وإبانتته. والاستخراج هو الاستنباط، لكنّ كلمة «التخريج» أكثر ما تستعمل في العلوم والصناعات، قال الراغب الإصفهاني (٤٢٥هـ): «الإخراج أكثر ما يقال في الأعيان، نحو:.. (كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ).. والتَّخْرِيجُ أكثر ما يقال في العلوم والصناعات..»<sup>(٣)</sup>.

فأنت تقول: استخرجت النفط من باطن الأرض، واستخرجت النقود من جيبي، وتقول:

(١) مصباح الهدى ٧: ٨٦.

(٢) القواعد الفقهيّة ٢: ٢٨٨ - ٢٨٩؛ وراجع: السبحاني، الوسيط في أصول الفقه ٢: ٧١ - ٧٢.

(٣) المفردات: ٢٧٨.

تخريج الحديث، وهو من فنون الصنعة الحديثية وأحد علوم الحديث في تراث المسلمين، وقد صنفت فيه العديد من المؤلفات المعروفة، مثل كتاب «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» لابن حجر العسقلاني، و «إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل» لناصر الدين الألباني. ويُقصد منه استخراج الحديث من مصادره الأصلية وضمها، والتحقيق فيه من حيث السند والمخرج والمضمون، بهدف التثبت من سلامته أو إمكان تصحيحه وتضعيفه أو غير ذلك، فهو عزو الحديث إلى من أخرجه من الأئمة، ثم التحقق منه.

وبعد وضوح كلمة المناط مما تقدم سابقاً، يصبح المعنى اللغوي للعنوان هو: استنباط وإبراز ما أنيط به الشيء وتعلق، عبر عملية فكرية ذهنية تنتمي لمجال المعرفة والعلم، فتخريج المناط هو الإبانة والكشف عما تعلق الحكم به ودار مداره، فهو عملية إيجابية، وغايته الكشف عن شيء وإثباته، وبهذا يتميز - لغة - عن تنقيح المناط الذي هو عملية سلبية تهدف لنفي شيء محتمل العلية والمناطية.

من هنا يقول الزركشي: «وأما تخريج المناط فهو.. وهو مشتق من الإخراج، فكأنه راجع إلى أن اللفظ لم يتعرض للمناط بحال، فكأنه مستور أخرج بالبحث والنظر..»<sup>(١)</sup>.

بعد وضوح المعنى اللغوي، يصبح المعنى الاصطلاحي أكثر جلاءً، فقد عرفوا تخريج المناط بأنه: استنباط علة الحكم الذي دل عليه (أي على الحكم) النص أو غيره، دون أن يقدم دليل الحكم أي توضيح صريح أو مشير للعللة ضمن بيانه للحكم نفسه.

ولهذا ينتمي تخريج المناط بوضوح وجلاء أكبر لمفهوم استنباط العلة أو العلة المستنبطة، وإن كان تعبير العلة المستنبطة له استخدام آخر أعم يشمل مطلق استخراج العلة ولو بالنص، كما هو واضح من استعمالات الأصوليين المسلمين للكلمة.

وبهذا يظهر بوضوح ما ألمحنا له سابقاً من أن بعض علماء الإمامية في تعريفه لتنقيح المناط فهم منه تخريج المناط، وعلى سبيل المثال هنا نشير إلى ما قاله الشيخ أبو طالب تجليل التبريزي حيث عرف تنقيح المناط بتعريف تخريج المناط في أصول الفقه السني فقال: «تنقيح المناط، وهو

(١) البحر المحيط ٤: ٢٢٨.

١٠٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

استنباط علة الحكم المنصوص من العقل، وقد يُسمى بالعلة المستنبطة، فيُستكشف وجود المعلول، أعني الحكم الشرعي، من تحصيل علة من غير النصّ..»<sup>(١)</sup>.

### فهم تخريج المناط في ضوء موقعه من مسالك التعليل

لكنّ هذا المقدار من التوضيح والتعريف ما يزال محدوداً، ولهذا نحن مضطرون لتجلية تعريف تخريج المناط عبر وضعه ضمن الجدل القائم في أصول الفقه السني في تحديد موقعه من مسالك التعليل، وذلك أنه يوجد اتجاهان أساسيان هنا:

الاتجاه الأول: وهو يفهم تخريج المناط بأنه استخراج العلة واستنباطها بأيّ مسلك من مسالك التعليل الاجتهادية.

معنى هذا الاتجاه أنّ أيّ مسلك من مسالك التعليل وكشف العلة لا يعتمد على النصّ والإجماع ونحو ذلك، بل يعتمد على النظر والرأي والاجتهاد، فهو يعدّ تخريجاً للمناط، فعنوان تخريج المناط هو عنوان عام يندرج ضمنه مختلف مسالك التعليل الاجتهادية.

وهذا يكشف عن إمكانيّة تصنيف مسالك التعليل إلى صنفين:

مسالك التعليل الاجتهادية المعتمدة على العقل والنظر والاجتهاد والرأي.

ومسالك التعليل غير الاجتهادية، وهي المعتمدة على الأدلة المخارِجة للعقل، من نوع العلة المنصوصة والإيحاء والتنبيه والإجماع ونحو ذلك.

وهذا ما يوفر لنا تقسيم مسالك التعليل إلى: مسالك التعليل الاجتهادية ومسالك التعليل الاتباعية، والأولى تُسمى بتخريج المناط، وهي مثل الدوران والسبر والتقسيم والمناسبة وما شابه ذلك، فيما الثانية تكون مثل العلة المنصوصة وأمثالها.

وقد ذهب العديد من أصوليي أهل السنة لهذا الرأي في فهم تخريج المناط، مثل العُكْبَرِي والغزالي والقَرَافِي والإسنوي وصفي الدين الهندي وابن الهمام الحنفي والإصفهاني والآمدي وابن قدامة وغيرهم.

(١) رسالة حجّية الشهرة: ٤٦٠ - ٤٦١.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٠١

يقول الغزالي: «الاجتهاد الثالث في تخريج مناط الحكم واستنباطه، مثاله: أن يحكم بتحريم في محل، ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحرим شرب الخمر والربا في البر، فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر، فنقول: حرّمه لكونه مسكراً، وهو العلة، ونقيس عليه النبيذ، وحرّم الربا في البرّ لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز والزبيب.. فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه، وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة..»<sup>(١)</sup>.

يكشف هذا النصّ عن أنّ مركز التنازع في القياس كان أكثر حضوراً هنا، ولم يذكر الغزالي كيفية الوصول للعلة والسبيل إليها، بل أطلق كلّ وسيلة اجتهادية يجمعها عنوان «الرأي والنظر» وفقاً لتعبيره، وهو ما يفتح الباب على مختلف مسالك التعليل الاجتهادية.

ومثل هذا النصّ كلام الأمدى حيث يقول: «وأما تخريج المناط، فهو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دلّ النصّ أو الإجماع عليه دون عليته (علته). وذلك كالاجتهاد في إثبات كون الشدة المطربة علةً لتحريم شرب الخمر.. حتى يقاس عليه كلّ ما ساواه في علته، وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين (يقصد تنقيح المناط وتحقيقه)، ولذلك أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين»<sup>(٢)</sup>.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي حصر تخريج المناط باستنباط العلة اجتهاداً ونظراً عبر مسلك المناسبة من مسالك التعليل الاجتهادية دون غيره.

وهذا هو الذي يبدو من ابن الحاجب وابن السبكي والمرداوي وابن النجار الفتوحى والشوكاني وعبد الله الشنقيطي ومحمد الأمين الشنقيطي وغيرهم<sup>(٣)</sup>. وأما الزركشي فلاحظت له تعبيرين يتناسبان مع الاتجاهين هنا معاً<sup>(٤)</sup>، ويبدو من بعض علماء الإمامية حصر تخريج المناط بالمناسبة، مثل الفاضل التوني<sup>(٥)</sup>.

(١) المستصفي: ٢٨٢.

(٢) الأحكام ٣: ٣٠٣.

(٣) انظر: الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١٦٢ - ١٦٤.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤: ١٨٦، ٢٢٨.

(٥) انظر: الوافية في أصول الفقه: ٢٣٩.

فابن الحاجب يقول: «الرابع: المناسبة والإخالة، ويسمى تخريج المناط..»<sup>(١)</sup>. وهذا التعبير الذي استخدمه ابن الحاجب تكرر في كلمات غير واحد. وترتبط بعض النصوص الأصولية بين تخريج المناط والمقاصد والغايات، عبر فكرة المناسبة، وهذا أمر طبيعي جداً ومتوقع، فيقول الزركشي مثلاً، يتبعه غيره في ذلك: «في إثبات العلية بالمناسبة، وهي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها تخريج المناط؛ لأنه إبداء مناط الحكم. وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه..»<sup>(٢)</sup>.

### تأثيرات مهمة للتنازع في هوية تخريج المناط

يبدو هذا النزاع أقرب لانحيازات شكلية لتبني مصطلحات، ولا مشاحة في ذلك كله، لكن قيمته تقع من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: إنه - في غالب الظن - يكشف لنا عن أن مسلك المناسبة هو أهم مسالك الاجتهاد في العلة عند أغلب المؤمنين بالقياس، بحيث صارت المسالك الأخرى تحت ظله أشبه بالمخفية أمامه، ولهذا نلاحظ أن هذا الاختلاف بينهم في فهم حدود تخريج المناط مقارنةً بمسالك التعليل لم يخضع لمناقشات بحيث يقيم كل طرف دليلاً على رأيه، بل صادف أن القضية عندما عرفوا تخريج المناط ربطوه تارةً بالمناسبة وأخرى استخدموا تعبيراً أعم، وهو مطلق النظر والاجتهاد، وبهذا تتأكد أكثر أن أقوى المسالك وأوسعها تطبيقاً في القياس في دائرة الاجتهاد في العلة هو مسلك المناسبة، ويظهر جلياً لماذا ينتقد الآخرون القائلين بأنكم تعملون على نظام كشف الملاكات والمصالح، وأن القياس كله ظني وأنه تخمين في معرفة حكم التشريعات، فإن السبب في ذلك هو أن مسلك المناسبة هو الأكثر شيوعاً في التطبيق ويغلب عليه العمل بظن المجتهد، لكنه ليس هو المسلك الوحيد.

الجانب الثاني: إن هذا النزاع في قياس نسبة تخريج المناط لمسالك التعليل، يحدد لنا ما إذا كان

(١) مختصر ابن الحاجب ١: ١٠٨٤.

(٢) البحر المحيط ٤: ١٨٦؛ وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢١٤.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١٠٣

بين أنصار القياس نزاعاً في حجية تخريج المناط أو لا، وذلك أن الأحناف يذهبون - في المعروف بين كثير منهم - إلى رفض مسلك الإخالة والمناسبة في الاحتجاج في باب القياس، فإذا جعلنا تخريج المناط من شؤون مسلك المناسبة حصراً فهذا يعني - بشكلٍ تلقائي - أن تخريج المناط لم يعد له معنى عند الأحناف، وهذا يجعل القائلين بالقياس غير متفقين على شرعية تخريج المناط، فضلاً عن وجود هذا النقاش في المشروعية بين القائلين بالقياس والنافين له أساساً.

بينما لو قلنا بأن تخريج المناط مفهومٌ أعم من المناسبة والإخالة، كان مجعماً عليه بين القائلين بالقياس، بمن فيهم الأحناف، وهذا واضح.

الجانب الثالث: إن الاتجاه الأول، يقربنا أكثر - دون أن يكون الاتجاه الثاني بعيداً تماماً - من الفكرة الآتية: إن تخريج المناط لا يلازم الظن نظرياً، بل يمكن فرضه يقينياً تارةً وظنيّاً أخرى، وعلى سبيل المثال: لو اعتمدنا مسلك السبر والتقسيم الحاصر، فإن نتيجته بتعاون تنقيح المناط مع تخريجه سوف تكون يقينية. وهذا الكلام نظري محض، ومن ثم فيمكن لنا أن نقول - نظرياً - بأن تخريج المناط مثل تنقيح المناط يكون القطعي منه حجة، أما الظني فالنزاع الأصولي يتمركز حوله في الحقيقة.

وبهذا يظهر أن لدينا نقطتين مهمتين في موضوع تخريج المناط:

- أ - إمكانية التوصل ليقين عقلائي ولو من بعض قليل من تطبيقات تخريج المناط، خاصة لو جعلنا تخريج المناط منحصراً بمسلك المناسبة والملائمة. وهذا بحث معرفي ميداني.
- ب - إمكانية الاحتجاج بالظن الآتي من كشف المناط، وذلك في غير مورد اليقين، وهذا بحث تعديدي أصولي.

### **الراجع في فهم تخريج المناط/المفهوم العام**

والراجع بنظري أن تخريج المناط يفترض جعله عنواناً لكل أشكال تعيين العلة، ومن ثم فالصحيح اعتباره على نوعين من حيث الوسائل:

- أ - تخريج المناط النصي وما في قوته؛ فإنه قبل العثور على النص المناطوي، نحن نقوم بتخريج المناط بالبحث في النصوص نفسها.

## ب - تخريج المناط الاجتهاديّ.

أما الأوّل فقد تقدّم البحث فيه عند الحديث عن التعليل النصّي والعلة المنصوصة، فهي تخريج لمناط الحكم عبر النصّ ونحوه، وأمّا الثاني فهو الذي نبهته هنا حالياً.

## حجّية تخريج المناط في ضوء نظامه الآلي (الميكانيزما)، المبررات والمناقشات

ربما يمكنني القول بأنّ مختلف أشكال الاستدلال لصالح أو ضدّ نظريّة القياس (ضمن نظرية القياس نفسها) يمكنها أن تكون مادّة للنقاش هنا؛ لأنّ الكثير من تلك الأدلّة هي في جوهرها تقريباً تطلّ موضوع تخريج المناط، فمن يوافق عليها يصبح موافقاً ضمناً على تخريج المناط بمعناه الاجتهادي العام، والعكس صحيح.

لكنّنا هنا لن نبحت قاعدة القياس، بل سوف نركّز أكثر على موضوع تخريج المناط بوصفه عملية آليّة محدّدة، نحاول تحديد قيمتها في ضوء فهم هويّتها ونظامها العمليّ.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نتحدّث عن أهمّ المحاولات التي طُرحت بالفعل أو يمكنني

طرحها؛ لتبرير تخريج المناط الاجتهادي، وهي:

## ١. مرجعية حجّية القياس في تبرير تخريج المناط، وقفة وتأمّل

المحاولة الأولى: وهي تقوم على مرجعية حجّية القياس في إثبات حجّية تخريج المناط، عبر القول بأنّه لما ثبت أنّ القياس حجّة، فمن الواضح أنّ دليل حجّية القياس أعمّ من ثبوت العلة بالنصّ أو غيره، وبهذا نعتبر أنّ دليل حجّية القياس يشرعن بنفسه ممارسة التعليل ولو كان ظنيّاً؛ إذ لا تقييد في أدلّة القياس بكون العلة منكشفة باليقين أو عبر النصّ خاصّة.

هذا الدليل منطقي جداً بناء على ثبوت أدلّة ذات طابع إطلاقي بهذا المستوى تشرعن القياس. والنقاش معه نقاش في أصل حجّية القياس بهذا العرض العريض، وبتعبير آخر: نقاش مبنائي. أمّا إذا قلنا بأنّ دليل القياس يُثبت شرعيّة التعدية من الأصل للفرع بناء على تخريج المناط، فلا يكون دليلاً مشرعاً لتخريج المناط، بل يكون تخريج المناط في رتبة الموضوع للقياس فينبى القياس عليه. وبعبارة أخرى: دليل القياس يثبت شرعيّة التعدية على تقدير التخريج، ولا يثبت شرعيّة التخريج نفسه للقيام بالتعدية، فلاحظ.

لكنّ السؤال هنا هو: إذا صحّ هذا الدليل فلماذا رفض الأحناف تخريج المناط بمسلك



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١٠٥

المناسبة؟! ألا يدل ذلك على عدم صحّة هذا الاستدلال حتى وفقاً لنظريّات شرعيّة القياس؟! لكنّ الصحيح أنّ مخالفة الأحناف في موضوع المناسبة والملائمة لا علاقة لها بسلامة هذا الدليل؛ لأنّ جوهر مخالفتهم يقوم على أنّ مسلك المناسبة استنسائيّ شخصي، ومن ثمّ لا يمكن تحويله إلى مرجعيّة يُحتكم إليها؛ فكلّ شخص يمكنه أن يقول بأنّه غلب على ظنيّ أنّ هذه هي العلة نتيجة أنّي أفهم أنّ المقصد من وراء هذا التشريع هو كذا وكذا، فمن هو الحكم هنا؟! فليست مشكلة الأحناف هنا ذات صلة بهذه المحاولة، بل ذات صلة بكيفيّة تحويل النشاط القياسي إلى نشاط موضوعي يمكن طرحه على بساط التداول وإخراجه من السياق الشخصي الاستنسائيّ الذاتي، رغم أنّ مناقشتهم هذه يمكن الردّ عليها إذا بقيت بهذه الصيغة؛ لأنّ مجرد عدم القدرة على تحويل الظنّ الذاتي إلى ظنّ موضوعي عامّ قابل للمحاكمة، لا يعني لوحده عدم شمول أدلّة حجّية القياس له، وتفصيله ليس هنا فلا نريد الإطالة.

### ٢. مرجعيّة الاستقراء في تبرير تخريج المناط

المحاولة الثانية: الاستناد لمرجعيّة الاستقراء، عبر القول بأننا علمنا بالاستقراء أنّ أغلب موارد الأحكام الشرعيّة منكشفة فيها العلة، وأنّ الحالات النادرة هي التي لا انكشاف للعلة فيها، وبهذا نُثبت أنّ الأصل في الأحكام التعليل دون التعلّب، وهذا ما يفتح على القول بأنّه كلّما أمكن التعليل وجب<sup>(١)</sup>، وهذا يعني أنّ كلّ وسيلة لاكتشاف العلة فهي مشروعة،

(١) يختلف النمط التعليمي الاجتهادي بين المؤمنين بالقياس والمنكرين له خاصّة في الوسط الإمامي، ففيما يعتبر الفقيه حقّ الفقيه عند المؤمنين بالقياس - خاصّة على مسلك المناسبة - هو الذي لديه اجتهادات في كشف العلة والمصلحة خلف الحكم، ويتمّ تمرين طالب العلم على كيفيّة اكتشاف العلة والملاك بوصف ذلك نقطة إيجابية إضافية تُسجّل له في سجلّه العلمي والدراسي، نجد أنّ الإماميّة يعتبرون هذا النمط هو بنفسه دخول في دائرة المحرّمات؛ لأنّه تحرّص وظنّ وتقوّل على الله، فنحن أمام منهجين مختلفين تماماً: منهج يعتبر طلب العلم الديني شاملاً للتمرّن على كشف العلة والملاكات، بوصف ذلك أمراً مرغوباً فيه ومطلوباً، ومنهج يعتبر ذلك اختراقاً لمنطقة محرّمة مرفوضة ومنبوذة في الأعمّ الأغلب، وهذا موضوع في غاية الأهميّة ويكشف عن تمايز مناهج التفكير الاجتهادي عند المسلمين تمايزاً عميقاً.

نعم، لا يانع الإماميّة، بل يجنّد بعض المتأخّرين منهم، أن يتمّ التفكير في المصالح والمفاسد وفلسفة التشريعات عقلياً وتأملياً بوصف ذلك محاولة لتقديم الشريعة للعقل الحديث بصورة ناصعة وجميلة، لكنّ هذا الأمر لا يجوز عندهم أن يخترق مساحة الاجتهاد ويدخل جزءاً في العمليّة الاستنباطيّة للأحكام

بل واجبة<sup>(١)</sup>.

لكن هذه المحاولة غير مفهومة لي؛ وذلك:

أولاً: إنها تفترض أن أغلب الأحكام ثبتت عللها لدينا من قبل، وهذا يحتاج لتوضيح، فكيف ثبتت علل أغلب الأحكام من قبل؟ هل بالنص أو بالاجتهاد في العلة؟ فإذا كان بالنص، فمن الغريب أن نقول بأن أغلب الموارد ثبتت عللها بالنص؛ إذ نسبة الموارد التي ثبتت عللها بالنص إلى مجموع موارد الشريعة لا تعطي الأغلبية حتى لو كانت كثيرة جداً في نفسها، وما دامت الأغلبية غير متوفرة فمن الصعب تكوين استقراء منتج هنا.

وأما إذا كان بالاجتهاد في العلة، فهذا استدلال على الشيء بنفسه!

ثانياً: ماذا يراد بأن للتشريعات عللاً وقليل نادر التعبدية منها؟

فإذا أريد التشريعات بوجودها الواقعي في نفسه بصرف النظر عن انكشافها لنا، فكل الأحكام يمكن أن يكون لها علل، وربما ما بان لنا أنه تعبدية يكون له علل معقولة عند المولى نحن لم نعرفها، بل من يقول بكليّة قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات يغدو هذا الأمر واضحاً لديه.

وأما إذا أريد أن التشريعات بوجودها بالنسبة إلينا، أغلبها معلوم العلية وبعضها غير معلوم، فإن أريد بذلك الاستعانة بالاستقراء نفسه، فهذا لا يبرره؛ لأن كون أغلبها معلوم العلية ومنكشفة علله لنا لا يعني أن الاستقراء ينفعا في اكتشاف علل بقية الموارد غير المنكشفة، بل هو ينفعا في أصل وجود علة في الموارد المتبقية، فالاستقراء يثبت تبعية الأحكام للعلل الثبوتية والإثباتية، كما رأينا استعانة الشاطبي به لذلك من قبل، ولكنه لا يقدر هنا على أن يكون هو بنفسه دليلاً على تعيين تلك العلل إطلاقاً، أو إعطاء الحجية لمطلق تعيين.

ثالثاً: سلّمنا بوجود البحث عن العلة ومشروعية ذلك، لكن السؤال في كيفية تحصيل

---

الشرعية، بل هو يقف غالباً خارج إطار هذه العملية ولاحقاً عليها، فجهود مرتضى مطهري مثلاً في فقه المرأة وتبرير هذا الفقه عقلاً هي جهود مشكورة ما دامت خارج العملية الاجتهادية، أما لو أرادت أن تقتحم العملية الاجتهادية لتقوم باستنباط أحكام على وفقها، فسوف تُعتبر محرّمة ومنبوذة.

(١) انظر: الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١٧٦.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته.....١٠٧

الحجة في إثبات هذه العلة، فدليل الاستقراء يثبت لنا شرعية البحث عن العلة مثلاً، لكنّ هذا لا يعطينا حجة اكتشافنا للعلة أو طريق هذا الاكتشاف ولا يعينه لنا، فنحن مطالبون بالبحث في العلة لكنّ هذا لا يبرّر أيّ طريق من طرق البحث، تماماً كما نحن مطالبون بالفحص عن الأحكام الشرعية لكنّ هذا لا يبرّر سلوك أيّ سبيل من سبل الفحص؛ إذ بعضها باطل ولا يعطي نتائج موضوعية ومنطقية مثل استنباط الأحكام بفحص شكل طيران الطيور مثلاً! فهذه المحاولة في تقديري تحتوي مغالطات غير مفهومة.

### **إنتاج شبكة تواف بين المقاصد والاستقراء وتخريج المناط وتنقيحه**

لكن مع ذلك يمكنني إعادة صياغة الاستدلال هنا بطريقة مختلفة تنتج شرعية التفكير التخريجي والمقاصدي عبر الاستقراء من خلال تنقيح المناط، وربما إليه يرجع ما سلكه الشاطبي وأمثاله، وذلك عبر القول بأنّ الاستقراء يعين لي العلل المحتملة للشارع في هذا التشريع، وأنها لا تعدو أن تكون هذه العلل الخمس مثلاً، نتيجة أننا استقرأنا تشريعاته فرأينا أنه في مثل هذه الموارد لا يخرج عن هذه العلل والغايات، فإذا انحصرت العلل بقوة الظنّ الشديد أمكن الاجتهاد هنا عبر مثل السبر والتقسيم وغيره.

هذه الآلية التي تعطي الشرعية لتخريج المناط والتماس المقاصد والغايات، تقوم على ركنين

في تقديري:

الركن الأول: رصد الاحتمالات العقلانية والعقلانية والعقلية المنكشفة لتشريع هذا الحكم أو ذاك، وحصر هذه الاحتمالات المنكشفة في قوتها الاحتمالية بخمس أو ستّ مثلاً دون تمكّنا من نفي احتمال آخر غير منكشف لنا.

الركن الثاني: الرجوع الاستقرائي للتشريعات القريبة وللعلل المنصوصة بمختلف أشكالها وما في قوة التعليل النصّي، للنظر فيها من أولها إلى آخرها، فإنّ هذه النصوص التعليلية كلّها إذا راجعناها ورأينا أنها لا تعدو أن تكون مطابقة لتلك الاحتمالات العقلانية في التشريعات ومن نوعها وقريبة منها، فهذا يرفع من قوة احتمال أنّ المقصد من وراء هذا التشريع هو واحد من هذه الاحتمالات، فتصبح مجموع هذه الاحتمالات مظنوناً أو مطمئناً به، أي أنّ كون العلة هي واحدة من هذه، أمرٌ مقطوع أو مطمئن أو مظنون ظناً قوياً.

وينتج عن تركيب هذين الأمرين بقوة الاستقراء، تراجع الاحتمالات غير المنكشفة لنا تراجعاً كبيراً، وهو ما يحقق تركيبة من الاستقراء وتنقيح المناط والمقاصدية، حيث سنقول بأنّ الشريعة في استقراء نصوصها الأحكامية والعلمية لم تكشف لنا يوماً أنّ منهجها في الشرائع وعللها عبارة عن شيء آخر غير العلل العقلانية المعروفة، لا أقلّ في دائرة غير المبهات عند العقلاء، وهذا يضاعف بقوة من احتماليات العلة في هذا الحكم أو ذاك، فنجري قواعد السبر والتقسيم والملائمة ونحو ذلك.

فلو فرضنا أنّنا أخذنا حكماً شرعياً منصوصاً على علته في النصوص التعليلية، وكان هذا الحكم معهوداً مثله أو قريب منه عند العقلاء، مثل وجوب الوفاء بالعقود، ثمّ أجرينا اختباراً علمياً، فلم نخبر العقلاء بالعلة المنصوصة والمصلحة المذكورة في الروايات حوله، بل أخبرناهم بأصل الحكم، ثمّ سألناهم: ماذا تتوقعون أن تكون مبررات هذا الحكم عند المولى سبحانه؟ فسوف نلاحظ أنّ الأجوبة ستطابق أو ستكون قريبة جداً مما تعطيه النصوص التعليلية، وهذا يؤكّد أنّ النهج الذي قدّمته النصوص التعليلية ليس بعيداً عن الذهن العقلاني، ومن ثمّ يرفع ذلك من قوّة احتمال تطابق ما يفهمه العقلاء مع العلل الحقيقية للمولى، فيما لم يرد فيه تعليل نصّي.

نعم، ربما لا تنفع هذه الطريقة عادةً في اكتشاف العلل القريبة للحكم، بل تفيد في اكتشاف العلل الكلية له، أي ما يقع في جنسه أو نوعه، غير أنّ هذا لا يضرّ، بل يظلّ نافعاً للفقهاء في غير مورد.

سأعطي مثلاً: لو دلّ الدليل على لزوم معلومية العوضين في المعاملات، ونحن لا نعرف فلسفة هذا الحكم، فنقوم أولاً بوضع مختلف الفرضيات العقلانية المنكشفة لنا بحكم عقلائيّتنا، ونعتبرها اثنتين مثلاً:

للمنع من وقوع التنازع

لجعل كلّ طرف يقدم على معاملة عالماً بما فيها فهذا وعي اقتصادي مطلوب بذاته لحماية كلّ شخص ماله.

الخطوة الثانية هي الرجوع للنصوص الأحكامية والعلمية وما في قوتها والنظر في احتمالية

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٠٩

وجود علة أخرى غير هذه العلة هنا، فنرى أنّ التشريعات من جهة والنصوص العلية من جهة ثانية لا تعطي أيّ إجماع بعلّة غير هاتين العلتين، رغم أنّهما لا تبيّنان هاتين العلتين هنا حتى يصبح التعليل نصياً.

بهذه العملية التركيبية يصبح لدينا قوّة ظنّ عالية جداً بأنّه ليس هنا شيء غير هذين الأمرين يمكن أن يكون سبباً في هذا التشريع، وهنا تنتقل للمرحلة اللاحقة للنظر في تعيين أيّ من السببين عبر السبر والتقسيم أو الملائمة أو غير ذلك، فيحصل تخريج المناط من خلال كشف الغايات والمقاصد من وراء الحكم بالاستقراء وتنقيح المناط.

بل حتى لو لم نتمكن من تعيين العلة بين الاحتمالات المذكورة يمكن لنا ادّعاء حصول الاطمئنان والظنّ القوي جداً بأنّ العلة لا تخرج عن هذه، فإذا توفّرت مجموع هذه العلة في موضع حكمنا بالحكم تبعاً لذلك، حتى مع عدم التعيين التفصيلي؛ لأنّ العلم المجمل بوجود العلة كافٍ - لو تحققت سائر الشروط - في إثبات الحكم في المورد الآخر، فلاحظ جيداً.

هذه العملية كلّها تقوم على افتراض أنّ النصوص العلية بمجموعها تخبر عن المساحة الأكبر أو مساحة كبيرة من العلة في غير المبهمات، لا عن مساحة ضيقة جداً، وإلا فلن ينفع ذلك في شيء معتدّ به هنا.

### **٣. مرجعية الظنّ في تخريج المناط، تعليق وتقويم**

يقوم هذا الاستدلال على أنّ تخريج المناط الاجتهادي إذا لم يوفّر لنا اليقين فلا أقلّ من كونه يوفّر لنا الظنّ في حالات معتدّ بها، والظنّ في الفروع حجّة، فيكون تخريج المناط هنا حجّة، ويؤيد هذا الدليل أيضاً - أو يضاف إليه - سيرة الصحابة والمسلمين الأوائل، على العمل بالقياس عبر تخريج المناط الاجتهادي، وبهذا ثبت صحّة تخريج المناط الاجتهادي الظني<sup>(١)</sup>.

ويمكن إعادة صياغة هذا الدليل بصورة تفصيلية بأن نقول بأنّ تخريج المناط الاجتهادي يعتمد في الغالب والجوهر على ثلاثة مسالك أساسية من مسالك التعليل، وكلّ واحد منها

(١) انظر: البرهان ٢: ٨٠٤ - ٨٠٥؛ ونهاية السؤل: ٤: ٩٨؛ والاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١٧٦ -

ينتج الظنّ حتماً، وهي:

أ - مسلك المناسبة، ويلاحظ ظهور الظنّ فيه من خلال شرح صورته وكيفية حصوله، فإنّ الفقيه عندما يلاحظ الحكم تبدو لديه مصالحه إمّا من خلال بيان النصوص لبعض هذه المصالح، كما في الخمر والميسر، أو من خلال المراجعة العقلانيّة للموضوع، فينظر الفقيه في الصفة التي تحقّق هذه المصالح وتعتبر ثابتة منضبطة في الخمر، فيلاحظ الإسكار. ونتيجة عنصر المقارنة بين الصفة والمصلحة يقع الظنّ بشكل تلقائي بأنّ مدار الحكم هو الإسكار، فيقوم بالتعميم وممارسة القياس عبر ذلك.

ب - مسلك السبر والتقسيم، وهو يفيد اليقين في حالة والظنّ في ثلاث حالات، وذلك على الشكل الآتي:

الحالة الأولى: أن يكون الحصر والإبطال قطعياً، بمعنى أن يقوم دليلٌ قطعيٌّ على حصر المحتملات - أي احتمالات العلة - في ثلاثة أمور، ثم يكون إبطال الأوّل والثاني منها قطعياً، فتكون النتيجة ثبوت عليّة الثالث بطريقة قطعياً، وهذا لا يمكن أن ينتج إلا عبر السبر والتقسيم الحاصر.

الحالة الثانية: أن يكون الحصر ظنياً والإبطال قطعياً، وذلك أنّ الفقيه بحصره محتملات العلة لا يمكنه نفي وجود محتملٍ آخر، لكنّ المتوفّر لديه حالياً من المحتملات هو هذه، فالحصر في نفسه ظنيٌّ وليس قطعياً، فهو ظانّ بعدم وجود محتملٍ آخر، لكنّه في عمليّة إبطال المحتملات يصل إلى القطع واليقين، وهذا ما يكون في السبر والتقسيم المنتشر، وما دام أحد الجزأين يفيد الظنّ، فالنتيجة ظنيّة.

الحالة الثالثة: أن يكون الحصر قطعياً والإبطال ظنياً، وقد صار واضحاً، وتكون نتيجته ظنيّة بالبداية.

الحالة الرابعة: أن يكون الحصر والإبطال ظنيين معاً، وهذا أشدّ الأنواع ظنيّة، والنتيجة واضحة.

ومن الواضح في الحالات الأربع إنتاج الظنّ واليقين، فيكون حجّة.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١١١

ج - مسلك الدوران، ويقصدون منه أن نجد الحكم ثابتاً عند ثبوت الوصف، ونلاحظ أنّ الشريعة عندما نفتته لم يكن الوصف موجوداً، فيترجّح كون هذا الوصف هو العلة، ويُسمّى بالدوران الوجودي والعدمي، وقد يُعبّر عنه بالجرّيان، كما قد يُعبّر عنه بمسلك الطرد والعكس.

وبهذا نجد أنّ هذه المسالك الأساسية الاجتهادية إن لم تعطّ اليقين فهي تعطي الظنّ، وهما حجّة في الفروع<sup>(١)</sup>.

هذا الدليل برّمته يمكن مناقشته:

أولاً: إنّهُ مبنيٌّ على قاعدة حجّية الظنّ في الفروع، وهي قاعدة أبطلناها بالتفصيل في بحوثنا الأصولية، خاصّة في كتابنا «حجّية الحديث»، فراجع. ولا يؤمن بها مشهور بعض المذاهب الإسلامية أيضاً مثل الإمامية.

بل إنّ الانسداديّين من الإمامية الذين يقبلون بقاعدة حجّية مطلق الظنّ، إنّما يوافقون عليها خارج سياق الظنّ القياسي، وهنا قد يعتبرون أنّ هذه الظنون في مجال تخريج المناط تنتمي لنطاق الظنّ القياسي، فلا تكون حجّة حتى على مسلك مشهور الانسداديّين.

لكنّه يمكن إعادة صياغة الموقف الانسدادي هنا من خلال تحويل صورة القضية من القياس إلى الاستنباط، فهذه العمليات لتخريج المناط ما دامت ظنيّتها في نفسها لم تعد مشكلةً، يمكن فرضها ظناً بالكبرى الكلية، وليس ظناً بالعلّة ليكون ذلك تمهيداً لممارسة عملية قياسية شرعية، فبدل أن نقول بأنّه حصل لنا من تخريج المناط ظنٌّ بعلة الحكم في الأصل، ونريد أن نسري - عبر القياس - الحكم من الأصل إلى الفرع؛ لوجود علة الأصل في الفرع، نقول: حصل لنا هنا بظنّ العلية ظنٌّ بأنّ الحكم في الأصل ثابت على العنوان الأعمّ، وهو المعبر عنه عند النائيين بالكبرى الكلية كما تقدّم، فنقول: حصل لي ظنٌّ بأنّ الشريعة حرّمت كلّ مسكر، فيكون تطبيق الكبرى على النيذ خارجاً عن سياق القياس في هذه الحال، وبهذا يفتح باب تخريج المناط الاجتهادي القطعي والظنيّ على القول بالانسداد دون التورّط في القياس بمعناه الحرفي.

(١) لمزيد تفصيل، راجع: الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي: ١٧٩ - ٢٢٦.

وهذا كله مبني على أن النهي عن القياس كان لأجل تسرية حكم الأصل إلى الفرع نتيجة وجود علة الأصل في الفرع؛ لاحتمال أن علة الأصل علة لحكم الأصل ولا تكون - حتى لو وجدت في الفرع - علة لحكم مماثل فيه، أما لو قلنا بأن سبب النهي عن القياس ولب لباب مشاكلكه عند نفاته وفي روايات أهل البيت النبوي هو نفس ظنية استنتاج العلة والحكمة في الأصل، فإن تخريج المناط بنفسه يكون مقصوداً بالنهي عن القياس، فلا يمكن للانسدادي أن يقبل بالظن القياسي هنا، بناء على خروج الظن القياسي عن كبرى حجية مطلق الظن.

ثانياً: ليست كل حالات تخريج المناط والتي تفيد الظن، فضلاً عن اليقين، ففي المناسبة قد يحتمل الإنسان أن علة الحكم الفلاني هو كذا وكذا دون أن يبلغ الاحتمال حد الظن، كما في التخمين بالمناسبات في باب التعبديات، وكذا الحال في السبر والتقسيم، فقد جعلت الحالات الأربع بحيث تفيد إما اليقين أو الظن، مع أنه يمكن فرض حالات لا تفيد لا اليقين ولا الظن، كما لو احتملنا أن العلة المنكشفة - احتمالاً - لنا يمكن أن تكون بعضاً قليلاً من العلة المحتملة واقعاً، فكل محتمل من محتملات العلية يأخذ نسبته الاحتمالية بتبع مجموعة من العناصر، فلو فرضنا أن القاضي جلس قبل الحصول على المعلومات الأولية ليمارس السبر والتقسيم المنتشر، ويقول: إن المجرم يحتمل أنه زيد الذي رأته في الطريق اليوم، ويحتمل أنه عمرو الذي رأته عند الخباز بالأمس، فهل بنفيه احتمال أنه زيد يحصل ظن بأنه عمرو؟! إن هذه العملية مسبقة بمديات قدرتنا على حصر المحتملات أو تقليصها، وهذا يتبع مدى خبرتنا المسبقة بفضاء المحتملات والعلل، فلا يصح إطلاق القول بتحصيل الظن هنا.

#### ٤. مرجعية العرف والارتكازات العقلانية (تقارب التبرير بين التنقيح والتخريج)

هذا هو التبرير الذي لم يُشر إليه أحد فيما نعلم عند الحديث عن تخريج المناط، بل ظلّ تخريج المناط دائراً بين مشكلة حجية القياس وحجية مطلق الظن، وبهذا لم يتمكّن تخريج المناط من النهوض وسط البناء النظري الرافض للظنون والأقيسة، لكنني هنا سوف أحاول إعادة النظر في موضوع تخريج المناط بطريقة مختلفة عن ثنائية الظن والقياس، لا لكي أثبت حجية تخريج المناط الاجتهادي بكل أشكاله، بل لكي أثبت أن بعض أشكال تخريج المناط هي حجة ولو كانت ظناً قوياً، وأن منكري تخريج المناط هم أنفسهم فعلوا العديد من عمليّاته، وهم لا



يشعرون، وما فعلوه كان صحيحاً ولو أنكروا التنظير له.

المقدمة التي سوف أنطلق منها هو تبرير تنقيح المناط، فقد رأينا أن جميع الأصوليين تقريباً يوافقون على إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط ونفي الفارق، ويرون أن هذه العناوين يمكن تحييدها عن معضلة فقدان حجية القياس والظن. والطريقة الأكثر أهمية كانت أن العرف والعقلاء يفهمون النصوص في ضوء القوالب الارتكازية الموجودة عندهم، فيلغون بعض الخصوصيات، ومن ثم يحملون كلام المتكلم على المثالية أو الطريقة أو نحو ذلك، كما بيّنا من قبل.

الادعاء الذي أطرحه هنا هو أن ميكانيكنا تنقيح المناط التي وافق الجميع عليها، هي بعينها ميكانيكنا تخريج المناط في الشقّ المقبول منه كما سنرى، فكما ليس كلّ تنقيح مناط مبرراً، بل لابد أن يقوم على مرجعية العرف والعقلاء في الفهم أو على مرجعية اليقين، كذلك الحال في تخريج المناط، يجب أن يقوم على إحدى مرجعيتين: اليقين، والفهم العرفي العقلاني القائم على القوالب الارتكازية.

ولكي أصوّر الموضوع بوضوح تام، يمكنني القول بأنّ العرف والعقلاء حيث سُمح لهم بارتكازاتهم أن ينفوا خصوصية موجودة في النصّ، كذلك يمكنهم أن يأخذوا عنواناً غير موجود في النصّ. بل في الحقيقة عملية تخريج المناط كثيراً ما تكون عبر إلغاء خصوصيات منطوقة في النصوص لتعيين خصوصية غير منطوقة بصراحة لفظية لكنّها متضمنة في طبيعة الموضوع، وقد أوضحنا سابقاً الربط بين التخريج والتنقيح، خلافاً لتصويرات جمهور العلماء فراجع.. أرجو التأمل بدقّة عالية هنا.

مثلاً عندما نستخدم مسلك المناسبة في موضوع حرمة الخمر، لنرى أنّ المناط هو الإسكار نتيجة أن المفسدة الآتية من الخمر هي العداوات ونحوها مما نصّ عليه القرآن الكريم نفسه، فهنا نحن في الحقيقة نقوم بحذف خصوصية الخمرية لصالح عنوان أوسع هو المسكرية، يكون متضمناً في الخمرية في الفهم العرفي لا في المنطوق اللفظي، فتخريج المناط ليس سوى الوجه الآخر للعملة نفسها في كثير من الأحيان على الأقل.

إنّ ميكانيكنا تخريج المناط العقلاني/تخريج المناط التفسيري الهرمنوطيقي، كما سوف

أسميه؛ لأميزه عن عشوائيات تخريج المناط القائم على مطلق الظنون والأقيسة، هو أن العرف والعقلاء لديهم خبرات متراكمة في بعض الموضوعات، وتزداد هذه الخبرات تراكمًا من خلال استقراء طبيعة تشريعات المشرع من جهة، ونوعية النصوص التعليلية المبيّنة للمناطات أو فلسفات الأحكام من جهة ثانية في الموضوعات المختلفة.. إن هؤلاء العقلاء عندما يتلقون نصًا يحكم بقضية معينة، فإنهم - حيث يملكون خبرة مسبقة بطبيعة هذا التشريع - يفهمون المتكلم في ضوء القوالب المسبقة التي عندهم، فيدركون أن مناط حكمه ليس المذكوراً في النص، لكنه معلومٌ لهم، فلو قال لهم: لا تشربوا الخمر وكان سبب قوله هو أنهم شربوها فتنازعوا، أو صرح بأنها تفضي إلى التنازع ولو لم يجعل تصريحه بمثابة تعليل نصي حقيقي، فهنا لا يتردد العقلاء والعرف في فهم مدارية الإسكار؛ فهذا الفهم عرفي، وليس ظنيًا استنباطيًا تخمينيًا؛ مع أن سبب النزول وبيانه لبعض مفسد الخمر ليس قرينة لفظية عندهم على مدارية الإسكار ولا يعدّ علةً منصوصة.

والظنية تندرج ضمن قواعد الفهم العرفي المنسب لأذهان أهل العرف، حيث لا يعيشون الوسوسة حسب الفرض، فالارتكازات كما تساعد على نفي الخصوصيات تساعد أيضاً في الفهم العرفي على إثبات المدارات ولو من خلال فهم الملاكات بنوع من التوسّم لها.

وهكذا عندما يقول المتكلم في مجتمع زراعي: يجب عليكم إخراج نسبة معينة من محاصيلكم الزراعية، فإن العرف هنا المسبوق بخبرة في هذا المجال، يعرف أن العبرة هنا بحصول التعاون بين الغني والفقير ودوران المال في المجتمع وعدم التعلّق بالأموال، فإذا استطعنا لمس هذه الأمور من نصوص أخرى ولو لم تكن تعليلاً لهذا الحكم بنفسه، وأدركنا اهتمام المشرع بهذين الأمرين، فإن الفهم العرفي والعقلاني لن يتردد في القول بأن فلسفة الحكم في زكاة المحاصيل الزراعية هو هذا، فيغيّر شكل الحكم لو تغيّر نمط الحياة من زراعية إلى صناعية مثلاً، بحيث لم تعد المحاصيل الزراعية والتي تحقّق نكتة التعاون بين الغني والفقير من جهة ونكتة دوران المال من جهة ثانية.

مثال ثالث وهو أنه لو ألقينا إلى العرف والعقلاء الذين ليس لهم خلفية دقيقة في الفقه، تحريم

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١١٥

النظر إلى الأجنبية، ألا يفهمون بشكل تلقائي أنّ المناط هو الشهوة أو هتك الحرمة؟! هل يحتملون - وهم يفسّرون مراد المتكلم من كلامه، دون مجرد تفسير كلماته اللفظية - شيئاً غير هذا؟! ألا يفهمون أنّه لو كان النظر لا يوجب هتك الحرمة وخرق الخصوصية ولا شهوة أو مفسدة أخلاقية فيه إطلاقاً، يكون حلالاً وليس مقصوداً للمتكلم، كما في حال الطبيب، بلا حاجة لعنوان الاضطرار والضرورة فيه؟! وربما يكون هذا هو مبرر من قال من فقهاء الإمامية بحلية النظر غير الشهويّ إلى الصورة الفوتوغرافية لامرأة لا يعرفها.

مثال رابع، وهو من الأمثلة المشهورة هنا لتأييد تحريج المناط ونقده معاً، وهو الحديث القائل: «لا يزوّج البكر الصغيرة إلا وليّها»، فقد فهم المؤمنون بالقياس هنا شمول الحكم وتعديته للثيب الصغيرة وللمجنونة والمعتهوة، فيما رفض المخالفون لهم ذلك وقالوا بأنّه تحرّص وتحمين.

وقد استشهد المخرّجون القائلون هنا بأن ولاية المال جعلت في النصوص على عنوان الصغير، فنفهم أنّ ولاية التزويج لا علاقة للبكارة فيها، بل الصغير هو المهمّ. وقد ردّ عليهم نفاة القياس، ومن بينهم هنا الشيخ جعفر السبحاني، حيث قال: «إنّ استخراج الحكم الشرعي عن هذا الطريق أمر لا يعتمد عليه إلا إذا ورد الدليل القاطع على حجّيته. مضافاً إلى أنّ قياس باب النكاح بباب التصرف في الأموال، قياس مع الفارق، فإنّ العناية بصيانة مال الصغير تستدعي أن يكون الموضوع هو الصغير ذكراً كان أو أنثى، بكرة كان أو ثيباً، إذ لا دخالة لهذه القيود في أمر الصيانة ولهذا يعمّ الحكم جميع أفراد الصغير، وهذا بخلاف باب النكاح فيحتمل فيه الفرق بين الصغير البكر والثيب نظير الفرق بين الكبير البكر والثيب حيث ذهب جماعة إلى أنّ الأولى أيضاً لا تزوّج إلا بإذن الولي»<sup>(١)</sup>.

(١) الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف ٢: ٤٤٦؛ وانظر: له أيضاً: المبسوط في أصول الفقه ٣: ٩٣. واللافت للنظر أنّ الشيخ السبحاني يقبل (في كتاب المبسوط، المصدر المتقدّم) بتخريج المناط في الأمور الواضحة ويحصر النزاع في تخريج المناط في الموارد المبهمة، وهذا فضلاً عن كونه اعترافاً بمبدأ تخريج المناط، ومن ثم فلا داعي للقول بأنّ تخريج المناط غير صحيح بكلمة واحدة، مع أنّ هناك تفصيلاً في موارد جريانه، وهو أمر نقبله.. لا وجه لعدّ المثال المذكور أعلاه من الموارد المبهمة بعد التقريب الذي ذكرناه،

لو تركنا كلمة «القياس»، وذهبنا لتغيير التعبير بوضع المحاولة الاجتهادية هذه ضمن سياق الفهم العرفي والعقلاني الموافق على قواعد تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات عرفاً، وسألنا العرف: هل هناك فرق برأيك بين البكر والثيب في الصغيرة من حيث الحاجة لإذن الولي، والمفروض أن عمرها سبع سنوات مثلاً أو ثمانية؟! وماذا تفهم من مبرر ومناط لجعل الولاية على تزويج البكر الصغيرة؟!

إنّ العرف الذي يملك خبرة علاقة الوالد بالأولاد، ومفهوم رعاية الطفل، ومفهوم حاجة الطفل إلى من يدير أموره، ومفهوم نقص خبرة الطفل.. وهكذا، لا يتردد هنا في استنطاق المناط الذي هو عبارة عن الصغر دون دور لوجود البكارة، وإثما ذكرت لأنّ الغالب في الصغيرة أن تكون بكرًا، بل أنا أدعي أنّ هذا العرف يأخذ عنوان الصغر بنحو الطريقيّة أيضاً؛ لغلبة تلازمه مع عنوان ضعف البصيرة وقلة الخبرة الحياتية، ولهذا اعتبر أنّ الصغر ليس مأخوذاً على نحو الموضوعية بل مأخوذ على نحو الطريقيّة - بالفهم العرفي - لعدم وعي الولد بحيث لا يملك رشداً اجتماعياً في قضايا الزواج والعلاقات التي يعرفها الكبار الناضجون، أليس هذا فهماً عرفياً؟! ألا يفهم العرف هنا أنّ الغاية هي حماية الصغير والصغيرة من الضرر المالي والبدني والنفسي والاجتماعي؟! ما الفرق بين هذا الفهم وبين إلغاء الخصوصيات التي طبّقها أمثال الشيخ السبحاني ضمن عشرات ومئات الموارد في مختلف أبواب الفقه بحجة العودة للعرف؟! ليس من فرق - في تقديري - سوى مدى اعتيادنا على هذا التطبيق أو ذاك في الفضاء المدرسي للمؤسسة الدينية هنا أو هناك.

إذا كان هناك احتمالات يمكن طرحها، والقول: ربما يكون هناك شيء مجهول لم نعرفه وملاك أسرارٍ لم ندركه.. ففي مختلف أشكال إلغاء الخصوصيات يمكن طرح مثل هذه الاحتماليّات الفرضية! فما هو الفرق؟!

## تصوّرنا لحجية تخريج المناط وحدودها، النتائج والمخرجات

بناءً عليه، نخرج بالنتائج الآتية:

---

خاصّة وأنّ السبحاني اعتبر أنّ تخريج مناط حرمة الخمر بالإسكار من الموارد المقبولة، ولا أدري ما الفرق بينه وبين مثال إذن الولي هنا؟!

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلى، أركانه، منطلقاته..... ١١٧

١ - إن ثمة ترابطاً بين تنقيح المناط وتخريج المناط في الكثير من الموارد، فهما أشبه بالوجهين لعملة واحدة. وقد أثبتنا سابقاً أنّ الكثير من تنقيح المناط يلامس الملاكات بنحوٍ ما، وليس أجنبياً عنها تماماً.

٢ - إن مرجعية العرف في تنقيح المناط لا خصوصية للتنقيح فيها، بل هي سارية في تخريج المناط أيضاً؛ فتولد ارتكازات تفهم النصوص عند العرف العام من خلالها، ولا عبء بالعرف الخاص الدقي القائم على إثارة الاحتماليات الفرضية، وإلا لم يعد لإلغاء الخصوصية ومناسبات الحكم والموضوع وأمثال ذلك من مبرر.

٣ - إن الموضوع الذي يُراد إجراء تخريج المناط فيه يجب أن يكون:

أ - توجد قرائن محيطية نصية فيه ولو لم تكن تعليلاً، تساعد عليه بالفهم العرفي، مثل حديث القرآن عن تأثير الخمر والميسر في العداوات، بما يجعل العرف يفهم - بضم النصوص إلى بعضها - معيارية الإسكار؛ فالمناسبة هنا تعبر عن فهم عرفي استنباطي وليس عن فهم اجتهادي استنباطي ظني خارج - عرفي.

ب - أو يوجد استقرار يساعد على قوة الظن فيه بحيث يبلغ عرفاً درجة الاطمئنان.

ج - أو يكون من نوع الموضوعات غير المبهمة عند العرف، أي غير التعبديات المحضة بتعبيرهم، بل يكون للعرف العقلاني خبرة مسبقة متراكمة فيه بحيث يفهمون حتى أغراض بعضهم من وراء هذا التشريع أو ذلك بمجرد سماع التشريع، ويعتبرون ذلك وسيلة لفهم المراد الحقيقي من الحكم؛ لأنّ هذا هو الذي يسمح بولادة قرائن ارتكازية وقوالب فهمية عند المتلقين لتفسير النص وفقاً لما يفهمونه من أغراض ومناط.

أما لو كان المورد مبهماً وغير مألوف مسبقاً عند العرف مثل عدد ركعات الصلاة أو أحكام الشكّ والسهو، أو كان في نفسه مألوفاً من قبل لكنّ طبيعة التشريعات ذات الصلة بالموضوع تعطي أنّ الشريعة لديها شيء غريب عن التشريعات العقلانية ويتسم بقدر من الغموض والتميز الشديد، كما في تفاصيل أحكام الإرث، فهنا لا يصحّ من العرف إجراء تخريجات للمناط في فضاء مبهم وغير واضح بالنسبة إليه، فلا تتشكل ارتكازات مؤثرة في فهم الدلالات اللفظية.

من هنا نقول: إنّ الكثير من أشكال تخريج المناط في بيئة المؤمنين بالقياس، لا نراها سوى مجموعة من الظنون التخمينية التي ليس عليها شواهد، ولا يقين في موردها، ولا تخضع لقواعد التفسير العرفي والعقلاني لفهم المراد من الكلام عبر الارتكازات والمناسبات، فليس دفاعنا عن تخريج المناط دفاعاً عن مختلف أشكال تطبيقه، بل لعل أكثرها لا نوافق عليه، فليلاحظ جيداً.

٤ - إنّ تخريج المناط له وجهان:

الوجه الأول: وهو الوجه السالب والمثبت، وأعني من ذلك أنّ العرف يفهم الصغر أنّه المدار في ولاية التزويج وجوداً وعدمًا، فحيث كان الصغر ثبتت الولاية وحيث انتفى انتفت، وهذا هو الذي يولّد الكبرى الكلية الجديدة التي تسمح بالتعدّي عن حرفيّة النصّ والتعميم لموارد أخرى لم يذكرها النص في شقّه الملفوظ.

وهكذا الحال في الإسكار في الخمر عندما يلاحظ العرف ويقارن بين طبيعة إشارة الشارع للخمر من حيث المفسد والمصالح، ويلاحظ طبيعة أسباب النزول في آية الخمر، فيستنتج - بالفهم العرفي السياقي هذا - مدارية الإسكار وجوداً وعدمًا.

وهكذا الحال المرأة التي فقد زوجها ورفعت أمرها إلى الحاكم الشرعي، يلزم البحث أربع سنوات عنه، فإنّ العرف يفهم من المدد الزمنية التي تكون مثل هذه أنّها لأجل اليأس من تحصيله، لا لخصوصية في الزمان، ولهذا طرح الزمان هناك بوصفه معياراً غالباً بحسب طبيعة إمكانات الفحص لديهم في ذلك الوقت نوعاً.

وهكذا الحال في الموارد المنصوصة في الاحتكار، كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت، وأضاف بعضهم الملح؛ فإنّ العرف - حيث يفهم فلسفة النهي عن الاحتكار - يربط بين هذه الفلسفة المرتكزة في ذهنه وبين الصفة الموجودة في هذه الأعيان، فيرى أنّه الطعام المحتاج إليه مثلاً، ويدرك أنّ هذه لم تذكر سوى على نحو الأمثلة، وأنّ الأمر ليس فيه تعبد، وهذا كلّ استخراج مناطٍ - وهو الطعام المحتاج إليه - عبر تعاضد الوعي العرفي والعقلاني بفلسفة الحكم بوصفه قرينة متصلة ارتكازية، إلى جانب تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات نتيجة ذلك.

ومن هذا الباب أخذ خصوصية الثلاثة في الأحجار التي يتم الاستنجاؤها، فإن العرف يفهم من الأمر بالاستنجاؤها بالأحجار الثلاثة أنه تعبير آخر عن تحصيل النقاء، فلو حصل النقاء باثنين فلا داعي للثلاثة، ولو لم يحصل بالثلاثة لزم الاستمرار لتحصيله، فلا يفهم العرف خصوصيات هنا، بل يخرج مناطات، وهي عبارة عن النقاء ورفع الخبائث.

ومن هذا الباب بعض موارد ذكر الأشياء بالأرقام المالية، مثل الدراهم والدنانير في اللقطة، وخمس المعدن (عشرون ديناراً)، ومقدار الجزية، وذلك أن العرف لا يعتبر هذه الأشياء مناطاً للحكم، بل يرى قيمتها بحسب زمانها مناطاً، فقد تكون قيمة درهم اللقطة في مكان تساوي نصف أجرة العامل اليومية، ولكنها في مكان آخر لا تساوي عشر معشارها، فهذه الأمور يمكن للعرف في بعض موارد أن يفهم المناط فيها بحكم ملاسبات القضية عنده فيدرك المراد متخبطاً الدلالات اللفظية الحرفية، وقد فعل ذلك بعض الفقهاء بالفعل ولو لم يطلقوا عليه اسم تحريج المناط، تماماً كما رأيناهم في باب السبق والرمية يتخبطون المنصوص لمطلق المسابقة والرمية بمختلف الوسائل، وليس فقط في النصل والحافر ونحوهما.

وهكذا عندما نلاحظ فكرة النهي عن الرشوة والتي يعرفها العقل العرفي والعقلاني من قبل، فإنه عندما يسمع النهي عن الرشوة في القضاء، يفهم أن النهي يمنع عن المؤثرات القوية في الخيف عن الحق في الحكم القضائي، لهذا فهو لا يفهم خصوصية المال المأخوذة في كلمة الرشوة، بل يستوعب مطلق وسائل التأثير النوعي الموازي لمثل هذا التأثير، كما لو قدم له أحد المتخاصمين عرضاً بمنصب سياسي أو إداري أو اجتماعي، مثل أن يكون رئيساً للجامعة الفلانية، ولو من دون مبلغ مالي، فهنا حتى لو سلمنا أن مفهوم الرشوة يختص بالأموال، فالعرف يفهم من النهي عن الرشوة أن الغرض منها أعم، فيستنبط - بالمناسبة العرفية العقلانية المعبرة عن قرينة متصلة ارتكازية - المناط عبر معرفة الغرض المعهود لدى العقلاء، ويعمم لمطلق عطية ولو لم تكن مالية، كما ذهب إليه بالفعل بعض الفقهاء، حتى لو كانت دلالة الكلمة متوقفة على الجانب المالي في اللغة العربية، كما هي الحال بالفعل في بعض تعريفاتها اللغوية.

بل ربما يخرج العرف المناط فيرى أن القضية ليست من باب القضاء، بل هذا هو المبتلى به غالباً في ذلك الزمان، إنما هي من باب مطلق التلاعب بالقانون لمصالح شخصية على حساب

١٢٠ ..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

حقوق الآخرين، فقد يرى الفقيه بتخريج المناط أنّ الرشوة تشمل خارج باب القضاء أيضاً، مثل الرشاوى التي تقدّم لمسؤولي الدولة والموظفين العامين؛ بغية تحقيق مصالح شخصية تؤدي إلى هدر حقوق الناس وانتشار الفساد في المجتمع، وما لذلك من تأثير سلبي كبير على الصالح العام، كما هو معروف.

الوجه الثاني: وهو الوجه السالب والنافي والمقيّد عبر فكرة القدر المتيقّن، وأعني بذلك أنّ الفقيه يمارس الفهم العرفي فيرى أنّ العرف لا يفهمون النصّ على إطلاقه؛ لأنّهم يرون المدار أخصّ من النصّ، لكن لا يحرز الفقيه أنّهم يرون المدار أوسع من النصّ، بحيث يقومون بالتعدية، فمثلاً قد يفهم الفقيه عرفاً أنّ الإسكار له دور في تحريم الخمر، لكنّه لا يقدر أن يرى أنّ العرف يرون الإسكار هو المناط في غير الخمر أيضاً؛ بل ثمة شواهد تقف أمامه تجعل خصوصية الخمرية ذات دور في التحريم أيضاً، فهنا وإن لم يكن يمكن تحقيق مفهوم للكلام بالمعنى المصطلح للكلمة، لكنّ الكلام يولّد ضيقاً في مثل هذه الحال، فيقتصر في النتيجة التي خرّجنا فيها المناط على تحريم الخمر المسكر لا مطلق الخمر ولا مطلق المسكر.

بل إنّ ثمة مورد مهم من موارد تخريج المناط يجب التنبّه له جيّداً، وهو أنّ العقلاء عندما يفهمون بحكم ارتكازاتهم روح القانون وغايته، فهم لا يفهمون وجود إطلاق في النصّ القانوني لحالة نقض روح القانون، فلو قال لهم المشرّع: لا تُطلعوا أولادكم على كتب أهل الضلال، ثم حصلت تحولات اجتماعية، جعلت عدم تعريفنا لأولادنا ببعض أفكار أهل الضلال، موجباً لإطلاعهم ورغبتهم أكثر في ذلك، بحيث صار احتمال ضلالهم أكبر ممّا لو قمنا نحن بإطلاعهم، فالفهم العرفي للنهي عن جعل الأولاد يطلعون على الأفكار الضالّة، هو أنّه بمناط حمايتهم من الضلالة، لا بعنوانه، فلو أنتج المنع عكس المناط والملاك، بحيث صار محفزاً للإطلاع بمفردهم، لم يكن المنع من الأوّل شاملاً. وهذا ليس من باب العنوان الثانوي الطارئ، كما قد يتعامل مع مثله الكثيرون اليوم، بل من باب أنّ العرف يفهم من الأوّل أنّ الحكم انصبّ على عدم الإطلاع الموجب نوعاً للحماية من الضلالة، أو انصبّ على كليّ الحماية، فلا يكون له إطلاق لحال نقيض روح القانون من الأوّل، بلا حاجة لفرض عنوان ثانوي.

إنّ القيمة المركزية لتخريج المناط ومحلّ الاختبار الأساس فيه هو أن نتصوّر أنّ المشرّع



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلي، أركانه، منطلقاته..... ١٢١

شخص من العقلاء كالوالد وشيخ العشيرة وزعيم المحلة ورئيس الدولة، وليس هو الله سبحانه، فكيف كان العقلاء سيفهمون روح قانونه وتشريعه، فإذا كانوا سيُجرون تخريج المناط وتنقيحه، فهذا معناه أنّ هذه هي الطريقة العقلانية في الفهم والتفسير، فيجرونها في فهم كلام المولى سبحانه.

٥ - إنني أزعّم أنّ الكثير من تطبيقات نفي الخصوصية أو مناسبات الحكم والموضوع أو الحمل على الغلبة والمثالية في كلمات الفقهاء النافين لحجية القياس والرافضين لكبرى حجية الظن في الفروع مثل الإمامية، ليست لو تأملناها إلا محاولة لفهم المناط بالتخريج والتماس الأغراض، وقد رأينا عينات من قبل فلا نريد أن نطيل، بل ستأتي عينات أخرى، وقد سبق ذكر مثال للسيد الخوئي في موضوع النهي عن بيع الغرر وأنّ مناطه ونكته منع وقوع النزاع، ونقل هو أيضاً لنا - وإن لم يوافق بنفسه عليه - أنّ مناط تحريم الرشوة هو الحكم بغير الحق، وذهب غير واحد إلى أنّ تشريع حرمة العصير العنبي المغلي بالنار ليس إلا من باب سدّ الأبواب والطرق كما بحثناه مفصلاً في نظرية سدّ الذرائع من كتابنا «فقه المصلحة».. ولو تتبع الباحث في كلمات منكري القياس موارد من هذا القبيل، وكلّها من تخريج المناط أو توليفة التخريج والتنقيح، لرأى عدداً كبيراً.

٦ - إنّ ما قلناه في بحث تنقيح المناط من تأثير تطوّر الوعي الإنساني على إجراءات عمليات تنقيح المناط، يجري هنا أيضاً، بما يفسح الطريق لإجراء تخريجات جديدة أو للتوقف عن تخريجات سابقة، فقد يلتفت الفقيه لعناصر في طبيعة الموضوع ترفع عنده من احتمال فرضي سابق لدرجة الشكّ نتيجة تطوّر وعي العرف والعقلاء، والعكس صحيح.

٧ - إنّ هذا الذي ندّعيه نعتقد أنّ العرف والعقلاء فيما بينهم يفهمون مراداتهم الحقيقية من خلاله، ويتوسّلون الظنون بالأغراض لتحصيل الظنّ بالمرادات، ومن ثمّ فيكون مشمولاً لأدلة حجّية الفهم العرفي والظهوري، ولو كان ظنيّاً.

وهدم هذا النمط من فهم العرف لا يمكن أن يقوم إلا على أحد ركنين:

الركن الأوّل: أن يثبت بالدليل - خاصّة الاستقرائي - أنّ بنية التشريعات الدينية في الأمور التشريعية العقلانية مباينة تماماً وغريبة جداً عن نمط تركيب الفهم العقلاني للتشريعات،

ف نجد التشريعات في مجال البيوع والمعاملات الماليّة وفي مجال السياسات والإدارات، وفي مجال العلاقات الشخصية بين الناس، تقوم على نمط غريب جداً وغير متوالم ولا متوافق مع طبيعة هذه الأمور في الحياة العقلانيّة، ففي هذه الحال يجب على العقلاء - ولو لم يأت دليل خاص من الشارع - التخلّي عن طريقتهم في الفهم؛ لأنّ طريقتهم يمكنها أن تكون سبيلاً كاشفاً عن المرادات في أنماط بيانات وتشريعات متّسقة مع أنماطهم، وإلا فإنّه من غير المنطقي إجراء أنماطهم في فضاءات مباينة لها.

ولهذا قلنا فيما تقدّم بأنّه في كلّ حالة يلاحظ العرف فيها والعقلاء، أنّ طبيعة تشريعات الإسلام في ملفّ معيّن تبدو غريبة جداً وغير متّسقة مع بناءاتهم وأصول تفكيرهم، يلزمهم التحرّز عن إجراء تخريج المناط، بل وتنقيحه أيضاً، ما لم تسعفهم قرائن إضافيّة خاصّة، حتى لو كان الموضوع من سنخ الموضوعات التي لديهم خبرة وألفة بها في نمط حياتهم العقلانيّة.

الركن الثاني: أن يأتي دليل خاص من الشريعة تعلن فيه أنّ هذا النمط من فهم المراد لا تقبل هي بالتعامل معها عبره، وذلك كما لو قلنا بأن دليل النهي عن إعمال العقل في الدين يعني شيئاً من هذا القبيل، فهنا يلزم التوقّف عن إجراء هذه المسالك الفهميّة والتفسيريّة تماماً.

لكن، حيث إنّ هذه طرائق عقلائيّة راسخة في الفهم والتفسير، يلزم في الردع عنها أن يكون متوازناً وموازيّاً لقوّة رسوخ هذه السيرة، بحيث لا يكفي في الأمر خبرٌ أو خبران ظنيّان آحاديان وردا بطريقة عابرة ضمن موضوع آخر، كما هو واضح.

## مبدأ التناسب الهرموني تطبيقي أو مناسبات الحكم والموضوع

### أولاً: تشريح القاعدة وتفكيكها، دورها وتأثيرها

يرجع مصطلح «مناسبات الحكم والموضوع/ مناسبة الحكم والموضوع/ تناسب الحكم والموضوع» لحوالي قرن سابق من الزمان فيما يبدو، فهو مصطلح عرفته الدراسات الشرعية عند الإمامية خاصة، ولا يزيد عمره عمّا قلناه، ولعلّ من أقدم من استخدمه هو كلّ من الميرزا النائيني والمحقّق العراقي، فيمكننا القول بأنّه ظهر في النصف الأوّل من القرن العشرين. ولا توجد دراسات مستقلة حول هذا المفهوم والمصطلح، لا في كتب أصول الفقه ولا الفقه نفسه، عدا مثل ما كتبه مختصراً السيّد محمّد باقر الصدر في «دروس في علم الأصول/ الحلقة الثانية»، ثم قام بتوضيحه وتوسعته الأستاذ الشيخ باقر الإيرواني، في كتابه «تجذير المسألة الأصولية»، حيث أفرد له قاعدة مستقلة بحثّها في عدّة صفحات قليلة.

ولتأكيد عدم وجود دراسات تفصيلية في هذا المجال، نشير إلى ما ألمح إليه السيد كمال الحيدري هنا، حيث ذهب إلى أنّنا لا نجد أحداً تطرّق لعلاقة قاعدة مناسبات الحكم والموضوع بقاعدة القياس وذمّه في نصوص أهل البيت النبوي، ولهذا نجد اضطراباً في التطبيق، ففيمّا يفهم شخص بمناسبات الحكم والموضوع أمراً، فيسرّي ما في النصّ لخارجه، نجد شخصاً آخر يتهمه بالقياس؛ لأنّه يستبطن أيضاً عملية التعديّة والتسرية لمورد جديد غير مذكور في النصّ<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: الحيدري، شرح الحلقة الثانية ٢: ١٥٣. وسوف يأتي منّا الحديث عن علاقة القياس بمجمل توليفة

وبمراجعة استخدام هذا المصطلح نجد أنه يكاد يستوعب - أو يتداخل - في غير مورد من تطبيقاته قواعد تنقيح المناط وتخريج المناط العرفيين، فيلغى الخصوصية وينفي الفوارق ويوسع الموضوع والمتعلق ويضيقهما، ويوجد ارتباطات بين الأحكام بطريقة تسند للعرف في فهمه للخطابات الشرعية.

وترجع فكرة مناسبات الحكم والموضوع لعين ما قلناه في مباحث تنقيح المناط وتخريجه، من أن هناك ارتكازات عرفية تجعل العرف يفهم الكلام بطريقة مغايرة لبعض الشيء - توسعةً وضيقاً وربطاً وارتباطاً - للتعبير اللفظية الحرفية المذكورة في النص.

يقول السيد الصدر في الحلقة الثانية، تحت عنوان: مناسبات الحكم والموضوع: «قد يُذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظ له مدلول عام، ولكن العرف يفهم ثبوت الحكم لحصة من ذلك المدلول، كما إذا قيل: «اغسل ثوبك إذا أصابه البول»، فإن الغسل لغة قد يطلق على استعمال أي مائع، ولكن العرف يفهم من هذا الدليل أن المطهر هو الغسل بالماء<sup>(١)</sup>. وقد يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصة، ولكن العرف يفهم أن هذه الحالة مجرد مثال لعنوان عام، وأن الحكم مرتبط بذلك العنوان العام، كما إذا ورد في قرينة وقع فيها نجس أنه لا تتوضأ منها ولا تشرب، فإن العرف يرى الحكم ثابتاً لماء الكوز أيضاً، وأن القرينة مجرد مثال. وهذه التعميمات وتلك التخصيصات تقوم في الغالب على أساس ما يسمى بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إن الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي، بسببها ينسب إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارة والتعميم أخرى. وهذه الانسباكات حجة؛ لأنها تشكل ظهوراً للدليل، وكل ظهور حجة وفقاً لقاعدة حجية الظهور<sup>(٢)</sup>.

القواعد هذه من تنقيح المناط إلى غيره.

(١) وقد يفهم من الأمر بالغسل إرادة تحقق النظافة وإزالة الاستقذار العرفي - فيحمل تعبير الغسل على الغلبة لندرة استخدامهم غيره في رفع الاستقذار في ذلك الزمان - ولا أهمية عنده لما تستخدمه في تحقيق ذلك، وإنما لا يغسلون بغير الماء المطلق لعدم تحقق رفع الاستقذار به، فلو تحقق أو صنعت مواد يصدق معها عنوان الغسل ولم تكن ماء مطلقاً وحققت التنظيف المتحقق عادةً في المياه بالنظر العرفي، كفى عرفاً. وتعيين مناسبات الحكم والموضوع تطبيقاً من الطبيعي أن يكون محل خلاف أيضاً.

(٢) دروس في علم الأصول ١: ٢٢٨-٢٢٩.

وبهذا نفهم أنّ:

أ - مناسبات الحكم والموضوع أوسع من فكرة إلغاء الخصوصية؛ لأنّها بتعبير الصدر نفسه في بعض بحوثه الأخرى: «تحكم على الظهورات اللفظية، فتقيّد وتوسّع وتعيّن»<sup>(١)</sup>. فهي تضيق وتوسع وقد تضيق وتوسع معاً من جهتين.

ب - ومسلك المناسبات هذا، يمكنه أن يؤكّد عنوانيّة العنوان في الدليل مثل: «قلّد المجتهد العادل»، فإنّ مناسبة التقليد للمجتهد العادل تفرض التقيّد بالوصفين هنا أو لا أقلّ بوصف المجتهد؛ لأنّ روح التقليد نوعٌ رجوع من الجاهل للعالم.

ج - وقد ترفع المناسبات الإجمال عن بعض الجهات في الدليل، كما لو قال: أدرس عند الأساتذة، فإنّه بمناسبات الحكم والموضوع نعرف أنّ من ندرس عنده يجب أن يكون عالماً، لا مطلق تعنونه بعنوان «أستاذ» كما لو كان التعليم مجرد وظيفة له.

ومن الأمثلة القريبة من ذلك ما ذكره السيد البروجردى في بحث صلاة المسافر، حيث قال: «إذا فرض صدق عنوان المكاري مثلاً على هذا الشخص، فهل يكفي ذلك في وجوب الإتمام عليه، أو الملاك صدق كون السفر عملاً له، أو صدق كلا العنوانين؟ وهل المراد بكون السفر عملاً له كونه عملاً له دائماً حتى لا يشمل ذلك، أو كونه عملاً له في الجملة؟ المسألة محلّ إشكال. نعم، لا إشكال في اعتبار التكرّر والمزاولة في صدق كون السفر عملاً له. ولكن لأحد أن يقول بكفاية المزاولة في بعض السنة أيضاً في صدقه. فاللازم هو الدقّة في مفاد صحيحة زارة المشتملة على قوله: «لأنّه عملهم»، ثمّ النظر في أنّها هل تشمل المقام أو لا، فنقول: قد عرفت أنّ الضمير في قوله ﷺ: «لأنّه»، إمّا أن يرجع إلى السفر، وإمّا أن يرجع إلى مبادئ الحرف المذكورة، أعني كلّ واحد من المكاراة ونظائرها، أو مجموعها. والظاهر هو الأوّل؛ ويشهد له أيضاً مناسبة الحكم والموضوع؛ إذ بملاحظتها يستظهر أنّ سبب الحكم بالإتمام في هذه العناوين هو حيثيّة كثرة السفر وتكرّره منهم»<sup>(٢)</sup>.

د - بل قد تفرض المناسبات فهماً للنص تجعله آيياً عن التخصيص، كما في قول المحقّق

(١) مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٤٢.

(٢) البدر الزاهر: ١٧٥.

الإصفهاني: «ويمكن أن يستفاد من الأخبار الدالة على عدم جواز الرجوع في الوقف، أنّ اللزوم كاللازم الغير المفارق، مثل قولهم - عليهم السلام -: «ما كان لله فلا رجعة فيه»، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأنّ ما كان لله لا يلائمه الرجوع، ومثله يأبى عن التخصيص، بأن يقال ما كان لله فلا رجعة فيه إلا إذا كان بالمعاطة..»<sup>(١)</sup>.

هـ- وبهذا يمكن لقاعدة مناسبات الحكم والموضوع أن ترفع تعارضاً مفترضاً بين دليلين أو مُحدّثه؛ لأنّها تغيّر من دلالة أحدهما أو كليهما بما يعيد تكوين النسبة، وهو ما فعله بعضهم عند الحديث عن علاقة قاعدة نفي الضرر بالتشريعات الضرورية<sup>(٢)</sup>.

و - كما قد تفرض مناسبات الحكم والموضوع حمل الكلام على المولوية أو الإرشادية أو الفورية أو التراخي أو نحو ذلك من جوانب ذات صلة بالحكم أو فهم الخطاب، وعلى سبيل المثال فقط نشير لما ذكره السيد محسن الحكيم، في بحث وجوب المبادرة لإزالة النجاسة عن المسجد وعدم الاشتغال بالصلاة، حيث قال: «الظاهر أنّه لا إشكال عندهم في حصول العصيان بترك الإزالة ولو مع الاشتغال بالصلاة، لأنّ ذلك مخالفة لدليل الفورية. لكن يظهر من كلام المستند العدم.. وفيه.. بل الأمر بالإزالة الذي هو مفاد النبويّ المتقدّم مما لا ريب في أنّ المراد به الفور، وإن قلنا بأنّ الأمر لا يدلّ على الفور؛ لأنّ الدلالة في المقام بقريئة مناسبة الحكم والموضوع..»<sup>(٣)</sup>.

ز- وبهذا تصبح هذه القاعدة بعينها من وسائل فهم الطريقيّة والمثاليّة في الخطابات الشرعيّة، كما تُصبح من وسائل تكوين الانصرافات العرفيّة، فنقول: العرف بمناسبات الحكم والموضوع يفهم الطريقيّة هنا من العنوان المأخوذ في الدليل ولا يفهم الموضوعيّة، ونجد عينات لهم في ذلك<sup>(٤)</sup>، وهكذا.

(١) حاشية المكاسب ١: ١٩١.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٤: ٥٥٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٩٧.

(٤) انظر - على سبيل المثال -: الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٣٩؛ وكاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٩؛ والفياض، تعاليق مبسطة ٩: ٣٥.

ح - كما تستخدم هذه القاعدة في تحديد الأهمية وتمييز الأهم عن المهم في باب التواضع، كما طرحه السيد باقر الصدر في بحوثه، حيث قال: «من طرق معرفة الأهم والمهم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي التي تخلع على دليل الخطاب الشرعي ظهوراً عرفياً لتحديد الملاك وتشخيص الأهم منها والمهم، وهذا إنما يكون في الأدلة المتكفلة لأحكام مركوزة بنفسها وبملاكاتها عند العقلاء، نظير خطاب حرمة الغضب ووجوب حفظ النفس المحترمة فيما إذا وقع التواضع بينهما، فإنه لا إشكال في لزوم حفظ النفس المحترمة ولو أدى ذلك إلى إتلاف شيء من ماله أو التصرف فيه من دون إذنه باعتباره أهم ملاكاً، إذ لا إشكال عرفاً وعقلاً في أن ملاك حفظ المال وعدم التصرف فيه من دون إذن صاحبه يعتبر من شؤون احترام الغير ومن تبعاته، فلا يعقل أن يكون مزاحماً مع حفظ أصل وجود الغير وفي قبالة، وهذا الارتكاز العرفي المحمول عليه دليلي الحكمين المتواضعين يعطي للدليل وجوب حفظ النفس المحترمة ظهوراً في أهمية ملاكها، وبالتالي انحفاظ إطلاقه لحال الاشتغال بالغضب أيضاً، المقتضي للورود وترجيح خطاب وجوب الحفاظ على خطاب حرمة الغضب»<sup>(١)</sup>.

بل كما قلنا في تنقيح المناط، فإن المناسبات أيضاً تلامس الملاكات قهراً في بعض الأحيان بالمنظار العرفي، وهذا ما يتضمّنه - إقراراً - كلام الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني حيث يقول: «إن الأحكام الشرعية على قسمين: قسم منها الأحكام العبادية المتعلقة بما بين العبد وبين الله تعالى.. فهذه أحكام تعبدية صرفة لا يطلع على ما فيها من الحكم بالتفصيل إلا الأوحدي من الناس، ممن أكرمه الله تعالى بالاطلاع 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 بينهما، يفهم العرف في الجملة غرض الشارع، وما يحقّقه وما يرتبط به، ويكون لهذا الفهم دخل في استظهار مراده من كلامه من العموم والخصوص وغيرهما، وتكون هذه المناسبات التي يفهمها العرف من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على ما أراده المتكلم من كلامه»<sup>(٢)</sup>.

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٩٨. وقد سبق لنا التعليق على جوانب مرتبطة بهذا الكلام في باب التواضع، فانظر: فقه المصلحة: ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٢) لطف الله الصافي، مجموعة الرسائل ١: ١٤٨.

ومن خلال مجمل ما تقدّم، يصبح واضحاً لنا أنّ الفهم القائم على مناسبات الحكم والموضوع، يقف على الضفّة الأخرى من الفهم القائم على الحرفيات اللفظية والنمط الدقّي في التعامل مع التعابير.

### «المناسبات» وإمكانية التوسّع خارج النصوص الإنشائية (منهج تفسيري قرآني)

ط - بل يبدو لي أنّ كلفة «مناسبات الحكم والموضوع» لا تختصّ بالنصوص الشرعية العملية، بل تسري للنصوص الأخرى أيضاً وإن لم أجد من يشير لذلك؛ لأنّ هذا النحو من الارتكازات العرفية، كما يجري في الأمور العملية الإنشائية يجري في الإخبارات والأعيان الخارجيّة والوقائع العينية، بل يكون هو أحد أسس فهم الكنايات والاستعارات والمجازات في بعض الأحيان، فإذا قال القرآن بأنّ أهل الجنة يتكثرون على الأرائك، فإنّ العرف قد يفهم الأعمّ من الأرائك ومطلق الراحة، فيلغي الخصوصية بما هي خصوصية، وتكون عنده هذه تعابير كناية مشهدية تصويرية عن مطلق الراحة والمسامرة وهكذا، لأنّ مناسبات الأمر هو الحديث عن راحتهم، لا عن خصوصية جلوسهم وكيفية.

### ثانياً: مبررات منهج المناسبات، ووقفه نقديّة مع الشيخ الإيرواني

يظهر من كلمات الذين استخدموا أدبيات مسلك المناسبات بين الحكم وموضوعه، أنّ المبرر الرئيس لهذا النمط من الفهم والتفسير والتعامل مع الأدلّة والنصوص عندهم، هو الفهم العرفي، ولهذا يصرّح بعضهم - مثل ما نقلناه سابقاً عن الصدر - أنّ هذه القاعدة وأمثالها لا تجري في الأدلّة اللبّية، بل تقتصر على الأدلّة اللفظية. وكلّ ما قلناه سابقاً في بحث تنقيح المناط وتخريج المناط يأتي هنا، فلا نعيد.

لكن الشيخ الإيرواني حاول تشريح الدليل هنا، فذكر أدلّة ثلاثة، هي:

الدليل الأوّل: الظهور العرفي، وذلك أنّ المعطيات المحيطة التي تكوّنها مناسبات الحكم والموضوع في ذهن العرفي، تشكّل مساعداً على فهم النصّ وقرائن متصلة عليه، فيتكوّن الظهور تبعاً لها، وتخضع النتيجة في هذه الحال للقاعدة العامّة في حجّية الظهور العرفي.

الدليل الثاني: إنّ المتكلّم عندما يتكلّم بهذه الطريقة، ويُدرِك أنّ العرف يفهمون بهذا



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلى، أركانه، منطلقاته..... ١٢٩

الأسلوب، ثم لا يُبدي أيّ ممانعة، فهذا معناه أننا نلزمه بما ألزم به نفسه، ويكون ذلك كاشفاً عن قبوله بالتعامل مع نصوصه بهذه الطريقة في المحاوره.

والفرق عند الإيرواني بين الدليل الأوّل والثاني هو أنّ الدليل الأوّل يندرج ضمن قاعدة الظهور، بينما في الثاني لا ندعي بأنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى، لكن ندعي أنّ العقلاء لديهم هذا الأسلوب من المحاوره، فلو لم يُبد المتكلم الحكيم رفضه لفهم كلامه أو للتعامل مع كلامه بهذه الطريقة القائمة عندهم، كان معناه التزامه بها وخضوعه وقبوله بها، وأنّه يبيّن مراداته عبر هذه الطريقة، فيكون دليل الحجية في الأوّل هو الظهور، بينما دليل الحجية في الثاني هو السيرة مباشرةً.

الدليل الثالث: إنّّه إذا لم يصحّ الأخذ بمناسبات الحكم والموضوع يلزم تأسيس فقه جديد، لا أقلّ من أنّ الروايات سوف تكون خاصّة بالسائلين آنذاك مثل زرارة وغيره، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

وبهذه الوجوه الثلاثة - فضلاً عن تعاضدها - نحصل على حجية مسلك المناسبة بين الحكم والموضوع<sup>(١)</sup>.

إلا أنّه يمكننا التعليق على كلام أستاذنا الإيرواني - حفظه الله :-

أولاً: لم نفهم التمييز بين الدليل الأوّل والثاني، لا من جهة أنّ الأوّل يرجع للظهور دون الثاني، فهذا واضح من كلامه، بل من جهة أنّ العرف عندما يستخدمون قواعد المناسبات بين الحكم والموضوع في نظام المحاوره، فليس ذلك سوى للكشف عن مراد المتكلم من خلال الظهور الأعمّ من الظهورات اللفظية والمقامية والحالية والسياقية وغيرها، وإلا فاعتقاد العرف والعقلاء على نظام محاوره يقوم على المناسبات ليس أمراً تعبدياً، بل هو وسيلة لفهم بعضهم بعضاً فيما يريدونه من كلامهم، فيرجع الأمر في نهاية المطاف إلى حجية الظهور العرفي.

وبهذا لا نفهم كيف تكون المناسبات أسلوباً من أساليب المحاوره دون أن تستبطن ظهور المعنى من اللفظ وسياقاته عند المتلقي؟! إذ مع حصول القطيعة كيف يمكن نسبة المعنى للمتكلم؟!!

(١) انظر: الإيرواني، تجذير المسألة الأصولية: ٢٤٥ - ٢٤٨.

### وقفه نقدياً مع الصدر والإيرواني في قضية تأسيس فقه جديد!

ثانياً: إنّ الدليل الثالث هنا غير مفهوم؛ فإنّ غايته أنّ الكثير من فهمنا عبر التاريخ قامت على خطأ، وما بُني على خطأ فهو خطأ، وتأسيس فقه جديد ليس مبرراً لنفي شيء أو إثباته، بل هو قلبٌ للحقائق من الناحية المنهجية؛ لأنّ الفقه القديم إذا انكشف أنّه قام على خطأ، فإنّ الذهاب نحو فقه جديد هو الناتج الطبيعي المطلوب من وراء ذلك.

وأما قوله بانحصار الأدلة والروايات بالسائلين، فجوابه واضح؛ لأنّهم يستخدمون قاعدة الاشتراك للتعميم هنا، حتى لو كان اللفظ ليست فيه طاقة التعميم، كما فعل ذلك بالفعل بعض الانسداديين، بل حتى لو بُني على بطلان قاعدة الاشتراك فأبى ضرر - غير الرهبة النفسية ووحشة الانفراد - في أن نلتزم بشيء من ذلك إذا كان هو مقتضى الأدلة.

والغريب أنّ الشيخ الإيرواني نفسه في بحث شمول قاعدة نفي الضرر للأحكام الوجودية والعدمية معاً، علّق على كلام للميرزا النائيني بأنّ ذلك يلزم منه تأسيس فقه جديد، بقوله: «إنّ ما ذكره ليس إلا مجرد شعار وإعلام، فقد نقل هو - قدس سره - أنّ السيد الطباطبائي اليزدي في ملحقات العروة يرى إمكان الحكم بثبوت حقّ الطلاق لغير الزوج تمسكاً بحديث لا ضرر. والمناسب أن يقال بشمول الحديث للأحكام العدمية والالتزام بما يؤدّي إليه من نتائج فيما إذا لم يكن هناك إجماع على خلافها. ومجرد عدم كونها معروفة بين الفقهاء لا يمنع من التمسك بعموم الحديث»<sup>(١)</sup>.

فإذا كان الأمر كذلك هناك فليلتزم به هنا، ونقول بأنّ مناسبات الحكم والموضوع لا قيمة لها، إلا في كلّ مورد قام إجماع على وفقها - مثل الإجماع على إلغاء خصوصية السائل - فنأخذ به في إثبات حجيتها في مورده أو في إثبات المؤدّي مباشرةً بلا حاجة إليها، فما هو المانع من ذلك؟! وبهذا يتبيّن أنّ مرجعية مسلك المناسبات هو الفهم العرفية والوعي العقلاني للمراتب من خلال هذه القوالب الارتكازية النابعة عن الخبرة المسبقة في طبيعة الموضوع، إمّا قبل ورود الشرع أو بمعونة الاستقراء الذي يولّد خبرة داخل إطار الشريعة كما بيّننا سابقاً.

(١) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ١: ١٤٦.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١٣١

نعم، حاول السيد باقر الصدر تفسير مقولة تأسيس فقه جديد وهو يدرس أسباب ظهور فكرة السيرة في العقل الأصولي الإمامي: «إنَّ هناك حالة نفسانية ثابتة في نفس الفقيه تمنعه عن مخالفة ما كان في كلمات الأصحاب من المسلّمات ويعدّ خلافه غريباً. ولذا ترى أنّه كثيراً ما يذكر في الفقه بالنسبة لأمر ما ككون نتيجة المعاطاة الإباحة مثلاً، أو الأخذ بقاعدة لا ضرر في مورد ما، أنّه يلزم منه تأسيس فقه جديد، ويجعل هذا دليلاً على بطلان ذاك الأمر. والذي يظهر من القرائن المحفوفة بكلماتهم ومن سوابق هذا الكلام ولواحقه في الموارد المختلفة أنّه ليس المقصود بذلك إبطال ذاك الأمر بعموم أو إطلاق أو إجماع، وإلا لقالوا: إنّ هذا ينافي العموم الوارد في نصّ كذا أو الإطلاق أو الإجماع، فالظاهر أنّ مقصودهم بذلك دعوى ما هو أقوى من الإجماع، وهو أنّ الالتزام بذاك الأمر يستلزم الالتزام بعدّة أمور يكون الالتزام بمجموعها خلاف الضرورة الفقهيّة والمسلّمات عند الأصحاب، وخلاف ما هو مقطوع به لغاية وضوحه، ولا يمكن التفصيل بين بعض تلك الأمور وبعض لأنّ كلّها من وادٍ واحد، ونسبة الدليل إليها على حدّ سواء فنستكشف من ذلك إجمالاً بطلان ذاك الدليل وظهور خلافه عند الأصحاب بنحو يعدّ ذلك فقهاً جديداً...»<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام جيّد، لكنّه لا يتمّ في تمام الموارد، لأنّ جزءاً من هذه الحالات ليست سوى مجموعة كبيرة من المعطيات المتفرّقة المبنية على هذه الفكرة المبحوث عنها بالذات حسب الفرض، لا أنّ الفقه الجديد يساوق إبطال عشرات الأدلّة، بل هو يساوق إبطال عشرات الموارد التي تشترك في بنائها على فكرة واحدة، فترجع قوتها الاحتماليّة لهذه الفكرة الواحدة فقط، فانتبه فلا نريد أن نطيل<sup>(٢)</sup>.

(١) الصدر، مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٩٤.

(٢) من الموضوعات التي تحتاج إلى بحث ورصد ومتابعة، فكرة «الفقه الجديد» في كلمات الفقهاء المسلمين عبر التاريخ ورصد هواجسهم منها، وتحليل منطلقاتهم، وتعقّب المآلات، وتقديم دراسة معرفيّة ونفسية في هذا المجال، تكون نافعاً، عسى الله أن يوفّق الباحثين الموضوعيين المخلصين لذلك.



## قاعدة الاعتبار

### تمهيد في التداول اللغوي والاصطلاحي للاعتبار

تستخدم كلمة الاعتبار في اللغة بمعنى الاتعاض تارةً، والاعتداد تارةً أخرى، فتقول: اعتبر ممّا حصل لزيد، وتقصد: اتّعظ من ذلك، قال في العين: «العبارة: الاعتبار لما مضى»<sup>(١)</sup>، وتقول: إنّ شهادة زيد معتبرة، وتقصد إنّهُ يُعتدّ بها.

أمّا في التراث الشرعي والتفسيري عند علماء الإسلام، فيأتي بمعانٍ متعدّدة، مثل:

١ - الاعتبار بمعنى الاشتراط، وهذا كثير، فتقول: يعتبر في الاعتكاف كذا وكذا، ويعتبر في الغسل كذا وكذا، ويعتبر في الحجّ كذا وكذا، والمعنى هو أنّه يشترط فيها كذا وكذا، أو هي مناعة بكذا وكذا.

٢ - الاعتبار بمعنى الإنشاء والوضع في مقابل الحقيقة، ويطلق عادةً في كلمات الأصوليين تبعاً لما هو موجود في الفلسفة وعلم الكلام، فيقول: المفاهيم الاعتباريّة، وهي التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، والاعتبارات القانونيّة وتعني المجموعات التنظيميّة التي يقوم بها العقل أو العقلاء مثلاً.

٣ - الاعتبار بمعنى الاعتداد والحجّة، فتقول: خبر الواحد الثقة معتبر، بمعنى أنّه يعتدّ به ويعبّر عن حجّة شرعيّة، ومن ثمّ فيمكن الاستناد إليه، وتقول: الظهور العرفي معتبر، بمعنى أنّه حجّة، وهكذا.

(١) العين ٢: ١٢٩.

٤ - الاعتبار بمعنى الاتعاض وأخذ العبر، وهذا مستخدم في الفقه، مثلاً يقولون: يستحب للمتخلى الاعتبار بما يخرج منه، وأنه كيف كان يسعى لتحصيله وها هو الآن يُجرجه قدراً وأذيةً له وغير ذلك.

### الاعتبار في الاجتهاد الفقهي بوصفه منهجاً، المفهوم وتحليل الهوية

لكن من جملة استخدامات الفقهاء للاعتبار، أننا نجد لديهم استخداماً له يبدو عليه أنهم يعتبرونه دليلاً قائماً بنفسه أو معيناً للأدلة، فيقولون مثلاً: ويدل عليه الاعتبار، أو يقولون: ويؤيده الاعتبار، أو يقولون: يساعد عليه الاعتبار، أو يقولون: ويشهد له الاعتبار، ونحو ذلك.

والسؤال: ماذا يعني دليل الاعتبار في كلماتهم؟

يبدو - للجواب عن هذا السؤال - أننا مضطرون للحفر في النصوص والموروث؛ لتحليل كلماتهم، إذ يظهر منها وجود تصوّرات ربما تكون مختلفة بعض الشيء وقد يكون حصل تطوّر أو تحوّل في هذا المفهوم عندهم أو في طريقة فهمه.

فلو ذهبنا للوراء زمنياً، فنحن نلاحظ أنّ مفردة الاعتبار قد توحى بأنّها ذات صلة بمسألة القياس بالمعنى العام للكلمة حالياً، فالشيخ المفيد (١٣٤ هـ) - وهو يبحث أدلة الإمامة - يقول: «أحدها: القرآن، وثانيها: الخبر عن النبي ﷺ، وثالثها: الإجماع، ورابعها: النظر القياسي والاعتبار.. وأما النظر والاعتبار، فإنّنا وجدنا الخلق منوطين بالأئمة في الشرع، إناطة يجب بها عليهم معرفتهم على التحقيق، وإلا كان ما كلفوه من التسليم لهم في أخذ الحقوق منهم، والمطالبة لهم في أخذ ما لهم، والارتفاع إليهم في الفصل عند الاختلاف، والرجوع إليهم في حال الاضطرار، والفقر إلى حضورهم لإقامة الفرائض من صلوات وزكوات وحجّ وجهاد، تكليف ما لا يطاق، ولما استحال ذلك على الحكيم الرحيم سبحانه، ثبت أنّه فرض معرفة الأئمة، ودلّ على أعيانهم بلا ارتياب..»<sup>(١)</sup>.

غير أنّ هذه العبارة من المفيد لا تعطي أنّ القياس والاعتبار من شؤون القياس الشرعي

(١) المفيد، الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين: ٢٨ - ٢٩.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلى، أركانه، منطلقاته..... ١٣٥

المحض، كما تصوّر بعض الباحثين، معللاً بأن المفيد كان بصدد النقاش مع خصومه المؤمنين بالقياس<sup>(١)</sup>؛ لأن طبيعة توضيحه لاحقاً تكشف عن كونه أقام دليلاً عقلياً يرجع لقانون التكليف بما لا يُطاق، فهو هنا يوسع فكرة النظر القياسي والاعتباري للدليل العقلي، فيقصد من التعبيرين ذلك، أو لا أقل من غير الواضح كونه ناظراً لدمج الاعتبار بالقياس الشرعي المعروف.

ويقول المفيد نفسه في موضع آخر: «سؤال: فإن قال قائل: خبروني عما ذهبتم إليه من تحريم ذبائح أهل الكتاب: أهو شيء تأثرونه عن أئمتكم من آل محمد عليهم السلام أم حججتكم فيه ما تقدّم لكم من الاعتبار دون السماع [الشياع] من جهة النقل والأخبار؟! جواب: قيل له: عمدتنا في ذلك أقوال أئمتنا الصادقين من آل محمد ﷺ وما صحّ عندنا من حكمهم به، وإن كان الاعتبار دليلاً قاطعاً عند ذوي العقول والأديان، فإننا لم نصر إليه من ذلك دون ما ذكرناه من الأثر ووصفناه»<sup>(٢)</sup>.

هذا النصّ يحوي قدراً من الالتباس، فالمفيد يعتبر أنّ الاعتبار دليلٌ قاطع عند ذوي العقول والأديان، ويبدو أنّه يقبل بوجوده في دائرة الاجتهاد الشرعيّ، حيث يتكلّم هنا عن ذبائح أهل الكتاب، غاية الأمر أنّه يقول بأنّ الدليل هنا هو النصوص، ولكن هل يقصد المفيد من «الاعتبار» القياس الشرعيّ؟ هذا بعيد؛ بل يبدو لي أنّه يقصد المعطيات اليقينيّة التي تأتي من خارج دلالة النصوص، كالأدلة العقلية، وبهذا يمكن أن يكون هذا النصّ هنا مؤشراً على قبول المفيد بالعقل في الاجتهاد، لا بوصفه مثبتاً للنصّ وحجّيته أو مفسّراً له كما قد تعطيه كلماته في بعض كتبه<sup>(٣)</sup>، بل بوصفه أداةً مستقلةً في الاجتهادات الشرعية، غير أنّ هذا كله لا يؤكّد أنّ

(١) انظر: كلان تري، تنقيح مناط، مصدر سابق: ١٦٩.

(٢) تحريم ذبائح أهل الكتاب: ٢٧.

(٣) يقول المفيد في كتاب (التذكرة بأصول الفقه: ٢٨): «إعلم أنّ أصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه ﷺ، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه. والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجّة القرآن

الاعتبار مفهومٌ قياسيٌّ بالمعنى الشرعي عند المفيد.

بعد المفيد، نلاحظ كلاماً مهماً للطوسي (٤٦٠هـ) في الاستبصار، حيث يقول: «والذي يدل على أنّ ظاهر الاعتبار وعموم الأخبار يقتضي أنّ العمّ أولى من ابن العمّ، أنّه قد ثبت أنّ الخال أولى من ابن العمّ بلا خلاف، وإذا كان الخال أولى والعمّ مشارك له في الدرجة، فينبغي أن يكون أيضاً أولى، لولا الإجماع الذي ذكرناه..»<sup>(١)</sup>.

فهذا النصّ يشرح الاعتبار بما يحمل روح القياس، لكن في جانب قياس المساواة أو الأولوية، ويعطي نوعاً من الترابط بينهما، ولعلّ ما يؤكّد ذلك أنّ يونس بن عبد الرحمن كان متّهماً بالعمل بالقياس، ونجد الشيخ الطوسي في باب ميراث الملاعنة يقول: «فهذه رواية موقوفة لم يسندها يونس إلى أحد من الأئمة عليهم السلام، ويجوز أن يكون ذلك كان اختياره لنفسه لا من جهة الرواية بل لضرب من الاعتبار، وما هذا حكمه لا يعترض به الأخبار الكثيرة التي قدّمناها»<sup>(٢)</sup>.

بالنصّين أعلاه يظهر أنّ الاعتبار لا يمكنه أن يقاوم الإجماع أو النصوص، وهذه نقطة تلاحظ في العديد من الكلمات بعد الطوسي أيضاً.

ويتقوى الترابط بين القياس والاعتبار في كلام الطوسي، حيث يقول: «فأمّا ما ذكرناه من خلاف ذلك من أقاويل أصحابنا فليس به أثر عن الصادقين عليهم السلام، ولا عليه دليل من ظاهر القرآن، بل إنّما قالوه لضرب من الاعتبار الذي هو عندنا مُطَّرَح (مُطَّرَح) بالإجماع..»<sup>(٣)</sup>. إنّ حديثه عن نفي الاعتبار وأنّه مرفوض بالإجماع، يجعلنا نثق أكثر بأنّ الاعتبار عنده هو من القياس أو هو القياس عينه؛ لأنّ مسألة الإجماع هنا على الرفض تشبي بذلك.

ولو تحطّينا نصوص المفيد والطوسي هنا، لرأينا نصّاً أقرب لربط الاعتبار بالقياس، وهو يرجع لابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، حيث يقول - معلّقاً على مسألة في باب الزكاة -: «وهذا

---

ودلائل الأخبار. والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة، وأقوال الأئمة عليهم السلام».

(١) الاستبصار ٤: ١٧١.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٣٤٥.

(٣) الاستبصار ٤: ١٨٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٦٤ - ٣٦٥.



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١٣٧

ضربٌ من الاعتبار والقياس..»<sup>(١)</sup>. فهو يضع التعبيرين في سياق واحد أشبه بعطف البيان والتفسير، بما يوحي بأنّهما واحد أو متقاربين.

ونجد لاحقاً الشيخ حسين آل عصفور (١٢١٦هـ)، يقول: «..لأنّ النصوص كما سمعتها فيها الصحيح وغيره، وهي وافية بجميع هذه الأحكام، فلا التفات إلى الأقوال الخالية عن الأدلة المرويّة عنهم عليهم السلام والرجوع فيها إلى الاعتبار والقياس على الحضانة من أعظم الأخطار في أحكام الملك الجبار»<sup>(٢)</sup>.

وربما من هنا نجد الشيخ ابن تيمية (٧٢٨هـ)، يقول: «ولو قدّر بأنّ اللفظ لم يتناوله وكان في معنى ما في القرآن والسنة ألحق به بطريق الاعتبار والقياس..»<sup>(٣)</sup>.

لكن ثمة نصّ آخر مهمّ لابن تيمية يتحدّث فيه عن اعتبار وقياس فقهي، واعتبار وقياس غير فقهي، وذلك في بحوثه التفسيرية، حيث يقول: «إنّ إشارات المشايخ، وهي إشارتهم بالقلوب، وذلك هو الذي امتازوا به، وليس هذا موضعه. وينقسم إلى الإشارات المتعلقة بالأقوال مثل ما يأخذونها من القرآن ونحوه فتلك الإشارات هي من باب الاعتبار والقياس، وإلحاق ما ليس بمنصوص بالمنصوص، مثل الاعتبار والقياس الذي يستعمله الفقهاء في الأحكام، لكنّ هذا يستعمل في الترغيب والترهيب وفصائل الأعمال ودرجات الرجال ونحو ذلك، فإن كانت الإشارة اعتبارية من جنس القياس الصحيح كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفاً للكلام على غير تأويله كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية..»<sup>(٤)</sup>.

هذه النصوص تتعامل مع تعبير «الاعتبار» منضمّاً لتعبير «القياس»، بما يوحي بالترادف بينهما، ويعزّز فرضية أنّ الاعتبار ليس سوى القياس أو منه أو أنّ القياس منه ونحو ذلك. هذا كلّ يضع «الاعتبار» في السياق الرفض لنظرية القياس ضمن الأدلة غير المعتمدة، وهو

(١) السرائر ١: ٤٣٥.

(٢) الأنوار اللوامع ١١: ٢٢٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ٣٤: ٢٠٩. وقد أكثر ابن تيمية - نسبياً - استخدام تعبير: «الاعتبار والقياس» معاً.

(٤) دقائق التفسير ٢: ٤٧١.

١٣٨ ..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. ج/٢

ما نجد صداه مكرراً في كتابات متعدّدة عند الإمامية الرافضين للقياس، فمثلاً، نجد المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، ينفي قيمة الاعتبار بقوله: «أمّا الوجوب، فلم يحضرنى دليل له عدا الاعتبار الذي لا يصلح دليلاً»<sup>(١)</sup>. كما يصرّح بأنّه على خلاف مذاق الإمامية بقوله: «إلا أنّها كما ترى مجرد اعتبار لا يناسب مذاق الإمامية»<sup>(٢)</sup>.

### تحوّلات إمامية متأخرة في مرجعية الاعتبار، من النفي خوف القياس، نحو القبول

غير أنّه في مقابل هذا المناخ السلبي من الاعتبار، والذي ذكرنا بعض نماذجه فقط، نلاحظ ظهور نوع من الاعتماد على دليل الاعتبار بدرجة من درجات الاعتماد، خاصّة منذ القرن العاشر الهجري، فهل يقصدون الاعتماد على «الاعتبار» بما له من مفهوم قياسي أو شبه قياسي، أو أنّ الاعتبار اكتسب معنى جديداً بحيث أخذ في ضوئه قيمةً وحجّيةً ومقبوليّةً أو أنّه حصل تطوّر في رسم معالم القياس ودائرة رفضه والتحرّز منه؟

ولنأخذ بعض العينات الدالّة وأولها ما يقوله المحقّق أحمد الأردبيلي في فقه الحجّ: «ويجوز الرمي عن المعذور. يدلّ عليه الاعتبار والأخبار...»<sup>(٣)</sup>.

فالاعتبار هنا يبدو أنّه دليل مقبول، وعلى الأقلّ يحظى بمقبوليّة حيث تكون هناك أخبار. ويقول الأردبيلي أيضاً: «يجرم بيع السلاح لأعداء الدين، ويدلّ عليه الاعتبار، وأنّه معونة على الإثم والعدوان، فيمكن تحريم بيعه لمطلق من يظلم، مثل قطع الطريق والظلمة...»<sup>(٤)</sup>. وهنا يبدو واضحاً صيرورة الاعتبار دليلاً مقبولاً.

ونلاحظ على الأردبيلي في موضع قوله - وهو يتحدّث عن استثناءات بيع العين الموقوفة -: «ثانيها: ما إذا لحق موقوفاً عليهم حاجة شديدة وضرورة كليّة، ولا يندفع بغلّة الوقف، ويندفع

(١) جواهر الكلام ٢١: ٤١٠.

(٢) المصدر نفسه ٣٧: ٣٢٨.

(٣) مجمع الفائدة ٧: ٣٥٩؛ وانظر له أيضاً: المصدر نفسه ٧: ٤٨٠، و٨: ١٥١، و١١: ١١٤، و١٢: ٤٣٢، و١٣: ٣٦٣، و١٤: ٤٧، و٢٥٥.

(٤) المصدر نفسه ٨: ٤٢.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١٣٩

ببيعه. ويدلّ عليه الاعتبار والأخبار مثل رواية جعفر بن حنان. وفيه تأمل؛ لعدم كونه دليلاً، مع وجود المنع، وصحة الخبر غير معلوم..»<sup>(١)</sup>.

إنّ فيه كون الاعتبار دليلاً يحتمل هنا أنّه يقصد أصل القضية، بما يناقض ما وجدناه في عبارات أخرى له كما تقدّم، لكنّ الأرجح أو القدر المتيقّن من مقصوده هنا هو نفي اعتبار «الاعتبار» دليلاً مع وجود ما يمنع عنه أو يقف في مقابله من أدلة النهي عن بيع الأعيان الموقوفة، وهذا يعني أنّ دليل الاعتبار عنده لا يمكنه أن يواجه الأدلة الأخرى ولو في الجملة.

وثمة موقف أكثر أهمية هنا للأردبيلي وهو يقول - ممارساً دليل الاعتبار والاستقراء والتعدّي عن النصّ معاً -: «.. من الآداب المكروهة قضاؤه وقت شغل نفسه، وعدم كمال توجهه مثل الغضب، والجوع، والعطش، والغمّ، والفرح، والوجع، ومدافعة الأحداث، والنعاس، وكثرة النوم، ونحو ذلك. ويدلّ عليه الاعتبار والأخبار، مثل ما روي أنّه قال في الفقيه قال رسول الله ﷺ: من ابتلي بالقضاء فلا يقضي وهو غضبان.. وفي حديث آخر عنه ﷺ: لا يقضي إلا وهو شعبان.. وفي آخر لا يقضي وهو غضبان مهموم ولا مصاب محزون. وفي وصية أمير المؤمنين عليه السلام لشریح: ولا تقعد في مجلس القضاء حتى تطعم.. ويظهر منها أنّ المراد منع القضاء مع حالة مشغلة للنفس عن التفكير واستيفائه وبذل الجهد والتوجه بكّله، فيتعدّى إلى كلّ ما هو كذلك مثل ما مرّ، مع عدم نصّ فيه. وكأنّه لعدم صحة الأخبار، مع الاعتبار، حُملت على الكراهة..»<sup>(٢)</sup>.

فالأردبيلي هنا قام بالتعدّي عن النصّ عبر توليفة متابعة نصوص متعدّدة مستعينا بالاعتبار، وهو يمارس عمله هذا ليصل إلى النتيجة عينها التي وصل إليها القائسون في هذا المثال الذي يعدّ من الأمثلة المشهورة في باب القياس الشرعي وتخريج المناط.

وعليه، يمكننا القول بأننا منذ القرن العاشر الهجري بدأنا نشهد للاعتبار مقبولية في دائرة الاجتهاد الشرعي، دون أن نفهم بوضوح معناه، لكنّ الشيء المنكشف منه هو نوع من التعامل خارج سياق النصّ أو هو نوع من التعديّة لغير المنصوص، مع استبعاد حصره بدائرة اليقين.

(١) المصدر نفسه ٨: ١٦٩.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ٤٢ - ٤٣.

١٤٠ ..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. ج/٢

وفي سياق اكتشاف الموقف، نلاحظ أيضاً عند الفاضل الهندي (١٣٧ هـ) قوله: «ويستقط استبراء المشتري بإخبار البائع الثقة بالاستبراء.. أو إذا كانت لامرأة ولم يعلم أنه وطئها رجل في المشهور، لأصالة البراءة.. وقد يلحق بها الصغير والعنّين والمجبوب والغائب عنها غيبة طويلة، لا للحمل عليها، بل للعلم ببراءة الرحم من ماء المولى، مع عدم احتمال وطء الغير لها.. أو كانت صغيرة أو يائسة، بلا خلاف، ويدلّ عليه الاعتبار والأخبار..»<sup>(١)</sup>.

ونلاحظ الهنديّ مرّةً أخرى وهو يقول: «في كتاب قاضٍ إلى قاضٍ، لا عبرة عندنا بالكتاب إجماعاً.. سواء كان محتوماً أو لا.. ويدلّ عليه الاعتبار؛ لأنّ الحكم لا بدّ من أن يُنَاط بالعلم أو الظنّ الشرعيّ، وليس في المكتوب شيء من ذلك..»<sup>(٢)</sup>.

وفي بعض الحالات كنّا نجد بعض الفقهاء يحاول تضعيف رأيٍ فقهيّ بأنّه لا يساعد عليه الاعتبار<sup>(٣)</sup>.

وبهذا يترجّح لنا أنّ بدايات رحلة هذه الكلمة في الوسط الرافض للقياس، كانت ذات صلة بالنظر القياسي، وأنّ القياس هو الذي يتضمّن الاعتبار الذي أخذ فيه معنى العبور، استناداً للآية التي اعتبرت أساساً من أسس حجّية القياس عند أهل السنّة، ثم أكملت الكلمة طريقها لتحظى بمقبوليّة بما يبدو عليه أنّه يشمل ما هو خارج إطار الدليل العقليّ اليقينيّ.

من هنا، أتصوّر أنّ فكرة الاعتبار تعني مطلق شيء ينسجم مع منطقيّة الأمور وطبائع الأشياء، بحيث إنّ العقل أو العقلاء يفهمون الشيء بهذه الطريقة ويحكمون بهذا النمط، فيكون ذلك مساعداً على كون الحكم الالهي سارياً على منطق الأشياء المتوقّعة.

ولهذا نجد السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي (٢٠١٦م)، يقول في موضع: «إنّ الذي يحكم به العقل ويساعد عليه الاعتبار، هو أنّ الاكتفاء باليمين في جانب المنكر، ليس هو من باب الأمر التعبديّ المحض الذي يحثّ عليه الشرع، وإنّما هو لكونه كاشفاً عن صدقه في قوله

(١) كشف اللثام ٨: ١٤٤-١٤٦.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ١٥٦.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: السبزواري، ذخيرة المعاد (ط. ق) ج ١، ق ١: ٧٩، ١١٧؛ والبحراني، الحدائق

الناصرة ١: ١٩٥، و٣: ٣٢١.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعلمي، أركانه، منطلقاته..... ١٤١

وإنكاره، وذلك لاستبعاد حلف المسلم المعتقد بالله وباليوم الآخر كذباً وعدواناً، وعليه، فلو كان في البين ما هو أتمّ كشفاً وأقوى شاهداً من ذلك، كيف لا يصرار إليه، كما لو كانت هناك مثلاً أمارات وقرائن حاليّة أو مقاليّة توجب العلم والاطمئنان بصدق المدّعي..»<sup>(١)</sup>.

فالأردبيلي أوضح لنا تركيبة ما يحكم به العقل ويعطيه الاعتبار، وهي تركيبة عقلانيّة تحاول التماس مناط الحكم - المستبطن هذا الالتماس للامسة الملاكات - من خلال عقلانيّة الشيء والفهم الإنساني الخبروي له؛ فليس الاكتفاء باليمين من جانب المنكر أمراً تعبدياً مبهماً ميتافيزيقياً، بل هو أمرٌ قابل للنظر العقلاني فيه، وهو قضية تقع تحت سلطة التجربة الإنسانيّة في القضاء ورفع الخصومات وحلّ المنازعات، من هنا ذهب للتعدية لما هو أتمّ كشفاً من اليمين، فهو في الحقيقة اكتشف نكتة ومناط التشريع، وهو الكاشفيّة القويّة في يمين المنكر، ليتحرّك من خلال هذا الاكتشاف الاعتباري إلى مطلق وسيلة أقوى من ذلك.

ويتعرّز ما نقول بكلام العلامة الطباطبائي: «.. الاختلاف في الدين إنّما نشأ من قبَل حملة الكتاب بعد إنزاله بالبغي. وهذا هو الذي يساعد عليه الاعتبار؛ فإنّا نشاهد النوع الإنساني لا يزال يرقى في العلم والفكر، ويتقدّم في طريق المعرفة والثقافة، عاماً بعد عام، وجيلاً بعد جيل، وبذلك يستحكم أركان اجتماعه يوماً بعد يوم، ويقوم على رفع دقائق الاحتياج، والمقاومة قبل مزاحمات الطبيعة، والاستفادة من مزايا الحياة، وكلّما رجعنا في ذلك القهقري وجدناه أقلّ عرفاناً برموز الحياة وأسرار الطبيعة (ثمّ يشرح أنّ ازدياد العلم يفضي للتنافس أمّا قلّته كالإنسان البدائي فيفضي لقلّة التنافس والبغي)..»<sup>(٢)</sup>.

فالطباطبائي وظّف الاعتبار في ممارسة مقارنة عقلانيّة، وليس في مقارنة عقلية برهانية يقينيّة قاطعة، وهذا يعني أنّ المقاربات العقلانيّة الوثوقيّة، تكفي في تحقيق مفهوم الاعتبار. ويؤكّد ما نقول أيضاً عبارة السيد الكلبيكاني: «ويدلّ عليه الاعتبار لمناسبة الحكم والموضوع..»<sup>(٣)</sup>. فالاعتبار بات ذا صلة بمناسبات الحكم والموضوع، وهو يعني أنّ الفهم

(١) فقه القضاء ٢: ٥٧٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٢٤.

(٣) إفاضة العوائد ٢: ٣٠١.

العقلاني لطبيعة التشريع المتمي لدائرة المفهومات العقلانيّة، يسمح لنا بممارسة الاعتبار فيه. وعلى أساس مجمل ما تقدّم، نلاحظ الترابط بين منهج الاعتبار هنا وبين المناهج العقلانية الارتكازيّة في فهم النصوص مثل تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيّات وتخرّيج المناط عقلاً، وعبر هذه الطريقة عينها التي تمّ التمييز فيها بين تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية وبين القياس يسعى الفقيه الإمامي للقيام بالخطوة عينها، بربط الاعتبار بالتنقيح اليقيني، فمثلاً يقول السيد علي الطباطبائي: «ولعلّ الوجه في التقوية مع تضعيفه الحجّة قوّة احتمال كون العلة المحتجّ بها قطعياً منقّحة بطريق الاعتبار، لا مستنبطة بطريق المظنّة، لتلحق بالقياس المحرّم في الشريعة..»<sup>(١)</sup>.

وبهذا علّق عليه النجفي، فقال: «على أنّ احتمال القطع أو ظنّه على فرض تصوّره غير مجدّ في الخروج عن حرمة القياس، وليتنا فهمنا العلة القطعيّة المنقّحة بطريق الاعتبار من المستنبطة بطريق المظنّة على وجه يفيد»<sup>(٢)</sup>.

### الراجع في فهم فكرة الاعتبار وحجّيته

وخلاصة تصوّري وتحليلي لفكرة الاعتبار في التراث الاجتهادي، هو أنّه يقع على معنيين أو يستخدم ضمن وظيفتين:

أ - الوظيفة التفسيرية، بمعنى أنّ الفهم العقلاني للتشريع المتمي لدائرة المفهومات العقلانيّة، يولّد تفسيراً للتشريع نفسه المبيّن بالنصوص والأدلة، ويحدث شبكة علاقات فيه ويكشف مناطاته أو جوانب منها بحيث يسمح ذلك بالتعدية أو إلغاء الخصوصية أو ما شابه ذلك من التعابير، وبهذا تقترب فكرة الاعتبار جداً من القواعد السابقة التي تحدّثنا عنها - خاصّة مناسبات الحكم والموضوع - إن لم تكن تماهياً.

ب - الوظيفة الاستدلاليّة، بمعنى أنّ الاعتبار يذهب في بعض الأحيان - بحسب طريقة تناولهم له - إلى كونه محاولة استدلالية خارج إطار فهم النصّ، فهو فهم عقلاني عقلاني عرفي

(١) رياض المسائل ١٢: ٦٥٨.

(٢) جواهر الكلام ٣٩: ٣١٠.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعلي، أركانه، منطلقاته..... ١٤٣

لطبيعة الموقف، تُعطي العقلاء توجّهاً لإصدار حكمٍ لصالح الوجود أو التحريم أو نحو ذلك؛ لأنّ القضية تسير وفق طبيعة الأشياء، فكأنّ العقلاء بما هم عقلاء يتوقّعون هنا وجود هذا الحكم من المشرّع، بحكم أنّه من المنطقي جداً ومن المترقّب للغاية كونه يُصدر هذا الحكم مثلهم.

وفي هذا النوع الثاني من التوظيف نجد أنّ العقلاء في الحقيقة يُصدرون حكماً بحكم عقلائيّتهم ويتوقّعون من المولى سبحانه أن يُصدر مثله، بحكم إدراكهم من جهةٍ للملاك هذا الحكم، ومعرفتهم الاستقرائية من جهة ثانية بأنّ هذا الحكم منسجم مع مسار التقنيات الذي سار عليه المولى سبحانه (مبدأ الملائمة)، وكأنيّ بالقضية يمكن لها أن تكون ارتكازاً قانونياً عند العقلاء لا وجود لنهيٍ عنه، فيقومون باستطراق ذلك نحو افتراض أنّ المشرّع له حكمٌ مشابه لحكمهم المستكنّ في عقلائيّتهم، وإلا لبيّن في النصوص عكس ذلك، والمفروض هو العدم، ولذلك لمسنا في بعض المواقف رفضاً للاعتبار، حيث تواجهه الأدلّة الأخرى؛ لأنّ الاعتبار قيمته بالسكوت عنه أو بالتصريح بالموافقة عليه، وليس له قيمة مستقلة تماماً.

ومن الطبيعي أنّ الوظيفة الثانية للاعتبار مبنيةٌ على قاعدة شمول الشريعة، وإلا فلا يمكن للعقلاء العبور من حكمهم العقلاني إلى افتراض حكمٍ شرعيّ إلهي في الموضوع. وبهذا نكتشف أنّ الاعتبار هو فهمٌ عقلائي لطبيعة تشريع ما يلتمس مناطاته أو يكشف ملاكاته أو يقوم بإنشائه العقلاء بحكم خبرتهم في أطرافه ومضمونه، فيفسّرون موقف الشريعة في ضوءه ما لم يقدّم دليل معاكس. وإذا لم يكن ذلك مقبولاً في جانب وظيفته الاستدلالية، فلا أقلّ من أنّه يصلح مؤيداً إلى جانب النصوص والأدلّة الأخرى التي تكرّس مضمونه، ومن هذا كلّ نفهم مبررات حجّيته المتوقّعة، فلا نطيل.

### موقف نقدي من دور العقل المنفصل في كشف العلل والمقاصد خارج (العقل الجمعي)

سأضع هذا الموضوع هنا، لارتباطه بقضية الاعتبار بعض الشيء، وذلك أنّ ما عبّرنا عنه بالتعليل العقلاني هو عبارة عن مسارات يسلكها العقلاء (العقل الجمعي) في تلقّي النصوص والمواقف من المشرّع، فيقومون بفهم تشريعاته في ضوء هذه القوالب الجمعية العامة، الأمر الذي ينتج فيهاً جديداً لمناط التشريعات أو مقاصدها أو كليّاتها.

لكن ماذا لو انفصلنا عن العقل الجمعي في عَفَوِيَّة تَلْقِيهِ للنصوص، نحو عقل تحليلي نظري يستهدف الكشف عن الملاكات دون أن يكون للعقل الجمعي الفهمي أي دور هرمنوطيقي في الموضوع؟

معنى سؤالى هذا هو أنه إذا لم يتمكّن العقل الجمعي والفهم العقلاني من اقتناص المناط أو الملاك، لكنّ الإنسان أو الفقيه جلس يحلّل ويدرس القضية من عنده، وتوصّل - دون أن يعتمد على نصوص أو سياقات حافّة بها - إلى أنّ الغاية أو المناط من تشريع الأمر الفلاني أو مجموعة الأمور الفلانيّة هو كذا وكذا.. هل يمكن لهذا العقل أن يبني على ما توصّل إليه؟

الجانب الذي هو محلّ نظرنا هنا أقرب للعقل النظري في اكتشاف غاية أو مناط تشريع المشرّع، والمعياري النمطي هنا هو الاعتماد على حجّية اليقين والقطع، أو على حجّية مطلق الظنّ، تبعاً للمدارس الأصوليّة الإسلاميّة في مواقفها، لكنّ هذا الجواب النمطي كرّرنا الإشكال عليه بأنّه معيار لا يضع لنا أيّ خارطة طريق، والسؤال هو هل أنّ العقل الخالص يمكنه - موضوعياً - اكتشاف العلل والمناطات بعيداً عن مثل المعايير التي طرحناها في هذا الكتاب أو لا؟

لقد أكثر المقاصديون وغيرهم في أدبيّاتهم من الحديث المطلق دون دليل عن قدرات العقل على كشف الملاكات، لكنّني لم أجد مقارنة استدلالية تُثبت أنّ العقل له هذه القدرة بعيداً عن العقل الجمعي والتعليل النصّي وأمثال ذلك من وسائل الفهم الهرمونوطيقي، ولعلّ المشكلة نشأت من الخلط بين العقل الجمعي الذي له دور فهمي للنصوص في النظام اللغوي والتحاوري، وبين العقل الفردي المنفصل الذي لا يخضع نظام المحاورات اللغويّة له نوعاً.

وعليه، يبدو لي الأمر غاية في الصعوبة نتيجة محدوديّة العقل نفسه في اكتشاف شبكة المصالح المرتبطة بالحكم المفروض أنّه غير معقول المعنى لدى العقل الجمعي، ومن ثمّ فنحن أمام احتمالات تظلّ مفتوحة ولا يمكن إلغاء بعضها لصالح بعض ما دام هذا الترجيح لا يقوم على النصوص أو الفهوم المعبرة لهذه النصوص، وقد تعرّضنا لجانب من هذا الموضوع عند مناقشتنا قاعدة العدل في الاجتهاد فراجع<sup>(١)</sup>، فلا نريد الإطالة.

(١) انظر: حبّ الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ١١٩ - ١٦٩.



وهذا هو الفرق بين العقل الجمعي والعقل غير الجمعي هنا؛ فإنّ العقل الجمعي وإن فتح على احتمالات في ملاك الحكم أو علته - كما هو يفتح على احتمالات في دلالة الألفاظ أيضاً - لكنّ قناعاته ولو كانت غير يقينية بالملاك، تشكّل سياقاً تفسيرياً لفهم النصوص، بحيث لا يبالي قارئ النص لاحتمالات أخرى في ملاك الحكم أو علته غير ما ينصرف إلى ذهنه، فيندرج ضمن قواعد التفسير والفهم العرفي التي تعترف بطبعها بوجود احتمالات أخرى معها<sup>(١)</sup>، لكن مع ذلك تحظى بحجّية واعتبار، فالمتكلم ألقى كلامه بانياً على أنّ فهم العرف سيكون عبر هذه الطريقة، ومن ثمّ فهو يقبل هذا الفهم ويوافق على هذا التفسير، بينما العقل النظري المنفصل الفردي لا يحظى بشيء من ذلك، فيبقى في إطار ظنيته غير الداخلة تحت أيّ قانون يعطيها الاعتبار والحجّية.

والنتيجة إنّ العقل الفردي المنفصل المخارج التحليلي، لو بنينا على حصر المرجعية باليقين، فإنّه غير قادر نوعاً على التماس العلل والملاكات إلا عبر مقاربتها من خلال النصوص نفسها وهو ما يخرجها عن كونه منفصلاً مخارجاً، ولا يمنع ذلك من حصول حالات خاصّة مورديّة نتيجة خصوصيات معينة لكننا نتكلم في التععيد وبناء القانون.

هذا، وثمة جانب آخر لكنّه يتصل بالعقل الأخلاقي العملي، وقانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وعلى أية حال، فهذا البحث في دور العقل النظري والعملي في الاجتهاد نتركه لحلقة بحثية لاحقة بعد هذا الكتاب، ندرس فيها دور العقل الأخلاقي والنظري معاً في الاجتهاد الشرعي، وقيمة قانون الملازمة، وإن كنّا في كتاب شمول الشريعة قد قلنا بأنّ قانون الملازمة قائم على نظرية شمول الشريعة التي أنكرناها، فلا معنى لهذا القانون وفقاً لذلك<sup>(٢)</sup>.

---

(١) إنّ مجرّد وجود مصالح أخرى تترتب على هذا الفعل المنصبّ عليه الحكم، لا يدلّ بالضرورة على أنّ المشرّع جعل الحكم أخذاً بعين الاعتبار تلك المصالح بحيث تكون هي قد برّرت وجود الحكم أو شاركت في تبريره، فلعلّه بناه على المصلحة المنكشفة للعقل الجمعي (في عصر النصّ) فقط، وسائر المصالح لم يكن لها دور في عملية بناء الحكم، فليس كلّ مصلحة بالتّي يفترض أنّ الحكم بُني عليها. نعم كلّ حكم لابد من فرضه مبنياً على مصلحة موجودة في متعلّقه، بناء على شموليّة قانون التبعية الذي بحثناه بالتفصيل في كتاب (فقه المصلحة: ٢٧ - ١٥٨).

(٢) انظر: حبّ الله، شمول الشريعة: ٥٨ - ٦٤، ٧١٧ - ٧١٩.



## لغة البيان القانوني في الشريعة أو الأسماء والعناوين بين الطريقتين الموضوعية

### تمهيد في قاعدة تبعية الأحكام للأسماء

إنّ مختلف الأدوات التي مرّت تسمح بالتعدّي عن حرفيّة النصّ وتلامس مقاصد ومرادات خارج ذلك، بحيث تجعلها هي محور التشريع وليس ما جاء في النصّ بعينه.. ذلك كلّ نشاط تفسيري للمتلقّي يقابله على الخطّ الآخر - كما قلنا في بحث تنقيح المناط - نشاط مهمّ من طرف المتكلّم، وهو كفيّة استخدامه العناوين والأسماء والمفردات في كلامه أو نصوصه، عبر الخروج عن الموضوعية التامة إلى غيرها كالطريقة والمثالية، ما شئت فعبر.

ولكي نفهم هذا الموضوع، يلزمنا فهم ما يظهر أمامنا بدايةً من فكرة سائدة في الأدبيات الاجتهادية، تبلورت على شكل قاعدة كثيراً ما عبّر عنها لاحقاً بقاعدة: «تبعية الأحكام للأسماء والعناوين»<sup>(١)</sup>، وهي القاعدة التي تعتبر معروفة، خاصّةً في الاجتهاد الإمامي.

ورغم أنّهم لم يصنّفوا فيها مستقلاً أو يدوّنوا فيها رسالة مفردة إلا قليلاً جداً، مثل ما فعله المحقّقون: النراقيان والمراغي<sup>(٢)</sup>، لكنهم تعرّضوا لها في مواضع مثل: مباحث الطهارة عند

(١) بحث الموضوعية والطريقة من مكمّلات بحث توليفة التعليل العقلاني؛ لأنّ الطريقة تمثل مساعداً على ذهنية التعليل والمناطية المتعدية عن حرفيات النصوص، فيما الموضوعية قد تكون عائقاً؛ ولهذا بحثنا الموضوع هنا؛ ترجيحاً لأحد الخيارين، ولم نبحثه في الفصل الثالث المخصّص للعوائق، مع كون ذلك ممكناً أيضاً، فانتبه.

(٢) انظر: محمّد النراقي، مشارق الأحكام: ٢٥٧ - ٢٦٠؛ وأحمد النراقي، عوائد الأيام: ٢٠٥ - ٢٠٩؛ والمراغي، العناوين الفقهية ١: ١٧٧ - ٢٢٧.

الحديث عن الاستحالة والانقلاب وملحقات بحث المسكر، ومثل مباحث الاستصحاب وغير ذلك.

ولعل هذه القاعدة تأخذ هويّة خاصّة في مقابل القياس، ولهذا قال المحقّق النجفي - وهو يمرّ عليها سريعاً -: «.. ولا ينافيه معروفة تبعيّة الأحكام للأسماء؛ إذ المراد انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم، في مقابلة بطلان القول بالقياس، أي التعدي عن المسمّى الجامع، أو القول بثبوت حكم حالة سابقة من أحوال الماهية بثبوتها في حالة أخرى لاحقة.. وإلا فليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقاً ولو بدليل آخر شرعيّ، كآية أو إجماع أو استصحاب، فإنّ التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم إلا بمفهوم اللقب الذي ليس بحجّة عندنا»<sup>(١)</sup>.

هذا يعني أنّ هذه القاعدة من ضمانات عدم الخروج عن النصوص وعدم التعدي والتورّط في القياس، لهذا يبدو الاجتهاد الإمامي متمسكاً بها في ممارساته اليومية، وحذراً من أنّ سقوطها يمكنه أن يورّطنا في القياس أو اعتماد المصالح والمفاسد في علاقتها بالأحكام بدلاً من اعتماد التشريعات في علاقتها بالعناوين، فالفقه النافي للقياس يرفض مدّ شبكة علاقة اجتهادية بين الحكم والمصلحة؛ وغالباً بسبب عدم الانضباط الذي هو شرط أساس في بناء التشريعات وتنظيمها عندهم، كما شرحنا سابقاً في بحث التعليل النصّي والتعليل بالحكمة<sup>(٢)</sup>، وإن كان يقبل بعلاقة وجوديّة غائيّة بينها عند المشرّع نفسه<sup>(٣)</sup>.

وقد كان لهذه القاعدة الكثير من التطبيقات التي لا تنتهي في الفقه، وهي تطبيقات على نوعين:

أ - التطبيقات المثبتة، وهي التي تثبت الحكم كلّما ثبت العنوان الذي انصبّ عليه الحكم، فكلّما كان هناك بول كان هناك حكم بالنجاسة.

ب - التطبيقات النافية، وهي التي تنفي الحكم بانتفاء العنوان، مثل بحث الاستحالة في

(١) جواهر الكلام ٦: ٣١-٣٢.

(٢) انظر لمزيد اطلاع: المراغي، العناوين الفقهيّة ١: ١٨٩ - ٢١٠.

(٣) انظر: الخراساني، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ٣٨٧.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلى، أركانه، منطلقاته.....١٤٩

باب المطهّرات الذي يرجع في لبّه - عند كثيرين - لروح قاعدة التبعيّة هذه، وكذا مطهّريّة الانقلاب عند كثيرين، وكذا فكرة الاستهلاك التي يوظّفونها في مواضع كثيرة مثل الصوم وغير ذلك.

وهذه المسألة تركت أثراً مهماً في بحث الاستصحاب تحت شرط بقاء الموضوع أو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، وهذا ما يؤكّد أنّ هذه الفكرة في غاية الأهميّة في الاجتهاد الشرعي. كما كانت هذه القاعدة شديدة الصلة بموضوع فقه الحيل الشرعية من جهة، والفقه المقاصدي المعنوي من جهة ثانية.

### **الفرق بين قاعدة التبعيّة وقاعدتي: المفهوم، وعدم اختلاف الأحكام بالأسماء**

بعد هذا التوضيح يلزمنا أن نميّز بين هذه القاعدة وقاعدتين اثنتين هما: قاعدة المفهوم، وقاعدة عدم اختلاف الأحكام بالأسماء.

أما ضرورة التمييز بين هذه القاعدة وقاعدة المفهوم في باب المفاهيم من علم أصول الفقه، فلأنّ هذه القاعدة لا تنفي كلّ الحكم حال زوال الاسم والعنوان، بل تنفي شخص الحكم لا غير، وهذا ما أشاروا له وأوضحوه هنا وفي بحث المفاهيم كذلك، فلا نطيل.

وأما ضرورة التمييز بين هذه القاعدة وقاعدة أخرى هي: «الأحكام لا تختلف باختلاف الأسماء»، وهي قاعدة لها وجهان في التفسير:

أ - الوجه الأكثر شهرةً، ومثاله لو أنّ العنب تنجّس ثم ترك حتى صار زيبياً، فهل نقول: هذا الزبيب طاهر؟ الجواب بالنفي؛ لأنّ الأحكام لا تختلف باختلاف الأسماء.

ب - الوجه الأقلّ شهرةً، ومثاله تغيّر الأسماء بتطوّر اللغة، فصار ما كان يسمّى عنباً سابقاً يحمل اسم «الماء» اليوم، فهذا لا يغيّر أحكامه بمجرد تغيّر المصطلحات والكلمات زمنياً أو مكانياً، وقد أشار لهذا المعنى الأقلّ شهرةً بعض العلماء<sup>(١)</sup>.

أما ضرورة التمييز، فلرفع التناقض المتوهم، حيث أكّدوا أنّه لا يوجد تناقض بين

(١) انظر: غاية المسؤول في علم الأصول: ٨٢.

القاعدتين؛ لأن القاعدة الأولى تنظر للأسماء التي وقعت موضوعاً للحكم الشرعيّ بالدليل عبر مرجعية الفهم العرفي، بينما الثانية تنظر للأسماء التي لا علاقة لها بالحكم الشرعيّ، فعنبة العنب لا علاقة لها بثبوت وصف النجاسة فيه؛ لأن وصف النجاسة له صلة بعنوان ملاقي النجس هنا، لا بعنوان العنب الذي لاقي النجس، بخلاف عنوان الكلب المأخوذ في موضوع الحكم له دور في ثبوت صفة النجاسة عليه، فلو زال وصف الكلب أو عنوانه ارتفعت النجاسة عنه. وقد أوضح هذا التفريق بعض الفقهاء<sup>(١)</sup>.

ولهذا نجد أحياناً أنهم يعبرون عن هذه القاعدة بعبارة: الأحكام تدور مدار موضوعاتها أو مدار موضوعاتها العرفية، وينكشف بهذا أن المراد بالأسماء والعناوين عندهم هو الموضوعات أو ما اتصل به الحكم في التشريع وارتبط وأنيط، وأن هذه الموضوعات تفهم مما هو ظاهر الدليل بحسب الفهم العرفي.

من هنا نعرف أن قاعدة التبعية ترتبط ببنية العلاقة بين الحكم والعنوان الذي ارتبط به الحكم ضمن القضية الحقيقية التي يتم إنتاج الحكم فيها، لكن هذه القاعدة تتصل أو تفضي إلى قاعدة ثانية، لا تربط بين الحكم والإسم، بل تربط بين الإسم الواقع موضوعاً للحكم والعنوان الواقع في لسان الدليل، وهو ما يفتح الباب على مسألة الطريقتين والموضوعية.

ولكي أكون واضحاً أكثر يمكن لنا أن نلاحظ أن قاعدة التبعية ربما يفهم منها أحياناً عين قاعدة الطريقتين والموضوعية في العناوين، وبهذا تكون ذات صلة أكبر بالحذر من القياس، لكن تارة أخرى يفهم من قاعدة التبعية تحديد الصلة بين الحكم والعنوان الذي أنيط بالحكم به، أمّا تعيين الصلة بين العنوان الذي أنيط بالحكم به والعنوان المذكور في لسان الدليل، فهو من شؤون قاعدة أخرى مكملّة لقاعدة التبعية أو تمثل الجزء الثاني أو الوجه الثاني منها، وهي قاعدة الطريقتين والموضوعية في العناوين<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر - على سبيل المثال -: الأنصاري، فرائد الأصول ٣: ٣٠١ - ٣٠٢؛ وعبد الحسين اللاري، التعليقة على رياض المسائل: ٤٥ - ٤٦؛ والراقي، عوائد الأيام: ٢٠٨؛ والأشتياني، بحر الفوائد ٣: ١٧٨؛ والقزويني، التعليقة على المعالم ٦: ٤٥٠؛ والتبريزي، أوثق الوسائل: ٥٣٦ - ٥٣٧؛ والخوئي، التنقيح، كتاب الطهارة ٣: ١٩١.

(٢) لا بأس أن أشير هنا إلى أن الاسم قد يبقى، لكن حقيقة الشيء تختلف، وهذا سببه عدم الدراية

## أصالة الموضوعية في العناوين بوصفها انضباطاً في اتباع النص

بدايةً، ماذا تعني أصالة الموضوعية في العناوين المأخوذة في بيانات وألسنة النصوص؟ يعني التمسك بمبدأ الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنة الروايات والآيات، أن المتكلم عندما يريد تقرير أمرٍ ويأخذ في بيانه عناوين معينة، فإن الظاهر من كلامه أخذ تلك العناوين بنفسها، لا جعلها طريقاً إلى عناوين أخرى؛ إذ الطريقة تشتمل على مؤونة زائدة ونوع من المجازية بمعناها العام، فما لم تقم قرينة على ذلك تبقى على موضوعية العناوين، وهو المطلوب، فالقاعدة المبدئية - حيث لا دليل - تطالبنا بالاعتصار على المتيقن وما دلت عليه حرفية النص<sup>(١)</sup>.

هذا كله يعني الإخلاص للكلمات التي جاءت في النص والارتباط بها والارتهان إليها، وعدم التعدي عنها إلا بدليل خاص، وبهذا تكون القاعدة الأولية على عكس جميع قواعد التعدي عن النص التي تحدثنا عنها سابقاً، وتكون القواعد المتقدمة مثل تنقيح المناط ومناسبات الحكم والموضوع وغيرهما، ليست - إذا صححت - سوى قرائن أو دليل خاص يسمح لنا بالخروج عن مقتضى أصالة الموضوعية في العناوين.

وبناء عليه، فإن الاتجاه المعاكس لمسلك الموضوعية (مسلك المحافظة الممكنة على حرفيات النص)، هو مسلك الطريقة والمثالية، الذي يحاول أن يفهم بعض العناوين في النصوص على أنها معبر لعناوين أخرى هي الموضوع الحقيقي للحكم والمناط الواقعي له، وعلى أن ما جاء في النصوص إنما جاء من باب المثال أو مناسبة السؤال والجواب أو غير ذلك.

وأمثلة هذا الموضوع كثيرة، مثل الشطرنج والقمارية، ورؤية الهلال واليقين، وحلق اللحية

بالتحويلات، وبهذا تفسر نظرية السيد الخميني في تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، فأنت تتصور أن العملية هي نفسها فيما هي متغيرة وصارت شيئاً آخر يحمل في روحه اسماً آخر، وهذا ما يعبر عنه عبد الرحمن صالح بابكر (دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد في الشريعة الإسلامية: ٤٥ - ٥٣)، بأنه مغالطة؛ لأن الإنسان يتصور بقاء الاسم بقاء الشيء، فيصدر الحكم على الشيء نفسه رغم أنه لم يبق منه إلا الاسم، وإلا فما يحكي عنه الاسم - مما استخدم الاسم عصر النص للإشارة إليه - قد انعدم.

(١) انظر - على سبيل المثال -: النراقي، عوائد الأيام: ٨٠٠؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٦: ١١١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ٢٣٧؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ١٥.

وتعارف كونها مثلة عند العرب، والإكثار من النسل مع مفهوم القوّة، واحتكار الأعيان الخاصّة ومطلق ما يحتاج الناس، ولبس السواد وموضوع متابعة سلوك العبّاسيين، وغير ذلك<sup>(١)</sup>، مثل وجوب تبيّن الخيط الأبيض من الأسود في الصيام ومشكلة الياالي المقمرة، ومسألة عدم وجدان الماء بوصفه مبرراً للتيمّم في القرآن فإنّ المراد منه مطلق عدم القدرة على الوضوء بالماء، وكذا النهي عن إقرار نطفة الرجل في رحم أجنبيّة، فإنّه لا موضوعيّة له، بل هو للنهي عن الزنا..<sup>(٢)</sup>.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: لماذا يجب علينا اعتبار ما جاء من عناوين في النصّ هو الأصل والأساس، وأنّ التعديّ عنه هو الذي يحتاج لجهدٍ إضافي وإثبات خاصّ؟ يبدو من العلماء هنا - إذا أردنا أن نراجع ثانياً كلماتهم أو نحلّل نمط تعاملهم - أنّ مرجعيّتهم كانت تارة الظهور العرفي<sup>(٣)</sup>، وأخرى أنّ ما جاء في النصّ هو القدر المتيقّن، فأهل العرف يتبعون ما جاء في النصّ ولا يخرجون عن العناوين والكلمات المأخوذة ما لم يقيم دليل، وهذه هي سيرتهم وسنتهم على ذلك، كما أنّ ما في النصّ هو دائماً أمر متيقّن، فغيره يحتاج لإضافة دليل ليصبح ثابتاً، أمّا هو فحيث كان متيقّناً فلا يحتاج إلى دليل إضافي غير النصّ الأصلي نفسه. وبهذا يتولّد لدينا أصل مرجعي هنا عند الشكّ، وهو أصالة الموضوعيّة في العناوين، بما يفرض على الذين يريدون التعديّ أن يأتوا هم بشواهد معاكسة، وإلا فالأمر تقف لصالح الحفاظ على حرفيّة العناوين الموجودة في النصّ.

**قراءة نقديّة في أصالة الموضوعيّة، وتكريس القدر المتيقّن في الإجمال والتبيين**  
هل صحيح أنّ العرف يتعاملون مع أصل مرجعي اسمه أصالة الموضوعيّة هنا؟ هل حقاً أنّ القدر المتيقّن هو ما يقف لصالح الموضوعيّة دائماً؟ أو أنّ هذا كلّ نوع من التبسيط للقضيّة في التعامل معها؟

(١) حول هذه الأمثلة وغيرها، راجع: حبّ الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٣٤ - ٧٤٣.

(٢) انظر - لمزيد اطلاع -: الإيرواني، تجذير المسألة الأصوليّة: ٣٢٧ - ٣٣٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٣١٩.



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٥٣

بدايةً قد يقول شخص بأن أخذ العناوين في لسان العرف على نحو الطريقة كثير جداً لا يكاد يُحصَر، وبمراجعة كلمات الفقهاء أنفسهم نجد عندهم الكثير جداً من تطبيقات إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط وتخرجه ومناسبات الحكم والموضوع و.. ومع كثرة تداول الطريقة عند العرف كيف نعتقد بقانون الموضوعية؟!

لكن هذا النوع من المداخلات هنا ليس بدقيق؛ لأن الطرف الآخر يمكنه أن يقول بأن العرف - متكلماً ومتلقياً - وإن استخدم الطريقة كثيراً في المحاورات، إلا أنه كان يقيم، بل هو ملتزم بأن يقيم، شاهداً على ذلك، ومع عدم وجود الشاهد فإن المتحاورين يفهمون الموضوعية. وكثرة استعمال المجاز مع القرينة لا تصير القاعدة مع عدم القرينة هي الشك أو المجاز، بل تظل قاعدة الحقيقة سارية.

من هنا يلزم تناول الموضوع بطريقة مختلفة.

والذي يبدو لنا هو الصحيح هو ما حققناه في موضع آخر<sup>(١)</sup> من أنه إنما يحمل العرف الكلام على الموضوعية، لا لوجود قانون عقلائي اسمه الموضوعية، بل لعدم وجود احتمال حقيقي في الطريقة، فلعدم الالتفات إلى هذا الاحتمال أو الاطمئنان العرفي بعدمه لا نجد العرف يقف عنده.

وبعبارة أخرى: الشيء المؤكد هو أن العرف والعقلاء يبنون على الموضوعية في صورة الشك الافتراضي المحض، أي ذاك الاحتمال المنطقي البحت، أمّا في صورة وجود ما يفيد شكاً حقيقياً متساوي النسبة إلى الطرفين، أو متفاضل بقدر ضئيل، فهل توجد عند العقلاء قاعدة عقلائية اسمها: أصالة الموضوعية، يرجعون إليها رغم وجود شك والتباس حقيقي؟

وبعبارة ثالثة: إن الأصول العقلانية في باب المحاورات ليست أصولاً تعبدية، فالعقلاء لا يعرفون في حياتهم مثل ذلك، كما أقرّ بهذا الأمر غير واحد من علماء أصول الفقه<sup>(٢)</sup>، ومعنى ذلك أن قاعدة مثل قاعدة الموضوعية يفترض أنهم يعتمدون عليها من باب كشفها النوعي عن مراد المتكلم ومقصوده من كلامه، ففي حالة حصول شواهد عكسية لا تُثبت الطريقة لكنها

(١) انظر: حبّ الله، حجّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٧٠٠-٧٠٩.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٨؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ١٧٠.

تجعلها احتمالاً معتداً به، لاسيما مع كثرة استخدام الطريقة في لسان العرف والشارع أيضاً، لماذا يعتمد العقلاء على الموضوعية؟ وما هي دلالة الكشف الموجودة في هذه القاعدة حتى يركنوا 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 أو أنهم يرون النص مجملاً يأخذون منه القدر المتيقن حينئذ على أساس عدم وجود كشف دلالي في غيره حتى يندرج ضمن دائرة حجية الظهور؟

ودعوى أن القدر المتيقن هو لصالح الموضوعية، فيصلح دليلاً عليها، غير صحيحة؛ إذ قد يكون القدر المتيقن مطابقاً للموضوعية أحياناً كثيرة وقد لا يكون، ففي مثال رؤية الهلال واليقين يكون القدر المتيقن لصالح الموضوعية بحسب النتيجة؛ لأنها التي تعبر عن اجتماع وصفي اليقين والرؤية معاً، إلا أن هذا القدر المتيقن في مثال الشطرنج يكون وسطياً لصالح تحريم الشطرنج في خصوص صورة قماريتها، لا تحريم مطلق آلات القمار ولا مطلق الشطرنج. والشيء الذي يوجب استغراب الذهن المتشرع والفقهائي اليوم من هذا الكلام وعدم ألفته له، كثرة التطبيق التعبدية أو القواعدية - 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 عقلائية 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 العقلائية من جهة أخرى، باعتبار السيرة دليلاً لبياً لا إطلاق فيه.

وقد يبدو لك أن تقول في ملاحظة رئيسية: إن الطريقة تحتاج عادة إلى أن يُبدي المتكلم إشارة لها، فعندما يبلغنا نصّ ليست فيه هذه القرينة التي تفيد التعديل الدلالي، فإن معنى ذلك هو الموضوعية حتى تثبت الطريقة بدليل، فما قيل من حصول شك حقيقي لا ننكره، غاية ما نقول: إنه كالشك في الاستخدام المجازي للكلمة؛ إذ مع عدم وجود القرينة يوجب هذا العدم كشفاً نوعياً عن إرادة المعنى الحقيقي، بحيث لا يغدو هناك مبرر للشك، والأمر كذلك هنا، فإنه إذا أريدت الطريقة كان لا بد - عرفاً - من إبراز قرينة، فعدم الإبراز هو الذي يشكّل شاهداً نوعياً رافعاً للشك الحقيقي، وموجباً عرفاً لتحصيل الموضوعية، وهذا هو بالضبط معنى قاعدة

الموضوعية، لا الأصالة التعبديّة ولا ما كان من قبيلها.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ هذا الكلام تامّ لا غبار عليه، إلاّ أنّه لا بدّ من الحديث عن هذه القرينة، فالقرينة إمّا منفصلة أو متصلة، وقد تقرّر في أصول الفقه في مباحث حجّية الظهور وغيرها أنّ عدم العلم بالقرينة المنفصلة وعدم واقع القرينة المنفصلة لا علاقة لهما بانعقاد الظهور في الكلام، فالعرف في نظام المحاورات ينتظر المتكلم حتى ينهي كلامه، وبمجرّد إتمام ما يسمّونه «شخص الكلام»، يحصل الظهور اللفظي، ويبني العقلاء على التعامل مع هذا الظهور دون أن يتوقّفوا حتى يحرزوا عدم قيام قرينة منفصلة طيلة حياة المتكلم، وإنما يكتفون بعدم إقامته القرينة المتصلة، وإلاّ لاختلّ نظام المحاورات والدلالات بين الناس. نعم، مجيء القرينة المنفصلة فيما بعد - بناءً على جوازه - يعدّ هدماً للدلالة التصديقية الثانية، أي للمراد الجدّي.

أمّا القرينة المتصلة، فوجودها يؤثر - كعدمها - على الدلالة اللفظية في الخطابات، فإنّ وجودها يجعل المعنى تابعاً لها، كما أنّ عدمها هو الذي يسمح بانعقاد الظهور بعد تمامية المتكلم لشخص كلامه، فعندما لا يقيم المتكلم قرينةً وشاهداً متصلاً فهو يريد المعنى الأصلي، ولو كان يريد غيره لنصب هذا الشاهد المتصل، فعدم ذكر القرينة المتصلة يكشف كشافاً نوعياً عن أنّه أراد المعنى الذي أفاده اللفظ بلا قرينة، وإلاّ لنصب قرينته، من هنا، فعدم ذكر المتكلم القرينة المتصلة على الطريقيّة معناه أنّه يريد الموضوعية، وهذا تامّ لا غبار عليه.

إلاّ أنّ المشكلة الموجودة في أغلب قرائن الطريقيّة عادةً هي أنّ القرينة المتصلة تقع على

نوعين:

النوع الأوّل: القرينة المتصلة اللفظية، ويُقصد بها القرينة المذكورة في شخص الكلام بحيث يتلفّظها المتكلم ويسمّعها السامع، كأن يقول كلمة: «يستحمّ» في «رأيت أسداً يستحم»، فتكون هذه القرينة شاهداً على إرادة المجازيّة من كلمة «أسد»، أي الرجل الشجاع، أو يقول: «تحرم الشطرنج، فهي آلة قمار»؛ فإنّ ذيل الكلام الظاهر في الإحالة إلى العلة قرينةً متصلة لفظية على إرادة آلة القمار من الشطرنج، لا الشطرنج بما هي هي.

النوع الثاني: القرينة المتصلة اللبّية، ويُقصد بها القرينة المحيطة بالكلام، الحاقّة به، دون أن

تُلَفِّظُ أو تسمع، لكنَّ حضورها هذا يلعب دوراً أساسياً في صناعة المعنى المراد من الكلام. ومن هذا النوع من الشواهد ما يسمّى بالقرائن المرتكزة في ذهن الطرفين: المتكلّم والسامع، كما لو كان بينهما حديث سابقاً عن موضوع، ثم تكلماً بعد ذلك بجملةٍ مرتبطةً بذلك الموضوع، فإنَّ السامع الذي لا يدري بالحديث السابق قد يفهم الكلام بشكلٍ مختلفٍ عما يفهمه السامع المعنى، وهذا أمرٌ كثيراً ما يحصل في المحاورات اليومية، ومعنى ذلك أنَّ المرتكز في وعي الطرفين قد لعب دوراً في بلورة المعنى الحقيقي المقصود دون أن يُلفظ في شخص الكلام. وهذه القرائن المرتكزة لا تنحصر في الارتكازات الشخصية، أي تلك التي تنعقد بين شخصين اثنين فحسب، نتيجة كلامٍ سابقٍ بينهما مثلاً، بل المهمُّ منها الارتكازات النوعية، كالبدهيات التي يقوم فهم المعنى على أساسها، فإنَّ المتكلّم لو أراد ذكرها في كلِّ كلامٍ لما قام كلامٌ قط بين الناس.

ومن هذه الارتكازات النوعية التي يسلم بها الأصوليون جميعاً وكلُّ المشتغلين باللغة، الارتكازات المرحلية الاجتماعية، والمرتكزات العرفية والعادية القائمة بين الناس، فإذا كانت الشطرنج أبرز نماذج القمار آنذاك مثلاً بحيث لا يلعب بها الناس إلا القمار، فإنَّ تحريمها سوف لا يُفهم لدى العرف المعاصر لصدور الكلام إلا تحريماً لآلة القمار لا لها بما هي هي؛ لهذا التلازم القوي المرتكز بين العنوانين في الذهن العرفي آنذاك، فيقوم العرف المعاصر بإلغاء الخصوصية بما يجعله يفهم القمارية. وإذا جاء نصُّ اليوم يقول: يجب قتال الولايات المتحدة، فإنَّ العرف يفهم أنَّ العنوان لم ينصبَّ عليها بما هي هي، حتى لو صارت مسلمةً عادلةً وتدين بالدين الحنيف، بحيث يمتدَّ العنوان في الزمان والمكان، بل تحضر في ذهن العرف الصورة المقيّدة لهذه الدولة، وهي الدولة الظالمة المعتدية، فلا يصحَّ بعد خمسين عاماً التمسك بظاهر النصِّ بدعوى الإطلاق، مع أنَّ القرائن اللببية المرتكزة لدى نوع الناس في هذا العصر لا تفهم هذا المعنى.

وبناءً على ذلك كلّ، فعدم قيام الشواهد المتصلة اللفظية لا يعني عدم وجود قرينة متصلة، ومن ثمَّ لا ينبغي المسارعة للحكم بمفاد الجملة قبل التأكد من عدم وجود القرينة المتصلة اللببية، وما أكثرها، فالقول بأنّه لو أراد غير الموضوعية ليبيّن صحیح، لكنَّ البيان لا ينحصر باللفظ بل تؤخذ السياقات الاجتماعية المرتكزة قرينة تحل محلَّ القرينة اللفظية، ومن ثمَّ فينبغي

نقل الكلام إليها، لا مجرد الاقتصار على فقدان القرينة اللفظية.

وهذا كله يعني أنّ عروض الشكّ الحقيقي عند الفقيه اليوم قد يكون تعبيراً آخر عن شكّه في الفهم العرفي الموضوعي للكلام في عصر النصّ، نتيجة احتمال كون ذلك العرف كان على دراية بقرينة ارتكازية سائدة لم نعد نعرفها بسبب ضياع القرائن وعدم انتقال تمام المعطيات التاريخية إلينا، ومعه كيف يمكن فرض التطابق بين فهمنا والفهم العرف الموضوعي في عصر النصّ مع وجود احتمال حقيقي - وليس احتمالاً فرضياً في نفسه، مما لا يعتني به العقلاء في نظام حياتهم اليومية - في كون بعض العناصر الدلالية قد غابت عنا؟!!

ومن هذه النقطة والمقدمة نتقل إلى أصل الموضوع، وهو أننا لو تأكدنا من القرينة اللبّية فيها ونعمت، سلباً أو إيجاباً، أما لو شككنا بوجودها، كما هو مركز كلامنا، فكيف هي القاعدة اللفظية المتبعة لدى العقلاء في هذا الميدان؟

وتوجد هنا حالتان:

الحالة الأولى: أن نشكّ في أصل وجود سياق اجتماعي - تاريخي، أي في أصل وجود القرينة المتصلة اللبّية، وهنا قد يمكن الرجوع إلى ما ذكره الأصوليون في سائر حالات الشكّ في القرينة المتصلة من أصالة عدم الغفلة، حيث ذكروا أنّه قد يكون الشكّ في أصل وجود القرينة المتصلة؛ للشكّ في أنّ السامع/ الراوي غفل عن هذه القرينة، فلعلّها موجودة لكنّه غفل عنها، وقالوا: إنّ في مثل هذه الحال ثمة بناء عقلائي على قاعدة عدم الغفلة، فيتفني احتمال القرينة بهذه القاعدة التي يسمّيها بعضهم بأصالة عدم القرينة مباشرة.

هذه القاعدة تجري في المقام؛ لأنّ المفروض أننا نتحدّث عن قرائن لبّية ارتكازية، فهذا السامع جزءٌ من هذا المحيط الذي كوّن هذه القرائن فيبعّد - عادةً - احتمال غفلته عنها وعدم التفاته إليها؛ لفرض أنه ما دام جزءاً من هذا النسيج الاجتماعي فلا بدّ أن تكون الارتكازات عادةً حاضرة عنده، نعم، لو فرضت هذه المرتكزات الاجتماعية خاصّة بمجتمع ما من مجتمعات المسلمين كمجتمع العراق أو العرب، وكان السائل وافداً على هذا المجتمع، كما لو كان خراسانياً، فاحتمال غفلته عن هذه المرتكزات وارداً، لكنه مجرد فرض قد لا يكون كثير الحصول.

إذن، فأصالة عدم الغفلة لو لم تقبلها في القرائن المتصلة اللفظية - ولنا كلام فيها هناك - فلا بد من قبولها عادةً في القرائن الارتكازية؛ لبُعد احتمال غيابها عن ذهن السامع، ولو في اللاوعي الحاضر في فهم النص.

إلا أن الكلام في احتمال آخر، ليس هو غفلة الراوي/ السامع، من طرف تلقية النص، بل إسقاطه هذه القرينة - غفلة أو غيرها - عندما نقل لنا الرواية، فماذا نفعل لو احتُمل أن الراوي أسقط بيان هذه القرينة لدى نقله الرواية أو هل من قاعدة للتعامل مع هذا الاحتمال؟ جرت عادة الأصوليين على إجراء أصالة عدم القرينة هنا، لكنّ الكلام ليس في هذه القاعدة، فلا يوجد أصلٌ تعبدي من هذا النوع، فما هو الكاشف النوعي الذي يعزز فرضية عدم القرينة؟

وقد أجاب بعض الأصوليين هنا، كالسيد الصدر<sup>(١)</sup>، بالتمسك بمبدأ شهادة الراوي، فالراوي حين يروي وهو ثقة كأنه يشهد - عندما يُتم روايته - بعدم وجود قرينة أو كلام إضافي في البين، وإلا لذكره، فهذا ظهورٌ حاليٌّ منه نأخذ به بمقتضى اعتبارنا خبره حجةً، لحجية خبر الثقة، وأما احتمال غفلته فنرفعه بقاعدة عدم الغفلة.

وهذا المخرج من الأصوليين إذا تم في القرائن المتصلة اللفظية، إلا أن تمييزه في المتصلة اللمبية يبدو صعباً جداً، وذلك أننا تارةً نفرض الراوي يؤلف كتاباً يخاطب به أجيال البشرية إلى يوم الدين ويعرف بتطورات الحياة الاجتماعية وما سيحدث إلى العصور اللاحقة، فهنا يمكن القول بأن عدم بيانه للشواهد المرتكزة السياقية دليلٌ على عدم وجودها؛ لأنّ المفروض أن الأجيال اللاحقة البعيدة قد فقدت هذه المرتكزات السياقية فلا بد من بيانها لها؛ لأنّ عدم بيانها يمثل إخلالاً بأمانة النقل، وحيث فرضنا الراوي أميناً، نفهم أن لديه تعهداً والتزاماً بذكر هذه السياقات الاجتماعية الحافة، إلا أن الأمر ليس كذلك، فأبي من الرواة - إلا النادر جداً ربما - كان يعرف بتطور الحياة بعد عصره، فعادةً ما يكتب الكاتب أو ينقل الناقل إلى الجيل القريب منه أو المعاصر دون أن يأخذ بحسابه ما يمكن أن يحدث في ضياع شواهد وتحول حياة،

(١) انظر - على سبيل المثال -: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧٠.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٥٩

وحيث ينقل إلى هؤلاء فإنهم يشاركونه ارتكاز هذه القرائن في عقولهم، من هنا فعدم ذكره لها نصاً لا يخلّ بأمانته ولا يفترض غفلته؛ لأنّ المفروض أنّه إنما ترك نقلها اعتماداً على مركزيتها في وعي المخاطب، فما هو الملزم الأخلاقي أو العرفي أو الاجتماعي أو القانوني له بذكر الشواهد بالنصّ والصرحة؟

فقاعدة الشهادة لا تنفع هنا ولا تفيد، ولو أفادت ففي حالات معدودة استثنائية، قس ذلك على نفسك حينما تؤلّف كتاباً أو تخاطب جمهوراً من على منبر أو في مكان خاصّ وحتى عام، هل تأخذ بالحسبان تغيّرات الأوضاع بعد مئات السنين؟!!

فعلى مبنى بعض الأصوليين يلزمهم القول بالإجمال عند ظهور شكّ حقيقي في أصل وجود القرينة هنا، أما من يقول بأنّ أصالة عدم القرينة مبدأً عقلاني في حدّ نفسه دون حاجة إلى إرجاعه إلى أصل نوعي كاشف آخر، فيمكنه هنا مباشرة إجراء قاعدة عدم القرينة لرفع احتمال القرائن اللبية المذكورة.

والذي يبدو بمراجعة سنّة العقلاء وقرّاء النصوص القديمة وباحثي التراث .. أنّهم ما لم تقم عندهم شواهد جادّة تبعث على الشكّ فهم يتعاملون مع النصوص دون الأخذ بعين الاعتبار افتراض وجود سياقات اجتماعية تاريخية، نعم، لو قامت شواهد تبعث على الريب وحصل الشكّ الحقيقي الموجب للتردد لا الشكّ المحض الافتراضي وما شابهه، فلا نعلم أن سيرتهم جارية على أصالة عدم مثل هذا النوع من القرائن، فالمفترض الالتزام بإجمال الدليل والرجوع إلى القدر المتيقّن من الدلالة.

هذا كلّه لو شككنا في أصل وجود قرينة من هذا النوع.

الحالة الثانية: وهي أن لا نشكّ في أصل القرينة، وإنما نلاحظ وجود أشياء (تاريخية) محيطة بالنصّ، لكننا نشكّ في قرينته هذا الموجود، وهذا ما يسمّى بقرينة الموجود لا أصل وجود القرينة، فإذا تأكّدت أنّ الشطرنج كانت من آلات القمار المعروفة، حصل عندي شكّ في أنّ هذا العرف المحيط بها، ربما كان قرينةً اعتمد عليها المعصوم في بيان الحكم، فهناك - في هذا المثال - واقع موجود، وهو اشتهاار قماريّة الشطرنج عصر صدور النص، وهناك شكّ في قرينته هذا الواقع. وكذا الحال في مثال الرؤية واليقين، فالواقع الموجود هو أن السبيل الوحيد لليقين

بدخول الشهر - أو الأبرز - هو الرؤية آنذاك، ونحن نشك هل اعتمد المشرع على هذا الواقع السائد عندما أصدر حكمه بشرط الرؤية، بحيث لما سمعه أهل العرف آنذاك فهموا أن مراده اليقين وألغوا خصوصية الرؤية؟ إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة، حيث قد تتوفر شواهد، قد لا تصلح لإلغاء الخصوصية بالنسبة لنا اليوم، لكنها ربما تحدث الشك في قرينة هذه الشواهد، فتكون مرتكزات متزامنة مع صدور النص التشريعي، فهل توجد قاعدة هنا يمكن أن تؤسسها تمثل ملاذاً دليلاً أو لا؟

والجواب: ذهب جماعة من علماء أصول الفقه - كالشيخ الخراساني والسيد الخوئي<sup>(١)</sup> - إلى أنه مع الشك في قرينة الوجود لا يوجد أصل أو قاعدة أو ملاذ عقلائي يرجع إليه لرفع الاحتمال الموجب للإجمال، فيما ذهب أنصار القول بتعبدية قاعدة الحقيقة إلى الرجوع إلى المعنى الحقيقي المتبادر دون التفات إلى غيره بتاتاً.

والصحيح هو الأول؛ لأنّ العقلاء يرون النصّ مجملاً عندما تتساوى الاحتمالات، وأصالة عدم القرينة أو عدم الغفلة أو شهادة الراوي مما ذكره كلاً لا محلّ له؛ لفرض إحراز وجود شيء ما، غاية نشك في قرينته، مضافاً إلى عدم وجود تعهد من الراوي بذكر القرائن المرتكزة عادةً، وفي مثل هذه الحال يلتزم بالإجمال، ويؤخذ بالقدر المتيقن من الدلالة.

بل حتى لو أخذنا بما نُسب إلى الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، من قاعدة الحقيقة التعبدية، فهو إنما يجري في حالة دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، وليس كلّ صور الشك هنا دائرة بين الحقيقة والمجاز، بل قد تدور بين التخصيص والعموم أو الإطلاق والتقييد، وقد تقرر في أصول الفقه - على المعروف - أن التقييد والتخصيص ليسا بمجاز، فعلى هذا المبنى المعروف بينهم لا تجري قاعدة الحقيقة التعبدية، لعدم وجود موضوع لها.

وقد تقول: بناءً على هذه النتيجة التي توصلت إليها يلزم إجمال تمام الآيات والروايات؛ لأنه ما من آية أو رواية إلا ويرد فيها هذا الأمر، ونحتمل أن المتكلم اعتمد على هذا الأمر التاريخي والاجتماعي أو ذلك، وهذا ما يؤدي إلى الإجمال في النصوص وتلاشي دلالاتها، وعدم إمكان

(١) انظر: الخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٢٨ - ١٢٩.



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعلى، أركانه، منطلقاته..... ١٦١

استنتاج شيء منها، بل قد يؤدي ذلك إلى انسداد باب العلم والعلمى، فلا يمكن - بعد اليوم - الوصول إلى أي استنتاج علمي من أي نص ديني، فما السبيل إلى ذلك؟

ويجاب:

أولاً: إنه غير دقيق صغرياً على المستوى الميداني، فليس في تمام الحالات شك حقيقي من هذا النوع، كما يتصور بعض، كما لا نزع ندره هذه الحالات كما يتصور آخرون، بل هي كثيرة غير شاملة لتمام قضايا الفقه الإسلامى، فضلاً عن سائر العلوم الإسلامىة، فمن غير المعلوم وقوع الانسداد، أو حصول وضع كارثى.

ثانياً: إنَّ الحلَّ العملى فى هذه الحالات هو الاستناد إلى قواعد باب المجلد والمبين، فلا تسقط الأدلة - غالباً - من رأس سقوطاً نهائياً، لا سنداً ولا دلالة، غاية ما هنالك أن يحصل تعديل في دلالاتها، ففي مثال الشطرنج كل ما سيحصل تضييق الحكم من حرمة مطلق الشطرنج إلى حرمة الشطرنج القمارية، مع السكوت عن سائر آلات القمار، وعن الشطرنج إذا زال عنه وصف القمارية، إذ هذا هو القدر المتيقن، وهذا ليس انسداداً مخيفاً.

ثالثاً: حتى لو انسدَّ باب العلم والعلمى، ينبغي أن تكون لدينا الجرأة للقبول بهذا الواقع، تماماً كما فعل الميرزا القمى (١٢٣١هـ)، حيث انسجم مع نفسه فيما توصل إليه من سد باب العلم والعلمى فى الفقه، رغم قساوة هذه النتيجة، فالعبرة بالأدلة والشواهد، وما تسوقنا إليه الحجج والبراهين، لا بالمخاوف الناتجة عن النتائج التى قد نصل إليها، فهذا الإشكال ليس دقيقاً، لا قواعدياً ولا ميدانياً.

وبهذا كله يتبين لنا أن توظيف الفقيه اليوم - خارج عصر النص - أصالة الموضوعية، لا معنى له إذا لم يبلغ عقلاً بشكل مسبق احتمال كون العرف فى عصر النص يفهم إلغاء خصوصية العنوان نتيجة سياقات ارتكازية حافة لا يتعهد الرواة عادةً بنقلها، فأصالة التطابق بين الفهم الموضوعى خارج عصر النص مع الفهم الموضوعى فى عصر النص، لن يكون لها مبرر موضوعى أساساً فى حالات الشك الحقيقى.

وعليه، فالمرجع هو قاعدة الموضوعية فى حالات الشك الافتراضى؛ لكون ذلك هو السبيل

١٦٢ ..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

العقلاني، أمّا في موارد الشك الحقيقي فيصعب إجراؤها مع الشك في قرينة الموجود، بل في بعض صور الشك في وجود القرينة أيضاً، فيُرجع إلى قواعد باب الإجمال والتبيين المقررة في علم أصول الفقه، وما بيّناه آنفاً.

وأشير أخيراً إلى أنّ العرف والعقلاء يفهمون من بعض العناوين بنفسها - ما لم تقم قرينة معاكسة - أنّها تُساق بوصفها عنواناً طريقيّاً، مثل عنوان الرؤية والمشاهدة، فهي في العادة عناوين طريقية لثبوت الشيء بنحو اليقين ما لم يقم دليل في مقابل ذلك.

## الموقعية السياقية للمتكلم أو تنوع هوية المتكلم (مقاصد الرسول)

### مدخل في توضيح المفهوم وربطه بقواعد العقل الجمعي الهرمنوطيقي

يتفق علماء الهرمنوطيقا وأصول الفقه الإسلامي معاً، على أنّ ثمة شيئاً يلعب دوراً كبيراً في فهم الكلام وتفسيره من حيث ترتيب النتائج القانونية عليه، وهو المتكلم نفسه وأحواله، وهو ما يعبر عنه في الكثير من الأدبيات المتأخرة بـ «حال المتكلم»، فهناك ظهور حالي سياقي، يتموضع فيه المتكلم في وضع ما بما يجعل لكلامه دلالة ونتائج قانونية تختلف عما لو لم يكن هذا الحال موجوداً، فالمتكلم إذاً كان ظاهر حاله الجدّ فيما يقول فإنّ كلامه يُفهم - بحسب النتيجة النهائية - بطريقة مختلفة عما لو كان ظاهر حاله هو الهزل، وهكذا.

إنّ الفكرة التي ندعيها هنا هو أنّ العقل الجمعي (بناء العقلاء التفسيري)، يُقحم دوماً تنوع حال ومقامات المتكلم في تفسير كلامه، ولا يتعامل مع كلامه كلّه بصورة واحدة، فقائد الجيش قد يصدر أمراً يدلّ ظاهر حاله على أنّه من موقع مسؤوليته العسكرية، بينما في حال أخرى قد يصدر أمراً يدلّ ظاهر حاله ومقامه أنّه لا يتكلم بها هو قائد عسكري، كما لو كان يأمر ابنه - الجندي أيضاً حسب الفرض - في البيت، فيفهم العرف من كلامه شيئاً آخر على مستوى النتائج والاعتبارات وتطابق الدلالات التصورية والتصديقية كلّها معاً.

إنّ موقع المتكلم وصفته وسمته حين يتكلم، أمور لها دور كبير في تلقي كلامه من حيث المحصلة النهائية، ولهذا إذا تكلم شخص بما هو قاضٍ كان لكلامه نتائج قانونية مختلفة عما لو تكلم بما هو مفتٍ، أو لو تكلم بما هو مجرد باحث يطرح وجهة نظر.. إنّ النتائج القانونية والعملية تختلف تبعاً لاختلاف المقامات والشخصيات التي يحملها ويُصدر كلامه من خلالها.

هذا كله يوضح لنا المخاطب عند النبي ومناط حكمه وهويته من حيث كونه شخصياً أو عاماً، زمنياً أو مؤبداً، فهذه من عناصر فهم علل صدور الحكم وغايات المتكلم ومقاصده ومراميه وأبعاد حكمه فيما يستهدفه بإصدار هذا الحكم أو ذلك؛ ولهذا وضعنا هذا البحث ضمن قواعد التعليل العقلاني العام بوصفه من أدوات العقلاء في فهم مقاصد وغايات المتكلم في هويته حكمه ومستهدفه بهذا الحكم.

لكن هذا الأمر العقلاني الواضح المتفق عليه، أُصيب - عندما دخل حيز التطبيق على النبي وأهل بيته وأمثالهم - أُصيب في تقديري ببعض الخلل، فتم التعامل مع النبي على أن له شخصية واحدة تنطق من جهة واحدة ومقام واحد، وهو عبارة عن مقام التبليغ عن الله سبحانه، هذا الأمر جعل العلماء يفسرون النصوص الدينية كلها بطريقة واحدة في كثير من الأحيان، وتجاهلوا التنوع الحلي السياقي (تنوع الشخصية) الذي يعتمدونه بالبداية في سائر مرافق حياتهم.

من هنا، تأتي قضية «مقاصد الرسول» التي تكلمنا عنها في الفصل الأول، فإن هذا البحث لا معنى له في ظل أخذ النبي شخصية واحدة، وهي شخصية المبلغ الحاكي عن الله؛ لأن نتائج الفهم والتفسير ونتائج المفهوم والمفسر تختلف من حيث تبعاتها القانونية والعملية، لكنها الآن سوف تتحد، وهذا يعني أنه لكي نُثبت فكرة «مقاصد الرسول» لا بد من نقد فكرة وحدة الشخصية النبوية، ونقد فكرة أصالة التبليغ ومحوريته في النبي، ولهذا عقدنا هذا البحث، ففي الحقيقة هذا البحث مهمته نقد فكرة أصالة الشخصية التبليغية النبوية (والولوية شيعياً) بهدف إعادة إحياء الأداء العقلاني الطبيعي في التعامل مع السياقات الحالية للمتكلمين، الأمر الذي فتح على تنوع الشخصية النبوية وتعدد مقاصد الرسول بحسب تعبير المقاصديين، وبعد ذلك تقع مهمة ميدانية تتبعية تقوم على دراسة أنواع الشخصية النبوية، وهو بحث له مجال آخر؛ لأننا سندرس هنا التقعيد والتأصيل للموضوع فقط.

معنى ما نقول أن الطرف الآخر هو الذي يجب عليه أن يُثبت وحدة الشخصية النبوية؛ لأن الأصل الطبيعي في حياة العقلاء هو تعدد شخصيات المتكلم وحيثيات كلامه كما هو واضح، فدعوى أن نظرية تنوع الشخصية أو تعدد مقاصد الرسول بحاجة لدليل، ليس صحيحاً، بل دعوى الوحدة هي التي تحتاج للدليل من حيث المنطق الهرمنوطيقي، وهو ما سنرى دليله هنا

عندهم ونظر فيه إن شاء الله.

هذا، وسوف نبحت الموضوع في مرحلتين:

### المرحلة الأولى: الشخصية المرجعية للنبي، وتأصيل موضوعه (مقاصد الرسول)

من الواضح أنّ النبيّ أو الإمام تصدر منهما أقوالٌ وأفعالٌ ومسلكيّات. وأوّل شيءٍ يواجهنّا في ما يصدر منهم هو مدى علاقة ما يصدر منهم بالدين نفسه. فهل كلّ ما يصدر منهم نابغٌ أو حاكٍ عن الدين أو أنّ القضية تتخذ شكلاً آخر؟

يرى العلماء المسلمون أنّ هناك بعض الأمور التي قد تصدر عن النبيّ - مثلاً - ولا تكون نابعةً من الدين، أو حاكيةً عنه بالضرورة، فلو قال النبيّ: أنا عطشان فإنّ عطشه ليس أمراً دينياً، وإنّما هو إخبارٌ شخصيٌّ عن حالةٍ مادّيةٍ وشعوريّةٍ تعرض جسده ونفسه. ولا يظهر اختلافٌ كبيرٌ إزاء وجود كلماتٍ أو أفعالٍ من النبيّ لا تتصل بالدين ومضمونه الأصليّ، ولا تمثّل بالنسبة إلينا أمراً دينياً جاءت به السماء، وإن كان حقّاً وصائباً، نعم النقاش بين علماء المسلمين في مساحة هذه الدائرة، فبعضهم يقلصها جداً، وبعضهم يوسع منها.

إلا أنّ الموضوع الإشكاليّ يكمن في الجانب المرجعيّ من شخصيّة المعصوم، وأعني بذلك أنّه ما هو الأصل في الذي يصدر عنه؟ هل هو البعد التبليغيّ للدين، بحيث نستطيع الأخذ به ونسبته إلى الدين، أو هو البعد غير التبليغيّ، بحيث ننسبه إلى النبيّ دون أن تحكي هذه النسبة عن أمرٍ دينيٍّ؟

وجوهر الموضوع يكمن في أنّه هل كلّ كلامٍ يصدر عن النبيّ هو دينٌ إلهيٌّ أرسلته السماء، أو أنّه قد يصدر عنه ما هو وإن كان حقّاً، لكنّه لا ينبع من السمة الرسوليّة التي تجعل ما يقول منتسباً إلى جوهر الرسالة التي أتى بها؟ ومن ثمّ فهل كلّ قولٍ نبويٍّ أضع يدي عليه يمكنني أن أنسبه إلى المنظومة الدينيّة الأصليّة الثابتة، أو أنّه مع احتمال صدور هذا القول من شخص النبيّ بما هو إنسانٌ أو حاكمٌ أو مجاهدٌ أو غير ذلك - لا بما هو حاكٍ عن الله ومخبرٌ عن الدين السماوي - فلا يمكنني التسرّع في نسبته إلى الدين نفسه بوصفه المكلف به في حياتي؟

ولكي أعيد صياغة القضية بشكلٍ آخر نفترض في النبيّ شخصيتين:

الشخصية الأولى: ونسمّيها الشخصية الرسولية أو المرآتية. وهي الشخصية التي لا تمثّل

سوى الحاكي والناقل لما أرسل النبي لإخباره، وهو الدين نفسه والرسالة نفسها. وفي هذه الشخصية يكون كل ما يصدر عن النبي طريقاً لمعرفة ما هو الدين، وما تتضمنه الرسالة التي جاء بها.

الشخصية الثانية: ونسبها الشخصية الذاتية أو المحمدية. وهي الشخصية التي تمثل النبي بوصفه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، لا بوصفه ناقلاً للرسالة (وهكذا الحال في الإمام والصحابي). فما يصدر منه ولو كان حقاً، لكنه ليس إخباراً عن الرسالة، ولو كان خادماً لها ومنسجماً مع قضايها.

وهذا الفرق يمكن تمثيله بشخص أرسل إلى آخر ليوصل إليه رسالة شفوية مثلاً. إن الرسول وهو يقوم بنقل نص الرسالة يعبر عن الشخصية المرآتية التي يمر بها المستمع، وصولاً إلى جوهر الموضوع الذي بعثه المرسل صاحب الرسالة ومكوّناتها وصانعها. أمّا عندما ينتهي من نقل الرسالة، ويجلس للمسامرة مع المرسل إليه، ويتحدثان بأخبار البلاد والعباد، فإن ما يقوله هذا الرسول لا يكون من ضمن رسالته التي بعث بها، حتى لو كان المرسل راضياً بما قاله الرسول خارج نقل الرسالة.

والسؤال الجوهرى هنا: هل نعتبر أن كل ما يقوله الرسول هو رسالة من المرسل إلى أن يثبت العكس؛ أو نعتبر أن كل ما يقوله يمثل فيه نفسه - ولو كان صحيحاً ومرضياً من المرسل -، لكنه ليس مسطوراً في النصوص الأصلية للرسالة؛ أو لا هذا ولا ذاك؟

هذا التساؤل قد نجده في الأدبيات الدينية بصيغة أخرى، وهي: هل الأصل في المعصوم أنه مبلغٌ للدين الإلهي؛ أو أن الأصل فيه عدم ذلك؛ أو أنه لا يوجد أصل مرجعي في المقام أبداً؟ وسؤالنا الجوهرى هنا أو الإشكالية العُمدية لا معنى لها إلا بعد الاعتراف بوجود هذين الجانبين في المعصوم، كما هو محل قبول الكثيرين، وربما الجميع. أمّا لو أصّر شخص على نفي وجود إحدى الشخصيتين مطلقاً فمن الطبيعي أنه لا معنى عنده لهذا التساؤل الذي نشغل عليه هنا. ولهذا، سوف نعتبر أصل معقولية الشخصيتين في النبي أو الإمام مصادرةً بديهية مفروضة مسبقاً، ونعمل في الجواب عن التساؤل الرئيس، منطلقين من مفروغية معقولية وإمكان هذه المصادرة.

### أطروحة أصالة التبليغ في الشخصية النبوية

والذي يبدو - في مجال الجواب عن هذا التساؤل - أنّ التيار السائد في الفكر الإسلامي - وعند الإمامية بشكل أكبر - أنّ الأصل في ما يصدر عن النبي والإمام هو التبليغ حتى يثبت العكس. فلو أمر النبي الجيش الإسلامي بعدم قطع الأشجار، أو أمرهم باسترقاق النساء، فإنّ الأصل أنّ هذا الحكم قد تلقاه من الله بوصفه جزءاً من الرسالة الإسلامية؛ الأمر الذي يعني أنّ بإمكان الفقيه المسلم أن يفتي بحرمة قطع الشجر في الحرب، ناسباً ذلك إلى جوهر الشريعة بوصفه حكماً إلهياً.

وهذا الأصل يناقض أصالة عدم التبليغ؛ إذ لو قبلناها سيعني ذلك أنّ الأصل في هذه الأوامر النبوية الموجهة للجيش الإسلامي أنّها تدبيرات صدرت من النبي لإدارة وضع الجماعة المسلمة، وأنّ هذه التدبيرات كانت صائبةً ومسددةً ومؤيدةً من الله، لكن لا بوصفها جزءاً من الدين الذي أرسل به النبي، بل جزءاً من الأداء النبويّ الحقّ في خدمة الدين الذي أرسل به. فالنهج النبويّ يمثل درساً لنا، لا الناتج الزمني عن هذا النهج في الفترة الزمنية التي مورس فيها سابقاً.

لا شكّ في أنّه لو قال النبي: إنّ الله يأمركم بكذا وكذا، أو جاء نصّ يقول: إنّ الله يأمر بأداء الأمانة، أو يقول: شرّع الله كذا وكذا... فهنا من الواضح أنّ الشخصية المرآتية هي الحاكمة، وعنصر الإخبار والتبليغ هو المهيم.

وكذا لو قال النبي: بدا لي - وأنا أفكر بالأمس - أن نفعل كذا وكذا، فما رأيكم؟ فإنّه من الواضح أنّه ليس ناقلاً لرسالة، وإنّما هو إنشاءً نبويّ. وهذا الإنشاء إذا لم يتعبه إمضاء إلهي ينسب مضمونه إلى الله، بوصف ذلك جزءاً من الدين، فلن نتمكّن من نسبته إلى الدين، وإلاّ أمكن ذلك. نعم، قد يجب على المعاصرين للنبيّ طاعته في ما أنشأ بنفسه، لكن هي طاعة له بوصفه حاكماً، لا بوصفه مبلغاً، والمفروض أنّنا قبلنا بالمصادرة التي تميّز بين الشخصية الرسوليّة التبليغيّة وغيرها.

أما لو لم يقم شاهدٌ على أحد الطرفين، فما هو الأصل؟ وما الذي يجب علينا اتّباعه هنا اجتهادياً؟

هنا طرح المشهور أصالة التبليغ، أو فنقل: مارسوها في وعيهم المستكنّ داخل العمليّات

الاجتهادية؛ إذ من النادر أن نجد حولها بحثاً مركزاً بعنوانها في أصول الفقه.

### التمييز بين أصالة التبليغ وأصالة التأييد

وقبل طرح أو مناقشة قضية أصالة التبليغ وأدلتها لا بُدَّ أن نَميِّز بين مفهوم التبليغ ومفهوم التأييد؛ وذلك:

١ - قد يكون الحكم تبليغياً، إذن فهو منسوبٌ إلى الله تعالى. ولكن ذلك يحتاج إلى بحثٍ في أنه هل كل ما يشرِّعه الله في الإسلام أبديٌّ أو أنه قد يشرِّع حكماً أبدياً وقد يشرِّع حكماً مرحلياً خاصاً بظروف عصر النصِّ؟

هذه هي أصالة التأييد في التشريع الإلهي. فإذا قلنا بأن الأصل في كل ما يشرِّعه الله أنه أبديٌّ إلا ما خرج بالدليل، كالأحكام المنسوخة، فإنَّ أيَّ حكم يبلغناه النبيَّ ينبغي التعامل معه فوراً بوصفه أبدياً. وإذا رفض شخصٌ هذا الأصل أمكنه القول بأن ما جاء في القرآن، أو نقله النبيُّ صراحةً عن الله، ليس من الضروري أن يكون أبدياً، ومن ثمَّ فإثبات الطبيعة الأبدية له يحتاج إلى دليل.

وعليه، فنحن نبحث هنا في أصالة التبليغ وعدمها في الشخصية النبوية. أما أصالة التأييد في الأحكام الإلهية فهي بحثٌ آخر، الأمر الذي يلزم بحثه في محله مجدداً. ومن ثمَّ فإثبات أصالة التبليغية في الأحكام النبوية لا يساوق - منطقياً - إثبات أصالة التأييد، تبعاً لذلك، إلا بفرض البرهنة على الأصالة الثانية بعد الأولى.

٢ - قد يكون الحكم نبوياً غير تبليغي، بعد فرض عدم حقوق الإمضاء بعد تشريعه، إمضاءً يلحقه بواقع الدين، ولكن نبوية الحكم بذاتها لا تعني زمنيته بالبداية؛ وذلك أنَّ هنا بحثاً في أنَّ الأحكام السلطانية والولائية للنبيِّ أو الإمام هل هي - بحسب طبيعتها - أبديةٌ بافتراض ولايته على الأمة إلى يوم القيامة، فيلزم طاعتها، سواء صَنَّفناها من أصل الدين أم لا، أو أنَّها غير أبدية؟ وهذا يعني ضرورة استئناف بحثٍ آخر في موضوع أبدية أو زمنية الأحكام الولائية التدبيرية؛ إذ قد انتصر بعضهم لأبديتها، وسيأتي كلامٌ مختصر فيه.

وهذا كله يعني أنَّ من الضروري تحديد مركز الكلام في الشخصية المرجعية للنبيِّ أو الإمام؛ حتى لا تتداخل الموضوعات وتلتبس الأمور.



## مستندات سبعة لتشييد بنيان أصالة التبليغ، وقفات وتأملات

يمكن هنا طرح مجموعة من الأدلة التي تُثبت أن الأصل هو التبليغ. ونسوقها على الشكل الآتي:

### ١. المرجعية الاستقرائية في النصوص، قراءة نقدية

إن أغلب الأحكام الشرعية صدر على نحو التبليغ. فلو استقرأنا أغلب التشريعات التي وردت في النصوص لرأينا أنها تبليغية. وهذا يعني أننا لو وضعنا يدنا على حكم مشكوك، واحتملنا فيه التبليغية وعدمها، فإن احتمال عدم تبليغيته، حيث لا قرينة على ذلك، هو احتمال ضئيل جداً، يساوي عدد الأحكام غير التبليغية قياساً إلى مجموع الأحكام الشرعية. وبهذه الطريقة تُثبت أصالة التبليغية، التي ترجع في روحها - وفقاً لهذا الدليل - إلى حصول الظنّ الغالب أو الظنّ الاطمئنانى بكون الحكم تبليغياً. والاطمئنان حجة.

إلا أن هذا الدليل غير واضح، بل فيه مصادرة؛ فنحن الآن نفترض أنفسنا في بداية الطريق الاجتهادى النظرى في النصوص الدينية، ونريد أن نعرف كم هي نسبة التبليغى إلى مجموع الأحكام الصادرة؟ أو كم هي نسبة غير التبليغى إلى المجموع؟ وفي هذه المرحلة بالذات لا نعرف لمن تكون الغلبة.

وهذا يعني أن هذا الادعاء - أعني ادعاء الغلبة - هو بنفسه يحتاج إلى دليل؛ فكيف عرفنا أن أغلب النصوص تبليغية؟ وكيف تأكدنا من ذلك؟ فلا بُدّ من معطى قبلى يُثبت لنا هذه الغلبة؛ إذ قد نحتمل أيضاً أن أغلب النصوص كانت غير تبليغية، أو أن نسبة غير التبليغى إلى المجموع هي ٤٠٪ مثلاً، وهذا يعني فقدان حال الاطمئنان عند الشك في كل حكم أنه تبليغى أو غيره، بل حتى لو كانت النسبة هي ٢٠٪ أو ٣٠٪ فإن هذا يعني أن احتمال تبليغية الحكم مشكوك التبليغية هو ٦٠٪ أو ٧٠٪ أو ٨٠٪، وهذا لا يعدو أن يكون ظناً لا يغني من الحق شيئاً.

وخلاصة القول: إن دعوى الغلبة إلى هذا الحدّ في النصوص النبوية هي بعينها تحتاج إلى دليل. ولم يقدم هنا دليل عليها حتى الآن.

### ٢. الإطلاقات الزمكانية والمرجعية الهرمونتطبيقية، نقد بنيوي

قد يبني الإنسان هنا على الاستناد إلى إطلاقات وعمومات النصوص النبوية و... من حيث

الزمان والمكان؛ فإن الإطلاق الزمكاني شاهدٌ أنّ الحُكْمَ تبليغيٌّ، وإلا كان زمنياً نبوياً. وهذه مرجعية دلالية تأويلية هرمنوطيقية، تستعين بالنصوص نفسها لإسعافنا هنا.

لكن يمكن أن نناقش هذه المحاولة:

أولاً: إنّ في هذا الكلام خلطاً - أشرنا إليه - بين التبليغية والتأبيدية؛ حيث ظنّ هنا أنّ الحُكْمَ ما دام مطلقاً زمكانياً فهذا يعني أنّه تبليغيٌّ، مع أنّه لا تلازم قهرياً - على بعض المباني والنظريات - بين الأمرين.

ثانياً: بغض النظر عن الملاحظة الأولى، ومع قبول مبدأ زمانية الحكم النبوي، كما نرجّحه نحن، لكن لا معنى للتمسك بالإطلاق هنا، بل هو قلبٌ لمنهج البحث؛ وذلك أنّ الإطلاق متفرّعٌ على إمكانه، وكون المتكلم في مقام البيان من حيث الزمان. فإذا احتملنا أنّ هذا الحُكْمَ نبويٌّ غير تبليغيٍّ، أي صدر من الشخصية الذاتية للنبي أو الإمام، لا الشخصية الرسولية أو التبليغية، فهذا يعني أنّنا نحتمل كونه في غير مقام البيان من حيث ما بعد زمانه.

وسبب ذلك أنّ الأحكام الولاية والتدبيرية ونحوها لو فرضناها غير تأبيدية بطبعها، وأنّ هذا هو مقتضى الأصل فيها، كما رجّحناه في محلّه، فهذا يعني أنّ احتمال الولاية والتدبيرية يساوق احتمال كونه في مقام البيان لأهل عصره وزمنه خاصّة، فلا تُحرز أنّه في مقام البيان للأزمة اللاحقة، ومع الشكّ في أنّه في مقام البيان لتلك الأزمنة لا يمكن التمسك بالإطلاق الزمني؛ لعدم توفّر (مقدّمات الحكمة) فيه، كما هو واضح. فالإطلاق الزمني متوقّفٌ على إحراز أنّه في مقام البيان لسائر الأزمنة، وهو متوقّفٌ على إثبات أنّه تبليغيٌّ، فكيف تُثبت التبليغية بالإطلاق الزمني؟!!

وربما تقول: إنّ لدينا أصلاً عقلياً يُثبت أنّه في مقام البيان؛ وذلك أنّ الأصل في كلّ متكلم أنّه في مقام البيان. وبهذا الأصل تُثبت الإطلاق الزمني.

والجواب: إنّ قد حصل خلطٌ والتباسٌ هنا بين أمرين، هما:

أ - أصالة البيان في المتكلم، مقابل كونه لا يريد بيان مراده جِداً. وهذه الأصالة العقلية تنفي احتمال كونه هازلاً أو غافلاً أو مازحاً أو قاصداً الإجمال. فأيّ متكلم يصدر منه كلام فإنّ العقلاء يتعاملون معه على أنّه مريدٌ جادٌ لبيان مراده الجدّي من كلامه، وليس هادفاً لمحض المزاح أو مُطلقاً كلاماً مجملاً لا بيان فيه، ما لم ينصب قرينةً على مزاحه أو نحو ذلك.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٧١

وهذا الأصل صحيحٌ. ووفقاً لهذا الأصل نحن نتعامل بجديّة مع النصوص الدينيّة. ومرجع هذا الأصل إلى أنّ البشر يحصل لهم اطمئنانٌ بكون المتكلّم جاداً مبيّناً مراده من كلامه؛ إذ عندما لا ينصب قرينةً ولا شاهداً ولا يُعرّف بهذا الأمر - أي بكونه مازحاً في بياناته - فإنّ احتمال عدم جديّته في بيان مراده الحقيقيّ هو احتمالٌ ضعيفٌ جداً لا ينتبه إليه العقلاء. فأصالة البيان، مقابل الإهمال أو الإجمال المطلّقين، أصالةٌ عقلانيّة تقوم على نظام الاطمئنان عند البشر. ب - أصالة السعة في بيان المتكلّم، بمعنى أنّ المتكلّم بعد أن أثبتنا أنّه في مقام البيان من حيث المبدأ هل هناك أصلٌ على كونه في مقام البيان من جميع الجهات المتّصلة بكلامه أو لا؟ لا يوجد دليلٌ على وجود أصلٍ عقلائيّ في هذا الإطار. ويكفي الشكّ للنفي العملي؛ لأنّ السيرة العقلائيّة دليلٌ لبيّ، يؤخّذ فيه بالقدر المتيقّن. فلو أنّ شخصاً قال: إنني أحترم زيداّ النزيه، فهذا لا يعني أنّه في مقام البيان من تمام نواحي علاقته بزید، بل نأخذ بالمقدار الذي يتكلّم فيه، والجهة التي يشير إليها.

وعليه، لا يوجد أصلٌ عقلائيّ يفرض كون النبيّ في مقام البيان في كلّ ما يقول، ومن تمام الجهات، بما فيها الجهات الزمانيّة. نعم، هو في مقام البيان مقابل الإجمال المطلق أو الإهمال المطلق لا غير. فلا نستطيع التمسك بأصالة البيان لإثبات كونه يتحدّث عن سائر الأزمنة، بل لا بُدّ مسبقاً من إثبات كونه في مقام البيان من حيث ما بعد زمانه، حتّى نتمسك بالإطلاق الزماني. والمفروض أنّ هذا متفرّعٌ على إثبات تبليغيّته، فكيف نُثبت التبليغيّة بالإطلاق، مع أنّ الإطلاق متوقّفٌ ومحتاجٌ لإحراز التبليغيّة مسبقاً؟! وعليه، فالاستناد لما سُمّي بالإطلاقات الزمانيّة غير مقنع.

### ٣. نصوص الوظائف النبويّة وتأصيل التبليغيّة، تفكيكٌ وتحليلٌ نقديّين

ربما يُعتمد هنا الاستناد إلى النصوص القرآنيّة والحديثيّة الواضحة في بيان أنّ وظيفة النبيّ هي الإنذار والتبليغ وبيان الرسالة والتبشير وغير ذلك، بل إنّ جملةً وافرة منها واضحةٌ في حصر مهمّته بهذه الأمور، وأنّه ليس عليه إلاّ البلاغ لا غير. وهذا ما يؤسّس أصلاً قرآنيّاً في شخصيّة النبيّ، هو: أصل الوظيفة التبليغيّة. فنرجع إلى هذا الأصل في كلّ موردٍ، ما لم تتأكّد بدليلٍ ما يبرّر الخروج منه، وكونه في مقام بيان حكمٍ حكوميّ تدبيريّ مثلاً.

ولكن هذا الدليل قابلٌ للمناقشة أيضاً؛ وذلك:

أولاً: إنَّ نظر هذه النصوص إلى إثبات وظيفة النبيِّ تجاه قومه، في مقابل إلزامهم بشيءٍ أو فرض شيءٍ عليهم قهراً من جهةٍ، وفي مقابل كونه قادراً على فعل شيءٍ تكويني في العالم غير بُعدة الرسولِيِّ من جهةٍ ثانية. وهذا ما نلاحظه في بعض هذه الآيات، مثل: قوله تعالى: ﴿فَذَكَّرْتُ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢)، فإنَّ هذه الآية واضحة في إرادة حصر دوره بالبلاغ، في مقابل كونه مسيطراً عليهم، قادراً على جعلهم مؤمنين قهراً، فهي متوازنة مع قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص: ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدُ﴾ (ق: ٤٥).

وهكذا نرى أنَّ وظيفة البلاغ جيء بها لتقول للنبيِّ بأنك لست مسؤولاً في إعلان الدعوة وإيصال الرسالة إلاَّ عن تبليغهم، ولا يلزمك الله بما هو أكثر من ذلك، إنَّما المسؤولية على الناس. قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠)، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤)، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨)، وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩٢).

فهذه النصوص واضحة في أنَّها تريد أن تقول بأنَّ مسؤولية النبيِّ هي إبلاغ الدين، وأنَّه إذا كفر الناس ولم يقبلوا فأمرهم إلى الله، لا إليه، ولا يتحمَّل هو شيئاً، ولا هو بالمتولِّي أمورهم. كما تحدَّثت آياتٌ عديدة أخرى عن عدم جعل النبي وكيلاً أو حفيظاً أو محاسباً، قال تعالى: ﴿وَإِنَّمَا نُرِيكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيْتَنكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠).

وعليه، فهذه النصوص لا تريد حصر مهمَّة النبيِّ في الإبلاغ، بمعنى أنَّه لا يقول كلمة إلاَّ عن تبليغ ولو في أموره الشخصية، وإنَّما تريد أن تقصر مهمَّته تجاه قومه بمهمَّة التبليغ، ولا تريد أن تحمِّله مسؤوليةً أزيد؛ فلا هو بمسيطرٍ عليهم، له الحقُّ في فرض دينه؛ ولا هو بالمتحمَّل لذنوبهم وحسابهم، بل أمرهم إلى الله، وليس له من الأمر شيءٌ في هذا. هذا هو السياق العام

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٧٣

الذي جاءت فيه هذه النصوص؛ فلا إطلاق فيها يخدمنا في موضوع بحثنا هنا. ثانياً: إنّ القائلين بأصالة التبليغ يقرّون - عادةً - بأنّه قد صدر من النبيّ بعض الأحكام الولاية غير التبليغيّة. وهذا معناه أنّهم يعترفون بأنّ هذه النصوص تريد بيان الوظيفة الأساسية للنبيّ، لا الوظيفة الحصريّة. وعليه، يجب أن نأخذ مجموع نصوص النبيّ، لا خصوص نصوصه الفقهيّة؛ لنقارنها مع نصوص الفقه غير التبليغيّة. وهذا ما يفتح احتمال أنّ هناك ربع نصوص الفقه مثلاً غير تبليغيّ؛ لأنّ هذا الربع نسبته إلى مجموع النصوص الدينيّة هو العُشر مثلاً. وعليه فلا يمكن أن يحصل ظنّ اطمئنانى بالتبليغيّة لو وضعنا يدنا على نصّ نبويّ فقهيّ، وشككنا في تبليغيّته.

ثالثاً: إنّ غاية ما يثبتته هذا الدليل التبليغيّة الحصريّة في النبيّ نفسه، ولا يشمل الإمام، ولا الصحابيّ، بينما من يدّعي التبليغيّة غالباً ما يطبقها أيضاً على الإمام والصحابيّ. وعليه، فهذا الدليل غير تامّ لتأسيس أصلٍ مرجعيّ في مجال بحثنا.

### ٤. اعتماد فلسفة الخطاب الديني في ظل مفهوم الخاتمية، تعليقاً وتقويم

الاستناد إلى فلسفة الخطاب الديني في الرسالة الخاتمة الخالدة، وهي فلسفة عقلائية، بأن نقول بأنّ النبيّ يخاطب الإنسانية إلى يوم القيامة، كما يخاطب أهل عصره. وهذا من مستلزمات افتراضه مُرسلاً إلى العالمين، وكون رسالته خاتمة وخالدة. وعليه يُفترض - عقلائياً - أن تكون نصوصه التي أطلقها خطاباً للأجيال كلّها؛ لأنّه أرسل للجميع. فاعتبار نصّ من نصوصه خاصاً بفضائه الزمني، وحكماً غير تبليغيّ، هو على خلاف المسار العام لخطّته ورسالته ومشروعه. فلا بُدّ من فرض ذلك حالة استثنائية هي التي تحتاج إلى مبرّر، فإذا لم يتوفّر لدينا مبرّر لها كان مقتضى الحال الطبيعيّة هو التبليغيّة لعموم الأجيال، ممّا يُنتج العموم الزمنيّ.

إلا أنّ هذا الدليل - بغضّ النظر عن كونه يدمج بين مسألة التبليغيّة والتأبديّة - لا يصلح مرجعاً قانونياً لنا هنا؛ وذلك أن الأفكار الأصليّة التي اتّسق منها هذا الدليل صحيحة. لكن بعد فرض أنّ النبيّ كان ملزماً بخطاباتٍ مرحليّة لأهل زمانه؛ من حيث إنّ هذا الأمر تقتضيه أيضاً طبائع الأشياء، كيف نعرف أنّ نصّاً نبويّاً مشكوك التبليغيّة هو بالفعل تبليغيّ؟! فنحن أمام وظيفتين ومسؤوليتين نبويّتين في الحقيقة، لا مسؤوليّة واحدة:

أ - مسؤولية مخاطبة الأجيال اللاحقة إلى يوم القيامة، بمقتضى عمومية رسالته وخاتمتها وخلودها.

ب - ومسؤولية مخاطبة أهل زمانه، انطلاقاً من أنه غير قادر - عقلاً ومنطقياً - على تجاهل الظروف الزمكانية المحيطة به أيضاً. الأمر الذي يفرض عليه نصوصاً خاصة بتلك المرحلة؛ لإدارة وضع آتٍ معين أو وضع محكوم لظروف ذلك الزمان. فهاتان مهمتان مترقتان للنبي، وتفرضهما القراءة العقلانية العقلانية لطبائع الأشياء.

ومعه كيف نعرف أن هذا النصّ المشكوك صدر من قبل مهمته الأولى أو الثانية؟ ولعل الاستدلال هنا ينطلق من تصوّر أن عدم الذهاب خلف أصالة التبليغ يساوق بطلان الخلود الثابت للشريعة؛ لأنّ بعض الأحكام لن يمكن إثبات البعد التبليغي فيه. وهذا خطأ منهجي؛ لأنّ هناك مقداراً واضحاً في بعده الخالد في ما جاء به النصّ الديني الإسلامي عموماً، والسؤال: مهما كان هذا البعد قليلاً من حيث الكم هل هناك دليل على أنّ الشريعة الخالدة هي في حقّ الأجيال اللاحقة أكثر من ذلك؟

إنّ الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب هو مصادرة؛ لأنّه يفرض أن واقع الفقه اليوم هو الشريعة الخالدة، ويريد تخريجه بمثل: أصالة التبليغ، مع أنّ البحث أسبق رتبة بكثير من خلود هذه الأحكام الفقهية كلّها. فنحن نريد مرجعية قانونية تثبت خلودها، لا أنّنا نريد بخلودها المفترض خلق مرجعية قانونية. وعليه، فهذا الدليل أيضاً غير مقنع.

### هـ - أدلة حجّية السنة ودورها في التوصيف الوظيفي، تأملات نقدية

الاستناد إلى نصوص حجّية السنة نفسها، ولا سيما ما كان من نوع قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، ودليل التأسّي، ودليل لزوم طاعة النبيّ مطلقاً، وغير ذلك. فهذه النصوص تفيد بإطلاقها أنّ كلّ ما صدر من النبيّ هو واسطة بلوغ الشريعة لنا والدين. وغيره يحتاج إلى دليل.

والجواب: إنّ أدلة حجّية السنة التي تُسَعَفنا هنا - بعد حذف ما هو بالغ الضعف منها، كما توصلنا إليه في كتابنا «حجّية السنة» - تقع على ثلاثة أنواع:

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٧٥

النوع الأول: النصوص القرآنية وغيرها الدالة على طاعة النبي مطلقاً، والائتمار لأمره، والانتهاى عمّا نهى عنه.

وهذا النوع قلنا في محلّه بأنّ بعض نصوصه دالٌّ على حجّية السنّة النبويّة في مجال الطاعة، وهو لا يفيد حجّية السنّة في كلّ ما يقوله النبي؛ لأنّ موضوعه الطاعة، وهي لا تكون إلاّ في مجال الأمر والنهي ونحوهما. ولهذا التزمنا هناك بأنّ إطلاقات الأمر بالطاعة تُثبت مبدأ حجّية السنّة في مجال الطاعة.

إلاّ أنّ هذا النوع من الأدلّة لا يُثبت تبليغيّة ما يصدر عن النبي؛ لأنّ النصّ أمرنا بطاعته، وطاعته لا تستبطن اعتبار ما يقوله تبليغاً عمّا أوحى إليه. تماماً كأمرنا بطاعة وليّ الأمر، فإنّ الطاعة لا تعني أنّ كلّ ما يصدر عن وليّ الأمر فهو تبليغٌ لأمرٍ إلهيٍّ، بل قد يكون حكماً حكومياً أو ولائياً أو زمنياً صدر لمصلحةٍ شخّصها النبي، لنقوم بفعلها، لا لكون ما أمر به مندرجاً ضمن ما أوحى إليه بوصفه جزءاً من الدين. فلو أمر النبيّ المسلمين بالخروج للحرب غرة شهر ربيع الأوّل مثلاً فإنّ أدلّة الأمر بإطاعته مطلقةٌ تشمل هذه الحال، لكنّ هذا لا يعني أنّ مضمون أمره هذا هو جزءٌ من الدين الذي يقوم بتبليغه، وإنّما نكتشف أنّه جزءٌ من الدين من خلال ثبوت الإطلاق في أمره لجميع الأزمنة والأمكنة، ثم القول بعدم إمكان هذا الإطلاق في أوامره غير التبليغيّة مثلاً. وهذا رجوعٌ إلى دليل الإطلاق الذي تكلمنا عنه سابقاً.

والحاصل: إنّ الأمر بإطاعة شخصٍ لا يستبطن بالضرورة كون ما يأمر به جزءاً من الدين يقوم بتبليغه لنا، بل هو أعمّ. وعصمة النبيّ تثبت كون المأمور به حقّاً، وهذا أعمّ من كونه جزءاً من الدين. تماماً كحالة مطابقة أمر وليّ الأمر للواقع، فإنّه يكون حقّاً، لكنّ مضمون أمره لا ننسبه إلى الله تعالى بوصفه جزءاً من الدين، وإنّ وجبت طاعته.

النوع الثاني: النصوص القرآنية وغيرها التي تعتبر أنّ كلّ ما صدر من النبيّ هو وحيٌّ من الله تعالى. فكلّ ما يقوله هو وحيُّ الله له، فهو يبلغ للناس ما أوحى إليه. وهذا يعني أنّ كلّ ما يصدر عن النبيّ بمقتضى هذه النصوص هو تبليغٌ.

وعُمدة هذه النصوص - كما حقّقناه في (حجّية السنّة) - هو آية: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾. وقد قلنا هناك «بأنّ سورة النجم قد وقعت في سياق مخاطبة المشركين الذين يكذبون النبي في دعواه النبوة والقرآن، بقريظة «صاحبكم» و«ضلّ»، كما أنّ تكملة الآيات تشير إلى جبرئيل الذي

ارتبط اسمه بنزول الوحي القرآني، لا مطلق ما حصل عليه النبي من معلومات من عند الله تعالى. وهاتان القرينتان تصلحان معاً مقيداً لإطلاق «هو» في الآية، ولا أقل من أتمها تمنعنا عن الأخذ بالإطلاق فيها. وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى ذلك، آخذاً بعين الاعتبار القرينة الأولى. بل إن الآيات - نظراً لمكثتها - تدور حول الإشكالية التي كانت قائمة في تلك المرحلة، وهي ليست أفعال النبي وحجيتها، بل صدقية النبوة والقرآن...، وبعبارة أخرى: إننا نشك في «هو»، هل هي راجعة إلى المقدر في الآية السابقة عليها، أو أتمها راجعة إلى القرآن؛ لهذه القرائن؟ ومعه نأخذ بالمقدر المتيقن، وهو الثاني؛ انطلاقاً من وجود ما يمنع من التمسك بالإطلاق، وإن لم يصلح مقيداً اصطلاحاً...».

وعليه، فالنوع الثاني من الأدلة لا يفيد أصالة التبليغ أيضاً، بل يلزم لو استندنا إلى هذا النوع من الأدلة أن نلتزم بأن كل ما صدر عن النبي هو أحكام تبليغية لا غير؛ بشهادة النص القرآني المتقدم. وكثيرون لا يلتزمون بهذا، بل هو مفروض العدم في بحثنا، كما قلنا مطلع الكلام. النوع الثالث: ما دل من النصوص القرآنية وغيرها على لزوم التأسي برسول الله، وأنه قدوة وأسوة. وهذا يعني أنها تريد جعله طريقاً لمراد الله تعالى في كل ما يصدر عنه، فتكون شخصيته الرسولية المرآتية هي الأصل.

ولكن يمكن أن يناقش بما حققناه في مباحث حجية السنة، من أن جعل النبي قدوة وأسوة لا يعني حجية تمام ما يصدر منه، بل يعني اتخاذ مساره العام في حياته قدوة لنا؛ لأن كلمة (أسوة) لا إطلاق فيها، لا بمعنى أنها تصدق بالتأسي به في مورد واحد، بل بمعنى صدق عنوان الأسوة، بجعل مسار حياته العام منهاجاً لنا، ولو لم نأخذ كل مورد من هذا النوع؛ فهذا هو الاستخدام العرفي المتيقن لكلمة أسوة، وغيره يحتاج إلى دليل.

يُضاف إلى ذلك أن هذه الآية يتيقن منها حجية الفعل النبوي. أمّا حجية القول النبوي مطلقاً، وكذا التقرير، فيحتاجان إلى قرينة، وعمدة بحثنا هنا في النصوص القولية. وبهذا يظهر أن دليل حجية السنة لا يؤسس أصالة التبليغ.

## ٦. نفي الاجتهاد النبوي وتأسيس الوحيية، نقد مبناي

الاستناد إلى جميع الأدلة التي تنفي اجتهاد النبي مطلقاً، وهذا معناه أن النبي في كل ما يقول



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٧٧

ويعمل يصدر عن وَحْيٍ إلهيٍّ، لا عن اجتهادٍ بشريٍّ. وقد استعرضنا في محلِّه بالتفصيل أدلّة منع الاجتهاد النبويِّ، وذكرنا أكثر من خمسة عشر دليلاً عقلياً وقرآنيّاً و... على منع الاجتهاد النبويِّ. وكلُّها تصبّ في صالح إثبات أنّه ما من شيءٍ يصدر عن النبيِّ إلاّ وهو عبر وحيٍّ أو اتصال مباشر بالله تعالى ورسوله المقربّين. وهذا ما يُثبت أصالة الوحي والتبليغيّة.

والجواب: إنّ جميع الأدلّة التي سيقتُ لمنع مطلق الاجتهاد النبويِّ قد ناقشناها بالتفصيل في محلِّه، بل إنّنا قلنا بأنّ أدلّة تجويز الاجتهاد النبويِّ وإنّ كان أغلبها ضعيفاً، لكنّ بعضها مفيدٌ ونافع. ولهذا خرجنا هناك بقاعدةٍ تقول: إنّ كلّ ما لم نفهم منه جانب الإخبار النبويِّ عن الوحي الإلهي أو الدين فهو خاضعٌ لقانون الاجتهاد النبويِّ، حتّى لو قلنا بعصمة هذا الاجتهاد؛ فإنّ العصمة شيءٌ وكون ما يقوله هو تبليغ عن الله تعالى لدينه حصراً شيءٌ آخر، على ما بيّناه أيضاً في (حجّية السنّة). ومعنى ذلك أن نرجع في غير ما ثبت أنّه تبليغٌ إلى مقتضى طبيعة الأشياء من كون النبيِّ بشراً يفكّر ويحيل النظر، وأنّه في ما يقول ويفعل يمارس تطبيقه الزمني للدين. ومهما فرضناه معصوماً في ذلك، إلاّ أنّه في نهاية المطاف لا يحكي - بالضرورة - عن جزءٍ من أجزاء المنظومة الدينيّة الموحاة إليه.

### ٧. مرجعيّة التلقّي الإسلاميّ الأوّل، تفكيك الظاهرة وتحليلها

السيرة المتشرّعية والارتكاز الإسلاميّ العام؛ حيث يظهر من سيرة المسلمين منذ العصر النبويّ وإلى يومنا هذا أنّهم يتعاملون مع نصوص النبيِّ على أنّ الأصل فيها أنّها تبليغٌ من الله، وينسبونها إلى شريعة الإسلام في كلّ ما يقوله أو يفعله ﷺ. وهذا خيرٌ دليلٍ على أنّ التلقّي الإسلاميّ الأوّل كان على أصالة التبليغيّة. وعلى هذا سار الأئمّة والعلماء فيما بعد، كما يظهر منهم، ومن بينهم أئمّة أهل البيت النبويّ أنفسهم.

هذا الدليل قد يُعدّ - عند بعضٍ - من أقوى الأدلّة في موضوعنا. وعلينا أن نتوقّف عنده قليلاً، لتوجّه إليه ببعض الأسئلة الأولى في البداية:

١ - ما هو الدليل على أنّ مسلمي القرن الهجري الأوّل كان لديهم هذا التلقّي؟ وما هي

حدوده؟

٢ - هل يمكن أن ينشأ هذا التلقّي من طبع إنسانيّ غالب، لا من أصلٍ دينيٍّ مقررّ؟

٣ - هل يُحتمل أنهم لم يجدوا فرقاً بين زمنهم وزمن النبي، حتى يؤثر ذلك في شعورهم بوقف تنفيذ الحكم النبويّ أو لا؟

٤ - هل أنهم كانوا يُجرون أصالة التبليغ، أو كانوا على يقين بأن هذا الموقف أو ذلك هو جزء من الدين، ومن ثم لم يقفوا في مرحلتهم الزمنية في شك؟

هذه هي الأسئلة الأربعة الأساسية التي يلزم أن نجيب عنها هنا بالتدرّج:

أما السؤال الأوّل فالذي يبدو من بعض النصوص أنهم كانوا يتعاملون مع النبي بتمييز بين ما جاء به من الله وبين ما كان من عنده، كما في حادثة معركة الأحزاب. بل إنّ الحوادث والنصوص التي يصنّفها الكثير من الشيعة طعناً في بعض الصحابة في تعاطيهم مع النبي قد يمكن فهم بعضها لا في سياق الطعن، وإنّما في سياق وجود تمييز عند الصحابة في شخصيّة النبي بين ما يأتيه من الله تعالى وما يكون من نفسه. فأصل هذه الفكرة توحى به بعض النصوص التاريخية التي أشرنا إلى قسم منها في مباحث اجتهاد النبي أيضاً. وهذا هنا أشبه شيء بحال المكلفين اليوم، من حيث إنّ ما يقوله المرجع في الشأن الفقهي يرّونه جزءاً من الدين، كما في مثل ما يأتي في رسالته العمليّة. بينما الذي يقوله في مجال التشخيص أو غيره لا يعتبرونه جزءاً من الدين، حتى لو اتّبعوه فيه. فهذا الوعي لا يوجد ما ينفي كونه كان موجوداً في العصر النبوي، بل الشواهد لصالحه.

لكنّ ظهور النبي، وتغييره عادات كبيرة، وخلقه نمطاً جديداً من العيش، دفع المسلمين إلى تمثّل شخصيّته، والأخذ بكلّ ما يقول، باعتبار ذلك أصلاً ومرجعاً. ولهذا وجدناهم يحتجّون على بعضهم بعد وفاته بكلامه وأفعاله. وهذا يؤكّد أنهم كانوا يعتبرون ما يصدر عنه مرجعاً يحتجّون به. وعليه يمكننا الجزم بأنّ الأجيال الأولى تلقّت التجربة النبويّة بوصفها مرجعاً من حيث المبدأ، لكن ليس مرجعاً تبليغيّاً بالضرورة.

وأما السؤال الثاني فإذا أثبتنا أنّ هذا التلقّي العام (المستدلّ به في أصل هذا الدليل) الذي كان محيطاً بالنبيّ وبُعيده قد كان تطبيقاً لتوجيه إلهي في هذا الصدد ثبت المطلوب، وإلاّ فإنّ نفس سكوت القرآن والسنة عن التنبيه على خطورة هذا التلقّي كاشفٌ عن صحّته، حتى لو نبع هذا التلقّي من طبع إنسانيّ غالب؛ فإنّ أمراً بهذا الحجم من الخطورة كان يُفترض النهي عنه، مع أنّنا قد نجد مؤيّدات له. ولما لم نجد نهياً دلّ ذلك على أنّ الدين يرضى بهذا التلقّي.

لكن قد يُقال بأن النصوص التي تحدّثت عن الأنبياء تصبّ كلّها في صالح خلق القرآن لوعيٍ آخر مختلف حولهم، يفرض التمييز بين أدائهم الشخصي وتبليغهم، ولو كان تمييزاً من حيث المبدأ؛ فنصوص: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾، و﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾، وغيرها، تركّز في الوعي الإسلامي أنّ النبي يتصرّف في غير ما يعلن ويوحى بأنّه تليغٌ إلهي بوصفه إنساناً له طريقته في العمل، التي قد يلفت الله نظره إلى وجود طريقة أفضل منها، وهو لم يكن ملتفتاً، وخاصّة في الموضوعات الخارجيّة والتشخيص الميداني، الذي قد ناقش بعض المسلمين في وجود دليل حاسم على العصمة والعلم فيه.

وأما السؤال الثالث فلا يمكننا أن نستبعد فرضيّة أنّ المسلمين لم يشعروا بفرقٍ بين عصرهم وعصر النبي حتّى يوقفوا مضمون التوجيهات النبويّة بحجّة أنّها غير تبليغيّة، ولا سيّما في تلك الفترة التي لم تشهد تحولات كبرى في أنماط العيش. ومعنى ذلك أنّ مسلمي الصدر الأوّل والقرن الهجريّ الأوّل عندما تلقّوا النصوص النبويّة لم يكن يعينهم كونها جزءاً من الدين أو لا، بقدر ما كان يعينهم كونها ملزمة لهم أو لا؟ وخاصّة بالنسبة إلى الشيعة الذين يمكن أن يكونوا اعتمدوا في ذلك على حالةٍ من إقرار الأئمة ببقاء تلك الأوامر النبويّة فاعلة؛ لبقاء موضوعها وظروفها، مما يمنحها قابليّة الاستمرار، مع المحافظة على ولائيتها وعدم تبليغيّتها؛ لأنّ الولائيّة في مرحلة الاستمرار جاءت من موقع حاكميّة الإمام نفسه.

والفرق بين الحالتين أنّه في الحالة الأولى هم يأخذون ما صدر عن النبي بوصفه جزءاً من الدين، ويقومون بتطبيقه أو تلقّيه على هذا الأساس في أزمتهم اللاحقة. أمّا في الحالة الثانية فهم لا يهتمون لكون الصادر عن النبي هو جزءٌ من الدين أو لا، بل يعتبرون أنّ الظروف واحدة، ومن ثم فتشخيص النبي وموقفه يظلّ هو المتعيّن أو الأرجح بالنسبة إليهم، نظراً لما يتمتّع به النبي من صفاتٍ، ولكون تشخيصه وما صدر عنه بشريّاً في هذه الظروف أو تلك لم يردّ فيه ردعٌ إلهي، ومن الطبيعي في هذه الحال أن يكون الأداء النبويّ مرجعاً لهم يترجّح على تشخيصهم المظنون بعد وحدة الظروف. ويشهد لذلك أنّنا رأيناهم - كما عند مدرسة أهل الرأي والمصلحة - يتجهون نحو تغيير بعض ما صدر عن النبي عندما يجدون الظروف قد تحوّلت، ولا ينتقد عليهم أحدٌ - في تلك الفترة - بأنّ ذلك تغييرٌ لشرع الله تعالى، عدا في مواضع محدودةٍ جدّاً.

الفكرة التي أريد التركيز عليها تكمن في تحليل طبيعة تلقيهم للتجربة النبوية القريبة جداً من زمنهم، والمتحدة غالباً مع ظروف حياتهم. إنهم هنا لا ينظرون بالضرورة إلى اعتبارها بكل أجزائها جزءاً من الدين، ولا يفكّرون في هذا؛ لأنهم غير مضطّرين إليه، بل يهتمهم اعتبار ما أفرزته هو الموقف السليم في التعامل مع الأمور في ظروفهم المشابهة للظرف النبويّ. وسلامة هذا الموقف عندهم لا تنبع بالضرورة من دينيته ووحيتته، بل قد تنبع من رجحان التشخيص النبويّ وهيبته ونفوذه الروحي بعد النجاح الذي حقّقه، ووحدة ظروفه الموضوعية مع ظروفهم.

وهذا أمرٌ يحصل في مختلف الحركات الدينية والتغيرية الكبرى، فإنّ الأجيال اللاحقة للجيل المؤسس تشعر بصواب الاعتماد على تجربة جيل التأسيس، لا بوصفها جزءاً من النظرية - الأصل (الثابت)، بل بوصفها تجربة ناجحة، هي الأرجح ما لم تتغيّر الظروف. فعندما تتغيّر الظروف قد يغيّرون، الأمر الذي يحتمل أنّ الصيغة السابقة له كانت جزءاً من المشروع، كما يحتمل أنها لم تكن جزءاً منه، وإنّما هي إفرازٌ طبيعيّ زمني له على مستوى التطبيق. نعم، بعد مرور جيلين أو ثلاثة تبدأ فكرة المرجعية بالتبلور.

وأما السؤال الرابع فلا نملك أيّ معطى يتّصف بالقطعية والحسم يؤكّد لنا أنّهم لو شكّوا في أنّ هذا النصّ أو ذلك جزءٌ من الدين أو لا فإنّهم يرجعون إلى أصالة التبليغية عندهم في ظرف الشكّ، إن لم نقل بأنّ بعضهم كان أكثر ميلاً لعدم هذه الأصالة.

وعليه، فالسيرة الإسلامية لا تشكّل معطى حاسماً هنا، في غير كون سنّة النبي حجّة ومرجعاً في الجملة، ومن حيث المبدأ. وأمّا أنّهم في العقود الأولى كانوا يرون كلّ ما يقوله النبيّ تبليغاً لوحيّ إلهي، فهذا غير ثابت، ولا سيّما بعد نصوص القرآن الواضحة في الكشف عن مواقف نبوية تدخل القرآن في توجيه حركتها نحو الأفضل؛ فإنّ من شأن هذا الرسم القرآنيّ لشخصية النبيّ وعامة الأنبياء - أو على الأقلّ يحتمل فيه - أن يحفر في الوعي الإسلاميّ الأوّل صورةً أخرى غير ما نحن فيه.

### نتيجة البحث في إثبات مبدأ مقاصد الرسول (تنويع الشخصية النبوية)

وحصيلة الكلام في أدلة أصالة التبليغ أنّه لم يقم دليل قاطع على أصالة التبليغ أو حصره

في النصوص النبوية، فضلاً عن نصوص الصحابة وأهل البيت النبوي. وهذا يعني أنّ الاجتهاد الشرعي عندما يارس فهمه للنصوص غير القرآنية فعليه أن يضع معايير تبليغية النصّ الصادر؛ فإذا أمكنه التأكّد، من قرائن اللفظ والمقام والسياقات ومناسبات الحكم والموضوع، ومن قرائن الداخل والخارج، أنّ النصّ أراد تبليغ حكم إلهي صار بالإمكان نسبة هذا الحكم إلى الله تعالى بوصفه جزءاً من دينه الذي بلّغه النبي ﷺ؛ وإلاّ فاللازم التوقّف في نسبته إلى الدين، حتّى لو كان واجب الطاعة بملاكٍ آخر.

وهذا هو المستند الرئيس لأطروحتنا في إعادة فهم التجربة النبوية بأفعالها وأقوالها ومواقفها، وبتشديد فكرة مقاصد الرسول. وهو فهمٌ نزع من أنّه نتيجة طبيعية لمنطق الأشياء. فالمسلمون ملزمون بالتعامل مع النبي، لكنّ ما يصدر من النبي تارة يكون بياناً لما هو الدين الذي جاء به؛ وأخرى يكون وضعاً طبيعياً للأداء النبوي خارج إطار الديانة المبلّغة، لكنّه منسجمٌ مع روحها وأهدافها من حيث المبدأ. نعم، هذه التجربة التي تقع خارج الإطار يمكن أن نستلهم خطوطها العامة ومساراتها ومؤشّراتها وآليات العمل بها، بوصف ذلك كلّهُ مُلْهِمَاتٍ لنا يُقْتَدَى بها بوصفها نهجاً، لا مفردات، انطلاقاً من الأمر الإلهي لنا بأخذ التجربة النبوية أسوةً.

وبذلك نحصل في ما أتانا به النبي على أمرين:

- ١- الرسالة التي بُعث بها. وهذا هو الجانب التبليغي والرسولي.
- ٢- أدأؤه البشري وتجربته الإنسانية خارج إطار التبليغ، في ممارسة حياته، وفي إدارته لواقع الدين في الحياة.

أمّا الجانب الأوّل فنأخذه بحرفيته، بعيداً عن قضية التاريخيّة. وأمّا الجانب الثاني فنأخذه بوصفه قدوةً، لا بوصف ما أفرزه عبارةً عن أحكام شرعية؛ فالقدوة في النهج والمسار والكليات، لا في مصاديق هذا النهج.

وبهذا يفتح باب دراسة مقاصد الرسول دراسة ميدانية قائمة على التقري والمتابعة كما فعل كلّ من ابن عاشور والسيستاني وغيرهم ممّن تحدّثنا عنهم في الفصل الأوّل، ويبدأ البحث والتقري في الشخصيات التي يمكن أن يارسها النبي أو يعيشها وكيفيّة فهم كلامه ومقصده من خلالها، بعد التحرّر من فكرة الشخصية الأحادية له، وهي أنّه مجرد مبلّغ عن الرسالة في كلّ

ما يقول ويفعل، وكأنه آلة ضبط الصوت التي تنقل لنا - بطريقة واحدة - ما قاله الطرف الآخر (الله) فقط.

لكن يبقى موضوع لا بأس بإشارة سريعة له، وهو أن القوانين غير التبليغيّة التي تصدر من النبي، والتي لها طابع تدبيري، كيف يمكن التعامل معها على مستوى التأييد والزمنيّة؟ وهل من قاعدة أصولية هنا؟ هذا ما سوف نحاول إكمال البحث به إن شاء الله تعالى في المرحلة الثانية.

### المرحلة الثانية: من مقاصد الرسول والتدبيريات إلى معضلة الزمنيّة والتأييد

توصلنا فيما تقدّم إلى تعزيز الرأي الذي يذهب إلى أن النبي له شخصيّة تبليغيّة رسولية؛ وأخرى تدبيريّة ولائيّة<sup>(١)</sup>، فعندما يبيّن الرسول حكماً قانونياً معيّناً:

أ - فتارةً تكون صفته نقل هذا الحكم الموحى إليه إلينا، وهذا يعني أن هذا الحكم إلهي في أصل الشرع، وأنّ وظيفة النبي تجاهه هي التبليغ والبيان والنقل، وإيصال الرسالة الإلهية إلى الناس.

ب - لكن في حالات أخر لا تكون الحال على هذه الشاكلة، بل يقوم النبي بإصدار قانون ما، لا يكون قد أوحى إليه من ربه أو أمضى له من ربه بوصفه جزءاً من الدين المبعوث لتبليغه، وإنّما هو تدبير اتخذته النبي من نفسه، بوصفه زعيم الجماعة ومدبر أمورها؛ لغرض تحقيق مصلحة معيّنة تتصل بهذه الجماعة المؤمنة، وبحماية الدين نفسه، دون أن يُعتبر هذا القانون النبويّ جزءاً من أصل الديانة السماوية النازلة. كما لو أمر النبي المسلمين بحفر الخندق، بوصف ذلك حكماً تدبيرياً لإدارة الحرب، ولم يكن قد نزل عليه فيه وحي، ولا اعتبرت السماء أن هذا الأمر جزء من أصل الشريعة الآتية إلى الخلق عبر الأنبياء.

هذا ما ينتج وجود أحكام ولائيّة حكوميّة إداريّة تدبيريّة، أصدرها النبي (أو الامام) بها له من ولاية على الأمة أو الجماعة، لا بوصفها أمراً تبليغياً إلهياً موحى إليه من الله تعالى بها هو جزء

(١) نحن نأخذ عنوان التدبيريّة هنا مجرد استطراد لمختلف العناوين الأخرى غير الشخصيّة التبليغيّة، وقد رأينا سابقاً كيف طرح السيستاني تنوعاً ثنائياً في الشخصيّة النبويّة، فيما طرح ابن عاشور تنوعاً اثني عشرياً، وكان القرافي والشهيد الأوّل وغيرهم تحدّثوا عن تنوع ثلاثي، وهكذا، فانتبه.

من الدين.

وبناء عليه، يظهر سؤال جديد، وهو: ما هو الأصل، وما هي القاعدة هنا في الأحكام التديريّة النبويّة؟ هل القاعدة هي التأييد، إلا ما خرج بدليل، أو أنّها الزمنيّة والتأقيت كذلك؟ وبعبارة أخرى: هل ما يصدر عن النبيّ ممّا هو غير تبليغيّ له إطلاقاً زمنيّ يشمل عصرنا أو أنّ الأحكام الولائيّة التديريّة مختصّة بعصر مُصدرها وصاحبها؟

وهذا البحث مهمٌّ جداً من الناحية العمليّة؛ فإنّه لو قلنا بأنّ الأحكام التديريّة النبويّة هي أحكامٌ أبدية أيضاً، مثل أصول أحكام الشريعة الإسلاميّة الخالدة، فهذا معناه أنّه لا قيمة تُذكر عملياً للتمييز بين الأحكام التبليغيّة الإلهيّة في أصل الشرع وتلك التديريّة النبويّة؛ لأنّنا في الحالتين معاً سوف نضطرّ للالتزام بشمول كلا هذين النوعين من الأحكام لكلّ العصور والأمكنة، فتتحصّر دائرة التمييز بما لو قام عندنا شاهدٌ على زمنيّة الحكم التديري. وهذا أمرٌ لا يختصّ بالحكم التديري، بل قد يقوم شاهدٌ على زمنيّة حكمٍ إلهي، كما هي الحال في الأحكام المنسوخة في الشرع.

ومن الضروريّ أن نعرف هنا أيضاً أنّنا لا نبحث في معيار اكتشاف الحكم الولائيّ التديري، وتمييزه - إثباتاً وعلى مستوى الصغرى - عن غيره، إنّما نفترضه مُحَرَّزاً في كبراه وصغراه معاً.

## فرضيات البحث في الزمنيّة والتأييد

توجد هنا فرضيتان متقابلتان:

الفرضيّة الأولى: إنّ الأحكام الولائيّة والتديريّة للنبيّ نافذةً إلى الأبد، ومجرد تديريتها لا يُلغي عنصر التأييد فيها. وهذا معناه أنّ الحكم التديري الولائيّ ممتدٌّ في الزمان والمكان، إلا ما خرج بالدليل.

ويظهر تبنيّ هذه الفرضيّة من مثل: السيد الخميني؛ والشيخ المنتظري<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٣ - ٦٠٤؛ والمنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢١، ٢٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ٢: ٦٢٢.

الفرضية الثانية: إن الأحكام الولائية والتدبيرية للنبي لا تنفذ إلا في عصره حال كونه حياً، أما بعد وفاته أو وفاة الإمام فلا تنفذ أحكامه الولائية إلا بقريضة أو دليل خاص. ويلوح من الشيخ محمد مهدي شمس الدين هذا النمط في التفكير. ولعله هو التفكير المنسب إلى الكثير من الأذهان في هذه القضية؛ حيث يرَوْن تلازماً بين التدبيرية والزمنية.

### أصالة التأييد في الأحكام الولائية التدبيرية، مطالعة ونقد

يستند أنصار التأييد في الأحكام الولائية التدبيرية إلى عدة أدلة ومعطيات هنا. وأبرزها - بعد توسعتها منا وتعميقها - ما يلي:

الدليل الأول: الاستناد إلى دليل حجية السنة نفسه. وذلك أن النصوص القرآنية وغيرها الأمرة بإطاعة النبي أو الإمام، والمُلزمة بالأخذ بما آتانا إياه النبي، والانتفاء عما نهانا عنه...، هذه النصوص مطلقة من حيث الزمان، فكما وجب على المعاصرين للنبي أن يأخذوا بأوامره التدبيرية الولائية الصادرة من قبله، كما يأخذون بأوامره التبليغية الصادرة عن الله تعالى والواصلة إلينا عبر الرسول، كذلك الحال في غير المعاصرين للنبي؛ إذ أدلة الإلزام بالطاعة تشملهم بإطلاقها أيضاً، فأَيُّ موجبٍ لعدم عملهم بالأوامر الولائية؟ وبأيِّ دليلٍ خرجوا عن هذا الإطلاق؟<sup>(١)</sup>.

هذه المقاربة الاستدلالية للموضوع تتعاطى مع الحكم التدبيري على أنه شيء ما صدر عن النبي، ومقتضى إطلاق الأمر بالأخذ بما صدر عن النبي هو طاعته حتى بعد زمنه، لهذا كان الحكم الولائي التدبيري أبدياً إلا ما خرج بالدليل.

إلا أن هذه المقاربة غاب عنها - في ما يبدو لي - مركز الجدل في الموضوع. فنحن لا نتناقش في أن ما آتانا به النبي تجب طاعته، إنما نبحث في أن هذا الذي صدر من النبي هل هو موجّه أساساً لغير أهل عصره أو لا؟ فهذا تقيّد في الصادر، وليس ردّاً له بعد صدوره وإطلاقه.

ولتوضيح الفكرة أكثر يمكننا القول: إذا وجّه الرسول أمراً إلى الآباء فلا يمكن التمسك بإطلاق هذا الأمر للشمول لمن ليس لديه وكّد أساساً؛ إذ لا معنى له؛ لفرض أن الحكم وُلد مقيداً بالآباء. وهكذا لو وجّه إلى كبار السن إلزاماً فلا معنى للإلزام الصغار به، بحجة إطلاق

(١) انظر: رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢١، ٢٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٦٢٢.



أدلة حجية السنّة، إلا بعد أن يصبحوا كباراً؛ لأنّ الحكم يتبع دائرته ومخاطبه، ومن أراد الحكم أن يجعل نفسه في عهده ومسؤوليته.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ منكر التأييد هنا يقول: إنّ الأحكام التديريّة الولاية نوع من الأحكام لا يُخاطب بها غير أهل العصر النبويّ، فهويّة هذه الأحكام هي هويّة زمنيّة إداريّة، ومن ثمّ لا معنى للاستناد إلى إطلاقات أدلة حجية السنّة فيها.

فإذا أردنا أن نتناقش مع أنصار تاريخيّة الأحكام التديريّة والولاية يجب البحث معهم في هويّة هذه الأحكام وحقيقتها، قبل الانطلاق نحو أدلة حجية السنّة هنا، وإلا يلزم أنّه حتى لو قام الشاهد على زمنيّة حكم من الأحكام أن تشمله أيضاً عمومات ومطلقات حجية السنّة! وسيأتي البحث في حقيقة هذا الحكم.

الدليل الثاني: الاستناد إلى عموم ولاية النبيّ على الأمة<sup>(١)</sup>، فإنّ ولاية النبيّ ﷺ لم تقتصر على المعاصرين له، بل هي تشمل جميع المسلمين والمسلمات إلى يوم الدين، ولو استناداً إلى العموم المستفاد من الجمع المحلّي باللام في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦). وبناءً عليه إذا أصدر النبيّ حكماً تديريّاً ولائياً فالأصل فيه أن يكون شاملاً لعموم المؤمنين إلا ما خرج بالدليل، فيشمل جميع العصور والظروف، وكأنّ النبيّ بأحكامه التديريّة هذه يدبّر أمر الأمة إلى يوم القيامة.

ولعلّ ما يعزز ذلك ما نجده في نصوص الأئمّة من أهل البيت من الاستناد إلى أحكام تديريّة نبويّة؛ للإلزام بها في عصرهم، فإنّ هذا معناه أنّ هذه الأوامر كان لها نفوذ زمنيّ إلى ما بعد العصر النبويّ.

وهذا الدليل يمكن التعليق عليه، وذلك:

أولاً: إنّ بإمكان القائل بأصالة الزمنيّة والتأقيت في الأحكام الولاية التديريّة أن يفترض أنّ كلّ حكم نبويّ استند إليه الإمام اللاحق هو حكم إلهيّ تبليغيّ ثابت، وذلك بنفس دليل الاستناد، ومن ثمّ لا يكون نفس الاستناد دليلاً على إطلاقيّة الأحكام الولاية، بل كاشف عن عدم ولائيتها، فما هو الدليل على بطلان هذه الفرضيّة في تفسير الاستناد؟! بل قد ذهب القائل

(١) انظر: المصادر نفسها.

بالتأقيت إلى أن الإمام عندما يستند إلى حكم نبويّ ولائي في زمنٍ متأخّر فإنّ ذلك يدلّ على كون ملاك هذا الحكم ما زال موجوداً إلى العصر اللاحق، وأنّ الإمام يريد الكشف عن بقائه بالاستناد إلى مصدره، فيكون نفس استناده كاشفاً عن استمراريّته بحكم ولاية الإمام اللاحقة. وهذا كلّهُ يعني أنّ مجرد الاستناد لا يحكي بوضوح عن أبدية الحكم الولائي التدبيري، بعد الفراغ عن كونه ولائياً تدبيرياً.

ثانياً: لو سِرنا مع هذه الطريقة لزمنا تطبيقها على أدلّة ولاية الفقيه العامّة، بناءً على ثبوتها، فهل يُقال بأنّ الأحكام الولائيّة للفقيه - غير الأحكام القضائيّة - تأبديّة إلاّ ما خرج بالدليل، استناداً إلى إطلاق جعل الولاية أو الإلزام بطاعته، أو أنّ الفهم العُرْفِي لأدلّة جعل الولاية يذهب نحو فرض أنّ الأحكام الولائيّة هي بطبيعتها الغالبة ذات خصوصيّة زمكانيّة تختلف سعةً وضيقةً باختلاف الملابسات؟

ثالثاً: نحتاج أن نتأمّل في حقيقة الحكم الولائيّ والتدبيريّ قليلاً. فهذا المصطلح أو هذا المفهوم لم يردّ في نصّ دينيّ حتّى نحلّله لغويّاً أو عرفياً، وإنّما هو ظاهرة مكتشفة من التحليل العقلائيّ لسلوكيات مدير الجماعة وقائدها. وهنا نقول: إذا أصدر النبيّ حكماً ما لزم على المعاصرين له تطبيق هذا الحكم، وهذا واضحٌ. والسؤال: كيف تتلقّى الأجيال اللاحقة هذا الحكم؟

نحن أمام حالتين:

الحالة الأولى: أن يفهموا من أوامر النبيّ أنّها تشملهم إلى يوم القيامة، فيعبروا من هذا المفهوم إلى فكرةٍ أخرى، وهي أنّه إذا كان الأمر النبويّ شاملاً لجميع المكلفين إلى يوم القيامة فما هو الفرق بينه وبين التشريع الثابت في أصل الدين؟

إذا قلنا بأنّ للنبيّ ولايةً تشريعيّة (وهذا غير الولاية التدبيريّة التي ينبثق منها الحكم التدبيريّ الولائيّ) فهذا يجعل أوامره الثابتة مندرجةً ضمن ولايته التشريعيّة، التي ترجع في الحقيقة إلى عدم كون الحكم ولائياً، بل هو حكمٌ شرعيّ دينيّ، غايته صدر نبويّاً وأمضي إلهياً. وأما إذا نفينا ولايته التشريعيّة فكيف - مع سكوت الله عن حكم النبيّ - نميّز بين كون الحكم

ولائياً وإلهياً شرعياً؟! وما الفرق بينهما إذن ما دام لكل واقعة حكم، وما دام حكم النبي لا بُدَّ أن يكون عن مصلحة؟

الحالة الثانية: أن يفهموا أوامره على أنها تعود لعصره أو ما قارب عصره، بحيث يرون كل حكم مطلق في الزمان والمكان فهذا قرينة عدم الولاية فيه؛ لأن المعنى العقلاني للولاية والتدبيرية هو هذا، ولا سيما أن تعديل الوليّ اللاحق للحكم السابق، بعد فرض صدوره للاحقين، قد يبدو مشتتاً على التناقض، فتأمل جيداً.

نحن لا نريد أن نناقش في عموم ولاية النبي على المؤمنين ولو من بعده، وأن أدلة ولايته هل تشمل من بعده أو هي منصرفة عنهم، كعموم أدلة الولاية التي تثبت للأولياء - كالأب والجد -، بحيث تفيد الولاية في حياتهم عادةً أو ما قاربها، ولا سيما مع وجود أولياء آخرين بعد النبي، يُفترض أن لهم الولاية، سواء كانوا الأئمة من أهل البيت أم الفقهاء أم غيرهم؟

لا نريد أن نناقش في دليل عموم ولاية النبي لمثل عصرنا، إلا أن كلامنا ليس هنا، بل في الإطلاق الأزمانى لنفس دليل الحكم الولائى النبويّ. فماذا يفهم العرف والعقلاء عادةً - بعد فهمهم جوهر الحكم الولائى الموجود في حياة العقلاء - من إصدار الوليّ حكماً تدبيرياً ولائياً؟ هل يفهمون أنه يريد به ممارسة ولايته على ما بعد ألف عام أو ينصرف ذهنهم في الأحكام التدبيرية الولاية إلى أن صاحبها يريد لها لعصره وظروفه وحال حياته؟ طبق ذلك على سائر الأولياء، لتكتشف أن المنصرف من الأحكام الولاية التدبيرية هو الزمنية، لا التأييدية، حتى لو كان صاحب الولاية شاملاً الولاية إلى يوم القيامة؛ فهناك فرق بين إطلاق دليل الولاية وإطلاق نفس الحكم الصادر ممن منحت له الولاية. ودعوى الإطلاق الثانية غير محرزة هنا، لو سلمنا بالأولى، وعليه فنأخذ بالقدر المتيقن من مساحاة الدليل، وهو الزمنية.

نعم، لو كان ملاك ومبرر الحكم التدبيرى النبويّ موجوداً بعينه في العصر اللاحق لعصر النبي، ولم يظهر له منافس أو مزاحم، أمكن التكهن بثبوت الحكم الولائى هنا، من خلال اكتشاف خصوصية الملاك والمنطلق له. لكن هذا غير الفرض الذي نتكلم عنه هنا، وهو عدم إحراز شيء من هذا القبيل.

والنتيجة: إن الأصل في الأحكام الولاية التدبيرية - بعد إثبات أن هذا الحكم ولائى تدبيرى - هو الزمنية والتأقيت، لا التأيد، إلا ما خرج بالدليل. فكل حكم يثبت أنه ولائى

تدبري صدر عن أحد المعصومين فلا حجّة له في عصرنا الحاضر، إلاّ بقريّة. نعم، وفقاً للعقيدة الإماميّة إذا كان هذا الحكم صادراً من الإمام المهديّ الغائب فله الولاية في هذه الحال؛ لفرض المعاصرة.

ولو كانت الشخصية غير التبليغيّة تعليميّة غير إفتائيّة أو تربويّة أو صلحيّة أو غير ذلك مما قالوه، فإنّ نتائج آخر قد تترتب، فيحتاج الأمر لدراسة نوعية الشخصية البديلة عن الشخصية التبليغيّة، فإذا كانت ولائيّة إداريّة (حكوميّة - قضائيّة..)، فهي زمنيّة بحسب الأصل، وإلاّ فلا بدّ من رصد الموقف تبعاً للقرائن والمعطيات، وبحثه في محله.

أكتفي بهذا القدر؛ لأنّ الدراسة الميدانيّة لمسألة مقاصد الرسول وشخصيّاته طويلة ومتشعبة جداً، وبحثنا تقعيديّ أصولي يلامس البنية التحتيّة فقط كما قلنا.

## أركان الاجتهاد المقاصدي والمناطي

### تكوين نتائج وعصارة النظرية المختارة

كان مجمل ما عرضناه في هذا الفصل المطول نسبياً، يدور حول الأسس والأركان التي يبنى عليها الاجتهاد الذي نبحت عنه هنا، ومن خلال ما تقدّم هنا - وفي الفصل الأوّل - يمكننا الخروج بنتائج تكوّن تصوّراً عن الموضوع بشكل عام.

ترجع الأركان التي يقوم عليها الاجتهاد بنوعيه: المقاصدي الغائي، والمناطي المداري، إلى أربعة، وفق ما تقدّم:

الركن الأوّل: المنهج الاستقرائي، وهو من أهمّ المناهج في الاجتهاد الشرعي، ويقوم بدور تكوين تصوّرات كليّة من خلال تقرّي موارد جزئية (أحكام أو نصوص - تعليلية أو غير تعليلية - أو هما معاً)، وقد رأينا له أدواراً عدّة في غير موضع، والأهمّ منها على مستوى غرضنا هنا هو:

١ - استخراج الكليات المقاصدية العامّة في الشريعة، والكليات المقاصدية العامّة في الحقول

الشرعية الكبرى، وهذا يعني أنّنا أمام حالتين:

الحالة الأولى: خضوع الشريعة برمتها عبر نصوصها وأدلّتها، لمسار العمل الاستقرائي بهدف تحصيل الأسس التي تبنى عليها بوصفها مبادئ، والغايات التي تهدف إليها بوصفها نتائج منشودة، وهنا يمكن تكوين المقاصد العامّة بالاستقراء، وأهمّها - على سبيل المثال -: حفظ الدين - حفظ النفس المحترمة - حفظ الأعراض - حفظ المال - حفظ العقل، وغير ذلك، فهذه الكليات المقاصدية العامّة يمكن - بملاحظة مئات النصوص والأدلّة في الأبواب والمجالات المختلفة - إثبات أنّ الشريعة تستهدفها بوصفها أصولاً عامّة، بصرف النظر الآن

عن كونها قابلة للتخصيص أو لا.

لكنّ الكليات المقاصديّة العامّة للشرع كلّه نختلف مع المقاصديّين في الدور الذي تلعبه، ففيها يعتبرها المقاصديّون من أدوات الاجتهاد، بحيث يصدرّون على أساسها فتوى بأمرٍ ما غير منصوص، انطلاقاً من اعتقادهم بأنّ الشريعة شاملة وكاملة، نذهب نحن - عبر مزاجية تصوّرنّا هنا مع تصوّرنّا في شمول الشريعة - إلى أنّ هذه الكليات تمثل المؤشرات العامّة لحركة التشريع، ولكنّها لا تُثبت بمجردّها أحكاماً شرعيّة غير منصوصة بالضرورة، إلا أنّ قيمتها الكبرى تكمن في أمرين هما العمدة<sup>(١)</sup>:

أ - نفي حكم شرعي إلهي مفترَض ينافيها، ولا يكون عليه دليل خاصّ يصلح لتقييد هذه الكليات العامّة<sup>(٢)</sup>، بمعنى أنّ افتراض حكم شرعي في دائرة غير المنصوص يكون منافياً لهذه الكليات العامّة هو افتراض ضعيف جداً؛ انطلاقاً من كونه غير متلائم مع الكليات المقاصديّة المستخرجة بالاستقراء، فيكون تعارضه معها من المؤشرات القويّة جداً على نفي وجوده في الشريعة.

ب - نفي حكم قانوني بشري يكون معارضاً لها، بمعنى أنّه حيث لا نؤمن بشمول الشريعة، فهذا يعني أنّه في دائرة ما لا حكم فيه، يتحرّك العقل الإنساني لوضع قوانين مناسبة، ومن شروط المناسبة أن يكون التشريع الإنساني منسجماً مع مسار هذه الكليات العامّة وغير معارض لها، فلو كان معارضاً لها لم يكن هذا القانون الإنساني مقبولاً في الشرع، كما تحدّثنا عن ذلك في مباحث شمول الشريعة.

أمّا مديات قدرة هذه الكليات على طرح دليل نصّي جزئي منافٍ لها بنحو المنافاة الجزئيّة، أو تغيير دلالاته، أو ترجيحه على معارضه الجزئي الآخر، فهذا ما سيأتي بحثه في الفصل الأخير من هذا الكتاب بالتفصيل.

الحالة الثانية: خضوع حقل شرعي واسع للنشاط الاستقرائي، بهدف استخراج كليّاته

(١) سوف يأتي في الفصل القادم بحول الله الحديث عن أدوار أخرى هنا، من نوع دور المقاصد في علاج التعارض وغير ذلك، لهذا قلنا بأنّ هذين الدورين هما العمدة.

(٢) بل في قدرة النصوص الخاصّة على تقييد الكليات المقاصديّة، تأمل، نشير له في البحوث اللاحقة.

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطلي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١٩١

ومقاصده العامّة، فنحن ندرس فقه العقوبات الجزائيّة والجناييّة، وهو بابٌ واسع يمكن للاستقراء أن ينفعنا فيه وفيما هو قريب منه كالقضاء، فنستخرج من تجميع المعطيات الصغيرة المتراكمة:

تارةً كليّات عامّة تمثل قواعد متصيّدة في فقه العقوبات<sup>(١)</sup>، وتحكم هذا الفقه بوصفها نصوصاً شرعيّة غير ملفوظة، ولها قدرة إنتاج أحكام شرعيّة جزئيّة. وأخرى مقاصد وغايات تبتغيها الشريعة من وراء تشريعات العقوبات، من نوع الحدّ من وقوع الجرائم، وحفظ المال، وضمان الحقوق وغير ذلك.

والفرق بين الحالين هو أنّه في الحال الأوّل يمكن للناتج الاستقرائي أن يكشف عن حكم شرعيّ غير منصوص؛ لأنّ النتيجة تعبر عن قاعدة متصيّدة لها طاقة العموم في المفاد، بينما في الحال الثاني لسنا إلا أمام غايات ومقاصد من وراء التشريعات. والغايات هذه ليست في نفسها تشريعات وقوانين، بل هي الروح التي يقوم المشرّع بوضع القوانين لأجلها، وتمثل أغراضاً له وليست أحكاماً؛ فهي لم توضع في عهدة المكلفين، بوصفها تشريعات، بل الذي وضع في عهدتهم هو القوانين نفسها بهدف تحقيق تلك الغايات، وهذا يعني أنّ هذه الغايات لا يمكنها أن تشكّل قواعد كليّة تنطبق على مصاديقها، بل هي مؤشرات تشريعيّة تكشف أنّ الشريعة في غير المنصوص لا يمكن أن تريد شيئاً منافياً لها، وأنها في هذه الدائرة تسمح للمشرّع البشري أن يشرّع بما يخدم هذه الغايات ولا يناقضها.

٢ - استخراج المذاق الشرعي العامّ الحاكم على الشريعة كاملةً أو حقل تشريعي واسع.

هذا الدور الذي يلعبه الاستقراء هنا إذا لم نعتبره شكلاً آخر من أشكال التفكير المقاصدي أو يكون التفكير المقاصدي أحد أشكاله وتطبيقاته - فيكون مسلك المذاق نقطة التقاء بين المقاصديين والرافضين لنظريّة المقاصد - فلا بد من اعتباره من أساسيات المنهج المقاصدي والعللي والمناطلي معاً.

ودور المذاق - لو سلّمنا مغايرته التامّة لما تقدّم - يتحد في الشرح الذي قلناه سابقاً مع دور

---

(١) أدرجتها هنا - للمناسبة فقط - رغم أنّها لا تنضوي هنا بحسب التقسيم؛ لأنّ المَقَسَم هو المقاصد، وليس القواعد الشرعيّة، وفرقٌ بين فقه المقاصد وفقه القواعد، كما هو واضح.

الاستقراء في تأصيل الكليات والمقاصد، فلا نعيد.

الركن الثاني: ثنائي النصوص المقاصدية والدستورية العامة المؤيدة روحها بحكم العقل في بعض الموارد، ونقصد بذلك:

أولاً: النصوص الآمرة والناحية المتعلقة بعناوين كلية عامة لا تحدد سلوكاً بعينه أو متعلقاً واضحاً يمكن الإشارة إليه، وهي مجموعة من النصوص الآمرة بالعدل والإحسان والخير والصلاح ونحو ذلك، والناحية عن الفساد والظلم والجور والبخس وغير ذلك.

إنّ تحديد طاقة هذه النصوص يكون عبر الآتي:

أ- إثمها مؤشرات تشريعية عامة نظراً لطبيعة المتعلق فيها.

ب- إثمها توجه نحو متعلقها فيما حددت نصوص أخرى له من شكل وآلية، وأمّا المتعلق الذي يحدده العقل والعرف العقلاني والوجدان الصالح المنسجم مع روح الشريعة، فهي تدعو إليه، لكنها لا تؤسس أحكاماً شرعية في موارد، بل تؤسس حكماً واحداً وهو الحكم المتعلق بالكلّي الموجود فيها.

ج- إثمها تنفي كل حكم محتمل ليس فيه نص، إذا كان منافياً لها بحكم تشخيص (الشرع أو) العقل أو العقلاء أو العرف العامّ المبني مسبقاً على دور الشرع في تكوين ثقافته وذوقه. وبهذا تكون هذه النصوص ذات دور سلبي نافي فيما لا نص فيه، لكنها ليست ذات دور إيجابي مثبت لحكم بعينه فيما لا نص فيه، وفي الوقت عينه فهي تدعو لما يشخصه الإنسان والعقلاء من عدلٍ وتنهي عما يشخصونه من ظلم، دون أن يكون أمرها ونهيها متعلقاً بالمشخص نفسه بعنوانه. وهذا ما شرحناه كلّهُ بالتفصيل في كتابنا (قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني)، وألحنا له سابقاً هنا في هذا الكتاب.

ثانياً: النصوص التعليلية التي تبين الغايات والمقاصد من كليات التشريع عموماً، أو في حقل شرعي واسع، كما لو وردت نصوص تعلل وضع نظام العقوبات بأنه حتى يرتدع الظالم عن فعله وتُحفظ حقوق المظلومين، أو لو وردت نصوص تعلل تشريع السلطة السياسية بأن ذلك لكونها نظاماً للملّة، فإنّ هذه النصوص التعليلية العامة هي نصوص مقاصدية بامتياز، وقد قلنا بأن النصوص التعليلية منتجة ومفيدة ونافعة جداً في الاجتهاد عموماً.



## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي، أركانه، منطلقاته..... ١٩٣

وقيمة هذا النوع من النصوص هنا ليس في إنتاج أحكام شرعية وفقاً لتصورنا حول شمول الشريعة، بل في نفي أحكام شرعية محتملة فيما لا نصّ فيه تنافياً، وكذلك ترجيح نصوص متعارضة بما ينسجم معها كما سيأتي بحثه بحول الله، بل إنّ لها القدرة ضمن سياق محدّد أن ترفع إطلاقات النصوص الأحكامية الجزئية المنافية لها، كما لو صارت التشريعات العقابية الجزئية - بسبب ظروف زمكانية - غير محققة لهدفها، بل منتجة لنقيضها مثلاً، فإنّ نصوص التعليل؛ بحكم كونها ذات نظر وحكومة توسّع وتضيّق كما بحثنا سابقاً، فيمكنها هنا أن تعطل - بالعنوان الأوّلي دون الثانوي - إطلاقات النصوص الأحكامية المتنافية معها ولو في لحظة زمنية محدّدة، لا بنحو مطلق، دون حاجة لاستخدام نظام العناوين الثانويّة أو الاستعانة بمثل صلاحيّات السلطة الشرعية.

ولعلّ هاتين المجموعتين هما مقصود - أو من مقصود - الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، عندما تحدّث عن أدلّة التشريع العليا.

إنّ كلتا هاتين المجموعتين النصّيتين في هذا الركن الثاني، تتعاضد مع نتائج الاستقراء عادةً، كما تلتقي في بعض الموارد مع أحكام العقل العملي والوجدان الأخلاقي، وبهذا نحن أمام توليفة استقرائية عقلية نصية أخلاقية مُحكّمة يمكنها نفي تشريعات محتملة فيما لا نصّ فيه، وتحديد قيمة تشريعات - إلهية أو بشرية - في المساحة عينها، بل قد تتمكّن من الحدّ - بالعنوان الأوّلي - من سلطة إطلاقات وعمومات نصوص التشريعات الأحكامية الجزئية.. إلى جانب أدوار أُخر.

الركن الثالث: النصوص التعليلية أو التعليل النصّي.

دور هذا الركن مهمّ وفق ما أسلفنا بحثه بالتفصيل؛ وذلك:

١ - إنّه قادر على تحديد المناطات الدقيقة للأحكام - بمعنى الصفة التي يدور الحكم مدارها (عبر تشكيله الكبرى الكلية، وليس مطلق علّة في الأصل) - بحيث يوسّع منها ويضيّق، بما يُجري تعديلات أساسية في النتائج الفقهية عند الفقيه، خاصّة في جانب التضييق.

وهذا الدور لا علاقة له بالمقاصد والغايات والملاكات الشرعية من المصالح والمفاسد، بل هو متمم إلى الاجتهاد المناطوي العلي، وليس إلى الاجتهاد المقاصدي الغائي، ويجب علينا فصل

١٩٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

هذين عن بعضهما فصلاً دقيقاً هنا؛ فليس كلّ مناط بمقصد أو غاية أو حكمة أو مصلحة ومفسدة، ونحن هنا الآن نتحدّث عن المناط الصفتى وليس المناط الملاكى، فمناط تحريم الخمر هو الإسكار، وهو ليس بمقصد ولا بغاية ولا بمصلحة أو مفسدة، بل هو صفة في الموضوع ذات صلة بهذه الثلاثة.

٢- إنه قادر على خدمة الاجتهاد المقاصدي العام والخاص، ونعني بذلك:

أ- أمّا خدمة الاجتهاد المقاصدي العام، فهو ما تقدّم آنفاً عند الحديث عن النصوص التعليلية المبيّنة للغايات العامّة، فلا نعيد.

ب- وأمّا خدمة الاجتهاد المقاصدي الخاصّ، فهو في النصوص التعليلية المتعلقة بأحكام جزئية، لكنّ التعليل فيها كان بالملاكات والحكمة والغاية، مثل: حرّمت الخمر لكونها توقع العداوات بين الناس، أو حرّمت لكي يقع الوثام بين الناس.

هذه الخدمة مرتبطة بقبول التعليل بالحكمة والمقصد والغاية وترتيب نتائج الاجتهاد التعليلي على هذا النوع من العلل، وقد بحثنا سابقاً في هذا الموضوع وقلنا بإمكانية من حيث المبدأ خلافاً لجمهورهم الذين اشترطوا الضبط والتميز في العلة.

الركن الرابع: توليفة القواعد العقلانية التفسيرية والاستنباطية التي تُعيد فهم النصّ وفقّها، مثل تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات ونفي الفوارق، وتخريج المناط، ومناسبات الحكم والموضوع، ومسلك الاعتبار، ونحو ذلك.

هذه القواعد العقلانية العرفية (العقل الجمعي) من أهمّ أدوات التعامل غير الحرفي مع النصوص، وهي تقوم بملامسة الملاك والمناط وتخطّي حرفيات النصوص؛ لإنتاج تكوينٍ جديد للحكم الشرعي ومتعلّقه وموضوعه، كما شرحنا ذلك بالتفصيل سابقاً.

وقد توصلنا إلى أنّ هذه التوليفة من القواعد ذات صلة كبرى بالاجتهاد المناطى، لكنّها ليست بعيدة أيضاً عن الاجتهاد المقاصدي الخاصّ المتصل بملاكات وغايات هذا التشريع أو ذلك.

بهذا نخرج بالنتيجة الآتية: إنّ الأركان الأربعة التي درسناها بالتفصيل سابقاً، تُوصّلنا -

ضمن الكيفية التي شرحناها واخترناها لها - إلى تأصيل وتبرير:

## الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى، أركانه، منطلقاته..... ١٩٥

١ - اجتهاد مناطى (عللى = العلة بمعنى المدار والمناط)، يتخطى حرفيات النصوص (بالخصوص الركن الثالث والرابع).

٢ - اجتهاد تقعيدي كلى، يستنبط القواعد خارج سياق الدلالات النصية الجزئية (بالخصوص الركن الأول).

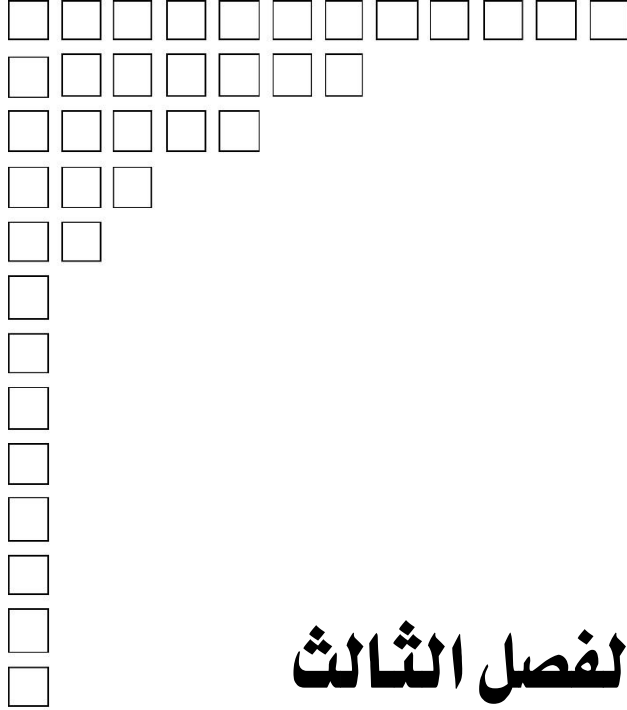
٣ - اجتهاد مقاصدى غائى له دور كبير فى النفى وتعيين المسار، أكثر مما له دور فى إنتاج أحكام شرعية وفتاوى دينية جزئية متعددة.

ومن هذا كله يظهر أن العباديات وغيرها يمكن لهذه الأركان الأربعة أن تخوض فيها، غاية ما فى الأمر أن ما سميناه سابقاً بالمبهمات الشرعية التى لا سبيل للعقل والتجربة العقلانية إليها - سواء كانت من العباديات أو غيرها - لا تقدر الأركان الخارج - نصية، مثل الركن الرابع هنا، أن تتدخل فيها، كما بينا ذلك بوضوح فيما مضى.

هذا كله فى أصل الموضوع، أمّا تأثيرات هذه النتائج على الاجتهاد الفقهي فى بعض الامتدادات هنا وهناك، فسوف نبحثها بالتفصيل فى الفصل الرابع من هذا الكتاب، فانتظر.

وبهذا نكتشف أن الاجتهاد المجافى للقياس لديه إمكانات ذاتية قادرة على بناء اجتهاد مقاصدى ومناطى وعللى بطريقة مختلفة عن السائد فيه، وأن سبب عدم ولادته هو القلق من بعض الأمور كالقياس، مما جعل هذه الأدوات التى بحثناها فى هذا الفصل أقل حضوراً فى الاجتهاد الفقهي من حجم حضورها الحقيقى وطاقاتها الاستيعابية.

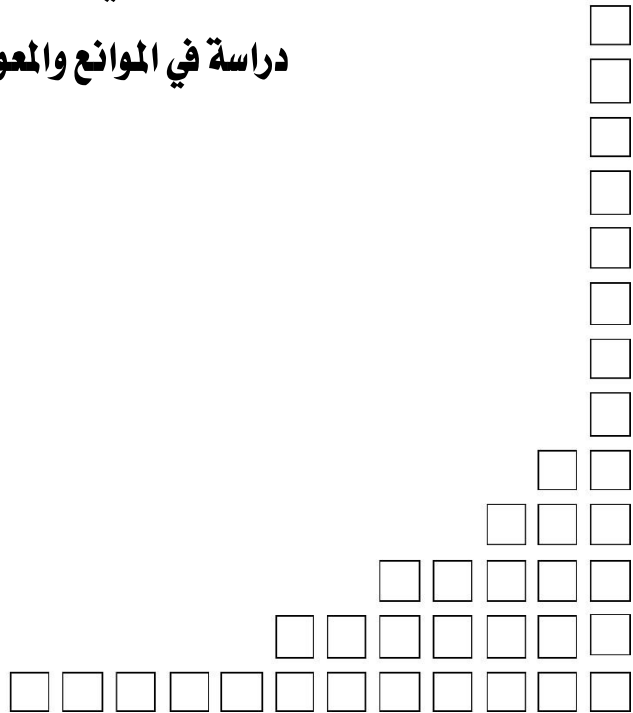




# الفصل الثالث

الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللى

دراسة فى الموانع والمعوقات





## تمهيد

انتهينا - بحمد الله تعالى - من رصد أبرز القواعد التي نؤمن بها أساساً في تشييد الاجتهاد المناطقي والتعليلي، والاجتهاد المقاصدي وفق فهمنا الخاص له، وكذلك قرّرنا قواعد التعدي عن حرفية النصّ وشرحناها وبررناها.

لكننا لم ننته من مسيرة هذا البحث الطويل بعد، بل يلزمنا أن نتحلّى بالصبر أكثر؛ لكي نرصد أهمّ العوائق التي تواجه مجمل هذه النتائج التي توصلنا إليها، فهل ثمة عوائق وموانع تنسف ما توصلنا إليه أو لا؟

في تقديري، فإنّ أهمّ الموانع التي تستحقّ الذكر هنا، مانعان:

**المانع الأول:** الموقف من العقل والقياس الشرعي، حيث قد يتصوّر أنّ أدلة رفض القياس توصل لخلخلة البنيان الذي توصلنا إليه سابقاً؛ لأنّ هذا البنيان قد يكون مشمولاً لأدلة النهي عن القياس، فيلزمنا البحث في هذا الموضوع لرصد النسبة بين القياس وبين مجمل ما توصلنا إليه، وهو ما يفرض علينا خوض رحلة مهمّة في تحديد القياس المستهدف بالنهي في النصوص الدينية، وفقاً لمدرسة نفي القياس.

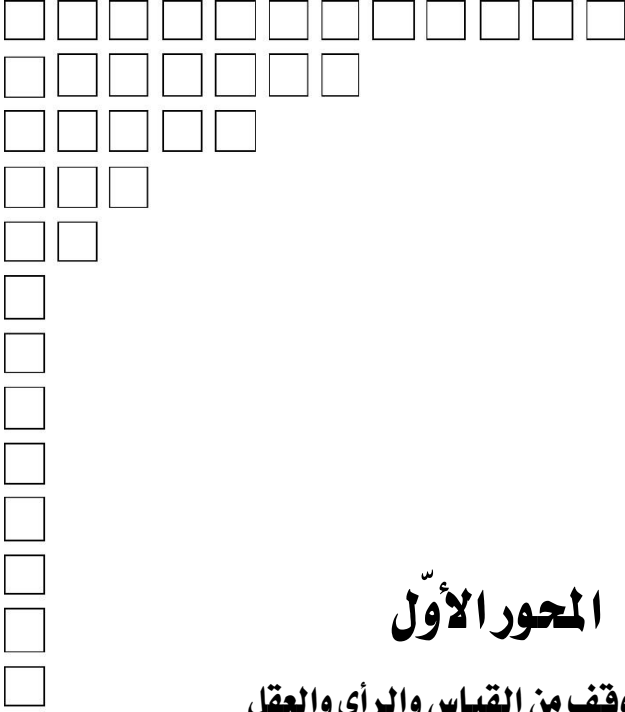
**المانع الثاني:** إفضاء نظرية المقاصد والتعليل والتعدي، للتخلّي عن النصوص الدينية، والتشريعات التفصيلية بحجّة نظام الوسائل والمقاصد، أو بحجّة ضرورة التعدي عن حرفية الفهم، الأمر الذي يوصلنا لعلمانية حقيقية تُلغي الدين لتُبقي منه مجرد بعض القيم العليا المسماة بالمقاصد أو المعايير الكلية، وهذا خطرٌ حقيقي داهم يهدّد الشريعة اليوم.

فهل صحيح أنّ هذين المانعين يمكنهما تحويل كلّ ما بنيناه إلى الآن إلى عمارة ذات أركان هشة آيلة للسقوط أو لا؟

هذا ما يلزمنا - توجّياً للإيناف والموضوعية - بأن نخوض الكلام في هذين المانعين، كي نجلي الصورة أكثر فأكثر، والله الموفق والمعين.



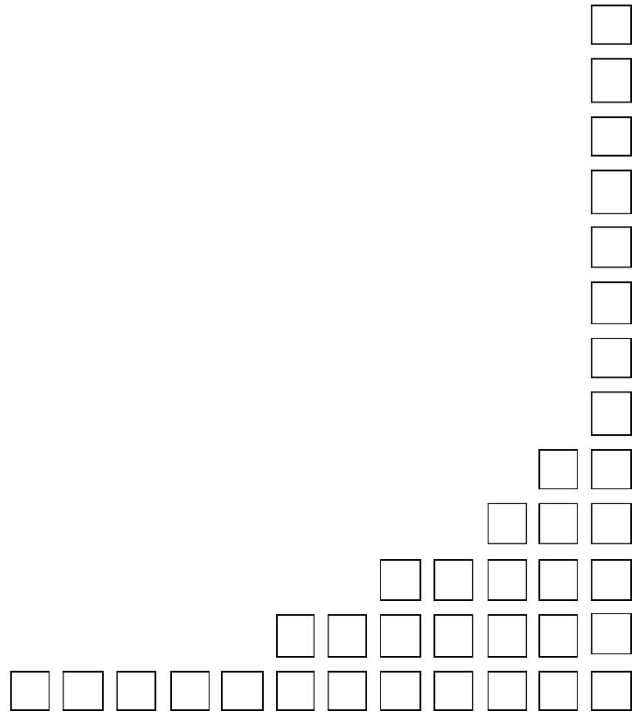




## المحور الأول

حقيقة الموقف من القياس والرأي والعقل

ودراسة التأثيرات على منظومة الاجتهاد المقاصدي والمناطية





## تهييد

يعتبر القياس من المناهج الاجتهادية التي يُرجعها أصحابها - بل حتى مخالفوها - إلى نشاط بعض المسلمين على الأقل في القرن الهجري الأول، وهو بالتأكيد ظاهرة أثارت الكثير من الجدل في القرن الثاني الهجري، وما بعد، فقد رفضه بعض المعتزلة، والإمامية والظاهرية، وقبله الإباضية بتحفظ، ووافق عليه الكثير من فقهاء أهل السنة والزيدية على تفاوت في ذلك سعة وضيقاً.

يقول جوزيف شاخ: «هناك منهجان يمكن أن تنظّم بهما المادة القانونية لتكون نظاماً منسّقاً، هما: المنهج التحليلي (Analytical Method)، ومنهج القياس على النظر والمثل (Analogy). فمنهج التحليل الذي نجد مثاله الكلاسيكي في القانون الروماني، يؤدّي إلى وضع معايير قانونية مننظمة على نحو منطقي ومرتبّة على أساس تصاعدي. أمّا منهج القياس على النظر والمثل فيؤدّي إلى وضع مسائل المادة القانونية بعضها إلى جانب بعض والربط بينها (Parataxis and Association). والتشريع الإسلامي يمثل النموذج الثاني من هذا التنظيم بصفاء كبير، وهذا يتماشى مع طريقة التفكير، كما تعبّر عنها اللغة العربية...»<sup>(١)</sup>.

ويعرف القياس في القرن الثاني والثالث الهجري بأنّ أكثر من تحمّس له ومارسه تطبيقاً كان الأحناف وبدرجة تالية الشافعية، فيما كان الحنابلة والمالكية الأقلّ استخداماً له، ولهذا اعتبر الشافعيّ وسطيّاً في موضوع القياس بين الفرقاء المتخاصمين ممّن آمن به.

وربما يبدي لنا هذا الانقسام مبرراته وفقاً لتحليل مشهور ومتداول، وذلك أنّ هناك علاقة بين الأخذ بالقياس والأخذ بالحديث، فكلمة اتسع نطاق الروايات وتوفّرها بين يدي المحدث

(١) تراث الإسلام ٢: ١٠٢.

كان أقل حاجة للعمل بالقياس ولو آمن به نظرياً، وهذا أمرٌ طبيعي جداً؛ لأنّ القياس يمثل الأصل الاجتهادي الرابع الذي يعمل حيث لا يوجد نصّ، وحيث يعرف عن الخنفيّة في القرون الأولى تحفظها عن الكثير من الأحاديث كان من المتوقع اشتهاً تطبيق القياس بينهم، وحيث كانت المالكيّة والحنبليّة ألصق بالحديث وكان تداوله كبيراً بينهم، كان القياس عندهم أقلّ حضوراً في تلك الفترة على الأقلّ، ولهذا ثمة من يرى أنّ القياس بدأ يشهد حركةً مضادّة له أثرت عليه منذ النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري؛ لأنّه منذ ذلك الوقت ظهرت المدونات الحديثيّة الكبرى عند أهل السنّة، الأمر الذي وفرّ للفقيه الكثير من المرويّات بين يديه مما قلّل من حاجته للقياس وسدّ الفراغ المدعى في هذا المجال، بل سنرى أنّ نصوص أهل البيت - وأشرنا لذلك في مبحث شمول الشريعة - توحى بشيء من الربط بين القياس والرأي وبين المعرفة بالسنة النبويّة، وأنّ أولئك الذين ذهبوا للقياس ظلّوا أنّ السنة النبويّة لم تعد متوفّرة بحجم كافٍ لتغطية التشريعات في مختلف الوقائع والأحداث.

من هنا نجد أمثال مناع القطان يعتبرون أنّ سبب انتشار مدرسة الرأي في العراق وتوسّع أجيال حنيفة في استعمال القياس مقارنةً بغيره، هو عدم الوثوق بالحديث نتيجة كثرة الوضع في العراق؛ لتكثر المذاهب المختلفة، إضافة لكثرة الوقائع - خاصّة مع قرب العراق من معقل الحضارة الفارسيّة القديمة - مع قلّة الحديث قياساً بالحجاز وغير ذلك<sup>(١)</sup>. فيما نرى باحثين آخرين يهتمون أنّ إسناد أهل البيت النبويّ نصوصهم إلى شخص النبيّ في بعض الأحيان، مع أنّه يكفي نسبتها إليهم عند شيعتهم، هو سعيهم لوضع عدد وافر من الأحاديث (النصّ - السنّة) في تناول المسلمين؛ بهدف الحدّ من نزعة القياس والرأي التي تبرّر منطلقاتها بشحّ النصوص<sup>(٢)</sup>.

غير أنّ هذه المقاربة التي نتكلّم عنها يمكنها - رغم صحّتها النسبيّة القويّة - أن تتعرّض لاهتزاز في غير مجال، ومن ذلك دائرة أولئك الذين لم يكن لديهم خوف من حصر مرجعيّة الاجتهاد في العقل والقرآن بدرجة عالية، مع الإقرار بمبدأ حجّية السنّة، مثل بعض أئمّة

(١) انظر: القطان، التشريع والفقّه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً: ٢٨٩ - ٢٩٠، ٣٣٢.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: موسوعة الفقّه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١: ٢٦.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٠٥

المعتزلة الذين بدا واضحاً منهم الميل أكثر لهاتين المرجعيتين، ولهذا أنكروا بعض الأمور المشهورة انطلاقاً من منهجهم هذا. كما أنّ هذا التفسير يمكن أن يخضع لمناقشات في القرن الثاني والثالث لو تمّ تفسير القياس بغير معناه المتعارف اليوم بما يتوافق حتى مع وفرة النصوص الحديثية بين يدي القائس وسيأتي.

إنّ الموقف من القياس لم تكن له وجهة واحدة عبر التاريخ، فبعض المعتزلة يتوافق مع ابن حزم الظاهري في رفض القياس، رغم أنّها يختلفان في الموقف من العقل أو مساحة مرجعية الحديث اختلافاً غير قليل، وكذلك يختلفان في قضية تعليل الأفعال الإلهية.

#### هل غاب اسم أئمة أهل البيت عن أوائل من انتقد القياس؟!

ثمة اعتقاد مثار في أنّ أوّل من جاهر بانتقاد القياس في تاريخ الإسلام هو النظام المعتزلي<sup>(١)</sup>، وفي هذا يقول الزركشي (٧٩٤هـ) وتابعه غيره: «وأما المنكرون للقياس، فأول من باح بإنكاره النظام وتابعه قومٌ من المعتزلة، كجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وتابعهم من أهل السنة على نفيه في الأحكام داود الظاهري»<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما كان أكده ابن عبد البرّ (٤٦٣هـ)، حين قال: «وذكر أبو القاسم عبيد الله بن عمر في كتاب القياس من كتبه في الأصول فقال: ما علمت أنّ أحداً من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم بن النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وقد خالفه في ذلك أبو الهذيل، وقمعه فيه وردّه عليه هو وأصحابه»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الكلام حول إبراهيم بن سيّار النظام البصري مثير جداً لنا هنا، ويحتاج لمراجعة تاريخية، فالنظام توفي ما بين عامي: ٢٢١ و ٢٢٩هـ، وقد اختلفوا في ولادته، ووضعت ما بعد ١٥٠هـ إلى ١٨٥هـ، وكانت له آراء شهدت جدلاً مثل إنكاره القياس والإجماع وتحفظه في الكثير من الأحاديث، وهذا يعني أنّ رفض القياس لو كان ظهر علناً مع النظام، فإنّه يثير

(١) انظر حول رأي النظام: عبد الجبار المعتزلي، المغني ١٧: ٣٢١.

(٢) البحر المحيط ٤: ١٥؛ وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٠٠.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢: ٦٢ - ٦٣.

تساؤلاً في موقف أهل البيت النبوي من القياس، مثل الإمام محمد الباقر (١١٤هـ)، والإمام جعفر الصادق (١٤٨هـ)، فهل كانت معارضتهما للقياس غير علنيّة ومحدودة، حتى عرف بعد ذلك النظام بمعارضة القياس أو أنّ خلف الأمر شيئاً، مثل أن يكون ما عارضوه مغايراً لمفهوم القياس الذي استقرّ في القرن الثالث والرابع الهجريين، وأنّ هذا الذي استقرّ هو الذي أنكره النظام؟! إذ النصوص عنهما منقولة في رفض القياس، بل ثمة حوارات جرت بين الإمام الصادق وأبي حنيفة نفسه في الموضوع حسب الرواية الشيعيّة كما سيأتي! فهل معارضة هؤلاء الأئمّة لم تكن متداولة في الوسط الإسلامي العام خلال القرون الأولى؟! ألم يكن طلابهم والمحسوبون عليهم من رموز دينيّة ومتكلمين معروفين برفض القياس؟! وهل ثمة احتمال أن يكون هذا الكلام التاريخي المنقول ينطلق من موقف تجاهل أئمّة مثل هؤلاء وعدم الاعتراف بهم؟!!

هذا ما سوف يتضح لنا من خلال البحث القادم، وسنرى في مرحلة التقويم النهائي تفسيراً لهذه الظاهرة نظرحه ونرجّحه.

من هنا، قمنا برصد كتب الفهارس والرجال والتراجم؛ لننظر في شخصيّات شيعيّة - بالمعنى العام - عُرف عنها التصنيف في نقد القياس، في القرون الهجرية الأربعة الأولى، فرأينا أنّ مهمّها هو الآتي:

- ١ - أبو الحسن عليّ بن عبد الله بن عمران القرشي المعروف بالميموني، ذكروا له كتاباً باسم: كتاب الردّ على أهل القياس<sup>(١)</sup>. ويبدو أنّه من أبناء القرن الرابع الهجري.
- ٢ - أبو محمد يحيى العلويّ، ذكروا له «كتاب في إبطال القياس»<sup>(٢)</sup>. وهو من أبناء القرن الرابع الهجري، ويقع في طبقة مشايخ المفيد.
- ٣ - أبو منصور الصرّام، وذكروا من كتبه: «كتاب في إبطال القياس»<sup>(٣)</sup>. وهو في طبقة العلويّ تقريباً.

(١) النجاشي، الفهرست: ٢٦٨.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤٢؛ والطوسي، الفهرست: ٢٦٤.

(٣) الطوسي، الفهرست: ٢٧٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٠٧

٤ - إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي، له «كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد»<sup>(١)</sup>. وقد عاش النوبختي بين عامي ٢٥٠ و ٣٥٠هـ.

٥ - عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري، ذكروا له «كتاب الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس»<sup>(٢)</sup>.

٦ - علي بن أحمد أبو القاسم الكوفي (٣٥٢هـ)، ذكروا له «كتاب الردّ على أصحاب الاجتهاد في الأحكام»<sup>(٣)</sup>.

٧ - عبد الله بن جعفر الحميري، ذكروا له كتاب القياس<sup>(٤)</sup>. وهو من أبناء القرن الثالث الهجري.

٨ - أبو الفتح هلال بن إبراهيم، ذكروا له «كتاب الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد نتائج العقول»<sup>(٥)</sup>.

ويظهر من هذه القائمة أن أقدم المدونات المستقلة المؤكدة شيعياً ترجع للقرن الثالث الهجري مع الحميري، دون أن نعرف مضمون هذه المدونة بالدقة، وأن عدد المدونات المستقلة قليل جداً في القرون الأربعة الهجرية الأولى، والظاهر أن فترة التدوين الأساسية في نقد القياس كانت القرن الرابع الهجري، لكن بالتأكيد لا يمكننا تجاهل وجود المواقف والأبحاث الشيعية من القياس في ثنايا الكتب الفقهية والأصولية والحديثية والكلامية الشيعية في تلك الفترة كلها. وقد سبق أن بحثنا في الفصل الأول من هذا الكتاب قضية وجود تيار شيعي يميل للقياس نوعاً ما، وتحليل هذا الميل، والنظريات التي قيلت في ذلك، وهو تيار يرجع للقرن الثاني والثالث الهجريين، وبلغ أوجه مع ابن الجنيد قبل أن تقضي عليه مدرسة بغداد في القرن الخامس الهجري، فراجع، فإن وجود الشخصيات البارزة بالنسبة للآخر المذهبي مثل هشام بن

(١) النجاشي، الفهرست: ٣١ - ٣٢؛ والطوسي، الفهرست: ٤٩ - ٥٠، وقال الطوسي بعد ذلك بأن ابن النديم زاد له كتاب: نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي، وبالفعل فقد ذكره ابن النديم في (الفهرست: ٢٢٥).

(٢) النجاشي، الفهرست: ٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٩ - ٢٢٠.

(٥) المصدر نفسه: ٤٤٠.

٢٠٨..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

الحكم ويونس بن عبد الرحمن ضمن قائمة من عمل بالقياس يجعلنا نتوقع أن الصورة الشيعية لم تكن واضحة في القياس بالنسبة لغير الشيعة قبل القرن الرابع الهجري. هذا كله يعقد المشهد أمامنا، فما هو القياس وما يتصل به مما رفضه أهل البيت ونددوا به؟ كيف يمكننا معرفة منظورهم بالضبط هنا؟ هل حصلت تحولات على القياس أبدته على شكل معاني متعددة أو على الأقل معنيين مختلفين عن بعضها أو لا؟ كيف يمكننا التماس موقف أهل البيت من القياس؟ وما هي المداخل المفتاحية لهذا الموضوع؟ هذا ما سوف نحاوله هنا في هذه المرحلة من البحث.

### الفرضيات الخمس الأولية المحتملة في منظور أهل البيت النبوي من القياس ..

وبدايةً لابد لنا من طرح أهم الفرضيات المحتملة في منظور أهل البيت من ذلك الشيء الذي رفضوه والمسمى بالقياس والرأي .. ويمكننا طرح خمس فرضيات أساسية حالياً، وهي:

الفرضية الأولى: أن يكون المراد بالقياس ونحو ذلك، ما هو المعروف اليوم، وتداول بين علماء أهل السنة منذ القرن الخامس الهجري - في الحد الأدنى - وما بعد، وهو محاولة الحصول على علة الحكم في الأصل بهدف تحقيقها في الفرع؛ لإثبات الحكم في الفرع بما هو في الأصل، وقد صاغوا له تعريفات متعددة لسنا نهدف الوقوف عندها، فالفكرة الجوهرية واضحة. وإذا ثبت أن أهل البيت يقصدون هذا المعنى من القياس، وهو قياس العلة، فهذا يعني أن مختلف أشكال التعدية لغير المنصوص عبر محاولة التماس العلة في الأصل ستكون ممنوعة، وعلى الباحث هنا أن يقوم بالتدقيق أكثر في مراد أهل البيت ليرى هل مثل منصوص العلة سيكون غير مراد لهم مثلاً أو لا؟ وهل يشمل موقفهم تنقيح المناط وتخريجه وإلغاء الفوارق مما هو معتمد اليوم في أصول الفقه السني أو لا؟

الفرضية الثانية: أن يكون القياس هو نقل الحكم من الأصل إلى الفرع عبر مجرد التشابه، لا عبر العلة الآتية من الطرق المعروفة في مسالك التعليل، وهو ما يُسمى بقياس الشبه، بمعنى أننا نتكلم عن قياس بدائي ينطلق من مجرد حد أدنى من الشبه بين الأصل والفرع، دون دخول في تعميق شكل هذه العلاقة الشبهية تحت عنوان العلة بمفهومها الدقيق المتأخر.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات ٢٠٩٠٠

وادعاء هذه الفرضية قائم على أنّ القياس ولد بهذه الطريقة البدائية العنوية البسيطة، وأنه تغير وتعدّد فيما بعد بالتدرّج، وأنّ سلوك الأحناف الأوائل كانت مشكلته في ذلك. ولعلّ ما يسمح بفرضية من هذا النوع أنّنا لا نملك كتباً ترجع للقرن الثاني تبين بشكل مباشر تعديد القياس، لا من قبل أبي حنيفة نفسه ولا حتى من قبل تلامذته، وهذا يعني أنّ القياس وُلد قبل أن تولد نظريته بشكل متكامل، مما يسمح باحتمال أنّ التشابهات كانت أساساً، ورغم أنّها قد تستبطن بعض العلل أو أشكال التعليل، لكنّها كانت بطريقة بدائية وعنوية غير مقعدة بشكل علمي دقيق، وأنّ اللاحقين صاغوا - بأنفسهم - نظرية قياسية حنفية عبر تتبّع تطبيقات جيل القرن الثاني من الأحناف للقياس، آخذين بعين الاعتبار التأوّل في تخريج أقيسة جيل القرن الثاني وتظهيرها بمظهر متناسق ومنضبط. وسوف نشرح لاحقاً - معتمدين على شواهد، خاصّة من المصادر الأصولية لأهل السنّة أنفسهم - التمييز الجلي السائد في التراث الإسلامي بين قياس الشبه وقياس العلة، وأنّ قياس الشبه خضع لاحقاً لمناقشات حتى عند القائلين، فيما الذي ظهر بقوة وتمّ التنظير له فيما بعد هو قياس العلة.

بناءً عليه، لن يعود لنصوص أهل البيت اليوم معنى على مستوى عمدة مسالك التعليل، وسيكون قياس منصوص العلة والأولوية والمناسبة وغير ذلك خارج تخصّصاً عن إطار النهي الوارد، وسيدخل في هذا النهي قياس جزئي على جزئي عبر تشابه الاثنين ولو في أمر ما، ربما لا يكون علة بالمعنى الدقيق للكلمة.

الفرضية الثالثة: أن يكون القياس المنهجيّ عنه عبارة عن التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك.

بناءً على هذه الفرضية سوف يكون القياس الممنوع عنه هو نوع من الاجتهاد العقلي في مقابل النصّ، فنحن نلتمس العلل الواقعية ثم نحاكم النصوص عبر فهمنا للعلل الواقعية فهماً آتياً من العقل هذه المرّة، وبهذا تقرب فكرة القياس من فكرة «الاجتهاد في مقابل النصّ».

وفرق هذه الفرضية عن السابقتين أنّها تستعمل لنفي الحكم وإثباته، بينما القياس العليّ والشبهويّ يستعملان لإثبات حكم ما في غير منصوصٍ بناءً على حكمٍ في منصوص.

هذه الفرضية هي التي يبدو اختارها السيد محمد تقي الحكيم في تحليل طبيعة النزاع بين الإمام الصادق وأبي حنيفة، حيث يقول: «وهناك اصطلاح آخر للقياس، شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً.. وعلى هذا النوع من الاصطلاح، تنزل التعبيرات الشائعة: إن هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له. وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكرية واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق عليه السلام وأبي حنيفة.. وعلى أساس من هذا المصطلح ألفت كتب للدفاع عن الشريعة وبيان أن أحكامها موافقة للقياس، أي موافقة للعلل المنطقية.. ولكن هذا المصطلح تضاعف استعماله على ألسنة المتأخرين، وأصبحت لفظة القياس لا تطلق غالباً إلا على ما عرضناه من المعنى الأول له، وكاد أن يهجر المعنى الثاني على ألسنتهم، وإنما أشرنا إليه ما يترتب على تأريخ هذه الكلمة (القياس) ومعناها، عبر الأزمان، من ثمرات في مجالات المناقشة في حجيتها»<sup>(١)</sup>.

ويبدو من الشيخ حسن الجواهري الميل لهذا الافتراض هنا، حيث يقول: «وهذا المعنى للقياس هو الذي وقف منه أئمة أهل البيت - عليهم السلام - وبالخصوص الإمام الصادق عليه السلام، وقفة المدافع عن الشريعة؛ لإبطاله؛ لأنه يؤدي إلى التلاعب بالشريعة ويمسح أحكامها باسم مخالفة القياس، فهو خطر عظيم على شريعة الإسلام»<sup>(٢)</sup>. بل يبدو من الشيخ جعفر السبحاني الميل لهذا الأمر كذلك<sup>(٣)</sup>.

وقد سبق أن قلنا في الفصل الأول من هذا الكتاب أن السيد محمد علي أيازي ذهب إلى هذه الفرضية، كما طرحها احتمالاً عند بعض المتقدمين السيد علي السيستاني.

لكن كون هذا هو المنهجي عنه عند أهل البيت النبوي لا يعني حجية القياس المتداول اليوم، بل يعني أن القياس بمعناه القديم منهجي عنه، ولكنه بمعناه اللاحق وإن لم يكن منهجياً عنه، لكنه لا دليل على حجيتها ما لم يُفد اليقين، فليس إذا قلنا بتخصيص دليل النهي عن القياس بهذه

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) بحوث في الفقه المعاصر ٣: ٣٠٤.

(٣) انظر: السبحاني، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه: ٩١ - ٩٢؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول ٤: ١٠.

- ١١ (المقدمة بقلم الشيخ جعفر السبحاني).

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات ٢١١٠

الفرضية فهذا معناه صحة العمل بالقياس بمعناه الأول المفترض! نعم على القول بالانسداد وأنه لا يخرج عن دليل الانسداد سوى الظن القياسي؛ لكونه منهيًا عنه، سوف يكون دليل الانسداد شاملاً للقياس بمعناه اللاحق دون وجود مانع في هذه الحال، وهذا ما له تأثير كبير على الانسداديين لو قلنا بهذه الفرضية.

ويمكننا تطوير هذه الفرضية أكثر لتستوعب كل ممارسة تحدّد الموقف من النصّ أو الموقف من دلالة النصّ وفقاً لرأي الإنسان وقناعاته العقلية التي يكونها من خارج النصوص، فيستوعب الأمر قياس صدور النصّ على الرأي والعقل تارةً وقياس دلالة النصّ تارةً أخرى بما يسمح بالتأويل والتصرّف في معنى الحديث بما ينسجم مع قناعاته الخاصة المتولّدة من خارج السياق النصّي.

الفرضية الرابعة: أن يكون المراد من القياس مطلق التقدير، لا قياس شيء على شيء، فإنّ القياس بمعنى التقدير وارد في اللغة، وعليه فيشمل القياس كلّ عملية يقوم فيها الفقيه بتقدير الموقف ولو خارج إطار النصوص، ومن ثم يستوعب المصلحة المرسلّة والرأي وغير ذلك مما يُعتمد أساساً في الاستنباط فيما لا نصّ فيه، إذ لم يقم عليه دليل شرعيّ خاص يمنحه الحجية. وهذه الفرضية محتملة جداً أيضاً في نفسها، خاصة بعد ما يعرف عن أبي حنيفة والمحيطين به، من اعتمادهم على تقديراتهم وآرائهم الآتية من الكلّيات الدينية العامّة، بعد قلّة النصوص ورفعهم من شأن مرجعية العرف.

الفرضية الخامسة: اعتماد النظر الشخصي في اتخاذ الموقف الشرعيّ دون الرجوع للنصّ رغم إمكان الوصول إليه. ويعني ذلك أنّ الفقيه صاحب الرأي والقياس هو ذلك الشخص الذي يعوّل كثيراً على آرائه وهو قليل الاهتمام بمرجعية الرواية والحديث وعموم النصّ، مع توفّر الأدلّة النصية إمّا واقعاً منكشفاً بين يديه أو على تقدير الفحص، فإنّ بإمكانه الوصول لكنّه لا يهتم كثيراً مرجعية النصّ بالمستوى المطلوب، بل يميل أكثر لرأيه وقياسه.

وقد تلتقي الفرضيات الثلاث الأخيرة لتشكّل إطاراً عاماً لمرجعية الرأي الشخصي، وأنّ مدرسة الرأي والقياس في القرن الأوّل والثاني، لم تكن سوى تعبير عن مرجعية النظر الشخصي في القضايا وتحكيمها وإعطاء هذه المرجعية دوراً كبيراً في الإفتاء، وأنّ فكرة التعليل وبناء نظام تبرير باسم القياس وما يرتبط به من سياقات.. جاءت لاحقاً، وتمّ تأويل الأمور

٢١٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

بطريقة غير دقيقة فيما بعد ليصبح المشهد في القرنين الأولين منتظماً على سياق النظرية التي وضعت في القرون اللاحقة على قانون العلة ومسالكها، وهذه فكرة يؤيدها غير واحد من الباحثين ليس آخرهم عبد المجيد تركي، في دراسته الموسعة في هذا الصدد، متابِعاً نسبياً ما توصل إليه جوزيف شاخ في قراءته التاريخية<sup>(١)</sup>.

بدورنا سوف نقوم في هذا البحث المطول نسبياً برصد النصوص والمواقف، وتحليل أئها ناظرة لأي من هذه الفرضيات الخمس أو لمجموع مركب منها جميعاً أو من بعضها، وسيكون هذا منهجنا للتوصل إلى فهم جامع للموقف.

### المدخل المفتاحية لالتماس موقف أهل البيت النبوي من القياس

كيف يمكننا أن نصل لتحديد موقف أهل البيت من القياس؟ وهل عبّروا عن موقفهم فقط من خلال مفردة القياس واشتقاقاتها أو أنّ الموضوع يمكن فتحه على أفق أكبر؟ في تقديري، فإنّ الاقتصار في معرفة موقفهم على مفردة القياس قد لا يكون دقيقاً؛ إذ من المحتمل جداً أن يكون القياس عبارة عن عملية تنبني على أساسيات، ويكون أهل البيت قد مارسوا نقد القياس عبر نقد كلّ العناصر التي تعطي القياس شرعيته أو تمثل منابع له، وبعبارة ثانية: يمكن أن يكونوا قد مارسوا نوعاً من تحجيف منابع القياس.

من هنا، يمكن أن يحتاج الباحث لرصد سلسلة من المفاتيح من نوع:

أ- الرأي، فقد انتقدوا بشدة فكرة الرأي، سواء في تفسير النصوص أم خارج إطار النص، وربما كان أحد أهم أهدافهم من عملية النقد هذه هو تحجيف منابع القياس.

ب- الاجتهاد، وهي مفردة ذات صلة وثيقة للغاية بالقياس في تلك الفترة على الأقل، حتى أنّ الشافعي نفسه قال: «قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما متفرقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد. قال: فما جماعهما؟ قلت: كلّ ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه حكم اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباقي: ٣٣١ - ٣٧.

(٢) الرسالة: ٤٧٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢١٣

ج- العقل، فقد دلت بعض نصوص أهل البيت على رفض إعمال العقل في الدين، وأن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة وهكذا، ومن الممكن جداً هنا أن يكون للموضوع صلة وثيقة بالقياس، كونه - ولو ببعض معانيه - يحتوي ممارسة عقلية يُضفيها العقل الإنساني على النص أو يارسها خارجه.

وهكذا نحن أمام مداخل متعددة للموضوع، هذه بعضُها، ويلزم الباحث النظر فيها للتوصل لرؤية أنضج في التعامل مع الفكرة.

#### أولاً: المجموعات الحديثية الراضة للقياس والرأي و..

انطلاقاً مما تقدم، يمكننا الحديث عن مجموعات حديثية وروائية يتوقع أن تتصل بموضوع بحثنا، ومن ثمّ فعلينا رصدها للنظر في صلتها من جهة، وفي مدلولها من جهة ثانية، وفي قيمتها التاريخية من جهة ثالثة؛ لتحديد منظور أهل البيت من رفض القياس.

وبداية نلفت إلى وجود قول بأن مجموع ما جاء عن أهل البيت النبوي في أمر القياس بلغ حوالي الخمسمائة رواية<sup>(١)</sup>، وسوف نرى في هذا البحث هل ثمة شيء من ذلك أو أن هذه الأرقام قليلة قياساً بالواقع الروائي أو أنها مبالغ بها؟

ويهمني بدايةً أن أدعو القارئ للتحملي بالصبر؛ لأنّ النتائج التي سنتوصل إليها سوف نبنيها بشكل تدريجي جداً نتيجة مراكمة الروايات والسير بها<sup>(٢)</sup>، والمهم هو عرض النصوص على الفرضيات الخمس المتقدمة ومعرفة الترجيح أو فتح الاحتمالات فيها.

#### المجموعة الأولى: النصوص الناهية عن «الرأي»

توجد مجموعة من الأحاديث تتصل بعنوان «الرأي»، مستخدمةً اشتقاقات هذه الكلمة،

(١) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦؛ ومصطفى الخميني، تحريات في الأصول ٦: ٥٠٢، ٥١٤ - ٥١٥، و٧: ١٦٦؛ وقد ذكر حسن الجواهري أنّ نصوص النهي عن القياس بلفظه في خصوص كتاب تفصيل وسائل الشيعة كانت ٢٤ رواية، والنهي عن الرأي في الدين كان ١٠ روايات، ثم قال: «فكم هو عدد الروايات الناهية عن القياس والرأي في كل كتب الروايات لو أحصيت؟!»، فانظر له: مجلة فقه أهل البيت، العدد ٢٣، ٢٠٠١م، إعادة النظر في القياس (الفقهي): ١٢٠.

(٢) لقد جمعنا هنا أقصى قدر ممكن جمعه من النصوص؛ للحفر فيها ودراستها، وهو ما نتأسف لعدم وجوده إلى اليوم - في حدود اطلاعنا - في الدراسات الأصولية والشرعية.

وقد ادعى بعض الباحثين بلوغ هذه الروايات حدّ التواتر أو قريب منه<sup>(١)</sup>.

ومهمّ هذه الروايات هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر الريان بن الصلت، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «قال الله عزّ وجلّ: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»<sup>(٢)</sup>.

### مفهوم الرأي في فكرة «تفسير القرآن بالرأي»

الحديث عن هذه الرواية - لو لاحظناها منفردة - يمكن أن يكون عبر نقاط:

١ - يذهب الفيض الكاشاني إلى أنّ نصوص النهي عن التفسير بالرأي يجب فهمها بأحد شكلين:

الأول: أن يكون له رأي فيعمل في القرآن رأيّه، ولو لم ير هذا الرأي لما لاح له هذا المعنى.

الثاني: المسارعة إلى التفسير بالعربيّة بلا رجوع إلى السماع والنقل<sup>(٣)</sup>.

ويفسّر المحدّث البحراني «التفسير بالرأي»، بأنّه الاعتماد على العقل دون الرجوع إلى أهل البيت، معتبراً أنّ حصر التفسير بالرأي بما إذا كان عن هوى وميل طبيعي، بعيد كلّ البعد عمّا نطقت به الروايات<sup>(٤)</sup>.

ويذهب السيّد باقر الصدر إلى أنّ كلمة «الرأي» لا يصحّ التعامل معها بشكل لغوي بحت و فقط، بل لابد من دراسة سياقها التاريخي، فقد تحوّلت هذه الكلمة إلى دالّ تاريخي على تيار كبير في الثقافة الإسلامية عرف بمدرسة الرأي، وإذا فهمنا هذا السياق التاريخي أمكننا أن نعرف أنّ النهي عن التفسير بالرأي يراد به النهي عن ذلك المنهج المتبع في أوساط مدرسة الرأي، أي الاعتماد على العقل فقط حتى لو كان ظنيّاً دون رجوع أبداً إلى المعصوم<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: محمّد علي الأراكي، أصول الفقه ١: ٤٩٥؛ والبيجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١١٥، وحبيب الله طاهري، درسهائي از علوم قرآن ٢: ٢١٦.

(٢) أمالي الصدوق: ٥٥ - ٥٦؛ والتوحيد: ٦٨؛ وعيون أخبار الرضا ١: ١٠٧؛ ومشكاة الأنوار: ٣٨ - ٣٩.

(٣) انظر: الصافي ١: ٧٢ - ٧٣؛ والأصول الأصيلية: ٢١، ٣٨، ٤٠ - ٤٤، ٤٩.

(٤) انظر: الدرر النجفية ٢: ٣٤٥، ٣٦٠.

(٥) انظر: الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٣٣ - ٢٣٤؛ ودروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ٢٢١.

بهذا نحن أمام احتمالات ثلاثة تعدّ الأبرز في التراث الإسلامي:

أ- إنّه التفسير بالهوى والميول والرغبات.

ب- إنّه مطلق التفسير غير المعتمد على النقل والرواية.

ج- إنّه تعبير آخر عن مدرسة الرأي المعروفة في العراق، والتي تعتمد العقل الظني دون الرجوع للمعصوم.

هذه صورة موجزة عن أهمّ عناصر المشهد في تناول هذه الرواية وأمثالها.

٢- هذه الرواية تتكلّم عن تفسير كلام الله بالرأي، وهو مفهوم يحتمل احتمالات متعدّدة كما رأينا، لكن من أرجح الاحتمالات بنظري مما لم يشتهر كثيراً، كون الباء في كلمة «برأيه» تعبيراً عن كون عمليّة التفسير قد تمّت عبر الرأي، فالرأي هو الوساطة التي من خلالها تمّ القيام بعملية التفسير، وهذا ينسجم مع الفرضية الثالثة من الفرضيات الأربع المتقدمة هنا بالتطوير الذي صغناه لها.

بهذا تصبح الرواية كمن يقول: لقد فتحتُ الباب بالمفتاح، وحملت الأغراض بقوّتي، وهكذا، فالرأي هنا كان الوسيلة التي تمّ فيها التفسير.

ومن الواضح أنّ كلمة الرأي هنا تأخذ معناها الأوّلي، وهو «وجهة النظر» أي ما أراه، فإنّ رأي الإنسان من رؤيته، فما يراه هو يكون رأياً له ومرئياً له، فيصبح المعنى أنّه يفسّر القرآن بما هو مرئيّ له، فثمة شيء يراه فيعمد لتفسير القرآن من خلال ذلك الشيء الذي يراه من قبل التفسير، وهذا قريب جداً من الفرضية الثالثة.

وفي ضوء هذا التفسير نرجع للاحتتمالات الأخرى هنا، ويمكن أن نقول:

أ- إنّ تفسير «التفسير بالرأي» بمعنى التفسير بحسب الأهواء، وهو ما يعطي للكلمة طابعاً غير أخلاقي للعمليّة التفسيرية المستهدفة بالنقد هنا، وينسجم مع بعض الأصوليين الذين أرادوا الخروج من تأثير هذا النوع من النصوص، كي يمنحوا الدلالات القرآنية والظهورات الكتابية المنكشفة للفقيه حجيتها واعتبارها..

إنّ هذا التفسير لا يبدو دقيقاً؛ لأنّ كلمة «التفسير بالرأي» وإن قدرت على استيعاب ذلك في الجملة، لكنّ المدلول اللغوي للكلمة لا يعطي إقحام فكرة الهوى والشهوة والانحراف

الأخلاقي، لهذا نحن بحاجة لقرائن وشواهد إضافية هنا. نعم، التفسير بالرأي بالمعنى الذي رجّحناه يمكن أن يكون سلوكاً غير أخلاقي في نفسه، وهذا أمر آخر.

ب - إن تفسير «التفسير بالرأي» بمعنى كل ما يقوم به المفسرون اليوم، فإنهم يجتهدون في فهم النص وكل واحدٍ منهم يعطي رأيه في الفهم عبر شواهد من النصّ أو قرائن أو نحو ذلك، فهذه آراؤهم التفسيرية، وهذا تفسيرهم برأيهم، فالنهي عن التفسير بالرأي هنا يصبح معناه النهي عن القيام بأيّ عملية اجتهادية تفسيرية للنصّ القرآني خارج سياق الرواية الحديثية، وهي الفكرة التي تنسجم مع بعض الإخباريين الذين حصروا تفسير القرآن بأهل البيت ومنعوه عن غيرهم.

هذا التفسير غير دقيق أيضاً؛ وذلك أن هناك فرقاً بين أن أقول: هذا رأي في التفسير، وبين أن أقول: هذا تفسير برأيي، فالتركيبان مختلفان في اللغة العربية، إذ الثاني يتضمّن جعل الرأي وسيلة التفسير، فيما الأوّل يجعله نتيجة التفسير.

ولا يعقل أن يكون معنى الرواية هو تفسير القرآن وفقاً لمباني لغوية وعرفية أو غيرها، بحيث يكون الرأي هو مقدّمات التفسير التي يؤمن بها المفسر مسبقاً؛ لأنّ معنى ذلك أن أهل البيت لا يجوز لهم تفسير القرآن؛ إذ لا يعقل لإنسان أن يفسر القرآن - وأيّ نصّ آخر - من دون رأي في مثل هذه الحال، فحتماً لديهم مقدّمات أوصلتهم لفهم الآيات الكريمة، ولا أقلّ من مقدّمة كون القرآن كتاب الله، فهل نقول عن تفسيرهم بأنّه تفسيرٌ بالرأي؟! وهل لسان الرواية قابل للتخصيص وجعل النهي خاصاً بغير أهل البيت بحيث نقول: لا يجوز لأحد تفسير القرآن برأيه إلا أهل البيت فيجوز لهم تفسير القرآن برأيهم؟!!

ج - إن افتراض السيد الصدر أنّ الكلمة تشير لمدرسة الرأي في العراق، بمعنى العمل بالظنّ العقلي دون رجوع للمعصوم، هو افتراض جيّد بملاحظة المراقبة السياقية التاريخية، لو ثبت أنّ مدرسة الرأي تعمل بذلك، لكنّه غير دقيق؛ لأنّ كلمة «التفسير بالرأي» لا تتضمّن فكرة الظنّ في نفسها، فجعلها تتضمّن هذه الفكرة بمعنى أنّها تنحصر بها غير مفهوم من الكلمة، فالتعبير يشمل حالة تحصيل الرأي ولو بالعلم عبر مصدر آخر، ثمّ الإتيان للنصّ لإخضاعه لما توصلنا له بالعلم البشري من قبل، وهذا ما يجعل هذه النصوص تنفع المدرسة



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢١٧

التفكيكية جيداً؛ لأنها ترفض جعل المعطيات الفلسفية والعقلية مقدّمةً على دلالة النصّ، فلا بدّ من فرض النصّ بنفسه دالاً على خلاف الظاهر الأوّلي منه، ولو بمساعدة المعرفة البشرية المنبّهة لنا على القرائن الداخلية في النصّ مما لم نلتفت له من قبل، لا الحاكمة بنفسها على دلالة النصّ النهائية.

ودعوى أنّ مدرسة الرأي كانت تحصر نشاطها في التفسير بالظنّ العقلي، تحتاج لإثبات تاريخي، وسنرى لاحقاً هل تُسعف الشواهد ذلك أو لا؟

كما أنّ العمل بالظنّ العقلي خارج سياق الرجوع للمعصوم يمكن تفسير كلمة «اجتهاد الرأي» على أساسه لا تفسير القرآن بالرأي، فإذا كان الصدر يعتقد أنّ مدرسة الرأي كانت تعمل بالعقل الظنيّ دون اهتمام بالسنة، فهذا غير أنّها كانت تعمل على تفسير نصوص الدين عبر الرأي والعقل، فنحن أمام ظواهر:

ظاهرة العقل الظنيّ مع استبعاد النصّ كلياً.

وظاهرة تفسير النصّ - الأعم من الكتاب والسنة - بالعقل الظنيّ.

وظاهرة تفسير القرآن بالعقل الظنيّ دون رجوع للنصّ الثاني.

فإذا كانت الظاهرة هي الثالثة فهذا إثبات لمقولة الإخباريين الذين يرفض الصدر مقولتهم، وإلا فهل العمل بالظنّ العقلي بعد الرجوع للمعصوم جائز؟! وإذا كان هي الأولى فهذا لا ينسجم مع تفسير القرآن؛ لأنّ تفسير القرآن ليس عملاً بالعقل الظنيّ مع استبعاد النصّ، بل هو محاولة للأخذ بالنصّ عبر تفسيره بالعقل، فلم يبقَ إلا الظاهرة الثانية وهي التي نرجحها بعد استبعاد مقولة الظنّ حالياً.

لهذا فالأقرب في معنى الكلمة هو جعل ما تراه أنت من قبل، أساساً في تفسير الآية، وهذا غير عملية الفهم نفسها من النصّ بحيث تسمّى بالتلقّي وانطباع النصّ في ذهننا.

بل إنّ وجود كلمة الرأي في هذا التركيب لا يعطي ارتباطاً واضحاً بمدرسة الرأي بمعناها المغاير للفرضية الثالثة؛ لأنّ مدرسة الرأي في الاجتهاد - بمعنى النظر فيما لا نصّ فيه أو النظر بعيداً عن النصّ - تغاير فكرة فهم النصّ عبر الرأي.

وبهذا يكون النهي عن التفسير بالرأي دعوة للموضوعية في التفسير وعدم تطويع

النصوص لمسبقاتنا الذهنيّة، وتحقيق مبدأ الاستماع للقرآن بدل مبدأ ليّ عنقه وممارسة الإسقاط عليه.

وقد نقل الغزالي عن أبي بكر بن أبي قحافة قوله: «أيّ سماء تظلّني، وأيّ أرضٍ تقلّني إذا حكمت على القرآن برأيي»، وعلّق بالقول: «وقول أبي بكر رضي الله عنه يُتبع ولا نحكم في القرآن برأينا، فإنّ للتفسير مسلماً مضبوطاً لا نتعداه»<sup>(١)</sup>. فقد فهم الغزالي من أبي بكر مطلق التفسير غير المنضبط، مع أنّ أبا بكر لا يريد مطلق التفسير غير المنضبط، بل يريد الحديث عن جعل رأيه حاكماً على القرآن، وهو منسجم مع التحليل الذي طرحناه هنا.

### إشكاليّة ظهور مصطلحات القرن الثاني الهجري في النصوص النبويّة والعلويّة!

٣- إنّ هذه الرواية تستخدم مفردتي: الرأي، القياس، وتنسب الكلام إلى النبيّ الذي ينسبه بدوره إلى الله، والإشكاليّة التي تظهر هنا تكمن في أنّ النبيّ هل يعقل أن يكون استخدم هذه المفردات التي تنتمي إلى القرن الثاني الهجري تحت عنوان مدرسة الرأي ومدرسة القياس؟! يثير هذا التساؤل احتمالاً في أن يكون الحديث موضوعاً على لسان النبيّ بهدف تصفية حسابات ضدّ مدرسة الرأي والقياس، والإشكاليّة هنا ليست في وجود ظاهرة القياس والرأي في العصر النبويّ، إذ قد يقال بأنّه يتوقّع وجودها في جميع الأزمنة، خاصّةً عند من يعتقد بأنّ سلوك القياس هو سلوك عقلائيّ، إنّما في استخدام هذا المصطلح في العصر النبويّ، فهل كان مصطلحاً متداولاً بحيث يفهم منه العربيّ معنى معيّناً غير مفهوم الرأي والقياس في القرن الثاني الهجري أو لا؟ وهل أثار هذا الكلام أسئلة مستمعي النبيّ وقتها أو لا؟ وهل حذف الأئمّة الناقلون للحديث الحواز الذي جرى بين النبيّ ومستمعيه في استفهام معنى الكلام؛ لعدم أهمّيّته لديهم، أعني لدى الأئمّة الناقلين؟

هذه الاحتمالات كلّها موجودة، ويختلف الموقف تبعاً لما نراه في تفسير الكلمتين هنا، فكلمة «الرأي» يمكن أن تصدر عن النبيّ بمعنى لغوي عرفي أوّليّ، فينهي الناس عن أن يفسّروا القرآن بما لديهم من خلفيات، وإن كان هذا الأمر يبدو لهم - في تقديري - غريباً؛ إذ هم يفهمون

(١) الغزالي، المنحول: ٤٢٦، ٤٢٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢١٩

القرآن بطريقة طبيعية أولية، وهو بنفسه علمهم بالقرآن، فما معنى أن يطلب منهم أن لا يقوموا بتفسيره وفقاً لخلفياتهم؟! وماذا سيفهمون من هذه الكلمة؟! وهل كانت لديهم خلفيات خاصة عقلية تبعثهم لتفاسير وتأويلات في العصر النبوي؟! وما هو نوع هذه الخلفيات؟ وهل كانت لديهم تفاسير للقرآن في ذلك العصر؟!

لكن إذا تجاوزنا تعبير «الرأي» الذي قد يؤخذ بدلالة لغوية خالصة، نحو تعبير «القياس» الوارد في الرواية، فإن الأمر يغدو معقداً، فماذا يتوقع أن يفهم العربي من الكلمة في العصر النبوي؟ وهل كانت قضية التشبيه مثارة في ذلك العصر حتى يطرحها النبي ويفهمونها دون أسئلة؟!

أضف إلى ذلك أن تركيبة الجملة مثيرة هنا، فلم يقل «وما على ديني من قاس في ديني»، وإنما استخدم عبارة «من استعمل القياس في ديني»، وهذا معناه أن القياس عنوان له مفهوم متكوّن في العقل الجمعي مسبقاً، إذ لا يعقل أن يراد مطلق القياس بالمعنى اللغوي، لهذا يترجّح أن الألف واللام للعهد، وهو ما يؤكد مركزية المفهوم مسبقاً، وأن المتكلم استخدم كلمة «استعمال القياس»، بما يوضح وجود مفهوم متبلور مسبقاً، ويراد التأكيد باستعماله.

ولتوضيح الفكرة أكثر: تصوّر معي أنه ليس لديك أيّ معلومات مسبقة عن مصطلح اسمه «القياس»، وأنك لم تسمع لا بالقياس المنطقي ولا بالقياس الشرعي من قبل، ثم تلقّيت تعبير «استعمال القياس»، فما الذي يمكن أن تفهمه هنا؟! ثمّة نقص في التوضيح، فلا بدّ من فرض وجود خلفية سياقية اجتماعية أو شخصية محيطة بصدور هذا النصّ، كي يتسنى لهم فهم الكلام، وإلا فسوف يبدو مبهماً بعض الشيء بالنسبة إليهم.

ودعوى أن الإمام الرضا هو الذي قام بنقل خلاصة كلام النبي بالمعنى، فاستخدم مفردات عصره، وإن كانت محتملة في نفسها، لكنّه احتمال بعيد في هذا الأمر، فحديث النبي عن ثلاثة مفاهيم تنتمي للقرن الثاني الهجري يظلّ مثيراً للتساؤل، وهي مفاهيم: التفسير بالرأي، والتشبيه، والقياس، علماً أننا لا نريد بما قلناه إثبات الوضع كما هو واضح.

ولعلّ أفضل المخارج هنا هو ادّعاء أن النبي ﷺ قال هذا الحديث للإمام عليّ عليه السلام خاصة، وذلك أن السند هنا هو سند الأئمة من أهل البيت، فمن الممكن أن يكون النصّ مما قاله النبي

٢٢٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢٠/ج

لعلّ دون أن يكون النبيُّ قد قاله أمام عامّة الناس حتى تثار الأسئلة السابقة، وهذا ما يفتح على قاعدة في مجال النقل الحديثي، وهو أنّ كلّ نقل يتوسّطه الأئمّة في السند دون أيّ راوٍ آخر مثل هذا النقل، فإنّ النقد المتني عليه بهذه الطريقة لن يكون دقيقاً وفقاً للسائد في المعتقدات الإمامية حول الأئمّة.

وعلى أية حال، فهذا النقد المتني كلّ - لو تمّ - لا يمكنه أن يُثبت كون الحديث موضوعاً بنحو اليقين، لكنّه يزعم قيمته التاريخية ويشكّكنا في صدوره، خاصّة وأنّه قد تفرّد بنقله بين المتقدّمين الشيخ الصدوق، ووقع في السند تارةً إبراهيم بن هاشم الذي لدينا بعض التوقّف في أمره، وأخرى محمّد بن موسى بن المتوكّل، الذي تُبنى وثاقته على مثل كونه شيخاً للصدوق وترضّي الصدوق عليه، وكونه من مشايخ الإجازة، وتوثيق بعض المتأخّرين له، ووقوعه في الطرق، وغير ذلك مما لا يوجب وثوقاً بوثاقته، كما حقّقناه في محله.

وهذا النقد المتني هنا يبدو أوضح في سلسلة من الروايات القادمة، كما سوف نشير، فالملاحظة هذه عامّة لكنّنا ذكرناها هنا.

٤ - إذا كانت كلمة «الرأي» هنا بحسب الدلالة اللغوية تساعد على جعل القناعات المتولّدة خارج النصّ أساساً في التعامل مع النصوص، وهو ما ينسجم مع الفرضية الثالثة، فما معنى القياس في هذه الحال هنا؟ ألا يُعطي فصل «الرأي» عن «القياس» في الحديث أنّ المراد بالقياس شيءٌ آخر منفصل عن مضمون الفرضية الثالثة هنا أو أنّ التفسير بالرأي واستعمال القياس عبارة عن أمر واحد، لكن تارةً تجعل القناعات العقلية المسبقة أساساً في التفسير وأخرى أساساً في دائرة ما لا نصّ فيه؟! لكن هل يعقل وجود ما لا نصّ فيه في العصر النبوي بحيث يكون ظاهرةً محتاجة للكلام عنها - لا مجرد وقائع جزئية صغيرة - أو لا؟ وهل يمكننا هنا أن نفسر القياس بمعنى مطلق المشابهة أو بمعنى التقدير (الفرضية الثانية والرابعة)؟! أو أنّ صدر الرواية وذيلها يتكلّم عن أمر واحد تماماً لا غير، وإنّما سيق لأجل التأكيد؟!

إنّ كلمة «القياس» هنا يفترض - قاعدة - أن تبدي نوعاً من المغايرة مع التفسير بالرأي، وحيث إنّنا رجّحنا أنّ التفسير بالرأي قريب جداً من الفرضية الثالثة هنا، صار من الممكن اعتبار القياس أحد الفرضيات الأخرى، فيقترب كثيراً من مفهوم القياس الشرعي إمّا بشكله

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٢١

البدائي القائم على المشابهات البسيطة أو بشكله المتطور القائم على قياس شيء على آخر ولو عبر العلة، وبهذا تكون هذه الرواية من النصوص التي تساعد على رفض القياس بمعناه الشرعي المعروف ولو ببعض أشكاله.

ويحتمل هنا أن يكون التفسير بالرأي هو استخدام المسبقات الذهنية لتطويع النص، بينما القياس هو استخدام المسبقات الذهنية للحكم على النص قبولاً أو رفضاً، وهو ما يجري في العادة في نصوص السنة والتعامل معها، ولهذا ربط التفسير بالرأي عادةً بكلام الله أو بالقرآن الكريم.

بل لعلّ شخصاً يحتمل أن يكون المراد بالقياس هنا هو القياس المنطقي، وتكون الرواية بصدده نقد التفكير الفلسفي الذي دخل بلاد المسلمين في أواخر القرن الثاني الهجري، حيث الرواية هنا منقولة عن الإمام الرضا الذي توفي مطلع القرن الثالث الهجري، فليس من البعيد أن يكون المراد القياس برمزيته الفلسفية، وتكون الرواية تنديداً بالغزو الفلسفي اليوناني لبلاد المسلمين.

وإذا استبعد شخصٌ ذلك على أساس أنّ هذا لم يكن معروفاً في العصر النبويّ، فإنّ القياس الشرعيّ - بالمعنى الذي نعرفه في القرن الثاني - لا نعرف له وجوداً في العصر النبويّ أيضاً، وإن كانت احتمالية القياس الشرعي أقوى بكثير من احتمالية القياس المنطقي، بعد الأخذ بعين الاعتبار صدور الحديث عن النبي ﷺ.

### **الحوار بين الإمام الصادق والمفسر التابعي قتادة بن دعامة، وقفات وتحليلات**

الرواية الثانية: خبر زيد الشحام، قال: دخل قتادة بن دعامة (١١٨ هـ) على أبي جعفر عليه السلام، فقال: «يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟» قال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر: «بلغني أنك تفسر القرآن»، فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر: «بعلم تفسره أم بجهل؟» قال: لا، بعلم، فقال له أبو جعفر: «فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك»، قال قتادة: سل، قال: «أخبرني عن قول الله عز وجل في سبأ: وقدّرنا فيها السير سيرا فيها ليالي وأياماً آمنين»، فقال قتادة: ذلك من خرج من بيته بزادٍ حلال وراحلة وكراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله، فقال أبو جعفر: «نشدتك الله يا قتادة هل تعلم أنّه قد يخرج الرجل من بيته بزادٍ

حلال وراحلة وكراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته ويُضرب مع ذلك ضربة فيها اجتياحه؟» قال قتادة: اللهم نعم، فقال أبو جعفر: «ويحك يا قتادة إن كنت إنَّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة ذلك من خرج من بيته بزاد وراحلة وكراء حلال يروم هذا البيت عارفاً بحقنا يهوانا قلبه، كما قال الله عزَّ وجلَّ: (واجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم)، ولم يعن البيت فيقول: إليه، فنحن والله دعوة إبراهيم عليه السلام التي من هوانا قلبه قبلت حجته وإلا فلا، يا قتادة فإذا كان كذلك كان آمناً من عذاب جهنم يوم القيامة»، قال قتادة: لا جرم والله لا فسرتها إلا هكذا، فقال أبو جعفر: «ويحك يا قتادة إنَّما يعرف القرآن من خوطب به»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية تفرد الكليني بنقلها ولم نجد لها منقولةً عند أحدٍ غيره<sup>(٢)</sup>، وهي لا تستخدم مفردة التفسير بالرأي، لكنَّها تقع في سياق المعنى الذي فهم من قبل كثيرين حول التفسير بالرأي، ولهذا يكون التفسير بالرأي هو التفسير من تلقاء النفس بعيداً عن النص الثاني، وهي هنا واضحة وصریحة في أنَّ المفهوم المقابل للتفسير بالرأي هو التفسير عبر أهل البيت، فيكون المراد منها النهي عن الاستبداد بالتفسير دون الرجوع للنص الثاني، وأنَّ القرآن لا يبدو مفهوماً لغيرهم، وأنَّه يلزم الرجوع إليهم في فهمه.

وإذا كانت هذه الرواية منضمةً لنصوص التفسير بالرأي، فإنَّها ترفض تفسير السيّد الصدر المتقدّم هنا والذي فهم من الرأي الظنَّ العقلي، في حين تبدو الرواية ليست كذلك، بل هي ناهية عن مطلق محاولة لفهم الكتاب ولو بدت لصاحبها أنَّها عن علم، كما يبدو من طبيعة الحوار بين الإمام وقاتادة هنا، وأجوبة قتادة في مطلع الحديث.

لكنَّ هذه الرواية لا تعطي شيئاً قوياً في موضوع بحثنا؛ لأنَّها لا تتكلّم عن القياس بمحتملاته الخمس المتقدّمة، بل غاية ما تقول بأنَّ الذهاب نحو القرآن بظنٍّ أنَّه يمكن فهمه من

(١) الكافي ٨: ٣١١-٣١٢.

(٢) الغريب أنَّ الحوار منقول بلا سند في الاحتجاج للطبرسي، وبسند ضعيف في تأويل الآيات لشرف الدين الاسترآبادي، وأنَّ طرف الحوار هو الحسن البصري وليس قتادة، والغريب أنَّ هذه الآيات تكرّرت في عدّة روايات في حوارات متعدّدة مع شخصيات متعدّدة، فانظر الاحتجاج ٢: ٦٢ - ٦٣؛ وتأويل الآيات الظاهرة ٢: ٤٧٢ - ٤٧٣.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٢٣

قبل الناس من دون الرجوع لأهل البيت مرفوض، أمّا لو رجعنا للسنة ولم نعثر فيها على شيء دالّ فيما وصلنا منها، فهل لنا ممارسة القياس والرأي أو لا؟ هذا شيء مغفول عنه في الرواية، لهذا غايته التنديد بالتفسير الثالث أو الخامس من الفرضيات الخمس المحتملة التي تقدّمت.

لكن توجد هنا وقفتان:

#### ما معنى «خوطف به» في جملة: «لا يعرف القرآن إلا من خوطف به»؟

الوقفّة الأولى: ما هو المفهوم من «خوطف به» الوارد في الرواية؟

المعنى الذي يبدو مجمعاً عليه بين الباحثين هنا هو أن يكون هذا التعبير قاصداً أهل البيت النبويّ، لكنّ الأهمّ قبل الوصول لهذه النتيجة في تحديد معنى أتمّ خوطفوا بالقرآن الكريم، فما معنى ذلك؟

أ - قد يقال بأنّ المراد هو كلّ من وقع محلاً للخطاب في آية من آيات الله، فالمجاهدون يفهمون آيات الجهاد، والمصلّون الحقيقيّون يفهمون آيات الصلاة وهكذا، فإنّ هؤلاء هم الذين يعرفون القرآن، أمّا غيرهم فلا يعرفون غير الأصوات منه. وهذه الفكرة تنسجم مع مقولة التفسير الحركي التي يؤمن بها أمثال سيد قطب والعلامة فضل الله.

ولكنّ هذا المعنى غير واضح من الرواية، بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع، فهذه الجملة لا تنسجم مع طبيعة الاحتجاج الذي يريد الإمام الباقر إيصاله لقتادة، إذ هذا التفسير سيفتح الطريق أمام تفسير الناس كلّهم للكتاب، فلماذا تمّت مؤاخذه قتادة هنا؟! وما ربط هذه الجملة الأخيرة بالسياق العام للحوار من حيث الرسالة الأصليّة للإمام فيه؟! خاصّة وأنّ الباقر هو الذي افتتح الحديث والحوار.

ب - أن يكون الضمير في «خوطف به» غير راجع للقرآن، بل المراد: إنّما يعرف القرآن الأشخاص الذين خوطف الناس بهم، وهم أهل البيت، فقد خوطف الناس بأهل البيت من خلال القرآن وغيره، وهذا ما ينسجم مع مضمون كلام الإمام الباقر في هذا الحديث والذي يريد التأكيد على فكرة مداريّة أهل البيت في الخطاب، وأتمّ دعوة إبراهيم.

ج - أن يكون المراد أنّ أهل البيت قد خوطفوا بالقرآن ووجّه خطابه إليهم كما هو مع النبيّ، ولو بالمعنى العرفاني الذي يجعل لقراءة القرآن مرحلة يشعر فيها القارئ وكأنّه يسمعه من

جبريل أو من الله، فيكون تعبير الخطاب هنا إشارة لوصوله لهذه المرحلة العالية من الترقّي بالكتاب.

وهذا ممكن، ويفتح على إمكان فهم القرآن لغير أهل البيت أيضاً، لكنّه بعيد عن سياق فهم تلك المرحلة، خاصّة وأنّ الحوار مع قتادة.

د- ما لعلّه يبدو أنّه الأرجح في التفسير هنا أن يقال بأنّ المراد هو الشخص الذي نزل عليه الوحي، فخطوب بالقرآن، وهو النبيّ، وأنّ أهل البيت لم يخاطبوا بالقرآن لكنّهم عرفوا تفسيره ممّن خطوب به وهو النبيّ، فيكون المعنى: إنّه لا يجوز تفسير القرآن لغير النبيّ، ومن ثم لا يجوز لمن لا يعرف سنّة النبيّ أن يفسّر القرآن من دونها، ونحن أهل البيت نعرف سنّته، فيمكننا تفسير الكتاب بذلك.

### قراءة نقدية - سندية ومتنّية - في حوار الصادق وفتادة

الوقفه الثانية: ما هي القيمة الموضوعيّة لهذه الرواية؟

أ- لقد وقع في سند هذه الرواية كلّ من محمّد بن خالد البرقي ومحمّد بن سنان، ولم تثبت وثاقتها عندي، بل وقع محمّد بن سنان المتّهم ببعض الشيء في غلّوه، ربما يعزّز الشكّ في أمر الرواية كونها تعزّز نمطاً من التفسير الباطني الذي يجعل القرآن واقعاً على مدار أهل البيت النبويّ حتى لو كان النصّ القرآني في آية هنا أو هناك لا علاقة له بموضوع أهل البيت.

ب- تتشابه قصّة الحوار في هذه الرواية مع رواية أخرى شبيهة لها، وهي خبر أبي زهير (بن) شبيب بن أنس، ولكنّ بعض التفاصيل تختلف، وتلك وقعت في حوار بين الصادق وأبي حنيفة، وسيأتي التعرّض لها.

وغرضي من هذا أنّ القصص التي تتشابه توحّي وكأنّ هناك اختلاقاً لإحدهما في الحدّ الأدنى، حيث أريد استنساخ الموقف في موضع آخر بإجراء بعض التغييرات، وهذا ما يعرف في علوم الصنعة الحديثيّة باختلاق الأسانيد لمتنّ موجود من قبل في التداول العام، وأحياناً مع تغيير جزئيّ في المتن، والعلم عند الله. وقد تعرّضنا لأنواع الوضع الكامل والجزئيّ في المتن والسند والمصنّفات في بعض بحوثنا، فراجع<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٤٥٥ - ٤٦٧.



ونقطة التعارض المحتمل بين الروايتين أنّ تلك الرواية فسّرت الموقف أنّ السير ليالي وأياماً آمنين هو مع قائم آل محمّد، وأنّ قوله: ومن دخله كان آمناً، تعني أنّ من بايعه ودخل معه ومسح على يده ودخل في عقد أصحابه كان آمناً<sup>(١)</sup>.

ج - إنّ الإمام يحتجّ على قتادة بأنّ الناس تتعرّض للغارة والسبي في طريق مكّة، فلا معنى لتفسير الآية بأنّ من أراد البيت كان آمناً حتى يرجع الى أهله، وعليه فالصحيح في تفسير الآية هو أنّ من كان قاصداً البيت يحبّ أهل البيت ويريدهم فهو آمن يوم القيامة، وقد ربط الإمام بين هذه الآية وآية أخرى عبر ضمير الجمع في «إليهم»، ليؤكد أنّهم هم دعوة إبراهيم، وهذا يعني أنّ الإمام يحتكم لدلالات اللغة العربيّة، وهو يريد إقناع قتادة بتفسيره الصحيح عبر إلغاء إرادة البيت فقط التي فهمها قتادة وإضافة إرادة ومحبة أهل البيت التي فهمها الإمام الباقر، ولم يقدّم الإمام التفسير هنا ناجزاً منطلقاً من نوع من البطون التي تتخطّى قواعد الفهم العقلاني للنصوص.

ولست أدري إذا كان الاحتكام لدلالات اللغة العربيّة في نوعيّة الضمير من جهة، وللواقع الخارجي العيني من جهة ثانية، صحيحاً في التعامل مع النصّ القرآني، فلماذا لم يأخذ الإمام سياق الآيات ودلالاتها الظهوريّة، فربط بين آيتين لا علاقة لهما ببعضهما، واحدة تقول بأنّ من دخل البيت كان آمناً، أو أنّ السير في تلك الديار يكون عن أمن، وأخرى تقول بأنّ إبراهيم طلب من الله أن يجعل أفئدة الناس تهوي إلى ذريّته أو بعض ذريّته - لو قلنا بأنّه يفهم من ذلك خصوص أهل البيت النبويّ وأنّه يصدق أنّ إبراهيم أسكنهم هناك - فما ربط الآيتين ببعضهما، حتى ينتج عن ذلك النتيجة الآتية: إنّ من دخل البيت الحرام مريداً أهل البيت محبّاً لهم كان آمناً من عذاب يوم القيامة؟! فإذا حقّق للإمام توظيف ضمير الجمع في الآية الأخرى معطياً الاعتبار للدلالة اللغويّة، فكيف لا يحقّق لقتادة أن يوظّف الفهم العربي الذي يؤكّد أنّ تركيب الإمام في الآيتين غريب جداً!

قد تقول: إنّ الإمام يريد اعتبار دخول البيت على أنّه قائم على فلسفة بيّنتها آية إبراهيم

(١) انظر: علل الشرائع ١: ٩١.

الخليل، فيتشكّل تركيب انضمامي بين الآيتين، ولولا ذلك لكانت آيات الأمن غير مطابقة للواقع وهو مستحيل..

وإذا كان الأمر كذلك، أمكن لقتادة أن يربط بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ..﴾ (البقرة: ١٩٦)، بأن يقول بأن من تعرّضوا في الطريق للسرقة والقتل لم يكن غرضهم الله، بل غيره، فما هو الشيء الذي يمكننا أن نحتكم إليه هنا؟!!

يضاف إلى ذلك أنّ الآية التي اقتطعها الإمام هنا لا علاقة لها بالتوصيف الخارجي الممتد في الزمان والمكان، حتى يُشكل على قتادة بذلك، فالآية لا تتكلّم عن عصر الإمام ولا عن عصر النبي، بل عن عصر قوم سبأ وأحوالهم في أسفارهم، ولا نريد أن نخوض هنا في آية قصة سبأ، والتي هي بعيدة كلّ البعد عن موضوع الحجّ والولاية والإمامة، فالآيات تتكلّم كيف أنّ الله أكمل نعمه على أهل سبأ بأن جعل أسفارهم سهلة يسيرة آمنة لتأمين تجارتهم لبلاد الشام التي بارك فيها، فليس في الآية حديث عن قوم النبي وإنّما عن سلسلة وقائع وتوصيفات لحالة سابقة تتصل بقوم سبأ<sup>(١)</sup>، فلاحظ الآيات تجدها واضحة: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ: ١٥ - ١٩).

د - إنّ هذه الرواية تناقض الكثير من الروايات الشيعية والسنية التي نفسّر آية الأمن، بالأمن التشريعي، وعلى هذا بني فقه الحجّ والحرم والإحرام عند المذاهب الإسلامية، إلا إذا قيل بأن هذه الرواية من بطون الآية!

وبهذا تظهر لدينا بعض التحفظات والتساؤلات حول هذه الحوارية المنقولة.

(١) لمزيد مراجعة انظر - على سبيل المثال -: مجمع البيان ٨: ٢١٠ - ٢١١؛ والميزان في تفسير القرآن ١٦: ٣٦٥.

### الحوار الأول بين الإمامين: الصادق وأبي حنيفة، مطالعة تحليلية نقدية

الرواية الثالثة: خبر أبي زهير (بن) شبيب بن أنس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، إذ دخل عليه غلام من كندة فاستفتاه في مسألة، فأفتاه فيها، فعرفت الغلام والمسألة، فقدمت الكوفة، فدخلت على أبي حنيفة، فإذا ذلك الغلام بعينه يستفتيه في تلك المسألة بعينها، فأفتاه فيها بخلاف ما أفتاه أبو عبد الله عليه السلام، فقلت إليه، فقلت: ويحك يا أبا حنيفة إنني كنت العام حاجاً فأتيت أبا عبد الله عليه السلام مسلماً عليه، فوجدت هذا الغلام يستفتيه في هذه المسألة بعينها، فأفتاه بخلاف ما أفتيته، فقال: وما يعلم جعفر بن محمد؟! أنا أعلم منه، أنا لقيت الرجال وسمعت من أفواههم، وجعفر بن محمد صحفي أخذ العلم من الكتب! فقلت في نفسي: والله لأحجّن ولو حبواً. قال: فكنت في طلب حجة، فجاءتني حجة فحججت، فأتيت أبا عبد الله عليه السلام، فحكيت له الكلام فضحك، ثم قال: «أمّا في قوله: إنني رجل صحفي، فقد صدق، قرأت صحف آبائي إبراهيم وموسى»، فقلت: ومن له بمثل تلك الصحف؟! قال: فما لبثت أن طرق الباب طارق، وكان عنده جماعة من أصحابه، فقال الغلام: انظر من ذا، فرجع الغلام، فقال: أبو حنيفة، قال: «أدخله»، فدخل، فسلم على أبي عبد الله، فردّ عليه، ثم قال: أصلحك الله أتأذن في القعود؟ فأقبل على أصحابه يحدثهم ولم يلتفت إليه، ثم قال الثانية والثالثة، فلم يلتفت إليه، فجلس أبو حنيفة من غير إذنه، فلما علم أنه قد جلس التفت إليه، فقال: «أين أبو حنيفة؟»، فقيل: هو ذا أصلحك الله، فقال: «أنت فقيه أهل العراق؟» قال: نعم، قال: «بم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: «يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، ويحك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويحك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله ما ورثك الله من كتابه حرفاً، فإن كنت كما تقول ولست كما تقول، فأخبرني عن قول الله عز وجل: (سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين) أين ذلك من الأرض؟» قال: حسبه (أحسبه) ما بين مكة والمدينة، فالتفت أبو عبد الله صلى الله عليه وآله إلى أصحابه، فقال: «تعلمون أن الناس يقطع عليهم بين المدينة ومكة فتؤخذ أموالهم ولا يؤمنون على أنفسهم ويقتلون؟» قالوا: نعم، قال: فسكت أبو حنيفة، فقال: «يا أبا حنيفة، أخبرني عن قول الله عز وجل: (ومن دخله كان آمناً)، أين ذلك من الأرض؟» قال: الكعبة، قال: «أفتعلم أن

الحجاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على ابن الزبير في الكعبة فقتله كان آمناً فيها؟» قال: فسكت، ثم قال له: «يا أبا حنيفة، إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله، ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟» فقال: أصلحك الله، أقيس وأعمل فيه برأيي، قال: «يا أبا حنيفة، إن أول من قاس إبليس الملعون، قاس على ربنا تبارك وتعالى، فقال: (أنا خيرٌ منه خلقتني من نار وخلقته من طين)»، فسكت أبو حنيفة، فقال: «يا أبا حنيفة، أيها أنجس البول أو الجنابة؟» فقال: البول، فقال: «فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول؟!» فسكت، فقال: «يا أبا حنيفة، أيها أفضل الصلاة أم الصوم؟» قال: الصلاة، قال: «فما بال الحايض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟» فسكت، فقال: «يا أبا حنيفة، أخبرني عن رجل كانت له أمٌ ولد وله منها ابنة وكانت له حرّة لا تلد فزارت الصبية بنت أم الولد أباهما، فقام الرجل بعد فراغه من صلاة الفجر، فواقع أهله التي لا تلد وخرج إلى الحمام، فأرادت الحرّة أن تكيّد أم الولد وابنتها عند الرجل فقامت إليها بحرارة ذلك الماء فوقعت عليها وهي نائمة، فعالجتها كما يعالج الرجل المرأة، فعقلت، أي شيء عندك فيها؟» قال: لا والله ما عندي فيها شيء، فقال: «يا أبا حنيفة: أخبرني عن رجل كانت له جارية فزوّجها من مملوك له وغاب المملوك، فولد له من أهله مولود وولد للمملوك مولود من أم ولد له فسقط البيت على الجاريتين ومات المولى، من الوارث؟» فقال: جعلت فداك، لا والله ما عندي فيها شيء، فقال أبو حنيفة: أصلحك الله إن عندنا قوماً بالكوفة يزعمون أنك تأمرهم بالبراءة من فلان وفلان وفلان، فقال: «ويلك يا أبا حنيفة لم يكن هذا، معاذ الله»، فقال: أصلحك الله، إنهم يعظّمون الأمر فيهما، قال: «فما تأمرني؟» قال: تكتب إليهم، قال: «بماذا؟» قال: تسألهم الكفّ عنها، قال: «لا يطيعوني»، قال: بلى أصلحك الله إذا كنت أنت الكاتب وأنا الرسول أطاعوني، قال: «يا أبا حنيفة أبيت إلا جهلاً كم بيني وبين الكوفة من الفراسخ؟» قال: أصلحك الله، ما لا يُحصى، فقال: «كم بيني وبينك؟»، قال: لا شيء، قال: «أنت دخلت عليّ في منزلي فاستأذنت في الجلوس ثلاث مرات فلم أذن لك، فجلست بغير إذني خلافاً عليّ، كيف يطيعوني أولئك وهم هناك وأنا هاهنا؟»، قال: فقَبِلَ رأسه وخرج وهو يقول: أعلم الناس ولم نره عند عالم، فقال أبو بكر الحضرمي: جعلت فداك الجواب في المسألتين، فقال: «يا أبا بكر، سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين، فقال: مع قايمنا أهل البيت، وأمّا قوله: ومن دخله كان آمناً. فمن بايعه ودخل معه ومسح على يده

ودخل في عقد أصحابه كان آمناً»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية<sup>(٢)</sup> وردت بعض مقاطع منها - أو من حوار آخر مشابه - في حوار بين الصادق وأبي حنيفة في روايات أخرى، خاصة مقطع قياس إبليس وما تلاه، وستأتي تلك المقاطع.

(١) علل الشرائع ١: ٨٩ - ٩١؛ وانظر الرواية - مع بعض الاختلافات - منقولة بلا سند في كتاب دعائم الإسلام ١: ٩١.

(٢) نقل الطبرسي بلا سند في (الاحتجاج ٢: ١١٥ - ١١٧) هذه الرواية بطريقة تشترك وتختلف مع هذه، حيث قال: «وفي رواية أخرى أنّ الصادق عليه السلام، قال لأبي حنيفة لما دخل عليه: من أنت؟ قال: أبو حنيفة، قال عليه السلام: مفتي أهل العراق؟ قال: نعم. قال: بما تفتيهم؟ قال: بكتاب الله. قال عليه السلام: وأنتك لعالم بكتاب الله، ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه؟ قال: نعم. قال: فأخبرني عن قول الله عز وجل: (وقدّرنا فيها السير سiroا فيها ليالي وأياماً آمنين) أيّ موضع هو؟ قال أبو حنيفة: هو ما بين مكّة والمدينة، فالتفت أبو عبد الله إلى جلسائه. وقال: نشدّكم بالله هل تسيرون بين مكّة والمدينة ولا تأمنون على دماءكم من القتل، وعلى أموالكم من السرقة؟ فقالوا: اللهم نعم. فقال أبو عبد الله: ويحك يا أبا حنيفة! إنّ الله لا يقول إلا حقاً أخبرني عن قول الله عز وجل: (ومن دخله كان آمناً) أيّ موضع هو؟ قال: ذلك بيت الله الحرام، فالتفت أبو عبد الله إلى جلسائه وقال: نشدّكم بالله هل تعلمون أنّ عبد الله بن الزبير وسعيد بن جبير دخلاه فلم يأمنوا القتل؟ قالوا: اللهم نعم. فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويحك يا أبا حنيفة! إنّ الله لا يقول إلا حقاً. فقال أبو حنيفة: ليس لي علم بكتاب الله، إنّما أنا صاحب قياس. قال أبو عبد الله: فانظر في قياسك إن كنت مقيساً أيّما أعظم عند الله القتل أو الزنا؟ قال: بل القتل. قال: فكيف رضى في القتل بشاهدين، ولم يرض في الزنا إلا بأربعة؟ ثمّ قال له: الصلاة أفضل أم الصيام؟ قال: بل الصلاة أفضل. قال عليه السلام: فيجب على قياس قولك على الحايض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب الله تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة. قال له: البول أقدر أم المنى؟ قال: البول أقدر. قال عليه السلام: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المنى، وقد وجب الله تعالى الغسل من المنى دون البول. قال: إنّما أنا صاحب رأي. قال عليه السلام: فما ترى في رجل كان له عبد فتزوّج وزوج عبده في ليلة واحدة، فدخلها بامرأتيهما في ليلة واحدة ثم سافرا وجعلا امرأتيهما في بيت واحد وولدتا غلامين فسقط البيت عليهم، فقتل المرأتين وبقي الغلامان أيّهما في رأيك المالك وأيّهما المملوك وأيّهما الوارث وأيّهما الموروث؟ قال: إنّما أنا صاحب حدود. قال: فما ترى في رجل أعمى فقاً عين صحيح وأقطع قطع يد رجل، كيف يقيم عليهما الحد؟ قال: إنّما أنا رجل عالم بمباعدت الأنبياء. قال: فأخبرني عن قول الله لموسى وهارون حين بعثهما إلى فرعون: (لعله يتذكر أو يخشى) و«لعلّ» منك شك؟ قال: نعم. قال: وكذلك من الله شكّ إذ قال: (لعله)؟ قال أبو حنيفة: لا علم لي. قال عليه السلام: تزعم أنّك تفتي بكتاب الله ولست ممن ورثه، وتزعم أنّك صاحب قياس وأول من قاس إبليس لعنه الله ولم يبين دين الإسلام على القياس، وتزعم أنّك صاحب رأي وكان الرأي من رسول

### وفي الرواية بعض الكلمات:

١ - إن الرواية نقلها الصدوق في العلل بسند فيه أبو زهير بن شبيب بن أنس عن بعض أصحابه، وقد نقل الحرّ العاملي بعض مقاطع هذه الرواية، وفي السند شعيب (شبيب) بن أنس عن رجل، ومرة ثانية شبيب بن أنس عن رجل، ومرة ثالثة شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله<sup>(١)</sup>.

ولا نعرف من هو شبيب بن أنس ولا شعيب بن أنس ولا أبو زهير بن شبيب بن أنس، فهو رجلٌ مهملاً جداً، ويكاد لا نعرف له رواية غير هذه الرواية في كتب الحديث عدا رواية أخرى أو اثنتين، وقد أقرّ النمازي الشاهرودي بأن الرجل لم يذكره في الكتب الرجالية<sup>(٢)</sup>، هذا فضلاً عن كونه قد نقل الرواية مرسلّة تارة عن رجل وأخرى عن بعض أصحابه وثالثة عن بعض أصحاب أبي عبد الله، تبعاً لاختلاف المصادر والمراجع، فتكون مرسلّة ضعيفة في مثل هذه الحال.

وعليه، فاشتهار تداول هذه الرواية بوصفها وثيقة تاريخية على حوار بالغ الأهمية من هذا النوع بين أبي حنيفة وجعفر الصادق أمرٌ ليس دقيقاً، فلم ترد الرواية في المصادر المتعدّدة بهذه الطريقة. وقيمة هذا الحوار ليست فقط في موضوع القياس والرأي، بل كذلك في موضوع نوع علاقة أهل البيت مع أئمة المذاهب الأخرى وشكل تعاملهم معهم.

٢ - إن طبيعة الوقائع المتسلسلة (السيناريو) الذي صدرت به الرواية تثير الريب؛ إذ المصادفات التي وقعت فيها تبدو ليست مألوفة، فالراوي الذي لا نعرف من هو - والأغرب

---

الله ﷻ صواباً، ومن دونه خطأ؛ لأنّ الله تعالى قال: (فاحكم بينهم بما أراك الله) ولم يقل ذلك لغيره، وتزعم أنّك صاحب حدود، ومن أنزلت عليه أولى بعلمها منك، وتزعم أنّك عالم بمباعت الأنبياء، ولخاتم الأنبياء أعلم بمباعتهم منك، لولا أن يقال: دخل على ابن رسول الله فلم يسأله عن شيء ما سألتك عن شيء، فقس إن كنت مقيساً. قال أبو حنيفة: لا أتكلّم بالرأي والقياس في دين الله بعد هذا المجلس. قال: كلا إن حبّ الرئاسة غير تارك كما لم يترك من كان قبلك. تمام الخبر».

(١) تفصيل وسائل الشيعة (ط. آل البيت) ٢: ١٨٠، و٢٧: ٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة (ط. الإسلامية) ١: ٤٦٧، و١٨: ٢٩.

(٢) مستدركات علم رجال الحديث ٤: ١٩٨.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٣١

أنه لو صدقت كلمة «بعض» في «عن بعض أصحابه» على أكثر من شخص، لزداد الأمر الطين بلة - يدعي حصول سلسلة وقائع:

أ - وجوده عند الإمام الصادق في المدينة المنورة أول مرة عندما دخل عليه ذلك الغلام من كندة ليستفتيه.

ب - وجوده عندما ذهب العراق فدخل على أبي حنيفة واقتضت الصدفة أن يكون ذلك الغلام بعينه موجوداً يسأل ذلك السؤال بعينه.

ج - عوده إلى الإمام الصادق إلى المدينة، وحكايته القصة له، وغمز أبي حنيفة في علم الصادق، وفي اللقاء نفسه صودف أن أبا حنيفة جاء إلى الإمام الصادق في المدينة.

هذه الوقائع المتسلسلة تثير الشك في تلاقي هذه الصدفة الثلاث معاً في أوقات متباعدة، وإن لم يكن ذلك بالأمر المستحيل، ولا يخفف الأمر إلا أن يكون هذا الرجل من ملازمي الإمام الصادق، وهو غير بادٍ؛ لأن الظاهر أنه كان يراه في موسم الحج في مكة، أو يمر فيه على المدينة.

٣ - جاء في تعليق أبي حنيفة على الصادق الجملة الآتية: «جعفر بن محمد صحفي أخذ العلم من الكتب»، بينما هو أخذ العلم من الرجال، وهذا ما يضعنا أمام سؤال: هل كان التدوين منتشرًا والكتب متداولة في عصر الإمام الصادق حتى يصنف بأنه صحفي يقرأ الكتب؟ إن الطبقة التي سبقت طبقة الإمام الصادق هي طبقة قد يقال عنها قلماً عرفنا عنها انتشار الكتب بين أبنائها، فهل يقصد أبو حنيفة كتباً بعينها أو يشير لكتب أهل البيت الخاصة بهم، وأتهم بسببها لم يكن لديهم جولة على العلماء في الأقطار بحيث يسمعون منهم؟

ليس بعيداً أن يقصد أبو حنيفة أن أهل البيت - ومنهم جعفر الصادق - لم يكونوا يُعرفوا بالتلمذ عند الناس، وكانت حركتهم في طلب العلم محدودة، ومن ثم فقد كانوا يعتمدون على عدد معين من الكتب التي وصلتهم، وربما أهمتها كتب وصحائف أجدادهم، الأمر الذي اعتبره أبو حنيفة بمثابة نقطة ضعف.

بل حتى لو أنكرنا هذه الرواية، فهي تشي بأن فكرة من هذا القبيل ربما كانت مثارة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، من الغمز في علوم بعض أئمة أهل البيت من حيث إتهم لم يُعرفوا في محافل العلم، بل عُرفوا بوصفهم أصحاب كتب ورثوها أو قرأوها، فأراد واضح

الحديث - لو لم يصدق الحديث - أن ينفي شيئاً من هذا القبيل، وهذا أمرٌ تساعده بعضُ النصوص الأخرى، مثل الحوار السابق مع قتادة، حيث أنكر عليه أخذ العلم من الرجال وأفواههم.

غير أن غمز أبي حنيفة في هذه الرواية بالصادق يعارضه موقفٌ آخر له منه جاء في المصادر السنّية، حيث روى الجرجاني بالسند إلى أبي نجیح إبراهيم بن محمد الرّماني، قال: سمعت حسن بن زياد يقول: «سمعت أبا حنيفة، وسُئِل: مَنْ أفقه من رأيت؟ فقال: ما رأيت أحداً أفقه من جعفر بن محمد، لما أقدمه المنصور الخيرة<sup>(١)</sup>، بعث إليّ، فقال: يا أبا حنيفة، إنَّ الناس قد فُتِنوا بجعفر بن محمد، فهبى له من مسائلك تلك الصعاب. فقال: فهيات له أربعين مسألة، ثم بعث إليّ أبو جعفر فأتيته بالخيرة، فدخلت عليه وجعفر جالس عن يمينه، فلما بصرت بهما دخلني لجعفر من الهيبة ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلمت، وأذن لي أبو جعفر، فجلست، ثم التفت إلى جعفر، فقال: يا أبا عبد الله، تعرف هذا؟ قال: نعم هذا أبو حنيفة، ثم أتبعها قد أتانا ثم قال يا أبا حنيفة هات من مسائلك، سل أبا عبد الله، فابتدأت أسأله، قال: فكان يقول في المسألة: أنتم تقولون فيها كذا وكذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربما تابَعنا وربما تابع أهل المدينة، وربما خالفنا جميعاً، حتى أتيت على أربعين مسألة ما أخرج منها مسألة، ثم قال أبو حنيفة: ليس قد روينا أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟!«<sup>(٢)</sup>.

واللافت للنظر أن الرواية الشيعية تريد عرض أبي حنيفة على أنه يطعن بالصادق، بينما الرواية السنّية على عكس ذلك تماماً!<sup>(٣)</sup>.

ولعلّ الروایتين صحيحتان غايتها حدثت وقائع الرواية الأولى قبل وقائع الرواية الثانية، خاصّة والإمام يشير في الرواية السنّية إلى أنه قد جاءه أبو حنيفة قبل هذا التاريخ.

(١) تولى المنصور الخلافة وبويع عام ١٣٦، ١٣٧هـ، وهذا يعني أن حادثة الاستدعاء للعراق يفترض أن تكون وقعت بعد هذا التاريخ، وقبل وقائع ثورة محمد النفس الزكية الذي قتل عام ١٤٥هـ؛ لأن علاقة أبي حنيفة بالدولة العباسية بعد ذلك كانت سيئة حتى سُجن بأمر أبي جعفر المنصور نفسه، ومات في سجنه عام ١٥٠هـ.

(٢) الكامل ٢: ١٣٢؛ وتهذيب الكمال ٥: ٧٩ - ٨٠؛ وسير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٣) لا أريد الانتصار للرواية السنّية فربما هناك مجال للنقاش فيها تاريخياً.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٣٣

٤ - سنتخطى الحوار المتصل بأيّ الأمن، اعتماداً على ما قلناه في التعليق على رواية زيد الشحام آنفاً، لنذهب في التحليل نحو جواب أبي حنيفة فيما يعمل عندما يفتقد الكتاب والسنة، فإنّ هذا الجواب يحتمل احتمالين:

أ - أن يكون معنى القياس والعمل بالرأي واحداً، والعطف في كلام أبي حنيفة من عطف الشيء على نفسه للتوضيح.

ب - أن يكونا متغايرين، وتؤيده رواية الاحتجاج التي نقلناها في الهامش، ويكون مرجع أبي حنيفة حال انعدام النصّ هو القياس تارةً والرأي أخرى، وهذا ما يجعل مفردة الرأي هنا أقرب لفكرة المصلحة المرسلّة وأمثالها، بل قد تعني أنّه يرجع لما يراه هو صالحاً دون أن يُعلم أنّه يقصد أنّه ينسبه للشريعة.

وعلى كلا التقديرين في فهم جواب أبي حنيفة هنا، تعطينا الرواية أنّ القياس والرأي لا يقصد منها ممارسة عملية اجتهادية في فهم النصوص أو تقويمها؛ لأنّ المفروض أنّ أبا حنيفة يعتمد إليهما حال فقدان النصّ، فليس الرأي هنا هو التفسير بالرأي لكتاب الله، وليس القياس هنا هو الفرضية الثالثة من الفرضيات الخمس المتقدّمة مطلع البحث؛ لأنّ تلك الفرضية تعتبر أنّ القياس نوع من تقويم النصوص والموقف منها في ضوء المعطيات المسبقة العقلية، وهذا خلاف مفروض جواب أبي حنيفة لسؤال الصادق.

بهذا يترجّح أنّ المراد بالقياس هنا هو إمّا المعنى الرابع، وهو مطلق التدبير والتقدير فيكون مساوياً لمعنى الرأي بكلمة مطلقة أو المعنى الأوّل أو الثاني القائمين على المفهوم المعدّل للقياس أو على مطلق المشابهة البدائية، وبهذا لا يمكن التأكّد من أنّ المراد بالقياس هنا هو نظرية القياس المعروفة اليوم بين أهل السنة (قياس العلة).

### هل قصد الإمام الصادق نقد البناء المعرفي لنظرية القياس والرأي؟

٥ - لكن رغم سلامة خطواتنا هنا في تحليل الموقف، غير أنّ الرواية نفسها تضعنا أمام ارتباك عجيب، وذلك أنّ ردّ جعفر الصادق على أبي حنيفة بأنّ أوّل من قاس إبليس مستشهداً بالآية الكريمة، لن يكون منطقياً على التفاسير التي قلناها؛ لأنّ المفروض أنّ أبا حنيفة يتعامل بالقياس والرأي حال عدم النصّ، بينما إبليس استخدم نوعاً من القياس في مواجهة أمرٍ إلهيٍّ

صادر وواصل إليه، وهو السجود لآدم، فما ربط قياس إبليس بقياس أبي حنيفة؟! وهل يمكن اعتبار نقد الإمام الصادق بمثابة مؤثر على أن المراد بالقياس هو ما واجه النص عبر الظنون العقلية؟

إلا أن الصحيح أن قياس أبي حنيفة وإن كان خارج سياق العثور على نصوص، لكن الإمام يريد أن يؤكد لأبي حنيفة أن منهجية القياس بنفسها غير مطابقة للواقع، فلو كانت منهجية القياس مطابقة للواقع لكان يفترض أن يكون إبليس أفضل، في حين كان آدم هو الأفضل، وهذا ما يفسر لنا الأسئلة التي عاد الصادق ووجهها لأبي حنيفة حول البول والمنّي والحائض في صلاتها وصومها وغير ذلك، ليؤكد له أن منهج القياس القائم على نوع من المقاربة العقلانية المتصورة للأمور لا ينسجم مع بنية الشريعة، إضافة إلى أنه لا يفي بالجواب عن كل ما لم يصل فيه نص من كتاب أو سنة، كما يوحيه السؤالان اللاحقان حول قضية الحرّة والأمة والمملوك، فعجز أبو حنيفة عن الجواب هناك معناه أن الإمام يريد أن يقول له بأن القياس لن يحل المشكلة حتى النهاية، ولهذا ستظل أنت في حال إخفاق في الجواب.

وهذا هو التأكيد الواضح من الصادق على أن الشريعة لا تقوم على مبدأ التناظر والتشابه الذي يعتمد القياس، بل في الرواية إشارة لنوع من رفض قياس الأولوية أيضاً؛ حيث يسأل الإمام عن أفضلية الصلاة والصوم وعن أنجسية البول والجنابة، فلاحظ.

وبهذا نعود مرة أخرى لترجيح واحدة من الفرضيات الخمس، فبعد أن استبعدنا الفرضية الثالثة، يترجح إرادة الفرضية الرابعة وواحدة من الأولى والثانية، وذلك من خلال طبيعة المداخلات التي قام بها الصادق عقب بيانه ممارسة إبليس للقياس، فهذه المداخلات في القسم الأول منها لا توحى بأنه ناظر لمطلق التقدير والرأي، بل لنوع من المقاربات والمقارنات بين الأشياء لاستنتاج حكمها، ولهذا هو يحاول أن ينسف مبدأ التشابه بين الأشياء أو مبدأ المقاربة العقلية للعلاقات والتناظر بين الأمور، ولكنها في القسم الثاني منها تحتمل أنه ناظر لانسداد الطريق على أبي حنيفة فليس أمامه رأي ولا قياس، فيترجح هنا الفرضية الأولى أو الثانية، فنقرب أكثر من القياس بمفهومه السنّي السائد، ولا أقل بشكله البدائي القائم على مطلق التشابه العفوي، والفرضية الرابعة على مستوى كلمة الرأي بعد فصلها عن كلمة القياس.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٣٥

٦ - الشيء الذي يثير في الرواية أيضاً أن أبا حنيفة حاول - عقب هذا الحوار برمته - تغيير مسار الحديث نحو موضوع ربما أراد به إحراج الإمام الصادق، إلا أن تغيير المسار هذا أضع علينا نقطة مهمّة، وهي: ما هو موقف الصادق وجوابه عن السؤال الذي وجّهه هو إلى أبي حنيفة؟ أيّ أنّه ماذا يفعل الصادق نفسه عندما لا يكون لديه كتاب ولا سنّة بعد فرض عدم حجية القياس والرأي عنده؟

هذا ما نستكشفه من النصوص المتصلة بشمول الشريعة، فهناك - كما بحثناها مفصلاً في كتاب شمول الشريعة - تؤكّد النصوص عن أهل البيت أن السنّة متوفرة وموجودة ويمكن حلّ المشاكل عبرها، إضافة إلى أن النصّ القرآني الذي إنّما يفهمه أهل البيت حقّ الفهم يمكنه أن يساعد كذلك، فجواب الصادق - وفقاً لتلك النصوص - هو أنّنا لسنا بحاجة أساساً للقياس؛ لأنّ فرضية السؤال لا معنى لها، ولهذا فالحلّ هو الرجوع لأهل البيت كي يبلغونا مراد الله والنبّيّ مما وصلهم من وافر الكتاب والسنّة، وأنّ الخلل الذي وقع القوم فيه هو أنّهم تركوا أهل البيت، فاضطرّهم ذلك لسلوك دروب القياس والرأي وغيرهما.

نعم، ثمّة روايات تحدّثنا عنها أيضاً هناك، تشير إلى أن أهل البيت يقرّون بوجود حالات يتمّ فيها افتقار نصوص الكتاب والسنّة حتى بالنسبة إليهم، وقد بحثنا هذه الروايات، فلا نطيل هنا<sup>(١)</sup>.

وبصرف النظر عن ذلك كلّ لا يعطينا هذا الحلّ كلّ تعييناً لموقف الفقيه الإمامي الذي يرجع بالفعل لنصوص أهل البيت عندما لا يتوفّر له نصّ في واقعة، لكنّ طبيعة مداخلات الإمام في هذه الرواية تعطي وكأنّه لا يقبل بالقياس في تلك الحال، من حيث إنّّه لا يُوصل للحقيقة، ولهذا لا تنسجم هذه الرواية بالخصوص مع الفكرة التي طرحها العلامة محمد حسين فضل الله - وثمّة من قالها قبله - من أنّ مرجع نصوص النهي عن القياس إلى إثبات انفتاح باب السنّة، وليست ناظرة لحال الانسداد، فلا مانع منه - ربما - في تلك الحال<sup>(٢)</sup>، وسيأتي مزيد بحث.

(١) راجع - حول نصوص شمول الشريعة وكفاية الكتاب والسنّة، وما يعارضها -: حبّ الله، شمول الشريعة: ١٢٢ - ٢٥١.

(٢) انظر: فضل الله، الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير، مجلّة المنطلق، العدد ١١١: ٦٥.

### إشكالية تطال مختلف حوارات الأئمة مع فقهاء الرأي

٧ - ثمّة إشكالية سجّلها بعض الباحثين المعاصرين، حول جملة الحوارات (والروايات) التي وقعت بين بعض الأئمة وبعض كبار علماء الرأي، واعتمدت فكرة المحاججة عبر أمثلة البول والمني وقضاء صلاة الحائض ونحو ذلك.

وحاصل هذه الإشكالية أنّ المعروف من مذهب أبي حنيفة وأمثاله أنّهم لا يجرون القياس في التبعديات والحدود والكفارات، ولديهم تعبير معروف في العبادات بأنّها «غير معقولة المعنى»، ولا يجرونه سوى في الأمور العقلائية والعرفية والعملية المعروفة لدى العقلاء، فكيف يُعقل أنّ الأئمة حاججهم بمثل هذه الأمثلة مع كونها احتجاجات غير صحيحة؟! وكيف يعقل أنّ هذه الحوارات جرت دون أن يكون أئمة الرأي هؤلاء قد أجابوا الأئمة من أهل البيت بأننا لا نُجري القياس هنا؟! ألا يوحى ذلك بكون هذه الأحاديث والحوارات عليها علامة استفهام كبيرة؟!<sup>(١)</sup>.

هذه إشكالية تستحق التوقّف عندها والتأمّل، إلا إذا أثبت شخص أنّ فقهاء الرأي الأوائل كانوا غير منضبطين لقواعد القياس التي قررتها الأجيال اللاحقة حتى في هذه الدائرة، فلعلّهم كانوا يجرونه في الكفارات والعبادات مثلاً أو في بعضها على الأقل، خاصّة وأنّه ثمّة فكرة مطروحة في أصول الفقه السنّي، وإن لم يكن لها جمهور قويّ، بأنّ إطلاقات دليل حجّة القياس يفترض أولياً شمولها للعبادات أيضاً، الأمر الذي يجعلنا نتوقّع - فرضياً - كون بعض رموز الرأي كان جريئاً في ممارسة اختراق جزئي لهذه المساحات بالقياس.

نكتفي بهذا القدر من الحديث عن الرواية الثالثة، لنكمل عرض الروايات والتعليق عليها.  
الرواية الرابعة: خبر مسعدة بن صدقة، قال: حدّثني جعفر، عن أبيه عليه السلام، أنّ علياً صلوات الله عليه قال: «من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس»، قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم،

(١) انظر: عبد الله مصلحي، الإمام علي عليه السلام والاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥١ - ٥٢: ٢٥٩ - ٢٦٠.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٣٧

ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله، حيث أحلّ وحرم فيما لا يعلم<sup>(١)</sup>. هذا الخبر<sup>(٢)</sup> واضح في أنه يتحدّث عن ثنائية القياس والرأي، لكنّه لا يوضح لنا ماذا يقصد من هذين المصطلحين بالضبط، فهل هما واحد أو اثنان؟ وماذا يعنينان على كلّ تقدير؟ إنّ علينا هنا الذهاب نحو السياق الزماني لفهم القضية.

وقد ذهب الفيض الكاشاني إلى أنّ ظاهر الحديث هو المغايرة فقال: «كأنّه عنى بالارتماس الانغماس في بحر الهوى وظلمات الباطل، وفي هذا الحديث دلالة ظاهرة على أنّ الرأي غير القياس، خلاف ما فهمه جمهور متأخري فقهاءنا من الاتحاد، وليس إلا اجتهاداتهم في استنباط الأحكام عن المتشابهات التي يسمونها أنفسهم رأياً<sup>(٣)</sup>».

من هنا لا يبدو صحيحاً دعوى السيد رضا الصدر حين قال حول اجتهاد الرأي: «إنّ في استخراج الحكم الشرعي بالرأي تناقض خفي؛ إذ الحكم الشرعي هو الذي صدر من جانب الله تعالى، وأمّا الحكم الذي استخرج بالرأي فقد صدر عن صاحب الرأي، وهو غير الله<sup>(٤)</sup>»؛

(١) الكافي ١: ٥٧-٥٨؛ وقرب الإسناد: ١١.

(٢) هناك خبر يتضمّن قريباً من هذا الجملة، وهو ما رواه غير واحد عن عكرمة، عن ابن عباس، أنّه بينما هو يحدث الناس، إذ قام إليه نافع بن الأزرق، فقال له: يا ابن عباس، تفتي الناس في النملة والقملة، صف لي إلهك الذي تعبد، فأطرق ابن عباس إعظماً لقوله، وكان الحسين بن علي جالساً ناحية، فقال: «إليّ يا ابن الأزرق»، قال: لست إياك أسأل، قال ابن عباس: يا ابن الأزرق، إنّ من أهل بيت النبوة وهم ورثة العلم، فأقبل نافع نحو الحسين، فقال له الحسين: «يا نافع، إنّ من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الالتباس سائلاً إذا كبا عن المنهاج ظاعناً بالاعوجاج ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل. يا ابن الأزرق أصف إلهي بما وصف به نفسه وأعرفه بما عرف به نفسه لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب غير ملتصق، وبعيد غير منتقص يوحد ولا يبعث، معروف بالآيات، موصوف بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعال»، فبكى ابن الأزرق، وقال: يا حسين، ما أحسن كلامك، قال له الحسين: «بلغني أنّك تشهد على أبي وعلى أخي بالكفر وعليّ»، قال ابن الأزرق: «أما والله يا حسين، لئن كان ذلك لقد كنتم منار الإسلام ونجوم الأحكام.. (ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ١٤: ١٨٣-١٨٤؛ وابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب ٧: ٢٥٦٨؛ والصدوق، التوحيد: ٧٩-٨٠). ولكنّ هذه الرواية تفتح على احتمال أنّ المراد بها ليس بحث القياس الشرعي، بل قياس الله على الناس وبالعكس، وهو من شؤون علم الكلام، فتكون خارجة عن سياق موضوعنا، بل لعلّها تؤثر بعض الشيء في احتمالية تفسير الرواية التي نحن فيها حالياً.

(٣) الوافي ١: ٢٥٦.

(٤) الاجتهاد والتقليد: ٣٥.

وذلك أن مدعي الاجتهاد بالرأي يعتبر أن رأيه طريقٌ لمعرفة حكم الله في الواقعة، فظنّه بالمصلحة يعطي ظناً بالحكم لتعلق الحكم بالمصلحة، كما ذكره في باب المصالح المرسله، وقد يكون راجعاً لمفهوم الإلهام وفقاً لرأي بعض أهل السنّة مثل ابن تيمية كما علّقنا سابقاً، ولهذا لم تقل الرواية هنا بأنّ من دان الله برأيه فقد دانه بغير حكم الله، بل تقول بأنّ من دانه بالرأي فقد دانه بما لا يعلم، فمشكلة منهج الرأي - وفقاً لهذه الرواية - أنه غير مأمون وغير حجّة، ولا يمثل طريقاً لمعرفة مراد الله سبحانه، لا أنّه معلوم كونه مغايراً لحكم الله أو أنّه يحوي تناقضاً مع مفهوم اتباع حكم الله دائماً وبالضرورة.

وقد يقال: بأنّ صدور هذا النصّ من عليّ - لو صحّحناه، وقد بحثنا في هذا الأمر في الرواية النبويّة الأولى هنا - يعطي إيجاءً بأنّ كلّ ما هو من مدرسة الرأي والقياس لاحقاً في التاريخ سيكون مشمولاً لهذا الكلام، أو هو ناظر لنوع محدّد منه سيكون هو الأشهر والأكثر تداولاً. والخبر صحيح السند عند غير واحدٍ من العلماء، لكنّه لم يثبت عندي وثيقة مسعدة بن صدقة.

الرواية الخامسة والسادسة: خبر هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب، لم يوجر، وإن أخطأ كان إثم عليه». ومثله خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يوجر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء»<sup>(١)</sup>.

هاتان الروايتان تتكلّمان عن التعامل مع النصّ الكتابي وفقاً للتفسير بالرأي، وهما تعتبران أنّ الخطأ والصواب ممكنان في هذا الأمر، لكنّهما مع ذلك تنهيان عنه، غاية الأمر أنّ التفسير بالرأي على تقدير الخطأ يعطي إثماً وعلى تقدير الصواب لا يعطي أجراً، وكأنّه على تقدير الصواب لا يقع إثم من فاعل التفسير بالرأي، وهو ما يشي أنّ مشكلة التفسير بالرأي ليست مشكلة أخلاقيّة في نفسها، وإلا لزم أن يكون آثماً حتى في فرض إصابة الواقع، مع أنّه قد لا يكون هناك معنى لأن لا تكون العمليّة بنفسها غير أخلاقيّة ثم يكون الإثم على مجرد مصادفة عدم مطابقة الواقع، إلا إذا فرضنا أنّ الحرام هو التفسير الخاطيء في لوح الواقع، وأننا يحرم علينا التفسير بالرأي مطلقاً من حيث إنّنا لا نستطيع إحراز مطابقة الواقع، فيكون فعلنا على

(١) تفسير العياشي ١: ١٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٣٩

تقدير المطابقة نوعاً من التجري وهو لا يتضمّن معصية، وعلى تقدير الخطأ نوعاً من المعصية بتمام معنى الكلمة، وبهذا نفهم هذه الرواية وفي الوقت عينه نفهم تحريم النصوص الأخرى التفسير بالرأي بشكل مطلق؛ فإنّ ذلك التحريم ليس سوى تحريم طريقي لعدم وقوع التفسير الخاطيء خارجاً، وليس تحريماً أصيلاً؛ إذ التحريم الأصيل ليس إلا للتفسير غير المطابق للواقع. وبهذا نكتشف أنّ التحذير من تفسير القرآن بالرأي مرجعه إلى تعريض الدين الآتي من القرآن للخطأ والبدعة والالتباسات، وأنّ المشكلة معرفيّة في الحقيقة، وهو ما يجعلنا نفهم النصوص التي تقول بأنّه لا يعرف القرآن إلا أهل البيت، وبه يتبيّن أيضاً أنّ تفسير القرآن بالرأي لا يوصل للباطل دوماً، كما نعرف أنّ بعض النصوص الأخرى - مثل الرواية الرابعة المتقدمة - تؤكّد أنّ الذهاب خلف الرأي يؤدّي للمزيد من الارتماس والوقوع في الأخطاء، وأنّه طريق غير صحيح ولا مضمون.

وقد تقدّم الحديث عن الاحتمالات التفسيرية لكلمة الرأي هنا وأنّ أقواها الاستبداد بالتفسير بعيداً عن النصّ الثاني أو اعتماد ما يراه الإنسان مسبقاً أساساً في تفسير النصّ وتطويعه، لكنّ هاتين الروايتين هنا كأنّما تجعلان الاحتمال الثاني أبعد من الأوّل؛ نظراً لما فيه من سلبية أخلاقية في نفسه.

كما أنّ هاتين الروايتين لا تقفان عند حدود التفسير الظني للكتاب، بل هما أعمّ من التفسير الظني والقطعي وغيرهما، لمكان الإطلاق فيهما، ومن هنا فهي تريد أن تسدّ هذا الطريق على العباد، فلا يُقدّموا من الأوّل على التفكير بالتفسير من عندياتهم.

غير أنّ الروايتين لا علاقة لهما بالفرضيات: الأولى والثانية والرابعة هنا؛ لأنّ مفروض هذه الفرضيات هو انعدام النصّ، بينما هاتان الروايتان تتكلّمان عن نمط من التعامل مع النصّ نفسه.

هذا، والروايتان ضعيفتان من حيث الإسناد جداً إذ لا سند لهما، وقد تفرّد بهما العياشي في تفسيره، وعنه نقلها غيره على ما يبدو.

الرواية السابعة: خبر البرقي، عن أبيه، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رسالة: «وأما ما سألت من القرآن فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة؛ لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت،

وكل ما سمعت فمعناه غير ما ذهب إليه، وإنما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حق تلاوته، وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه، فأما غيرهم فما أشد إشكاله عليهم وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله ﷺ: ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلا من شاء الله، وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن أمره، وأن يستنطقوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم، ثم قال: (ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم)، فأما غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً ولا يوجد، وقد علمت أنه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم ولاية الأمر؛ إذ لا يجدون من يأتمرون عليه، ولا من يبلغونه أمر الله ونهيه، فجعل الله الولاية خواص ليقتمدى بهم من لم يخصصهم بذلك فافهم ذلك إن شاء الله، وإياك وإياك وتلاوة القرآن برأيك، فإنّ الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الأمور، ولا قادرين عليه ولا على تأويله إلا من حدّه وبابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية واضحة في أنّها تنهى عن محاولة التفسير وتجعل القرآن غير قابل للفهم العادي، والغاية من تركيب القرآن بهذه الطريقة هو اضطرار الناس للرجوع للأئمّة، فهم الفاهمون الحقيقيون له، وهذا بحث لا نستهدفه هنا في الحقيقة، بل غاية ما نريد هنا أنّ هذه الرواية لا علاقة لها - لو كان لها علاقة هنا - بغير الفرضية الثالثة من فرضيات البحث المتقدمة.

من هنا، سأتوقّف عند نقاط محدّدة في الرواية:

أولاً: إنّ الآية تستند لقوله تعالى حول الذين يستنبطونه، وتقدّم الاستناد بطريقة لا تحتاج هي نفسها معها لتوضيح؛ فإذا كان المراد من النهي عن الاشتغال بفهم القرآن والتفسير بالرأي مطلق مستويات الفهم بما في ذلك التفسير بالظاهر، فكيف استند الإمام هنا واحتجّ بهذه الآية؟! فهذا أشبه شيء بأنّ تقول: أنت لا تفهم القرآن أبداً، والدليل هو قوله تعالى كذا وكذا! فلا بدّ أن نفهم ذلك إمّا من باب الجدل أو من باب أنّ سدّ باب فهم القرآن لا يراد منه مطلق الفهم.

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٦٨؛ والحزّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٠ - ١٩١.



ثانياً: لو قلبنا المشهد سوف نجد أن الآية هذه لا علاقة لها بتفسير القرآن والمعرفة منه، حتى يستدل بها الإمام هنا، وقد تحدثنا عن هذا الأمر في موضع آخر، فالآية تقول: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ٨٣). وعليه، فالآية «أجنبية تماماً عن الموضوع هنا، فهي - بقرينة صدرها - تتحدث عن إشاعة الأخبار بين المؤمنين لإخافتهم أو غيره، وهي تطالب بعدم الاستعجال بالإذاعة، بل الرجوع في هذا الأمر إلى الرسول بوصفه حاكم الدولة والمطلع على أخبارها، أو إرجاعها إلى أولي الأمر، حيث يعلم بمثل هذه الأخبار المستنبطون منهم، أي المتحسسون الباحثون منهم عنها، بوصفهم حكماً ميدانيين وقادة عسكريين، وسياق الآية داخلياً وخارجياً يرشد إليه؛ فقبل هذه الآية أكثر من عشر آيات في الجهاد، وبعدها أيضاً جاء: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَ...﴾ (النساء: ٨٤)، ولعلّ الموهم في الأمر هو استخدام مثل «الاستنباط» في الآية بما بات ينصرف اليوم إلى الاجتهاد، فيما المراد منه استخراج الخبر وتحسسه، وهذا الذي قلناه هو ما ذكره أكثر المفسرين المسلمين أيضاً»<sup>(١)</sup>.

من هنا، فلا بدّ من فرض أنّ استحضار الإمام لهذه الرواية هنا ليس من باب الاستدلال المباشر، بل من باب الاستناد لروح الفكرة التي تعطيها الآية في بابها، وهو الرجوع لمن له علم وقادر على أن يعرف الأخبار، بدل الاستعجال بالإشاعة واتخاذ المواقف، وهو ما يوصل في باب التفسير القرآني لضرورة الرجوع للنبي وآله.

### مفهوم «تلاوة القرآن بالرأي»، تحليل وربط بمدرسة الرأي والاجتهاد

ثالثاً: ما معنى تلاوة القرآن بالرأي؟

ذكر محققوا كتاب البحار في الهامش أنّ نسخة تفيد مكان تلاوة (تأويل)<sup>(٢)</sup>، وهو أمر لم أجده في أيّ مكان ولا عند أيّ من ناقلي هذا الحديث، ولم نجد رواية تتحدث عن تلاوة القرآن بالرأي غير هذه، ولعلّ من أوجه معانيها ما يرجع لما طرحه غير واحد من الباحثين - منهم

(١) حبّ الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي: ٩٥-٩٦.

(٢) بحار الأنوار ٨٩: ١٠١، الهامش رقم: ١.

المستشرق أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م)<sup>(١)</sup> - من أن القراءات القرآنية هي عبارة عن تفسير المسلمين الأوائل للقرآن الكريم، لهذا يعتبرها هذا المستشرق مرحلة من مراحل ولادة التفسير عند المسلمين، فهم كانوا يرجحون احتمالاً على آخر من خلال فهمهم للآية، الأمر الذي يربط بين بحث التفسير بالرأي وموضوع تحريف القرآن أو قراءات القرآن الكريم، فنحن هنا أمام تشابك معقد تفتح احتماليته هذه الرواية، فثمة احتمال في أن يكون النهي عن تفسير القرآن بالرأي راجعاً - فيما يرجع - إلى خوف أهل البيت من وقوع التحريف في الكتاب العزيز، وإن لم يكن هذا القلق واضحاً جداً في روايات النهي عن التفسير.

رابعاً: إن هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأن البرقي يرويها عن أبيه محمد بن خالد، وهو لم تثبت وثاقته عندي، ولو غضضنا الطرف، فالوالد يرويها مرسله، خاصة وأنه تفرد بنقلها في المحاسن.

وقد أخطأ الحرّ العاملي في ذكره لسند هذا الحديث، عندما تصوّر أن السند السابق عليه هو سنده، فجعل السند هو: البرقي، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عمّن حدّثه، عن المعلّى بن خنيس، مع أن هذا ليس سند هذا الحديث وفقاً لنسخة المحاسن الواصلة إلينا، وإنما السند هو: البرقي، عن والده، عمّن ذكره. ويؤيد ما نقول أن العلامة المجلسي والأمين الاسترآبادي والمحدّث البحراني وصاحب جامع أحاديث الشيعة كلّهم نقلوا السند كما هو في المحاسن اليوم<sup>(٢)</sup>، بل حتى لو كان نقل الحرّ العاملي صحيحاً فهو مرسل أيضاً.

الرواية الثامنة: خبر التفسير المنسوب للإمام العسكري، قال بسنده إلى النبي ﷺ قال: «حملة القرآن المخصوصون برحمة الله.. ثم قال رسول الله ﷺ: أتدرون من المتمسك الذي (بتمسكه ينال) هذا الشرف العظيم؟ هو الذي أخذ القرآن وتأويله عنّا أهل البيت، أو عن وسائطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين وقياس القائسين. فأما من قال في القرآن

(١) انظر: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ٤ - ٦٧؛ وقد تعرّضت في مقال لي حول رأي جولدتسيهر هذا، فانظر: حيدر حبّ الله، «الاستشراق وتاريخية التفسير القرآني، مع جولدتسيهر في مذاهب التفسير الإسلامي»، والذي نُشر في العدد السادس من مجلّة المنطلق الجديد في بيروت، عام ٢٠٠٣م.

(٢) الفوائد المدنية: ٢٢٧؛ وبحار الأنوار ٨٩: ١٠٠؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ١٦٢؛ والدرر النجفية ٢:

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٤٣

برأيه، فإن اتفق له مصادفة صواب، فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وكان كمن سلك طريقاً مسبغاً من غير حفاظ يحفظونه فإن اتفقت له السلامة، فهو لا يعدم من العقلاء والفضلاء الذم [والعدل] والتوبيخ، وإن اتفق له افتراس السبع [له] فقد جمع إلى هلاكه سقوطه عند الخيرين الفاضلين وعند العوام الجاهلين. وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار، وكان مثله كمثل من ركب بحراً هائجاً بلا ملاح، ولا سفينة صحيحة، لا يسمع بهلاكه أحد إلا قال: هو أهل لما لحقه، ومستحق لما أصابه. وقال ﷺ: ما أنعم الله عز وجل على عبد بعد الإيمان بالله أفضل من العلم بكتاب الله والمعرفة بتأويله، ومن جعل الله له في ذلك حظاً، ثم ظن أن أحداً لم يفعل به ما فعل به قد فضل عليه فقد حقر (نعم الله) عليه<sup>(١)</sup>.

هذا الحديث يشبه الكلام فيه - من جهات - الكلام في الرواية الخامسة والسادسة المتقدمتين، فلا نعيد، لكنّه يضيف كلمة الرأي والقياس بشكل مستقلّ هنا دون توضيح المعنى بالدقّة من بين الفرضيات المحتملة للكلمتين هنا، لكن نتوقّف عند:

أولاً: إنّ الخبر ضعيف بعدم ثبوت صحّة نسبة هذا التفسير للإمام العسكري، بل قال بعض بوضعه واختلافه مثل السيّد الخوئي، على ما تعرّضنا لذلك في مناسبة أخرى، فراجع<sup>(٢)</sup>.  
ثانياً: إنّ تركيبة هذه الرواية غريبة عن فضاء لغة القرن الأوّل الهجري، فالنبيّ يقول بأن من يحظى بهذه المنزلة هو من أخذ ذلك عنّا من شيعتنا أو عن الوسائط بيننا وبين شيعتنا، وهذه التراكمات تنتمي للقرن الثاني الهجري على أبعد تقدير وما بعد، فضلاً عن استخدام تعبير: الجدل والقياس والرأي ونحو ذلك، وكذلك الحال في تعبير العقلاء والفضلاء، وهي تعابير تنتمي لما بعد ظهور المدارس العلميّة عند المسلمين في العصر العباسي، وعلى آية حال فهذا التفسير مليء بمثل هذه التعابير، فراجع. وما قلناه في الرواية الأولى يمكن طرحه هنا على هذا الصعيد، فلا نعيد.

الرواية التاسعة: خبر أبي معمر السعداني، أنّ رجلاً أتى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين إنّي قد شككت في كتاب الله المنزل، قال له عليه السلام: «.. وأما قوله: (هل تعلم

(١) تفسير الإمام العسكري: ١٣ - ١٥.

(٢) راجع: حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٧١ - ٤٧٣.

له سميًّا) فإنَّ تأويله هل تعلم أحداً اسمه الله غير الله تبارك وتعالى، فيأياك أن تفسّر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء، فإنّه ربّ تنزيل يشبه كلام البشر وهو كلام الله، وتأويله لا يشبه كلام البشر، كما ليس شيء من خلقه يشبهه، كذلك لا يشبه فعله تبارك وتعالى شيئاً من أفعال البشر، ولا يشبه شيء من كلامه كلام البشر، فكلام الله تبارك وتعالى صفته وكلام البشر أفعالهم، فلا تشبّه كلام الله بكلام البشر فتهلك وتضل..»<sup>(١)</sup>.

من الواضح أنّ هذه الرواية تنهى عن الرأى في مجال التفسير، ومنطلقها في ذلك اختلاف بنية الكلام الإلهي عن الكلام البشري، ومن ثمّ فطرائق فهم كلام البشر لا تصلح في فهم كلام الله سبحانه، ممّا يعني أنّ المشكلة معرفيّة بامتياز، وأنّه من الضروري الرجوع للعلماء في ذلك. ولعلّ المراد بالعلماء مطلق العالم، فتشير الرواية لكون التفسير المنهّي عنه هو التفسير بغير علم، لكنّ يمتثل جداً أنّه يريد خصوص النبيّ وأهل بيته، فترتبط بنصوص اختصاص الفهم بهم. والرواية لا علاقة لها - لو كان لها علاقة هنا - بغير الفرضيّة الثالثة من فرضيّات معنى القياس التي طرحناها، ومن ثمّ لا تصلح للردع عن القياس بالمعنى السائد اليوم له.

غير أنّه لا بدّ لنا من وقفة مع هذه الرواية وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ سند هذه الرواية التي تفرد الشيخ الصدوق بنقلها، هو: أحمد بن الحسن القطان، قال: حدّثنا أحمد بن يحيى، عن بكر بن عبد الله بن حبيب، قال: حدّثني أحمد بن يعقوب بن (عن) مطر، قال: حدّثنا محمد بن الحسن بن عبد العزيز الأحذب الجند بنيسابور، قال: وجدت في كتاب أبي بخطّه: حدّثنا طلحة بن يزيد، عن عبيد (عبد) الله بن عبيد، عن أبي معمر السعداني..

وأغلب رواة هذا الخبر مجاهيل إمّا لا نعرف عنهم شيئاً، أو لم تذكر وثاقتهم بشيء، بل إنّ أبا معمر السعداني الذي يروي الحديث عن الإمام عليّ شخصٌ نكرة جداً لا ذكر له في كتب الحديث والرجال عند الشيعة والسنة فيما يبدو، فالخبر من حيث السند ضعيف جداً.

الجهة الثانية: إنّ الحوار الذي تتضمّنه هذه الرواية طويلٌ جداً بلغ بصفحات كتاب التوحيد للصدوق ما قد يزيد عن ثلاث عشرة صفحة، فلا أدري كيف استطاع الراوي هنا وهو

(١) الصدوق، التوحيد: ٢٦٤.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٤٥

شخص نكرة أن يحفظ جميع التفاصيل التي وردت في هذا الحوار الطويل الدقيق، علماً أن هذا الحوار فيه الكثير من البحوث العلميّة المتصلة بالقرآن، فالراوي ينقل أنه جاء شخص للإمام ليقول بأنه حصل له شك في القرآن ويبيّن حجم التناقضات في الآيات الكريمة، ثم يقوم الإمام عليّ بسرد أجوبة تفصيلية على التناقضات المفترضة، فكيف كان هذا الراوي بهذه الدقة ليحفظ كل هذه التفاصيل، ويأخذها عنه الرواة الآخرون في عصور لا تعرف الكتابة والتدوين في نقل الحديث بعد؟!

بل الأغرب من ذلك أن شخصاً في عصر الإمام عليّ يأتي يسأل الإمام عن تفاصيل التناقضات في النصوص القرآنية بطريقة توحى وكأن الحوار ينتمي للقرن الثاني الهجري؛ لأن حجم إشكالات هذا الرجل دقيقة وموسعة وتنتمي لفضاء ما عرف في القرن الثاني بالزندقة، فما هذه المصادفة في ظهور شخص في العصر العلوي يخوض في هذه التفاصيل؟! علماً أن بعض فقرات وعبارات الرواية واضح في انتمائه للعصور اللاحقة، فلو لم نظن بوضع هذا الحديث، فلا أقل لا نظن بصدقه.

الرواية العاشرة: خبر عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سُئل عن الحكومة، قال: «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر [برأيه] آية من كتاب الله فقد كفر»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية تضيف على سابقاتها أمرين:

أ - التنديد بالحكم بالرأي، بمعنى القضاء بالرأي، ويبدو أنه في مقابل القضاء بشرع الله أو في مقابل القضاء بالحق، وبهذا يتسع تداول مفردة الرأي من باب التفسير هنا لباب القضاء المرتبط وثيقاً بالشرعية وفهمها من الجانب النظري له.

ب - إضافة مفهوم الكفر، والظاهر أن المراد منه معناه اللغوي وليس الفقهي، فإما يقصد منه أنه بذلك سوف يستر الحقيقة، وسيكون الرأي موجباً لغياب حق صاحب الحق في القضاء وغياب الحقيقة القرآنية في التفسير، أو يكون موجباً لسلك كفري عملي، فكأنه كفر بالله تعالى وجحود به وتنكّر لما يأمرنا به، وهي على أية حال واضحة في التنديد بإعمال الرأي في التفسير والقضاء.

(١) تفسير العياشي ١: ١٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٦٠.

أما المقطع الثاني من الرواية، فقد تمّ الحديث عنه، وأنّه غاية ما يرتبط بالفرضية الثالثة من الفرضيات الخمس المتقدمة، وأما المقطع الأول فقد يحتمل القضاء بالرأي والقياس بالفرضيات الأولى والثانية والرابعة، بل وحتى الثالثة، وأقرب الاحتمالات في ظنيّ أنّ يراد الشخص الذي يترك ما تعطيه الشريعة وضوابطها في القضاء ويستبدّ هو بالنظر واتخاذ الرأي دون رجوع للشرع، وليست ناظرة بوضوح لكونه فاقداً للدليل فماذا يفعل؟ أو هل له أن يعمل بالقياس لكي يعرف رأي الشرع من خلاله أو لا؟ فالرواية غير واضحة في الاقتراب من هذا الموضوع، فلا تفيد في النهي عن القياس هنا، بل تعطي ضرورة أن يرجع القاضي للشرع فيما يفعل، وهو مبدأ يوافق عليه الجميع.

والوسيلة الوحيدة لربط الرواية بمدرسة الرأي بالعراق هو اعتبار أنّ المتكلم هنا هو الإمام الصادق، فلا بدّ من صرف التعبير المذكور في كلماته لما هو متناسب مع عصره، وبهذا لا نفهمنا الرواية المراد إلا عبر معرفة القضاء التاريخي المحيط بعصر صدورها بشكلٍ دقيق.

الرواية الحادية عشرة: خبر عبد الرحمن بن سمرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن المجادلون (المجادلين) في دين الله على لسان سبعين نبياً، ومن جادل في آيات الله فقد كفر، قال الله عز وجل: (ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغرك تقلبهم في البلاد)، ومن فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب، ومن أفتى الناس بغير علم فلعتنه ملائكة السماوات والأرض، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النار». قال عبد الرحمن بن سمرة: فقلت: يا رسول الله، أرشدني إلى النجاة، فقال: «يا ابن سمرة، إذا اختلف الأهواء وتفرقت الآراء فعليك بعليّ بن أبي طالب؛ فإنّه إمام أمّتي وخليفتي عليهم من بعدي..»<sup>(١)</sup>.

لا تضيف لنا هذه الرواية الكثير عمّا تقدّم، لهذا لا نرى أنّ لها صلةً بالفرضيات الخمس عدا - على أبعد تقدير - الفرضية الثالثة أو الخامسة. وهي تحاول التأكيد على أنّ التفسير بالرأي والإفتاء بغير علم يجرّان للتقول على الله ما لم يقله، ويؤدّيان - من ثمّ - إلى ظهور البدع في الأمة. غير أنّ هذا الخبر تالف السند، فإنّه لو غضضنا الطرف عن عدم ثبوت وثاقة محمّد بن علي ماجيلويه القمي شيخ الشيخ الصدوق، وبعضهم وثّقه، فإنّ في السند محمّد بن علي الصيرفي

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٥٦ - ٢٥٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٤٧

وهو متهم جداً في كلمات الرجاليين بالوضع والكذب والافتراء كما هو معروف، وفي السند أيضاً محمد بن سنان الذي إن لم نقل بضعفه فلا أقل من عدم ثبوت وثاقته، وفي السند جابر بن يزيد الجعفي الذي نتوقف في مروياته، وكذلك عبد الرحمن بن سمرة القرشي الذي لم تثبت وثاقته إلا على القول بتعديل الصحابة، رغم أنه أسلم يوم الفتح، فهو من متأخري الصحابة وليس من السابقين الأولين في الصحبة، نعم لم أجد طعنًا فيه، كل ما في الأمر أن المنقول أنه كان سفير معاوية للحسن بن علي عليه السلام فيما يُعرف بالصلح.

الرواية الثانية عشرة: خبر أبي الصلت الهروي، قال: لما جمع المأمون لعليّ بن موسى الرضاء عليه السلام أهل المقالات من أهل الإسلام والديانات من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين وسائر أهل المقالات، فلم يبق أحد إلا وقد ألزمه حجته كأنه قد ألجم حجراً، قام إليه عليّ بن محمد بن الجهم، فقال له: يا ابن رسول الله، أتقول بعصمة الأنبياء؟ قال: «بلى». قال: فما تعمل في قول.. فقال مولانا الرضاء عليه السلام: «ويحك يا عليّ، اتق الله، ولا تنسب إلى أنبياء الله الفواحش، ولا تتأول كتاب الله عز وجل برأيك، فإن الله عز وجل يقول: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)، أمّا قوله عز وجل في آدم..»<sup>(١)</sup>.

ليس في هذه الرواية أيّ دلالة على شيء - بصرف النظر عن العلاقة بين مفردة التأويل والتفسير - وذلك أنّها فضلاً عن عدم نظرها للقياس، وغايتها أنّها تتناول الفرضية الثالثة هنا، لا تدلّ على غير نهي ابن الجهم عن أن يفسّر القرآن برأيه، معللاً بأنّ التفسير لا يكون إلا على يد الراسخين في العلم، وبهذا فهي تميز للراسخ في العلم تأويل القرآن ولا تحصر مفهوم الراسخ في العلم بأهل البيت، وهي في الوقت عينه لا تحدّد أنه أوسع من أهل البيت أو لا. نعم بضمّ سائر الروايات إليها في هذا المضمار نستفيد حصر التفسير بهم، وإلا فهي في نفسها كأنّها تقول بأنّ ابن الجهم ليس له قدم في العلم، ولو كان راسخاً فيه لجاز له ذلك.

أمّا من حيث السند ففي الرواية القاسم بن محمد البرمكي، وهو رجل نكرة جداً، لا ترجمة له عند المسلمين، ولم يرد في غير مواضع قليلة للغاية، بل لعله لم نر اسمه في غير هذه الرواية مطلقاً، بل الظاهر أنه لم يقع سوى في أسانيد الصدوق، ولو كان هو الجوهرى أو الإصفهاني

(١) الصدوق، الأملاني: ١٥٠ - ١٥١؛ وعيون أخبار الرضا ١: ١٧٠ - ١٧١.

فأيضاً لم تثبت وثاقته، فالرواية غير معتمدة من هذه الناحية.

**الرواية الثالثة عشرة:** خبر ابن عباس - وروي عن غيره أيضاً قريب منه - أن رسول الله ﷺ قال: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، وجاء أيضاً بعبارة: «اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، وفي صيغة أخرى نقلها الطبري: «من قال القرآن برأيه، أو بما لا يعلم، فليتبوأ مقعده من النار». وقد وصف الترمذي الحديث بأنه حسن<sup>(١)</sup>، وهو تعبير ينسجم مع تعريف الترمذي للحديث الحسن.

والرواية - بصرف النظر عن سندها، والنقاش فيه ممكن - أقصى ما تفيد هنا في الفرضية الثالثة دون غيرها، فلا نعيد ولا نطيل. والظاهر أن الرواية سنّية دخلت الحديث الشيعي عبر ابن أبي جمهور الأحسائي في القرن العاشر الهجري.

**الرواية الرابعة عشرة:** خبر جندب بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»<sup>(٢)</sup>.

وعلق الترمذي على هذا الحديث بالقول: «هذا حديث غريب. وقد تكلم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي حزم»<sup>(٣)</sup>. والظاهر أن الرواية سنّية كما تشير إليه الوقائع وبعض نصوص الشيعة أيضاً، وربما دخلت الكتب الشيعية عبر نقل الطبرسي في مجمع البيان لها عن أهل السنّة.

والدلالة صارت واضحة على مستوى موضوع بحثنا، فلا نعيد.

### **وقفه مع رسالة الصادق لأصحابه والتي كانوا يتعاهدونها**

**الرواية الخامسة عشرة:** رسالة الإمام الصادق لأصحابه، وهي مروية عن كل من حفص

(١) انظر: سنن الترمذي ٤: ٢٦٨؛ والطبري، جامع البيان ١: ٥٤ - ٥٥؛ وابن حزم، الإحكام ٦: ٧٧٦، ٧٨٢؛ والسيوطي، الجامع الصغير ١: ٢٦؛ وابن حبان، الثقات ٨: ٣٦٨؛ وعوالي اللئالي ١: ١٧٤، ١٠٤: ٤.

(٢) سنن الترمذي ٤: ٢٦٨ - ٢٦٩؛ وجامع البيان ١: ٥٦؛ والموصلي، المفاريد: ٤٢؛ ومسند أبي يعلى ٣: ٩٠؛ والمعجم الأوسط ٥: ٢٠٨؛ والبيهقي، شعب الإيمان ٢: ٤٢٣؛ ومجمع البيان ١: ٣٩؛ والديلمي، إرشاد القلوب ١: ٧٩؛ ومنية المرید: ٣٦٩.

(٣) سنن الترمذي ٤: ٢٦٩.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٤٩

المؤذن وإسماعيل بن جابر وإسماعيل بن مخلد، أنه كتب بهذه الرسالة إلى أصحابه وأمرهم بمدارستها والنظر فيها وتعاهدها والعمل بها فكانوا يضعونها في مساجد بيوتهم، فإذا فرغوا من الصلاة نظروا فيها وهي: بسم الله الرحمن الرحيم أمّا بعد فاسألوا ربكم العافية وعليكم بالدعة والوقار.. وقال: «أيتها العصابة المرحومة المفلحة، إن الله أتمّ لكم ما آتاكم من الخير واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقائيس، قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء، وجعل للقرآن ولتعلم القرآن أهلاً لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا فيه بهوى ولا رأي ولا مقائيس، أغناهم الله عن ذلك بما آتاهم من علمه وخصّهم به ووضعهم كرامة من الله أكرمهم بها.. فأولئك الذين يرغبون عن سؤال أهل الذكر والذين آتاهم الله علم القرآن ووضعهم عندهم وأمر بسؤالهم وأولئك الذين يأخذون بأهوائهم وآرائهم ومقائيسهم حتى دخلهم الشيطان؛ لأنهم جعلوا أهل الايمان في علم القرآن عند الله كافرين وجعلوا أهل الضلالة في علم القرآن عند الله مؤمنين.. هل يستطيع أولئك أعداء الله أن يزعموا أن أحداً ممن أسلم مع محمد ﷺ أخذ بقوله ورأيه ومقائيسه؟ فإن قال: نعم، فقد كذب على الله وضلّ ضلالاً بعيداً، وإن قال: لا، لم يكن لأحد أن يأخذ برأيه وهواه ومقائيسه فقد أقرّ بالحجّة على نفسه.. وكما لم يكن لأحد من الناس مع محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقائيسه خلافاً لأمر محمد ﷺ، فكذلك لم يكن لأحد من الناس بعد محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقائيسه.. واتبعوا آثار رسول الله ﷺ وسنته فخذوا بها، ولا تتبعوا أهواءكم وآراءكم فتضلّوا، فإن أضلّ الناس عند الله من اتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله..»<sup>(١)</sup>.

تبدو هذه الرواية في غاية الأهمية، وذلك أنّ تضمّنها بشكل متكرّر فكرة النهي عن الرأي والمقائيس، بعد أن كانت - أي هذه الرسالة - مما يتعاهد به الشيعة ويهتمون لأمره، يعطي أنّ الموضوع كان بالغ الحساسية في ذلك الوقت، وأنّه أريد صدّ الشيعة بشكل مكرّر عن الخوض في مسالك الرأي والقياس.

والرواية توضح أنّ رفض المقائيس والرأي مرتبط بفكرة وجود البديل، وهو الكتاب

(١) الكافي ٨: ٢ - ١٤.

والسنة النبوية من جهة، والعالمون بالكتاب والسنة - وهم أهل البيت - من جهة ثانية، فلا معنى للذهاب في مخاطرة الرأي والقياس في ظل وجود النص والعالم به.

كما أن الرواية لا تميز في التفسير بين الرأي والقياس، وهي تكرر ثلاثة عناوين متتالية: الهوى والرأي والمقاييس، لكن دون أن توضح لنا مرادها منها والفرق بين هذه الثلاثة، ومن ثم علينا الذهاب للسياق التاريخي للكشف عن ذلك، مع احتمال قوي - بحسب ظاهر الرواية الأولى - أن الثلاثة متغايرة وأن الرأي والقياس ليسا شيئاً واحداً، الأمر الذي قد يفتح على فرضية أن الرأي هو النظر الشخصي في الموقف في حين أن القياس هو الانتقال من شيء إلى آخر أو هو الحكم على النص عبر الرأي.

لكن أهمية الرواية تكمن في أنها تترجح في الدلالة على أن المفاهيم الثلاثة التي أخذت فيها تشير لوجود النص والتعامل بالقياس والرأي مع وجوده من خلال تركه وتحكيم القياس والرأي فيه، مما يقوي جداً الفرضية الثالثة، فلاحظ العبارة الآتية: «..وكما لم يكن لأحد من الناس مع محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقائيسه خلافاً لأمر محمد ﷺ، فكذلك لم يكن لأحد من الناس بعد محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقائيسه..»، فالرواية تفرض أن النص موجود - ولا تقصد أن النهي عن القياس موجود - وأن أهل الرأي يعملون بخلاف ما جاء به النبي عملاً بمقاييسهم، ومعه يمكننا استنتاج نتيجتين من الرواية:

أ- إن الرأي والقياس لا يشرعان في حال وجود مرجع نصي.

ب- إن الرأي والقياس لا يشرعان في مقابل النص الموجود.

وبهذا لا يكون في الرواية إطلاق واضح للنهي عن القياس في حالة فقدان النص حتى بعد التفتيش التام، كما في عصر ما بعد زمن النص، وإن كانت لا تعطي شرعيةً للرأي والقياس في هذا الظرف، فعدم إعطاء الشرعية شيء ونفي الشرعية شيء آخر.

النقطة الأخيرة التي أريد الإضاءة عليها هنا هي أن الرواية يبدو منها نفي وجود صحابي عمل برأيه ومقاييسه وهواه خلافاً لما أمر به محمد ﷺ، وهذا ينافي الكثير من التصورات الشيعية التي تعتبر أن الكثير من الصحابة ذهبوا للعمل بأرائهم على عكس ما قاله النبي، فهل صدر هذا الكلام تقيّة هنا؟! وهل هو من باب الجدل والمحاججة لا أكثر؟! المسألة تستحق التوقف والتأمل في الفضاء الشيعي.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٥١

هذا كله من حيث الدلالة والمفاد، أمّا من حيث المصدر والسند، فالخبر - على أهميته<sup>(١)</sup> - تفرّد بنقله الكليني في الكافي، عبر مخرج حصري واضح للحديث وهو إبراهيم بن هاشم، فهو الذي نقل الحديث بثلاث طرق: أحدها ضعيف بجهالة حفص المؤدّن، وثانيهما بمحمّد بن سنان، وثالثها بجهالة القاسم بن الربيع الصحاف وإسماعيل بن مخلد، هذا كله بغض النظر عن موضوع إبراهيم بن هاشم نفسه.

والغريب أنّه - رغم تعريف الرسالة بأنّها كانت متعاهدة بين الأصحاب - إلا أنّ الكليني نفسه لم يستفد منها في باب البدع والمقاييس والرأي داخل الكافي، بل تركها لكتاب الروضة من نهاية الكافي ومتفرّقات هذا الكتاب كما هو معروف!

الرواية السادسة عشرة: خبر أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّة، فننظر فيها؟ فقال: «لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله عزّ وجلّ»<sup>(٢)</sup>.

فالرواية واضحة في فرض عدم توفّر نصّ منكشف الوجود والدلالة، ثم الحديث عن إعمال النظر الظاهر في أنّ المراد به الرأي، وأنّه حتى لو أصاب لم يكن له أجر وثواب، فتكون الرواية واضحة في النهي عن النظر والرأي حال عدم توفّر النصّ، فتكشف عن رفض الرأي في الفرضيّة الرابعة، ولعلّها ناظرة أيضاً للقياس في الفرضيتين الأولى والثانية.

لكنّ الإمام لم يُشر - بالمقدار المنقول من الرواية - إلى الحلّ في الحالة التي سأله عنها أبو بصير، كما أنّ ثمة احتمال قويّ هنا ليس من السهل نفيه، وهو أن يكون هذا النهي في ظرف وجود الأئمّة، فيكون الحلّ البديل هو التوقّف إلى أن يرجع للإمام، وكأنّ الإمام لو سأله أبو بصير مرّة أخرى: ماذا نفعل إذن؟ لأجاب: أرسلوا من يسألنا لنعطيكم الجواب. فكيف نعرف أنّ هذا الموقف الذي ارتبط أكثر من مرّة بوجود المفسّر الحقيقي للقرآن، له إطلاق لحال عدم وجوده بعد أن كان فرض حالة السؤال والجواب يتضمّن وجود الإمام نفسه وظهوره؟! والرواية من حيث الإسناد جيّدة، غاية الأمر أنّ فيها مثني الحنات الذي نتعامل مع رواياته

(١) خاصّة لجهة كونه متداولاً بين الشيعة، فكيف لم ينقل إلا من خلال الكليني وحده وبطريق يرجع حصراً

لإبراهيم بن هاشم فقط؟!

(٢) الكافي ١: ٥٦؛ والمحاسن ١: ٢١٣.

بقبول مع احتياط، فضمّ سائر روايات الباب هنا - لو أفادت ما يفيد - يوجب الأخذ بهذا الحديث.

الرواية السابعة عشرة: خبر يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: يا أوحّد الله؟ فقال: «يا يونس لا تكوننّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه صلى الله عليه وآله ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر»<sup>(١)</sup>.

الرواية واضحة في أنّ الرأي متصل بسياق البدعة وترك الكتاب والسنة، وترك أهل البيت، مما يوحي - وفقاً لنظرية السياق - بأنّ الرأي هنا قائم في مقابل النصّ المعلوم أو الموجود الممكن الوصول إليه، وهو ما يعزّز الفرضية الثالثة، فيكون العمل بالرأي هو الذهاب نحو الأنظار الخاصة دون الرجوع للكتاب والسنة وأهل البيت، أو مع الرجوع ونفي ما يرد عنهم لمخالفته للنظر الخاصّ، فهذا هو القدر المتيقن من الدلالة، أعمّ من أن يكون في مجال القضايا الكلامية والفقهية. أمّا هل يشمل ذلك النهي عن القياس غير الموجب لطرح ما وصل من الكتاب والسنة وغير الموجب للإعراض عن مرجعية أهل البيت النبويّ أو لا؟ فهذا ما لا يبدو واضحاً من الحديث، وإن كان محتملاً.

يضاف إلى ذلك أنّ الحديث غير واضح في القياس بالمعنى الأوّل والثاني؛ لأنّ القائل هناك لا يعمل بنظره ورأيه، بل هو يحاول أن يعرف رأي الشريعة في الموضوع الذي لا نصّ فيه، من خلال رأيها هي في مكان آخر مقارب له، لا من خلال رأيه هو أو بتوسيط رأيه الخاصّ، فادّعاء أنّ الحديث ظاهر في النهي عن القياس بالمعنى الأوّل والثاني صعبٌ. ولعلّ ما يؤيّد فهمنا هذا تأييداً هو أنّ يونس بن عبد الرحمن يُنسب إليه العمل بالقياس، فلو صحّت النسبة وصحّت هذه الرواية معاً، والرجل ثقةٌ جليل، أمكننا استنتاج أنّ يونس لم يفهم من هذه الرواية النهي عن القياس بالمعنيين الأوّلين، بل النهي عن الرأي بالمعنى الثالث أو الرابع فقط، كما لعلّ ما يؤيّد أيضاً هو أنّ يونس يسأل عن التوحيد، فلعلّ الفضاء هو فضاء شامل لعلم الكلام الذي ليست فيه فكرة القياس بالمعنى الأوّل والثاني، ويونس بن عبد الرحمن معروف باهتماماته الكلامية أيضاً.

(١) الكافي ١: ٥٦.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٥٣

أما عن سند الحديث فهو من منفردات الكليني وقد رواه عن محمد بن أبي عبد الله رفعه إلى يونس، فهو مرسل.

الرواية الثامنة عشرة: خبر أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا رفعه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام - في حديث -: «.. إن الإسلام هو التسليم.. إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكن أتاه من ربه فأخذه..»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية تقرّر المبدأ، لكن ليست لديها صيغة دلالية تطال ما نحن فيه بشكل حاسم، فهي تعلن أنّ المؤمن يأخذ دينه من الله لا من نفسه، وهذا من نتائج التسليم لله سبحانه، فغايتها أنّها ترفض المعنى الثالث والرابع من معاني القياس والرأي المتقدّمة، أمّا غير ذلك فهو غير واضح، ولهذا لو دلّ دليل - فرضاً - على حجّية القياس بالمعنى الأوّل أو الثاني لم يشعر العرف بوجود تعارض بين هذا النصّ وذلك الدليل ولو بنحو التعارض غير المستقرّ.

هذا كلّه فضلاً عن ضعف إسناد الرواية بالإرسال والرفع في كتابي الكافي والمحاسن، وأمّا بحسب نقل الصدوق ففي السند محمد بن علي ماجيلويه، ومحمد بن خالد البرقي.

#### الحوار الثاني بين: الصادق وأبي حنيفة، بحضور فقيه الرأي ابن أبي ليلى أو ابن شبرمة

الرواية التاسعة عشرة: خبر ابن أبي ليلى، قال: دخلت أنا والنعمان على جعفر بن محمد، فرحّب بنا، وقال: «يا ابن أبي ليلى من هذا الرجل؟» قلت: جعلت فداك هذا رجلٌ من أهل الكوفة له رأي ونظر ونقاد، قال: «فلعلّه الذي يقيس الأشياء برأيه»، ثم قال له: «يا نعمان، هل تُحسن تقيس رأسك؟» قال: لا، قال: «فما أراك تحسن تقيس شيئاً ولا تهتدي إلا من عند غيرك. فهل عرفت ما الملوحة في العينين، والمرارة في الأذنين، والبرودة في المنخرين، والعذوبة في الفم؟» قال: لا، قال: «فهل عرفت كلمة أوّلها كفر وآخرها إيمان؟» قال: لا، قال ابن أبي ليلى: فقلت: جعلت فداك، لا تدعنا في عمى ممّا وصفت لنا، قال: «نعم، حدّثني أبي عن آبائه، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: إنّ الله تبارك وتعالى خلق عيني ابن آدم على شحمتين، فجعل فيها الملوحة، ولولا ذلك لذابتا، ولم يقع فيهما شيء من القذى إلا أذابهما، والملوحة تلفظ ما يقع في

(١) المصدر نفسه ٢: ٤٥ - ٤٦؛ والمحاسن ١: ٢٢٢؛ وأمالى الصدوق: ٤٣٢؛ ومعاني الأخبار: ١٨٥؛ وخصائص الأئمة: ١٠٠؛ وروضة الواعظين: ٤٣.

العينين من القذى، وجعل المرارة في الأذنين حجاباً للدماغ، فليس من دابة تقع في الأذنين إلا التمسست الخروج، ولولا ذلك لوصلت إلى الدماغ، وجعل البرودة في المنخرين حجاباً للدماغ، ولولا ذلك لسال الدماغ، وجعل الله العذوبة في الفم مناً من الله على ابن آدم ليجد لذة الطعام والشراب، وأما كلمة أولها كفر وآخرها إيمان فقول: لا إله إلا الله، أولها كفر وآخرها إيمان». ثم قال: «يا نعمان، إياك والقياس؛ فإنّ أبي حدّثني عن آباءه، أنّ رسول الله ﷺ قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه قرنه الله مع إبليس في النار، فإنّه أول من قاس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فدعوا الرأي والقياس، وما قال قوم ليس له في دين الله برهان فإنّ دين الله لم يوضع بالأراء والمقاييس»<sup>(١)</sup>.

توضح الرواية حواراً آخر وقع بين الصادق وأبي حنيفة حسب الظاهر بوجود الفقيه المعروف عبد الرحمن بن أبي ليلى (١٤٨ هـ)، والذي يُعرف بأنّه من كبار فقهاء وقضاة الكوفة في العصرين الأموي والعباسي، والمعروف أنّ ابن أبي ليلى كان يقول باجتهاد الرأي والقياس وأنّه سبق أبا حنيفة في ذلك، ولعلّه كان من المفرطين فيه، وكان يلتقي ويختلف مع أبي حنيفة في أمور عدّة، صنّف فيها أبو يوسف القاضي - تلميذ أبي حنيفة - كتاباً نقله الشافعي في «الأمّ» وعلّق عليه، لكنّ الحوار يبدي النقد الذي مارسه الإمام الصادق موجّهاً لأبي حنيفة دون ابن أبي ليلى، مع أنّ ابن أبي ليلى أكبر سنّاً بقليل من أبي حنيفة وربما أكثر تحمّساً منه للرأي!

طبيعة الحوار تفهمنا أنّ الصادق كان يريد بيان أنّ أبا حنيفة لا يملك الكثير من المعلومات، وكأنّه يريد أن يقول بأنّ اعتماد الرأي خاطئ، بل عليك امتلاك العلم والمعرفة بالدين، لا الذهاب للأراء، أو أنّ الأسئلة التي وجهها الصادق هنا تهدف لبيان أنّ الأشياء المتقاربة لها أحكام متباعدة، وأنّ الأشياء غير المتشابهة تعطي نتائج وغايات متكاملة، دون حاجة للتشابه<sup>(٢)</sup>، كالملوحة والمرارة والعذوبة وغير ذلك في الرأس، وكالكفر والإيمان في الكلمة الواحدة.

(١) علل الشرائع ١: ٨٨-٨٩، ٩١-٩٢؛ والطبرسي، الاحتجاج ٢: ١١٠-١١٥.

(٢) تفسير سؤال الإمام عن قياس الرأس بأنّه بمعنى أنّه يريد أن يقول له بأنّ الأشياء المتقاربة وغير المتشابهة تعطي نتائج متوالمة بعكس تصوّر البنية التحتية عند القائسين.. هذا التفسير لفت نظري إليه أحد الأعرّ من طلائي، وهو صاحب الفضيلة الشيخ حسن الخرس رعاه الله.

وما يهّمنا هنا أكثر هو ربط الرأي بالقياس، فتارةً ينهى عن الرأي والقياس وأنّ الدين لم يوضع على الرأي والقياس، وأخرى يستخدم عبارة قياس الدين بالرأي، وهي عبارة سنأتي بعض رواياتها الأخرى في المجموعة التي سوف نخصّصها لما ورد في النهي عن القياس، وهذا الأمر يعطي أنّ معنى القياس هو عرض الدين على الرأي والنظر الشخصي، فأنت تقيس الدين برأيك فتراه يوافق رأيك أو يخالفه، فتحكم عليه من خلال رأيك، وهذه هي الفرضية الثالثة المتقدّمة هنا، فلا يكون معنى القياس هنا واضحاً في أنّه بالمعنى الأوّل أو الثاني، بل هو أقرب للمعنى الثالث في قدره المتيقّن. ويؤكّد ما نقول استحضار قضية إبليس مرّة أخرى، وهو الذي استخدم القياس والرأي في معارضة نصّ قائم، وإن كان يحتمل الأمر ما احتملناه في حوار الصادق مع أبي حنيفة في الرواية السابقة.

أما عن سند هذه الرواية، فقد نقلها الصدوق في علل الشرائع - وهو مصدرها الأصلي فيما يبدو - مرّتين في موضعين بينهما بضع صفحات فقط:

ففي المرّة الأولى ذكر السند هكذا: «وقال أحمد بن أبي عبد الله، وروى معاذ بن عبد الله، عن بشير بن يحيى العامري، عن ابن أبي ليلى..».

وفي المرّة الثانية ذكره هكذا: «حدّثنا الحسين بن أحمد، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد، قال: حدّثنا أبو عبد الله الرازي، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن سفيان الحريري، عن معاذ بن بشر، عن يحيى العامري، عن ابن أبي ليلى..».

ومن الواضح أنّ ثمة أخطاء في نقل السند هنا أو هناك، ولكن بعد المراجعة يتبيّن الآتي:

١ - لا وجود لشخصٍ باسم بشير بن يحيى العامري، إذ لم نجده عند السنّة والشيعة في غير هذا الموضع.

٢ - لا وجود لمعاذ بن بشر (بشير)، نعم ثمة شخص وقع نادراً في كتب السنّة، وهو معاذ بن بشر بن عيّاذ.

٣ - معاذ بن عبد الله لا وجود له في هذه الطبقة ونواحيها.

٤ - سفيان الحريري هو تصحيف سفيان الحريري، وهو سفيان بن إبراهيم، الواقع في الأسانيد، ولكنّه لا توثيق له.

٥ - يحيى العامري هنا أيضاً لا نعرفه.

فالرواية وقع خلل واضح في طريقة عرض سندها أو تصحيفات كثيرة، بحيث لا نعثر لها على إمكان التصحيح.

والغريب أن هذه الرواية نقلها بسند ضعيف - مع اختلافات بسيطة في المتن - الطوسي في الأمالي والصدوق نفسه في العلل وأبو نعيم الإصبهاني في مسند أبي حنيفة وغيرهم، لكنه بدل ابن أبي ليلى ذكروا ابن شبرمة!<sup>(١)</sup>. والظاهر أن القصة في المصادر السنّية تتصل بابن شبرمة دون ابن أبي ليلى.

والغريب أن الخطيب البغدادي وغيره يروي أيضاً بسنده إلى ابن شبرمة قوله: «ما عبّدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس»<sup>(٢)</sup>!

الرواية العشرون: خبر التفسير العسكري، عن أبيه، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه الرضا علي بن موسى، عن أبيه موسى بن جعفر عليهم السلام، قال: قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: (اهدنا الصراط المستقيم)، قال: يقول: أرشدنا إلى الطريق المستقيم، أي أرشدنا للزوم الطريق المؤدّي إلى محبّتك والمبلّغ دينك والمانع من أن نتبع أهواءنا فنعطب أو نأخذ بآرائنا فنهلك»<sup>(٣)</sup>.

والحديث من حيث السند ورد في تمام المصادر إمّا مرسلًا أو ضعيفاً بعين جهة ضعف التفسير المنسوب للعسكري، فضلاً عن أنّ الرواية غير واضحة في كونها ناظرة لقضية الرأي والاجتهاد الفقهيّين، بل الأقرب أنّها ناظرة لعمل الإنسان برأيه في الحياة وإعجابه به في مقابل الأخذ بهداية الله سبحانه، فيكون لها نوع إرشاد كليّ عام لعدم الذهاب خلف الآراء وترك الهداية الدينيّة لا غير.

(١) أمالي الطوسي: ٦٤٥ - ٦٤٦؛ وعلل الشرائع ١: ٨٦؛ ومسند أبي حنيفة: ٦٦؛ وابن حيّان، أخبار القضاة ٣: ٧٧ - ٧٨؛ والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفكّه ١: ٤٦٣ - ٤٦٦؛ والدميري، حياة الحيوان الكبرى ٢: ١٤١ - ١٤٢؛ والأنصاري الهروي، ذمّ الكلام وأهله ٢: ١٩٩ (لكنّ الأصبهاني والهروي نقلًا مقطوعاً قصيراً من بدايتها فقط ينهي فيه الإمام الصادق أبا حنيفة عن العمل بالقياس).

(٢) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفكّه ١: ٤٦٦؛ وابن قيم الجوزيّة، إعلام الموقعين ٢: ٤٧١.

(٣) عيون أخبار الرضا ١: ٢٧٣؛ ومعاني الأخبار: ٣٣؛ والاحتجاج ٢: ١٢٩؛ وتفسير الإمام العسكري:



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٥٧

الرواية الواحدة والعشرون: خبر يحيى البكا (البكاء)، عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية والباقيون هالكة، والناجية الذين يتمسكون بولايتكم ويقتبسون من علمكم ولا يعملون برأيهم، فأولئك ما عليهم من سبيل..»<sup>(١)</sup>.

الرواية واضحة في أنّها تدمّ الرأي وتدعو في المقابل للأخذ من علم أهل البيت، فقدورها المتيقن هو الفرضية الثالثة والخامسة، وعلى احتمال الرابعة، أما الفرضية الأولى والثانية فتبدوان بعيدة هنا كما صار واضحاً.

أما الإسناد، فالرواية فيها أكثر من مجهول، ولا أقلّ من أنّ فيها يحيى البكاء، والظاهر أنّه يحيى بن مسلم البكاء المهمل عند الشيعة والمضعّف عند أهل السنة<sup>(٢)</sup>، فضلاً عن أنّه لا يقع في طبقة تروي مباشرة عن الإمام عليّ؛ لأنّه توفي عام ١٣٠هـ، ويروي عن مثل الحسن البصري وسعيد بن المسيب، ولم ينقل أهل السنة الذين ورد اسمه في كتبهم وطرقهم أنّه نقل أساساً رواية عن عليّ بن أبي طالب، كما لم يُذكر في المعرّين، فالأرجح أنّ في الرواية إرسالاً خفياً أيضاً.

ولا يبعد أنّ الكراجكي (٤٤٩هـ)، نقل بالمعنى - بلا سند - هذه الرواية في مقطع آخر منها، حين قال: «فمنه قول رسول الله صلى الله عليه وآله: ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قومٌ يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّون الحرام»<sup>(٣)</sup>. أو لعلّه أخذه من مصادر أهل السنة، حيث نقلوا الخبر عن خبر عوف بن مالك الأشجعي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها على أمتي فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم، يحرّمون ما أحلّ الله ويحلّون ما حرّم الله»<sup>(٤)</sup>.

الرواية الثانية والعشرون: خبر حبيب الخثعمي، قال: قال لنا أبو عبد الله عليه السلام: «ما أحد

(١) الخزاز القمي، كفاية الأثر: ١٥٥.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٩٢؛ وتهذيب الكمال ٣١: ٥٣٣-٥٣٦.

(٣) كنز الفوائد: ٢٩٧.

(٤) جامع بيان العلم وفضله ٢: ٧٦، ١٣٤؛ والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه ١: ٤٥٠؛ والشاطبي، الاعتصام ١: ٧٥؛ وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٢: ٤٥٨.

أحبّ إليّ منكم، إنّ الناس سلكوا سبلاً شتّى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإتكم أخذتم بأمرٍ له أصل». وفي حديث آخر لحبيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الناس أخذوا هكذا وهكذا، فطائفة أخذوا بأهوائهم، وطائفة قالوا بأرائهم، وطائفة قالوا بالرواية، والله هداكم لحبه وحبّ من ينفعكم حبه عنده»<sup>(١)</sup>.

والخبر واضح في أنّه بصدد فرز من رجع إلى الكتاب والسنة والرواية ومن أخذ برأيه وهواه، فليس لها نظر للفرضية الأولى والثانية هنا، بقدر ما لها نظر للفرضية الثالثة والخامسة. والرواية من حيث الإسناد يظهر أنّ رجالها رجال الثقات في أحد السنين، غير محمد بن خالد البرقي الذي يظهر أنّه هو مخرج الحديث، والذي يترجّح أن يكون روى الرواية تارة عن القاسم بن محمد الجوهرى غير الموثق، وأخرى عن النضر بن سويد الثقة، فالرواية غير معتبرة بعدم ثبوت وثاقة محمد بن خالد البرقي.

**الرواية الثالثة والعشرون:** مرسل محمد بن خالد البرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رسالته إلى أصحاب الرأي والقياس: «أمّا بعد فإنّه من دعا غيره إلى دينه بالارتياء والمقائيس لم ينصف ولم يصب حظّه؛ لأنّ المدعوّ إلى ذلك لا يخلو أيضاً من الارتياء والمقائيس، ومتى ما لم يكن بالداعي قوّة في دعائه على المدعوّ لم يؤمن على الداعي أن يحتاج إلى المدعوّ بعد قليل؛ لأنّنا قد رأينا المتعلّم الطالب ربما كان فائقاً لمعلم ولو بعد حين، ورأينا المتعلّم الداعي ربما احتاج في رأيه إلى رأي من يدعو، وفي ذلك تحيّر الجاهلون وشكّ المرتابون وظنّ الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزاً لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل، ولم يمه عن الهزل، ولم يعب الجهل، ولكنّ الناس لما سفّهوا الحقّ وغمطوا النعمة، واستغنوا بجهلهم وتدايبرهم عن علم الله، واكتفوا بذلك دون رسله والقوام بأمره، وقالوا: لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا، فولاهم الله ما تولّوا وأهمّهم وخذلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون، ولو كان الله رضي منهم اجتهدهم وارتياءهم فيما ادّعوا من ذلك لم يبعث الله إليهم فاصلاً لما بينهم ولا زاجراً عن وصفهم وإنّما استدللنا أنّ رضا الله غير ذلك ببعثه الرسل بالأمور القيمة الصحيحة والتحذير عن الأمور المشكّلة المفسدة، ثم جعلهم أبوابه وصراطه والأدلاء عليه بأمور محجوبة عن الرأي

(١) البرقي، المحاسن ١: ١٥٦.

والقياس، فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزد من الله إلا بعداً، ولم يبعث رسولاً قط وإن طال عمره قابلاً من الناس خلاف ما جاء به حتى يكون متبوعاً مرةً وتابِعاً أخرى، ولم يرَ أيضاً فيما جاء به استعمل رأياً ولا مقياساً حتى يكون ذلك واضحاً عنده كالوحي من الله وفي ذلك دليل لكل ذي لبّ وحجى أن أصحاب الرأي والقياس مخطئون مدحسون، وإنما الاختلاف فيما دون الرسل لا في الرسل، وإيّاك أيها المستمع أن تجمع عليك خصلتين إحداهما القذف بما جاش به صدرك وأتباعك لنفسك إلى غير قصد ولا معرفة حدّ، والأخرى استغناؤك عما فيه حاجتك وتكذيبك لمن إليه مردك وإيّاك وترك الحق سامة وملاية، وانتجاعك الباطل جهلاً وضلالة، لأننا لم نجد تابِعاً لهواه جائزاً عما ذكرنا قطّ رشيداً، فانظر في ذلك»<sup>(١)</sup>.

الرواية باتت واضحة في أن نظرها للمعنى الثالث أو الخامس من معاني القياس المحتملة هنا، فهي لا تتكلم أساساً في المعنى الأوّل والثاني، لهذا ورد فيها الحديث عن الاستغناء والتكذيب تجاه الحجج الإلهية.

وهذا الخبر الذي تفرّد بنقله البرقي في المحاسن، هو من حيث الإسناد ضعيف بمحمّد بن خالد البرقي، وكذلك بإرسال البرقي هذا الخبر عن الإمام الصادق.

### وقفه مع حوار مسجد الخيف بين الإمام الصادق وفتيه العراق ابن شبرمة

الرواية الرابعة والعشرون: خبر معاوية بن ميسرة بن شريح، قال: شهدت أبا عبد الله عليه السلام في مسجد الخيف، وهو في حلقة فيها نحو من مائتي رجل، فيهم عبد الله بن شبرمة، فقال: يا أبا عبد الله، إننا نقضي بالعراق فنقضي ما نعلم من الكتاب والسنة، وترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأي، قال: فأنصت الناس جميع من حضر للجواب، وأقبل أبو عبد الله عليه السلام على من على يمينه يحدثهم، فلما رأى الناس ذلك، أقبل بعضهم على بعض وتركوا الإنصات. (قال: ) ثم تحدّثوا ما شاء الله، ثم إن ابن شبرمة قال: يا أبا عبد الله إننا قضاة العراق وإننا نقضي بالكتاب والسنة، وإنه ترد علينا أشياء نجتهد فيها بالرأي، قال: فأنصت جميع الناس للجواب، وأقبل أبو عبد الله عليه السلام على من على يساره يحدثهم فلما رأى الناس ذلك أقبل بعضهم على بعض

(١) المصدر نفسه ١: ٢٠٩ - ٢١٠.

وتركوا الإنصات، ثم إن ابن شبرمة مكث ما شاء الله ثم عاد لمثل قوله، فأقبل أبو عبد الله عليه السلام، فقال: «أي رجل كان علي بن أبي طالب؟ فقد كان عندكم بالعراق ولكم به خبر»، قال: فأطراه ابن شبرمة وقال فيه قولاً عظيماً، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فإن علياً أبى أن يدخل في دين الله الرأي وأن يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقائيس»، فقال أبو ساسان: فلما كان الليل دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال لي: «يا أبا ساسان لم يدعني صاحبكم ابن شبرمة حتى أجبته» ثم قال: «لو علم ابن شبرمة من أين هلك الناس ما دان بالمقائيس ولا عمل بها»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية توضح لنا نوعاً من التماهي أو التقارب الشديد بين الرأي والقياس، وهي تنهى بقوة عن ذلك، وتعتبر مطلق إدخال الرأي والمقائيس مرفوضاً عند علي بن أبي طالب، وهي وإن كانت لا تشرح بالضبط مفهوم القياس، لكن الذي يبدو منها أنها تمنع منه حتى في فرض عدم توفر الكتاب والسنة للقاضي؛ لأن الظاهر أن ابن شبرمة (١٤٤هـ) كان يقضي بالكتاب والسنة فيما يعلم، ويجتهد بالرأي في غير ذلك، فرفض الإمام منه ذلك دون أن يقول له بأن الصحيح هو أن ترجع إلينا، بل اعتبر أصل دخول الرأي والمقائيس في الدين مرفوضاً مهلكاً، فمن القريب جداً أن تكون هذه الرواية مانعة عن المعنيين الأولين، ولا أقل الثاني، فضلاً عن البقية بعده.

نعم يُعرف عن عبد الله بن شبرمة أنه كان من المقلّين في الرواية، ولهذا لم ينقل عنه سوى بضع عشرات من الأحاديث في التراث الحديثي الإسلامي، مع كونه من رموز التابعين، ولعل هذه الحال كانت منظورة للإمام الصادق في نقده ابن شبرمة، فكأنه ينتقد هذه الحال التي كان عليها أهل الرأي في العراق من التقليل من شأن النص وعدم الاهتمام به أساساً إلا قليلاً، ثم الاستعجال بالذهاب خلف الرأي والمقائيس بحجة عدم وجود دليل من الكتاب والسنة.

ولكن مشكلة هذه الرواية في سندها الضعيف، فقد رواها البرقي عن أبيه محمد بن خالد، ولم تثبت وثاقته، والأب رواها عن بعض أصحابنا، عمّن ذكره، ففيها طبقتان مجهولتان، فضلاً عن أن معاوية بن ميسرة بن شريح حتى لو اتحد مع معاوية بن شريح، فهو ممن لم تثبت وثاقته. الروايتان الخامسة والسادسة والعشرون: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه،

(١) المصدر نفسه ١: ٢١٠-٢١١.

قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا رأي في الدين»<sup>(١)</sup>.

النص قاطع وحاسم، لكنّه جملة مقتطعة من سياق بحسب العادة ولا ندري ما هو سياقه، إذ لا يعقل أنّه لا يوجد أيّ نوع من أنواع الرأي في الدين، وأنّه يريد نفي وجود أيّ رأي بكلّ معاني الرأي بما في ذلك فتوى الفقيه ورأيه في فهم الدين، من هنا فالقدر المتيقن منه تبعاً لطبيعة عصر الإمام عليه السلام هو أنّه مع وجود الدين لا رأي للإنسان، فليس لك رأي مع قول الله ورسوله بل عليك السمع والطاعة، وهذا منسجم مع العصر العلوي. بل لعلّ الرواية ناظرة إلى أنّ الإمام يخاطب أصحابه بأنّه في الطاعة - وهي أحد معاني الدين - لا رأي، فعندما تريدون أن تطيعوني فلا يحقّ لكم أن تعملوا بأرائكم، ثم تفرّقوا عني، فاحتمالات الرواية متعدّدة بعد كونها كالمبتورة من سياق، فلا يمكننا الذهاب بها أكثر من القاسم المشترك أو القدر المتيقن بين الفرضيات الخمس السابقة، لو سمحنا لها أن تدخل في سياق هذا الموضوع، وأعتقد بأنّ المتيقن من الفرضيات تلك هي الفرضية الثالثة.

والرواية من حيث الإسناد فيها محمّد بن خالد البرقي، بل في وثيقة طلحة بن زيد نظر، خلافاً لمن وثقه.

لكن الأوضح من هذه الرواية هو خبر زيد بن عليّ، قال: رجل كان قد أدرك ستة أو سبعة من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله قالوا: لما نزل: (إذا جاء نصر الله والفتح) قال النبي صلى الله عليه وآله: «يا عليّ يا فاطمة [بنت محمد] (قد جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا) فسبحان ربّي وبحمده واستغفر ربّي (إنّه كان تواباً). يا عليّ، إنّ الله قضى الجهاد على المؤمنين في الفتنة من بعدي»، فقال عليّ بن أبي طالب: «يا رسول الله وكيف نجاهد المؤمنين الذين يقولون في فتنهم آمناً؟» قال: «يجاهدون على الإحداث في الدين إذا عملوا بالرأي في الدين، ولا رأي في الدين، إنّما الدين من الربّ أمره ونهيه»<sup>(٢)</sup>.

فهذا الخبر أوضح في تفسير معنى الرأي في الدين، وأنّه في مقابل أخذه من الله سبحانه، فيكون واضحاً في رفض ترك مرجعية الكتاب والسنة لصالح مرجعية الرأي والنظر الشخصي،

(١) المصدر نفسه ١: ٢١١.

(٢) تفسير فرات الكوفي: ٦١٤ - ٦١٥؛ وانظر قريب من ذلك عند: الطبرسي، الاحتجاج ١: ٢٨٩ - ٢٩٠؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٧٩ - ١٨٠.

فهو أقرب للفرضيات الثالثة والخامسة، ثم الرابعة.

ولعلّ الرواية الأولى مقتطعة من الرواية الثانية مبتورة عن سياقها منقولة بطريقة غير صحيحة عن أمير المؤمنين.

وسوف يأتي في نصوص الترخيص في الرأي والقياس النظر لهذه الرواية بنفسها في سياق مختلف سيساعدنا على فهم الفضاء المحيط بصدور هذا المقطع محلّ الشاهد فانتظر.

### الإمام الصادق وتحليل المنطلقات النفسية والأخلاقية لظهور الرأي والقياس

الرواية السابعة والعشرون: خبر إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنما مثل عليّ بن أبي طالب عليه السلام ومثلنا من بعده في هذه الأمة كمثل موسى النبيّ والعالم عليهما السلام حيث لقيه واستنطقه وسأله الصحبة فكان من أمرهما ما اقتضه الله لنبيّه في كتابه، وذلك أنّ الله قال لموسى عليه السلام: (إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين)، ثم قال: (وكتبنا له في الألواح من كلّ شيء موعظة وتفصيلاً لكلّ شيء)، وقد كان عند العالم علم لم يكتب لموسى في الألواح، وكان موسى صلى الله عليه يظنّ أنّ جميع الأشياء التي يحتاج إليها في نبوّته وجميع العلم قد كتب له في الألواح، كما يظنّ هؤلاء الذين يدعون أنّهم علماء فقهاء وأنّهم قد أوتوا جميع الفقه والعلم في الدين مما يحتاج هذه الأمة إليه، وصحّ ذلك لهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعلموه وحفظوه، وليس كلّ علم رسول الله صلى الله عليه وآله علموه ولا صار إليهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا عرفوه، وذلك أنّ الشيء من الحلال والحرام والأحكام قد يرد عليهم فيسألون عنه فلا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ويستحيون أن ينسبهم الناس إلى الجهل، ويكرهون أن يسألوا فلا يجيبون، فطلب الناس العلم من معدنه، فلذلك استعملوا الرأي والقياس في دين الله تركوا الآثار ودانوا الله بالبدع، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ بدعة ضلالة. فلو أنّهم إذ سئلوا عن شيء من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ردّوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمّد، والذين يمنعهم من طلب العلم منّا العداوة لنا والحسد ولا والله ما حسد موسى العالم وموسى نبيّ الله يوحى إليه حيث لقيه واستنطقه وعرفه بالعلم، بل أقرّ له بعلمه ولم يحسده كما حسدتنا هذه الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علمنا وما ورثنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يرغبوا إلينا في علمنا كما

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطى و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٦٣

رغب موسى إلى العالم وسأله الصحبة.. وقد كان العالم يعلم أن موسى لا يصبر على علمه وكذلك والله يا إسحاق حال قضاة هؤلاء وفقهائهم وجماعتهم اليوم لا يحتملون والله علمنا، ولا يقبلونه، ولا يطيقونه ولا يأخذون به، ولا يصبرون عليه كما لم يصبر موسى صلى الله عليه على علم العالم حين صحبه ورأى ما رأى من علمه، وكان ذلك عند موسى مكروهاً، وكان عند الله رضى، وهو الحق وكذلك علمنا عند الجهلة مكروه لا يؤخذ به وهو عند الله الحق<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية تشرح طبيعة المسارات التي أدت بفريق من المسلمين للذهاب خلف الرأي والقياس، وهي تعتبر أن عدم الرجوع لأهل البيت - حسداً أو غيره - هو السبب الكامن لذهابهم إلى طرق ومسالك خوفاً من أن يُنسبوا للجهل، وهذا يعني أنهم لو رجعوا لأهل البيت لوجدوا الأدلة الصحيحة على الحكم الشرعي. بل تعطي الرواية وجهاً آخر وهو استئصال علم أهل البيت وعدم تقبلهم له، ولهذا رفضوه ورفضوا الانصياع لمقتضياته، ولم يتحمّلوه، وهذا يعني أن الرأي والقياس مرفوضان من حيث إنهما ينطلقان من عدم الأخذ بالمرجعية الصحيحة في الشريعة من جهة، ومن حيث إنهما ينبعان من التمرد على الشرع وواقعه من جهة ثانية، وبهذا يبدو أن الرواية تستوعب أكثر من فرضية من الفرضيات الخمس السابقة، ولعلّ أوضح الفرضيات هنا هي الثالثة والخامسة، تليهما الرابعة والثانية.

أمّا المصدر والسند فالرواية فاقدة للإسناد أساساً، ونُقلت في مصدرين: أحدهما كتاب الاختصاص المشكوك في نسبه للشيخ المفيد أصلاً، وثانيهما تفسير العياشي، فالرواية ضعيفة السند.

### مع رسالة المحكم والمتشابه، النصّ الأكثر قرباً من مفهوم القياس المصطلح

الرواية الثامنة والعشرون: خبر رسالة المحكم والمتشابه، وقد جاء فيها عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>، عن آبائه، عن أمير المؤمنين<sup>عليه السلام</sup> - في حديث طويل - قال: «وأما الردّ على من قال بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد، ومن يقول: إنّ الاختلاف رحمة، فاعلم أنّا لما رأينا من قال بالرأي والقياس قد استعملوا الشبهات في الأحكام لما عجزوا عن عرفان إصابة الحكم، وقالوا: ما من حادثة إلا والله فيها حكم، ولا يخلو الحكم فيها من

(١) الاختصاص: ٢٥٨-٢٥٩؛ وتفسير العياشي ٢: ٣٣٠-٣٣٢.

وجهين: إما أن يكون نصّاً، أو دليلاً، وإذا رأينا الحادثة قد عدم نصّها فزعمنا، أي رجعنا إلى الاستدلال عليها بأشباها ونظائرها؛ لأننا متى لم نفرع إلى ذلك أخليناها من أن يكون لها حكم، ولا يجوز أن يبطل حكم الله في حادثة من الحوادث؛ لأنه يقول سبحانه: (ما فرطنا في الكتاب من شيء)، ولما رأينا الحكم لا يخلو والحادث لا ينفك من الحكم، التمسناه من النظائر لكيلا تخلو الحادثة من الحكم بالنصّ أو بالاستدلال، وهذا جائز عندنا. قالوا: وقد رأينا الله تعالى قاس في كتابه بالتشبيه والتمثيل، فقال: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجنّ من مارج من نار) فشبه الشيء بأقرب الأشياء له شبيهاً. قالوا: وقد رأينا النبي ﷺ استعمل الرأي والقياس بقوله للمرأة الخثعمية حين سألته عن حجّها عن أبيها فقال: رأيت لو كان على أبيك دين لكنت تقضينه عنه؟ فقد أفتاها بشيء لم تسأل عنه، وقوله ﷺ لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن: رأيت يا معاذ إن نزلت بك حادثة، لم تجد لها في كتاب الله أثراً ولا في السنّة ما أنت صانع؟ قال: أستعمل رأيي فيها، فقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يرضيه، قالوا: وقد استعمل الرأي والقياس كثير من الصحابة ونحن على آثارهم مقتدون، وهم احتجاج كثيرة في مثل هذا، فقد كذبوا على الله تعالى في قولهم: إنّه احتاج إلى القياس، وكذبوا على رسول الله ﷺ إذ قالوا عنه ما لم يقل من الجواب المستحيل. فنقول لهم ردّاً عليهم: إنّ أصول أحكام العبادات وما يحدث في الأمة من الحوادث والنوازل، لما كانت موجودة عن السمع والنطق والنصّ في كتاب الله، وفروعها مثلها، وإنّما أردنا الأصول في جميع العبادات والمفترضات التي نصّ الله عز وجل وأخبرنا عن وجوبها، وعن النبي ﷺ وعن وصيّيه المنصوص عليه بعده في البيان عن أوقاتها وكيفياتها وأقدارها في مقاديرها عن الله عز وجل، مثل (فرض الصلاة) والزكاة والصيام والحج والجهاد وحدّ الزنا وحدّ السرقة وأشباهاها مما نزل في الكتاب مجملاً بلا تفسير، فكان رسول الله ﷺ هو المفسّر والمعبر عن جملة الفرائض، فعرفنا أنّ فرض صلاة الظهر أربع، ووقتها بعد زوال الشمس بمقدار ما يقرأ الإنسان ثلاثين آية.. وأنّ وقت صلاة العشاء الآخرة وهي أربع ركعات أوسع الأوقات وأوّل وقتها حين اشتباك النجوم وغيوبة الشفق وانسباط الظلام وآخر وقتها ثلث الليل، وروي: نصفه.. وكذلك جميع الفرائض التي أوجبها الله على عباده بمبلغ الطاعات وكنه الاستطاعات، فلولا ما ورد النصّ به وتنزيل كتاب الله وبيان ما أبانه رسوله (وفسّره لنا) وأبانه الأثر وصحيح الخبر لقوم آخرين لم



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطى و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٦٥

يكن لأحد من الناس (المأمورين بأداء الفرائض أن يوجب) ذلك بعقله، وإقامته معاني فروضه وبيان مراد الله في جميع ما قدّمنا ذكره على حقيقة شروطها، ولا يصح إقامة فروضها بالقياس والرأي، ولا أن تهتدي العقول على انفرادها إلى أنه يجب فرض الظهر أربعاً دون خمس أو ثلاث، (ولا تفصل) أيضاً بين قبل الزوال وبعده.. فلو خُلينا بين عقولنا وبين هذه الفرائض لم يصحّ فعل ذلك كلّه بالعقل على مجرّده، ولم نفصل بين القياس الذي فصلت الشريعة والنصوص إذا كانت الشريعة موجودة عن السمع والنطق الذي ليس أن نتجاوز حدودها، ولو جاز ذلك لاستغنيا عن إرسال الرسل إلينا بالأمر والنهي منه تعالى ولما كانت الأصول لا تجب على ما هي عليه من بيان فرضها إلا بالسمع والنطق، فكذلك الفروع والحوادث التي تنوب وتطرق منه تعالى لم يوجب الحكم فيها بالقياس دون النصّ بالسمع والنطق. وأمّا احتجاجهم واعتلاهم (بأنّ القياس هو التشبيه والتمثيل فإنّ) الحكم جائز به، ورد الحوادث أيضاً إليه، فذلك محال بيّن، ومقال شنيع، لأننا نجد أشياء قد وفقّ الله بين أحكامها وإن كانت متفرّقة، ونجد أشياء قد فرّق الله بين أحكامها وإن كانت مجتمعة، فدلنا ذلك من فعل الله تعالى على أن اشتباه الشئيين غير موجب لاشتباه الحكمين كما ادعاه منتحللو القياس والرأي، وذلك أنّهم لما عجزوا عن إقامة الأحكام على ما أنزل في كتاب الله تعالى وعدلوا عن أخذها ممن فرض الله سبحانه طاعتهم على عباده، ممن لا يزل ولا يخطئ ولا ينسى، الذين أنزل الله كتابه عليهم وأمر الأمة برّد ما اشتبه عليهم من الأحكام إليهم، وطلبوا الرياسة رغبة في حطام الدنيا وركبوا طريق أسلافهم ممن ادعى منزلة أولياء الله، لزمهم العجز، فادعوا أنّ الرأي والقياس واجب، فبان لذوي العقول عجزهم وإلحادهم في دين الله، وذلك أنّ العقل على مجرّده وانفراده لا يوجب، ولا يفصل بين أخذ الشيء بغضب ونهب، وبين أخذه بسرقة وإن كانا مشتبهين، فالواحد يوجب القطع، والآخر لا يوجبه. ويدلّ أيضاً على فساد ما احتجّوا به من ردّ الشيء في الحكم إلى أشباهه ونظائره، أنّنا نجد الزنا من المحصن والبكر سواء، وأحدهما يوجب الرجم، والآخر يوجب الجلد، فعلمنا أنّ الأحكام مأخذها من السمع والنطق بالنصّ على حسب ما يرد به التوقيف دون اعتبار النظائر (والأعيان)، وهذه دلالة واضحة على فساد قولهم، ولو كان الحكم في الدين بالقياس لكان باطن القدمين أولى بالمسح من ظاهرهما، قال الله تعالى حكاية عن إبليس في قوله بالقياس: (خلقتني من نار وخلقته من طين) فذمّه الله لما لم يدر ما بينهما،

وقد ذم رسول الله ﷺ والأئمة - عليهم السلام - القياس يرث ذلك بعضهم عن بعض، ويرويه عنهم أولياؤهم. قال: وأما الردّ على من قال بالاجتهاد، فإنهم يزعمون أنّ كلّ مجتهد مصيب على أنّهم لا يقولون إنهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحقّ عند الله عز وجل، لأنهم في حال اجتهادهم ينتقلون عن اجتهاد إلى اجتهاد، واحتجاجهم أنّ الحكم به قاطع قول باطل منقطع منتقض، فأبى دليل أدلّ من هذا على ضعف اعتقاد من قال بالاجتهاد والرأي إذا كان أمرهم يؤول إلى ما وصفناه؟! وزعموا أنّه محال أن يجتهدوا فيذهب الحقّ من جملتهم، وقولهم بذلك فاسد؛ لأنهم إن اجتهدوا فاختلفوا فالتقصير واقع بهم. وأعجب من هذا، أنّهم يقولون مع قولهم بالرأي والاجتهاد: إنّ الله تعالى بهذا المذهب لم يكلفهم إلا بما يطيقونه وكذلك النبي ﷺ.. والصحيح أنّ الله لم يكلفهم اجتهاداً، لأنّه قد نصب لهم أدلّة وأقام لهم أعلاماً، وأثبت عليهم الحجّة، فمحال أن يضطروهم إلى ما لا يطيقون بعد إرساله إليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام ولم يتركهم سدى مهما عجزوا عنه ردّوه إلى الرسول والأئمة صلوات الله عليهم، كيف وهو يقول: (ما قرّطنا في الكتاب من شيء).. ومن الدليل على فساد قولهم في الاجتهاد والرأي والقياس أنّه لن يخلو الشيء أن يكون بمثله على أصل، أو يستخرج البحث عنه، فإن كان يبحث عنه فإنه لا يجوز في عدل الله تعالى أن يكلف العباد ذلك، وإن كان ممثلاً على أصل فلن يخلو الأصل، أن يكون حرم لمصلحة الخلق، أو لمعنى في نفسه خاصّ، (فإن كان حرم لمعنى في نفسه خاصّ) فقد كان ذلك فيه حلالاً، ثم حرم بعد ذلك لمعنى فيه، بل لو كان لعلّة المعنى لم يكن التحريم له أولى من التحليل، ولما فسد هذا الوجه من دعوهم علمنا أنّ الله تعالى إنّما حرّم الأشياء لمصلحة الخلق، لا للخلق التي فيها، ونحن إنّما ننفي القول بالاجتهاد لأنّ الحقّ عندنا فيما قدمنا ذكره من الأمور التي نصبها الله تعالى والدلائل التي أقامها لنا كالكتاب والسنة والإمام الحجّة..<sup>(١)</sup>.

تبدو هذه الرواية من أوضح الروايات الإمامية التي تنتقد القياس بمفهومه السنّي بمعنييه الأول والثاني معاً؛ لأنّ طريقة المداخلات النقديّة التي فيها توضح ارتباط الحديث بالقياس، هذا فضلاً عن أنّ فضاءها العام يرفض الرأي بسائر المعاني أيضاً.

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٥٢ - ٥٨؛ وبحار الأنوار ٩٠: ٩١ - ٩٦.

لكنّ المشكلة المركزيّة هنا تكمن في أصل نسبة ما يعرف برسالة المحكم والمتشابه، فهذه الرسالة ترجع جميع نسخها الخطيّة المتوفّرة حالياً إلى القرن الحادي عشر الهجري وما بعد، والمعروف أنّ الناقلين الأوائل لهذه الرسالة - كلاً أو بعضها - هم الفيض الكاشاني والحرّ العاملي، ثم قام العلامة المجلسي بنقل نصّ الرسالة كاملةً في بحار الأنوار، وبعد هؤلاء الثلاثة بدأنا نجد حضور هذه الرسالة في أعمال الفقهاء والمحدّثين، وبهذا يتبيّن أنّنا أمام نصّ ظهر فجأةً في القرن الحادي عشر ولم نعرفه قبل ذلك.

إلى جانب ذلك، نلاحظ أنّ العلامة المجلسي يذكر أنّه حصل على هذه الرسالة بطريق الوجدادة، والإجازات التي ينقلها لهذا الكتاب أو الرسالة لا وجود لها في الإجازات أصلاً، بما يبرّح عند بعض أئمتها تليفيق من إجازات أخرى قائمة.

المشكلة الأخرى في هذه الرسالة تكمن فيمن تنسب إليه، وهنا احتمالات مثارة:

أ - إنّ ما يوحيه متن الرسالة ومطلعها أنّها منسوبة للإمام الصادق، وهذا الاحتمال من أصعب الاحتمالات، خاصّة وأنّ في الرسالة إشارات لكون قسم كبير منها عبارة عن لقاءات جمعت أمير المؤمنين بأصحابه، وصارت هناك أسئلة وأجوبة. والمعضلة هنا أنّ لغة وموضوعات وأسلوب وأفكار هذه الرسالة ترجع برمتها للقرن الثالث الهجري وما بعد، ولا يمكن بمنطق الأشياء أن تكون من كلمات القرن الهجري الأوّل، فضلاً عن اختلافها عن سبك بيان أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب نفسه. إنّ الرسالة تتكلّم عن تحريف القرآن، وعن الناسخ والمنسوخ، والعام والخاصّ، والإيمان والكفر وزيادتهما ونقصانهما، وعن الإمامة، وعن الوحي وأنواعه، وعن الرأي والقياس والاجتهاد، وعن جملة من آراء المعتزلة، وفيها ردود على الثنويّة والزنادقة، وعلى اليهود والنصارى.

ب - إنّ هذه الرسالة - بصرف النظر عن نسبة مضمونها للأئمّة - هي كلّ أو جزء من كتاب تفسير القرآن للشيخ محمّد بن إبراهيم النعماني (٣٦٠هـ).

وثمة شواهد على ذلك، وكذلك ما يعارض هذه الشواهد، علماً أنّ أوّل من نسب للنعماني كتاباً في التفسير هو ابن شهر آشوب دون أحدٍ قبله.

ج - إنّ هذه الرسالة هي رسالة المحكم والمتشابه المطبوعة اليوم للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، وهو أمر ممكن، لكنّ أسلوب النقاش في الرسالة لا يُشبه أسلوب المرتضى الذي نعرفه في مثل

كتاب الذريعة وكتبه الكلامية، بل حتى بعض الأفكار لا تتشابه.

إنّ الشيء الواضح أنّ كاتب هذه الرسالة متكلّم أصولي، لكنّه ينزع نزعة المحدثين في بعض الأمور مثل دفاعه عن تحريف القرآن ونقده الشديد للرأي والقياس. وثمة من يحمّل أن تكون هذه الرسالة ذات صلة بمقدّمة تفسير علي بن إبراهيم القمي وسعد بن عبد الله الأشعري.

وعلى أيّة حال، فهذه الرواية موهونة جداً لا يمكن الاعتماد عليها البتّة، خاصّة وأنّ مطلع سند الرواية - بحسب نقل المجلسي - فيه الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني ووالده، وكلاهما إن لم نقل بضعفها، فهذا ممّن لم تثبت وثاقته.

الرواية التاسعة والعشرون: مرسل دعائم الإسلام، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «نبى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحكم بالرأي والقياس، وقال: إنّ أوّل من قاس إبليس، ومن حكم في شيء من دين الله برأيه خرج من دينه»<sup>(١)</sup>.

والخبر بلا سند كما هو واضح، ومضمونه من الصعب نسبه للنبيّ، وقد تقدّم الكلام، فلا نعيد.

الرواية الثلاثون: مرسل الدعائم الآخر، عن جعفر بن محمد عليه السلام، أنّه قال: «لا يجوز لأحد أن يقول في دين الله برأيه، أو يأخذ فيه بقياسه، ويح أصحاب الكلام! يقولون: هذا ينقاس وهذا لا ينقاس. إنّ أوّل من قاس إبليس لعنه الله حين قال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، فرأى في نفسه وقال بشركه إنّ النار أعظم قدراً من الطين، ففتح له بالقياس أن لا يسجد الأعظم للأدنى فلعن من أجل ذلك، وصيرّ شيطاناً مريداً. ولو جاز القياس لكان كلّ قائل مخطئ في سعة إذ القياس مما يتمّ به الدين، فلا حرج على أهل الخلاف كأن يكون، وأنّ أمر بني إسرائيل لم يزل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون من أبناء سبايا الأمم فأخذوا بالرأي والقياس وتركوا سنن الأنبياء صلوات الله عليهم فضلّوا وأضلّوا»<sup>(٢)</sup>.

والرواية صارت واضحة وأقرب معانيها هو الفرضية الثالثة كما يظهر من سياقها، وربما الفرضية الرابعة أيضاً، وهذه المرّة تنسب القياس لبني إسرائيل عندما دخلتهم الأمم الأخرى.

(١) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٥.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٥٣٦.

## الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٦٩

هذا، والرواية فاقدة للإسناد، وقد ورد ذيلها - محلّ الشاهد - في خبر عائشة الذي رواه البغدادي<sup>(١)</sup>.

الرواية الواحدة والثلاثون: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، وعليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب رفعه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ (من) أبغض (الخلائق) الخلق إلى الله عزّ وجلّ (رجلان) لرجلين: .. ورجل قَمَشَ جهلاً في جهال الناس (موضع في جهال الأمة)، عانٍ (عادٍ في أغباش) بأغباش الفتنة.. وإن (فإن) نزلت به إحدى المبهات (المعضلات) هيأ لها حشواً (رثاً) من رأيه، ثم قطع به، فهو من لبس الشبهات في مثل غزل (نسج) العنكبوت لا يدري أصاب أم أخطأ، (لا يحسب العلم في شيء مما أنكر، ولا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهباً، إن قاس شيئاً بشيء لم يكذب نظره وإن أظلم عليه أمر اكتتم به، لما يعلم من جهل نفسه، لكيلا يقال له: لا يعلم..) يذري (يذرو) الروايات ذرّو الريح الهشيم، تبكي منه المواريث..»<sup>(٢)</sup>.

واضح أنّ نظر الرواية هنا فيما يبدو لي هو للشخص الذي هو قليل العلم مهمل للرواية والحديث مستبدّ برأيه، فتنسجم الرواية هنا مع الفرضيات الثالثة والرابعة والخامسة أكثر من حديثها عن غيرها، خاصّة والرواية علويّة، وإن كان لها إشارة لقياس الشبه في تعبير «قاس شيئاً بشيء».

واستخدام مفردة «الروايات» يبدو لي غير مألوف في العصر العلوي!

أما السند فهو مرسل في أغلب المصادر، عدا كافي الكليني، وفيه هو تارةً ضعيف بمسعدة بن صدقة، وأخرى بإرسال ابن محبوب الخبرَ ورفع له لأمر المؤمنين.

الرواية الثانية والثالثة والثلاثون: مرسل عوالي اللثالي، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إياكم وأصحاب الرأي؛ فإنّهم أعتهم السنن أن يحفظوها، فقالوا بالحلال والحرام برأيهم، فأحلّوا ما حرّم الله وحرّموا ما أحلّه الله، فضلّوا وأضلّوا»<sup>(٣)</sup>.

(١) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفكّه ١: ٤٥١.

(٢) الكافي ١: ٥٤ - ٥٦؛ ونهج البلاغة: ٥٩ - ٦٠؛ ودعائم الإسلام ١: ٩٧ - ٩٨؛ والطبري، المسترشد: ٤٠٥؛ والاحتجاج ١: ٣٩٠..

(٣) عوالي اللثالي ٤: ٦٥.

والرواية واضحة في ترك السنّة وأتباع الرأي فتشبهه سابقتها جداً، وهي بلا سند، بل قد ظهرت في القرن العاشر الهجري، ومن البعيد جداً صدور مثل هذه الكلمات في العصر النبويّ. نعم، وردت رواية علويّة - ضعيفة السند - في التفسير المنسوب للإمام العسكري، تقول: «وأما قول أمير المؤمنين عليه السلام فهو قوله: يا معشر شيعةتنا والمتحلين [مودّتنا]، إياكم وأصحاب الرأي، فإنّهم أعداء السنن، تفلّت منهم الأحاديث أن يحفظوها وأعيتهم السنّة أن يعوها<sup>(١)</sup>، فاتخذوا عباد الله خولاً، وماله دولاً، فذلّت لهم الرقاب وأطاعهم الخلق أشباه الكلاب، ونازعوا الحقّ أهله، وتمثلوا بالأئمّة الصادقين وهم من الجهال والكفّار والملاعين، فسئلوا عما لا يعلمون، فأنفوا أن يعترفوا بأنّهم لا يعلمون، فعارضوا الدين [بآرائهم فضلوا وأضلوا. أما لو كان الدين] بالقياس لكان باطن الرجلين أولى بالمسح من ظاهرهما<sup>(٢)</sup>.

واللافت للنظر أنّ هذه الرواية بعينها تقريباً مروية في كتب أهل السنّة بأكثر من سند متصل إلى عمر بن الخطاب، حيث قال: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنّهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا...»<sup>(٣)</sup>.

الرواية الرابعة والثلاثون: خبر سعيد الأعرج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ من عندنا ممّن يتفقّه يقولون: يرد علينا ما لا نعرفه في كتاب الله ولا في السنّة، نقول فيه برأينا. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كذبوا، ليس شيء إلا جاء في الكتاب وجاء فيه السنّة»<sup>(٤)</sup>.

ودلالة هذا الخبر صارت واضحة من حيث قربه من فكرة الفرضيّة الرابعة، ولكنّه يستوعب أيضاً الفرضيّة الأولى والثانية، لأنّه ينسف فكرة الحاجة للقياس فيما لا نصّ فيه؛ إذ لا يوجد ما لا نصّ فيه، لكنّه يقرّر القضيّة في لوح الواقع، فإذا فعل الفقيه الموالي لأهل البيت

(١) استخدام هاتين الجملتين يبدو لي قريباً جداً من فضاء القرن الثاني الهجري دون العصر العلوي.

(٢) تفسير الإمام العسكري: ٥٣.

(٣) سنن الدارقطني ٤: ٨٣؛ وفتح الباري ١٣: ٢٤٥؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٢٣، ١٣٤، ١٣٥؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٢: ١٠٢؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٤: ٦١؛ والهروي، ذمّ الكلام وأهله ٢: ١٠٤، ١٠٥؛ وابن حزم، ملخّص إبطال القياس: ٨١؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ٧٣٥ - ٧٣٦؛ والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقّه ١: ٤٥٢ - ٤٥٥.

(٤) بصائر الدرجات: ٣٢١ - ٣٢٢؛ والاختصاص: ٢٨١.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٧١

اليوم حيث لا يجد نصّاً بالفعل في بعض الموارد؟! هل الرواية تفرض بطلان هذا الكلام في عصر عدم النصّ أو أنّ العودة للأصول العمليّة فهي المفروضة هنا وتكون عودةً للنصّ في الحقيقة؟

أما من حيث السند، فالرواية وقع في طريقها محمّد بن خالد البرقي، ولم تثبت وثاقته عندي كما تقدّم.

الرواية الخامسة والثلاثون: صحيحة ابن أبي نصر (خبر المعلى بن خنيس / غالب النحوي)، عن أبي الحسن عليه السلام، في قول الله عزّ وجل: (ومن أضلّ ممن اتبع هواه بغير هدى من الله)، قال: «يعني من اتخذ دينه رأيه، بغير إمام من أئمة الهدى»<sup>(١)</sup>.

والرواية واضحة في أنّ المذموم هو الراجع للرأي بلا عودة للنبيّ والإمام، فهي أقرب للفرضية الخامسة والثالثة والرابعة لا غير.

الرواية السادسة والثلاثون: خبر محمد بن حكيم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ قوماً من أصحابنا قد تفقّهوا وأصابوا علماً ورووا أحاديث، فيرد عليهم الشيء فيقولون فيه برأيهم؟ فقال: «لا، وهل هلك من مضى إلا بهذا وأشباهه؟!»<sup>(٢)</sup>.

والرواية ضعيفة بمحمّد بن حكيم وبمحمّد بن خالد البرقي، ومقتضى الرواية حالة فقدان النصّ، وكأنّ الراوي يريد أن يُطمئن الإمام أنّ عملهم بالرأي ليس من باب الجهل وقلة العلم وطرح الروايات وقلة الاهتمام بها، كما هي حال الكثير من العاملين بالرأي، بل من باب فقدان النصّ رغم اهتمامهم بتبعه، ومع ذلك ينهى الإمام عن الرأي، وهذا ما يفتح احتمال النظر للفرضية الأولى والثانية والرابعة.

الرواية السابعة والثلاثون: خبر نهج البلاغة (ومسعدة بن صدقة)، عن عليّ عليه السلام أنّه قال في خطبة له: «أما بعد، فيا عجبى - وما لي لا أعجب - من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها. لا يقتصّون أثر نبيّ. ولا يقتدون بعمل وصيّ. ولا يؤمنون بغيب. ولا يعفون عن عيب. يعملون في الشبهات ويسيروا في الشهوات. المعروف عندهم ما عرفوا. والمنكر عندهم

(١) الكافي ١: ٣٧٤؛ وبصائر الدرجات: ٣٣؛ وقرب الإسناد: ٣٥٠؛ والنعماني، الغيبة: ١٢٩.

(٢) البرقي، المحاسن ١: ٢١٢.

## ٢٧٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

ما أنكروا. مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم. وتعويلهم في المبهات على آرائهم، كأنّ كلّ امرئ منهم إمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعري ثقات وأسباب محكمات»<sup>(١)</sup>.

والرواية وردت باخلاف في التركيب والبيان في غير نهج البلاغة، وهي ضعيفة السند بالإرسال تارة، وبغير واحد من المجاهيل أخرى.

وهي واضحة في النظر إلى ترك السنّة وأتباع الرأي والذات، فلا علاقة لها بالقياس بمعنييه الأول والثاني، بل لها علاقة بتوضيح مسار عام عند المرء يتبع فيه رأيه ولا يرجع للنصّ الديني. هذه الروايات الأساسية في الرأي<sup>(٢)</sup>، وبعض قليل جداً متبّق سوف يأتي بعضه في ثنايا

---

(١) نهج البلاغة ١: ١٥٥ - ١٥٦؛ والكافي ٨: ٦٣ - ٦٦؛ والمفيد، الإرشاد ١: ٢٩١ - ٢٩٢؛ والواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٣٦١.

(٢) وردت بعض النصوص العامة في فكرة الرأي بشكل عام وأمرها واضح فلا نطيل بها، مثل ما جاء في دعاء مكارم الأخلاق للإمام زين العابدين: «..وأكمل ذلك لي بدوام الطاعة ولزوم الجماعة، ورفض أهل البدع ومستعملي الرأي المخترع..» (مفاتيح الجنان: ٨٦٢ - ٨٦٣)، وكذلك ما ورد في بعض خطب الإمام عليّ في التنديد ببعض القضاة وعملهم بآراءهم ونحو ذلك، حيث قال: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام، فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعاً، وإلهم واحد ونبههم واحد وكتابهم واحد. فأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه. أم نهاهم عنه فعصوه. أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه. أم كانوا شركاء له. فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: (ما قرطنا في الكتاب من شيء) فيه تبيان كلّ شيء وذكر أنّ الكتاب يصدق بعضه بعضاً، وآته لا اختلاف فيه فقال سبحانه: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً). وإنّ القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق. لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به» (نهج البلاغة - بتصحيح صبحي الصالح -: ٦٠ - ٦١)؛ وكذلك خبر دعائم الإسلام ومسنّد زيد وغيرهما عن رسول الله أو عليّ: «تعلّموا العلم قبل أن يرفع، أما إنّي لا أقول هكذا، ورفع يده، ولكن يكون العالم في القبيلة، فيموت فيذهب بعلمه، ويكون الآخر في القبيلة فيموت فيذهب بعلمه، فإذا كان ذلك اتخذ الناس رؤساء جهالاً يفتون (فيقولون) بالرأي ويتركون الآثار، فيضلّون ويضلّون، فعند ذلك هلكت هذه الأمة» (انظره وقريب منه في دعائم الإسلام ١: ٩٦؛ ومسنّد زيد بن علي: ٣٨٤؛ وابن حزم، ملخص إبطال القياس: ٧٩)، وإن ورد هذا الحديث بصيغة أشهر ليس فيها مفهوم الرأي، بل مفهوم الإفتاء بغير علم (راجع - على سبيل المثال -: سنن الدارمي ١: ٧٧؛ ومصنّف الصنعاني ١١: ٢٥٧). وورد هذا الحديث بصيغة أخرى وهي: «إنّ الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاهموه انتزاعاً ولكن ينتزعه منهم مع قبض



المجموعات القادمة إن شاء الله تعالى، ونريد الآن أن نتوقف قليلاً عند تحليل هذه المجموعة واستخراج نتائج عامة منها.

### قراءة تحليلية لمجموعة نصوص الرأي في كلمات النبي وأهل البيت

يمكننا بعد هذه الجولة التفصيلية التجزيئية وهذه الرحلة في النصوص التي تدور حول مفردة الرأي، أن نخرج بالآتي مما نراه الراجح في الفهم والقدر المتيقن في الاستنتاج:

١ - إن ما صحّ سنداً ومصدراً عندي من مجموع هذه النصوص ليس سوى روايتين هما: خبر أبي بصير (الرواية رقم: ١٦)، وخبر البنظي (الرواية رقم: ٣٥)، فيما يمكن على النظريّات المشهورة في الرجال والحديث تصحيح حوالي ثمان روايات من هذه كلّها، والباقي موهون وتالف الإسناد يصلح فقط للتأييد.

والقضية الأخرى هنا هي أنّ بعض هذه الروايات يواجه مشاكل متينة وقرائن داخلية وسياقية تجعل احتمال كونه موضوعاً وارداً، تبعاً لنوعية لغته، وطريقة بيانه، ونوعية موضوعاته، مقارنةً بزمان صدوره، وتبعاً أيضاً لمنطقية أو عدم منطقية بعض فقراته، وما شابه ذلك، وقد أسلفنا ذلك بالتفصيل فيما تقدّم.

٢ - إنّ الذي يهمنّا بشكل أساس هنا ليس الرواية الصحيحة السند، رغم أنّ الروايتين الصحيحتين هنا لا تتعدّيان ما سوف نقوله بعد قليل، بل الأهمّ لدينا - على مسلكنا في الوثوق التاريخي بالقاسم المشترك لهذه النصوص - هو اكتشاف هذا القاسم المشترك المؤكّد بين هذه الروايات جميعاً.

والذي استخرجناه من مجموع ملاحظتنا السابقة - لو رجعت بتأنّ - هو أنّ هذه الروايات تريد النهي عن أمرين:

أ - الذهاب نحو الرأي والقياس مع وجود النصّ، عبر عملية استخفاف بالنصّ، وقلة اهتمام به وبمراجعته وتتبعه وتقصد الوصول إليه، لصالح التركيز على النظر الشخصي في

---

العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلّون ويضلّون» (صحيح البخاري ٨: ١٤٨؛ وابن حزم، الإحكام ٢: ٢١٨، و٦: ٧٧٧؛ وملخص إبطال القياس: ٧٩؛ وابن تيمية، الفتاوى الكبرى ١: ١٤٥)، وإن كان حديثها عن الرأي من جهال لا مطلقاً.

الأمر، ومعرفة رأي الشريعة من خلال رأي الذات.

ب - تحكيم الرأي والنظر العقلي الشخصي في النصوص، عبر تقويمها قبولاً ورفضاً من خلال الأنظار الشخصية المسبقة، وكذلك عبر تأويلها وتطويع دلالاتها<sup>(١)</sup> بهذه الطريقة أيضاً. هذان الناتجان هما القدر المتيقن من مجموع النصوص هنا، وهما يساويان الفرضية الثالثة والخامسة، ويؤيد ذلك ما روي عن عليّ عليه السلام أنه قال: «ثلاثة لا يقبل معهنّ عمل: الشرك، والكفر، والرأي»، قالوا: يا أمير المؤمنين: ما الرأي؟ قال: «تدع كتاب الله وسنة رسوله وتعمل بالرأي»<sup>(٢)</sup>، فهو عندما عرّف الرأي اقترب كثيراً من هاتين الفرضيتين.

وهذا نكتشف أنّ ملاحظة أهل البيت تقرب كثيراً من عموم ملاحظة المدنيين (فقه أهل المدينة) على فقه أهل العراق، حيث اعتبروهم أنّهم لشحّ معرفتهم بالنصّ وقلة خبرتهم بالمنصوص والتواريخ، كوّنوا آراء ناقصة واستعجلوا في الحكم على وفقها، وهذا ما يلمح إليه أيضاً الشيخ محمد أبو زهرة، حين يقول - بعد أن يؤكّد أنّ المدنيين والعراقيين كانوا يعملون بالرأي -: «ولكنّ المدنيين كانوا يرمون العراقيين بأنّ مادّة الحديث التي وصلت إليهم لا تكفي لتكوين فقهاءهم، أي لا تكفي لبني عليها الرأي الفقهيّ الصحيح»<sup>(٣)</sup>. وهذا يمكنني اعتبار النقد المدني عاماً يستوعب في طياته نقد الإمامين الباقر والصادق (وهما من فقهاء المدينة)، وهذا ما يفسّر أنّ المعركة كانت مع بعض الشخصيات المتطرّفة في إعمال الرأي على الطريقة العراقية آنذاك كأبي حنيفة، فيما لا نجد أيّ نقد يارسه أئمة أهل البيت ضدّ مالك أو ابن حنبل أو الشافعي، رغم أنّ الثلاثة كانوا يؤمنون بمبدأ القياس أيضاً، غير أنّهم كانوا منضبطين كثيراً ومتوسّعين - خاصّة ابن حنبل - في تتبّع الحديث والنصّ والاهتمام بأمره، ولهذا يعتبر الشافعي أحد أركان الاعتدال والوسطية، حيث أعاد التوازن بين مدرسة الحديث والرأي، فرغم إيمانه بالقياس، لكنّه قلّص إفراط مدرسة الرأي في القرن الثاني الهجري في تعاملها مع القياس ومع مطلق الرأي كذلك، وهذا ما يؤكّد أيضاً أنّ ما كان يواجهه أهل البيت في القرن الثاني هو الظاهرة الإفراطية لاعتماد الرأي، وهو ما تعبّر عنه الفرضيات الثالثة والخامسة هنا.

(١) التأويل وتطويع الدلالات مجري في الكتاب والسنة معاً.

(٢) كنز العمال ١: ٣٧٧ (عن ابن بشران في أماليه).

(٣) أبوزهرة، الإمام مالك: ١٧٥ - ١٧٦.

أما القياس بمعناه المصطلح المبلور لاحقاً في أصول الفقه السنّي، فليس واضحاً، بعدما تقدّم، من القدر المتيقّن الموثوق به من مجموع هذه النصوص - وإن كانت بعض الروايات القليلة جداً والضعيفة مصدراً أو سنداً تشمله كما بينا - فلا تُشير هذه النصوص لفرضيّة فقدان الفقيه واقعاً النصّ مهما بذل من جهد، وعدم توفرّ المعصوم كي يقوم بسؤاله، فيلجأ لفهم الموقف من قضية عبر ملاحظة موقف مقارب في قضية قريبة مشتركة في العلة أو متشابهة جداً في الصفات. هذا فضلاً عن أنّه لا يُعلم وجود ظاهرة القياس - بالمعنى المطور لاحقاً سنياً - في القرن الأوّل الهجري وكذا في النصف الأوّل من القرن الثاني، وسيأتي بحثه.

لكنّ هذه النصوص - في الأغلبية الساحقة منها - وإن كانت لم توضح الموقف في هذه الحال، وليست واضحة في نظرها لهذه الظاهرة، غير أنّها لم تُبد - في الوقت عينه - أيّ موافقة على مثل هذا الأمر لو تحقّق موجهه، فلا يفهم منها حجّية القياس بالمعنى الدقيق عند أهل السنّة لاحقاً، ولا سلب الحجّية عنه بعينه وعنوانه.

نعم، بعض النصوص التي مرّت سابقاً - مثل حوار الإمام الصادق مع قتادة - توضح في تبريرها رفض الظاهرتين المشار إليهما أعلاه، أنّ السبب هو أنّ بنية الشريعة لا تتوافق مع الرأي والقياس من حيث كونها قائمة على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات وفصّ مبدأ التشابه والتناظر، لكنّ عدد هذه الروايات في هذه المجموعة قليل جداً كما رأينا، وضعيفٌ مصدراً أو إسناداً، فلا يحصل منه وثوق بالصدور حتى نبني عليه، ولهذا نحن بحاجة لانتظار بقيّة روايات المجموعات اللاحقة للنظر في كونها لو انضمت لهذا القدر القليل من الروايات ذات الإشارة هذه هنا، هل يمكن تحصيل وثوق بصدورها أو لا؟ فإذا حصل فإنّ ذلك كافٍ في إبطال أهل البيت الأساس التحتي للقياس بمفهومه المتأخّر أيضاً، ولو لم يقيم أهل البيت بالتصريح باسم القياس السنّي المصطلح الذي تمّ التنظير الدقيق له لاحقاً في القرن الثالث والرابع الهجريين وما بعد.

٣ - تكشف لنا هذه النصوص ومعطيات تاريخيّة أخرى، أنّ تياراً ظهر في العراق منذ البدايات الأولى للقرن الثاني الهجري، كان له ثلاثة مواقف من الحديث:

الموقف الأوّل: عدم الاهتمام كثيراً بتتبّع الحديث والأثر، فلم يكن مهماً بالنسبة إليه شدّ الرحال لأخذ الحديث من الصحابة وكبار التابعين بهدف حلّ المشكلات الجديدة التي

تواجهه، فقد كان زاهداً بالحديث نسبياً، وأكثر ثقةً بالقرآن والعقل.

ترافقت هذه الحال مع صعود نجم علم الكلام الذي كان يعتمد كثيراً على الجدل والنقاش العقلاني، وكان أرضاً خصبة للثقة بالعقل وقدرته على التحليل، بحيث ارتفع نجمه ليلبغ أوجه في قدرته على تطويع النصّ وتأويله لو تخالفت النصوص مع قناعة العقل نفسه، الأمر الذي قامت المعتزلة لأجله فيما بعد بطرح نظرية المجاز في سياق تبرير تقديم العقل على النقل.

**الموقف الثاني: عدم الوثوق بالحديث والأثر، فتوفّر الحديث بين الصحابة في الحجاز كان أكبر منه بين البعيدين عن الحجاز، وانتقال الحديث للعراق صاحبه مشاكل في الوثوق به، والعراق ساحة تنافس قويّة جداً بين التيارات الدينيّة، الأمر الذي ضاعف من ظاهرة وضع الأحاديث، ممّا دفع تياراً لتخفيف ثقته بالمنقولات الحديثيّة، وهذا ما يُنقل عن بعض الأحناف بل عن أبي حنيفة شخصياً أيضاً، وهو ما يعرف عن غير واحدٍ من المعتزلة في القرن الثاني الهجري وما بعد، بل وكذا بعض الخوارج فيما ينقل عنهم، وهذا يعني أنّ العراق ليس ساحة سليمة لتناقل الحديث بسبب تضارب الرواية فيه، الأمر الذي كان أقلّ نسبياً في بلاد الحجاز التي ظلّت محافظةً على ثقتهما بالحديث والنقل، وصارت قاعدةً في الأمة لمدرسة الحديث في القرن الثاني الهجري وصولاً لعصر الشافعيّ.**

**الموقف الثالث: عدم الاعتماد على أهل البيت النبويّ الذين عندهم الحديث النبوي والسنة الشريفة والفهم الصحيح للكتاب الكريم، فقد تركت الأمة مرجعيّة أهل البيت، الأمر الذي جعلها تخسر قدراً كبيراً من النصوص النبويّة والتفاسير الممكنة للكتاب الكريم، والتي كان يمكنها أن تتوفّر عندهم لو تمّ الرجوع إليهم.**

هذه المواقف الثلاثة أفضت أو تضمّنت ولادة تيار زاهد بالنصوص الحديثيّة وغير متحفّظ عن التعامل العقلي النقاد معها، فهذا التيار هو الذي كان مقصوداً بالنقد في هذه النصوص، لا الحديث عن مرجعيّة القياس حال فقدان النصّ وأهل البيت فقداناً حقيقياً كما في عصرنا اليوم، فهذا تكاد تكون النصوص منصرفه عنه تماماً، إلا القليل جداً منها كما قلنا.

ولكي أقرب الفكرة أكثر يمكنني القول بأننا في العصر الحديث نواجه التيار عينه الذي تتكلّم عنه هذه النصوص - مع فارق انتهاء عصر النصّ اليوم - وهو تيار حدائوي يعتمد:

أ - تقديم العقل على النقل، حتى في العقل غير القطعي البرهاني، بل العقل التجريبي

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٧٧

الوجداني والتراكمي تبعاً لما يراه هو في عرفه وثقافته من حُسنٍ وقُبْحٍ في الأشياء ومن مصالح ومفاسد.

ب - الزهد بالنصوص الحديثية وقلة الوثوق بها جداً، بل وقلة الاهتمام بتبّعها والرجوع إليها، والسعي للذهاب نحو القرآن والعقل مباشرةً، بدل إطالة المسافة وتضييع الوقت في الحديث الذي انخفضت نسبة الوثوق به.

ج - تقليل حضور النصّ الديني في الخروج بأفكار، وارتفاع منسوب حضور العقل والتجربة العقلانية في هذا السياق.

د - الإسراع بتطويع النصوص أو رفضها عندما تعارض ثقافة عصره وما ألفه وقناعاته الذاتية، واستعصاء نفسه عن القبول بها.

فلتصوّر الأئمة كانوا يواجهون ظاهرةً شبيهة، ونحاول فهم النصوص السابقة في ضوء ذلك حيث سنجد بوضوح أنّ نظر هذه النصوص وهدفها هو التنديد بهذا السلوك في التعامل مع الدين، دون ملاحظة فكرة القياس والعلة وطرقهما حال الفقدان الحقيقي للنصّ. وهذا كلّ، يذكرنا بالرواية التي تتكلم عن الموضوع نفسه، وهو ما رواه أبو عبيدة الخذاء، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «والله إنّ أحبّ أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم للذي (الذي) إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنّا فلم يقبله اشمأز منه وجحده، وكفر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا»<sup>(١)</sup>.

فالاشمئزاز هو الأساس في بناء العلاقة مع الحديث، ومن ثمّ التنديد بحمليته والمؤمنين به، وليس التسليم والتعبّد، وهذا هو المرفوض، ومن هذا نجد أنّ هذه الظاهرة كانت موجودة حتى بين بعض المزايد، مثل حادثة إفطار النبيّ التي رويت عند الشيعة والسنة، كما جاء في صحيحة عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافراً أفطراً»، وقال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج من المدينة إلى مكّة في شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة، فلما انتهى إلى كراع الغميم، دعا بقدر من ماء فيما بين الظهر والعصر

(١) الكافي ٢: ٢٢٣؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧١ - ٢٧٢.

فشرب وأفطر، ثم أفطر الناس معه، وثم أناسٌ على صومهم، فسأهم العصاة، وإنما يؤخذ بأخر أمر رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup>.

فرغم إفطار النبي نفسه، لكن بعضهم أبي أن يفطر واستثقل أن يخرج عن الأمر بالصيام أو عن أمر النبي به ولو في السفر سابقاً مثلاً!<sup>(٢)</sup>

ومثل خبر هشام بن سالم، عن زرارة (وهو صحيح السند عند المشهور)، قال: دخلت أنا وحمّان - أو أنا وبكير - على أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: إنا نمدُّ المطمار. قال: «وما المطمار؟» قلت: التُّر، فمن وافقنا من علويٍّ أو غيره تولّيناه ومن خالفنا من علويٍّ أو غيره برئنا منه، فقال لي: «يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجل: (إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان) (والولدان) لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً؟ أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟!» وزاد حمّاد في الحديث قال: فارتفع صوت أبي جعفر عليه السلام وصوتي حتى كان يسمعه من على باب الدار. وزاد فيه جميل، عن زرارة: فلما كثر الكلام بيني وبينه قال لي: «يا زرارة حقاً على الله أن [لا] يُدخل الضُّلال الجنة»<sup>(٣)</sup>.

فهذه الظاهرة التي تتمرد على النصّ لكونه لا ينسجم مع ميولها ولو كانت هذه الميول ميولاً ذات طابع إيماني، كما ولو كان هذا التمرد مغلفاً بأغلفة دينية، هي ظاهرة خطيرة جداً ومرفوضة، وهي التي أوصلت الفكر الديني في القرن الثاني الهجري وما بعد لما علّق عليه أهل البيت وغيرهم بالنقد والتنديد.

(١) الكافي ٤: ١٢٧؛ وانظر: صحيح مسلم ٣: ١٤١-١٤٢؛ وسنن الترمذي ٢: ١٠٦-١٠٧.

(٢) وما زلنا نجد إلى اليوم بعض المؤمنين كيف يستثقلون فعل الحلال، ويأنفون ممن يقدمون على فعل أمر حلال؛ لا لشيء إلا لأنه لا ينسجم مع أعرافٍ هنا وهناك في الوسط الديني أو لا ينسجم مع الاحتياط أو نحو ذلك، وينكرون على من يفعله بإنكارٍ عليه غلافٌ ديني أو لمسة دينية، رغم أنه لا موجب دينياً للإنكار.

(٣) الكافي ٢: ٣٨٢-٣٨٣. ونقلنا هذه الرواية إنّما هو بناءً على غير تفسيرها بآتمها وقعت في ظرف عدم كون زرارة موالياً لأهل البيت في هذه الحال، خاصّة وأنّ الرواية عن الباقر (١١٤هـ)، أي في الفترات الأولى من عمر زرارة، الذي يتوقّع أنه ولد في العقد السابع أو الثامن من القرن الأوّل الهجري، بينما توفي حدود عام ١٤٨هـ. وثمة روايات أخرى تكشف أنّ زرارة في بدايات عمره لم يكن شيعياً بالمعنى الكامل.

٤ - بهذا يتبيّن أنّ القدر المتيقّن من مجمل نصوص هذه المجموعة الأولى لا علاقة له بقواعد التعديّ عن النصّ التي بحثناها سابقاً، من نوع المذاق الشرعي، وتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ونفي الفارق، وتخريج المناط بالطريقة التي قلناها، وقياس الأولوية، والقياس منصوص العلة، ومناسبات الحكم والموضوع، والطريقة الاستقرائية القائمة على اليقين العقلائي أو على الدلالة المجموعيّة ونحو ذلك؛ لأنّ هذا كلّ لا يتضمّن الزهد بالنصّ، ولا تجاهل مرجعيّة أهل البيت، ولا الأخذ بالرأي أو تحكيمه وتحكيم العقل على النصّ، بل هو وسيلة فهميّة عقلانيّة متعارفة في وعي النصوص ومرادياتها حسب الفرض، ولا تختصّ بمدرسة الرأي. وسيأتي التوقف بدقّة أكثر مع هذه القضية، فلا نطيل هنا.

نكتفي بهذا القدر من التحليل، وسوف تكون لنا وقفات أخرى قريباً من خلال المجموعات اللاحقة ونتائجها إن شاء الله.

### المجموعة الثانية: النصوص الناهية عن «القياس»

هذه المجموعة تلامس مباشرة مفردة القياس واشتقاقاتها في التداول، ويتوقّع أن تكون أوضح من السابقة في القرب من المفهوم المعروف للقياس، وسوف نرى ما هي معطياتها الدلاليّة.

وقبل البدء لابدّ أن نعرف أنّ عدداً لا بأس به من روايات هذه المجموعة قد قمنا بنقله بالفعل ضمن نصوص المجموعة الأولى، من حيث إنّ هذه النصوص تضمّنت أحياناً مفردتي الرأي والقياس معاً، وهذه الروايات المشتركة بين المجموعتين تبلغ ثلاث عشرة رواية، وهي الروايات المتقدّمة آنفاً ذات الأرقام: (١، ٣، ٤، ٨، ١٥، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٣).

وعلى أيّة حال، فمهمّ الروايات الواردة ضمن مفردة القياس - غير ما تقدّم - هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر سَمَاعَةَ بن مِهْرَانَ، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله، إنّنا نجتمع فتتذاكر ما عندنا، فلا يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه شيء مسطرّ (مسطور، مستطر)، وذلك مما أنعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء، فينظر بعضنا إلى بعض، وعندنا ما يُشبهه، فنقيس على أحسنه؟ فقال: «وما لكم وللقياس؟ إنّها هلك من

هلك من قبلكم بالقياس، ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فها - وأهوى بيده إلى فيه - ثم قال: لعن الله أبا حنيفة، كان يقول: قال علي وقلت أنا، وقالت الصحابة وقلت، ثم قال: أكنت تجلس إليه؟» فقلت: لا، ولكن هذا كلامه، فقلت: أصلحك الله، أتى رسول الله ﷺ الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: «نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة»، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: «لا، هو عند أهله»<sup>(١)</sup>.

وهذا الخبر ورد بسند صحيح كالآتي: عن العبد الصالح عليه السلام، قال: سألته فقلت: إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أبك وجدك وسمعوا منها الحديث، فربما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: «إنه ليس بشيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنة»<sup>(٢)</sup>. ونحو هذا الخبر:

الرواية الثانية: خبر محمد بن حكيم، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إننا نتلقى فيما بيننا فلا يكاد يرد علينا شيء، إلا وعندنا فيه شيء، وذلك شيء أنعم الله به علينا بكم، وقد يرد علينا الشيء وليس عندنا فيه شيء وعندنا ما يشبهه، فنقيس على أحسنه؟ فقال: «لا، وما لكم وللقياس، ثم قال: لعن الله أبا فلان، كان يقول: قال عليّ وقلت، وقالت الصحابة وقلت»، ثم قال: «كنت تجلس إليه؟» قلت: لا، ولكن هذا قوله، فقال أبو الحسن عليه السلام: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها» - ووضع يده على فمه - فقلت: ولم ذاك؟ قال: «لأن رسول الله ﷺ أتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون إليه من بعده إلى يوم القيامة»<sup>(٣)</sup>.

وقد ورد خبر محمد بن حكيم بشكل مختلف قليلاً في موضع آخر، حيث جاء فيه: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: جعلت فداك، ففهنّا في الدين وأغنانا الله بكم عن الناس حتى أنّ الجماعة

(١) الكافي ١: ٥٧؛ (وط دار الحديث ١: ١٤٤ - ١٤٥).

(٢) بصائر الدرجات: ٣٢٢؛ والاختصاص: ٢٨١.

(٣) المحاسن ١: ٢١٣، ٢٣٥؛ وفي الفصول المهمة ١: ٥١٠، جاء قال: «أتاهم رسول الله ﷺ بما اكتفوا به في عهده، واستغنوا به من بعده». قال: ورواه بلفظ آخر قال: «أتاهم بما يستغنون به في عهده، وما يكتفون به من بعده كتاب الله وسنة نبيه».



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٨١

منّا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحبه تحضره المسألة ويحضره جوابها فيما من الله علينا بكم، فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء، فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: «هيئات هيئات، في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم»، قال: ثم قال: «لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال عليّ، وقلتُ». قال محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أردت إلا أن يرخّص لي في القياس<sup>(١)</sup>.

هاتان الروايتان (خبراً ساعة ومحمد بن حكيم) تتضمنان حواراً متشابهاً<sup>(٢)</sup>، وهما تعطيان بوضوح النهي عن القياس. والمفهوم من القياس فيها هو آلية اجتهادية تستهدف معرفة الحكم عند فقدان النصّ، ومن ثمّ فلا علاقة للقياس بالفرضية الثالثة أو الخامسة بهذا المقطع منها، وإن كان حديث الإمام بعد ذلك أن أبا حنيفة كان يضع نفسه في مقابل عليّ والصحابة، قد يشي بالفرضية الثالثة، وأنّه كان يقدّم نظره على نظر عليّ والصحابة، وهو ما يكشف عن كونه متأبياً عن القبول بالأثر وميلاً لاعتماد نظر نفسه.

كما أنّ الواضح من الروايتين أنّ القياس هو نوع من اعتماد أقرب الموارد وأوفقها بما يكون على صلة بالمورد غير المنصوص، فنحن نلاحظ حادثة معيّنة لم يرد فيها نصّ، فنبحث ونفتش فيما بأيدينا من أحكام ونصوص فنجد مورداً يشبهها، يكون متوفراً عندنا، فنقوم بإعطاء حكم ذلك المورد لهذا المورد غير المنصوص.

هذا يؤكّد أنّ القياس المنظور إليه هنا هو القياس القائم على كلفة التشابه والتقارب بين الظواهر وأحكامها (الفرضية الثانية)، فالسفر على الناقة يشبه السفر على الحمار، لكنّه لا يشبه السفر على الحصان مثلاً، والذرة تشبه القمح في باب الزكاة لكنّ التفاح لا يشبهه، فالقائس يلاحظ نوعاً من التقارب الشديد بين شيئين، فينتقل لإعطاء حكم الأوّل للثاني. وهذا المفهوم

(١) الكافي ١: ٥٦؛ والمحاسن ١: ٢١٢.

(٢) ستأتي وتقدّمت إشارات لتواريخ صدور هذه النصوص بحسب الطبقات التاريخية، لكن للإشارة هنا نلفت أنّ المجموعة الأولى لم تتضمن أيّ حديث يتكلّم عن القياس ينسب لعصر ما بعد الكاظم، لو استثنينا تفسير العسكري، إلا شيئاً قليلاً جداً لا يزيد عن أصابع اليد الواحدة، وغالبية النصوص عن الباقر والصادق، فرواية ساعة ومحمد بن حكيم هنا تمثلان عصراً لاحقاً عن عصر الباقرين في هذا الموضوع.

للقياس رغم أنه غير متطابق مع فكرة القياس اللاحقة زمنياً من حيث النظر في العلة عبر النص أو الإيحاء والتنبيه أو الإجماع أو المناسبة أو السبر والتقسيم أو نحو ذلك، لكنه يطال مسلك التشابه، بل الأهم هنا أنه قابل لأن يطال بعض أشكال التشابهات التي يقوم العرف بممارستها وهو يستنبط الحكم من النص، فإلغاء الخصوصيات العرفية ونفي الفوارق يمكنها أن تندرج ضمن تعبير الرواية، فالعرف يقوم باعتبار اليد والرجل في التطهير متشابهين تشابهاً كبيراً بحيث لا يفرق بينهما بنظره، وهذه العملية تشبه كثيراً عملية القياس. ومجرد أن العرف يقوم بها لا يمنع عن كونها منهياً عنها في التعامل مع النصوص الدينية.

طبعاً هذا كله لو أردنا أن نأخذ التعبير بوصفه الدال المستقل هنا، بينما لو أردنا أخذه مجرد مشير لظاهرة موجودة في ذلك الزمان بحيث لا ينعقد فيه إطلاق خارجها، كما قد يستوحى من التعرّيج على ذكر أبي حنيفة، فإن علينا أن ننظر في السياق التاريخي، وهل كان يتضمّن فكرة إلغاء الخصوصية ونحوها بوصفها نشاطاً قياسياً أو عملية منفصلة عن القياس ولا تعتبر من مختصات مدرسة الرأي والاجتهاد أساساً أو أن الموضوع مختلف؟!!

على خطّ آخر، يظهر بوضوح من الروایتين بصيغتهما أن ثمة علاقة بين فكرة شمول النصوص وقدرتها على الإجابة، وفكرة النهي عن القياس، فكأنّ القائل يلجأ إلى هذه العملية لشحّ النصوص عنده، فيما الروایتان تصرّان على إثبات أن النصوص لديها قدرة الجواب عن مختلف الوقائع بما يُبطل أساس الحاجة للقياس، غاية الأمر أنّ الناس لم تلجأ إلى مظانّ وجود هذه النصوص وتفاسيرها الصحيحة وهم أهل البيت النبويّ.

وبهذه التركيبة الدلالية لم نفهم موقف هاتين الروایتين من حالة فقدان النصّ فيما بعد عصر النصّ - كما في زماننا اليوم - حيث لا معنى للحديث عن أنّ مشكلة الناس أنّها لم ترجع لأهل البيت، فلو رجع الفقيه لأهل البيت اليوم ثم لم يجد نصّاً يتكلّم عن الواقعة، فما هو العمل؟ وهل يمكننا تكذيب أنفسنا بعدم وجدان النصّ اليوم والإصرار على أنّه موجود؟!!

قد يقال هنا بأنّه حيث لا يوجد نصّ متوفّر يلزم الرجوع للأصول العملية، وهذا كلام سليم، لكننا لم نجد في أيّ من هذه الروايات - وهذا أمر ملفت جداً - أيّ كلام عن أنّه عند فقدان النصّ ارجعوا للأصول العملية، بل لاحظنا الإمام يشير لفمه، بمعنى ضرورة السكوت

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٨٣

أو ضرورة الرجوع إليه (أي ارجعوا لي ولما سأقوله لكم)، فكيف يتم مفهوم السكوت اليوم؟ وما هي النتيجة العملية المترتبة على السكوت؟ هل نعمل في حال السكوت بالبراءة أو الاحتياط أو ماذا؟ وكيف يتم الرجوع إلى الإمام اليوم؟

من هنا، لا يبدو لي أنّ هذه النصوص بصدد النظر لوظيفة عملية من نوع الأصول العملية، بل يهّمها أكثر التركيز على عدم الإفتاء والتقوّل الناظرين لكشف الحكم الواقعي، فهي نظرة لوظيفة المجتهد في مقام إحراز الحكم الشرعي الواقعي، لا لوظيفة العامل والمكلّف، ولهذا هي تطلب السكوت تارةً وتشير لشمولية الكتاب والسنة أخرى، دون أن تقول للطرف الآخر ماذا يفعل مع هذه الشمولية عندما لا يعثر على نصّ، وهذا يؤكّد أنّ نظرها إلى كشف الحكم الواقعي بالنصّ وأنّ المفروض هو السكوت حال فقدان النصّ.

وعليه نقول: حيث إنّ نظر الروايتين ومرمى بصرهما هو الحديث والإفتاء في كشف الحكم الواقعي ولو بطريق ظنيّ معتبر، فإنّه:

أ - لو فسّرنا وضع الإمام يده على فمه بالسكوت، ستكون النتيجة هو لزوم التوقّف عن الإفتاء بأيّ فتوى تدّعي إحراز الواقع ما لم تملك دليلاً من النصّ على ذلك، وهذا ما يسمح بتطبيق الروايتين على عصر انتهاء زمن النصّ، ومن ثمّ فيكون الانتقال إلى الأصول العملية طبيعياً لا ينافي مرمى نظر هاتين الروايتين؛ لأنّ الأصول العملية لا تُحرز الواقع ولا تدّعيه.

ب - أمّا لو فسّرنا وضع يده على فمه بمعنى ضرورة الرجوع إليه والسماع لقوله، فإنّ الرواية تكون منصرفة عن فرض انتهاء عصر النصّ، وساكّنة عن إمكانيّات القياس فيه وعدمه؛ لأنّها ناظرة لوجود الأئمة وإمكانية الردّ إليهم والسؤال لما استجد منهم. إلا إذا قيل بأنّ روح هذا الكلام يمكن تطبيقه أيضاً في عصر انتهاء زمن النصّ عبر افتراض ضرورة الردّ إليهم وانتظار إمكانيات هذا الردّ، وهو ما ينتج التوقّف والسكوت، فتكون النتيجة واحدة على التقديرين.

إلا إذا قيل بأنّ هذه النصوص برمتها ليس من الواضح أنّها قادرة على الشمول - إلا بقريّة إضافية - لحال عدم وجود الأئمة أساساً، ولهذا ورد في بعض هذه النصوص الحديث عن أنّ النصّ موجود عندهم، فتكون منصرفة من الأوّل عن حال الانسداد بعد عصر النصّ، وسيأتي الحديث عن هذه النقطة.

### نصوص النهي عن القياس بين قياس الشبه وقياس العلة، تصحيح التصورات

من هنا، يبدو لي أنّ القدر المتيقن من مفاد هاتين الروايتين هو الفرضية الثانية، وأمّا الفرضية الأولى (قياس العلة) فمحمّلة غير مؤكّدة، خاصّة وأنّ الشيء الذي يلفت نظرنا هنا أنّ فكرة القياس بصيغتها اللاحقة لا تقوم على مبدأ المشابهة، بل تقوم على مبدأ العلة، ورغم ذلك لا نكاد نجد مفردة العلة حاضرة إطلاقاً في نصوص النهي عن القياس، وهو ما يشي بوضوح بأنّ القياس المنظور في النصوص الناهية ليس القياس على أساس العلة ومسالكها، والذي عرف لاحقاً، بل القياس القائم على أساس أبسط، وهو مطلق التشابه. وقدرة القائل تكمن في كونه يكتشف في النصوص ما هو الأقرب والأحسن للحالة التي فقدنا النصّ فيها. وربما بهذا نفهم أنّ بعض أنواع القياس تعبير آخر عن التمثيل المنطقي وهو ما كان مثل قياس الشبه، ولهذا عرفه بعض بأنّه التمثيل المنطقي، بينما بعض آخر منها قد لا يصحّ - علمياً - وضعه ضمن التمثيل في باب المنطق؛ لأنّه يرتبط بنظام العلة المفتوح على خيارات أوسع.

بل ما يعزّز ما نقول أنّ نصوص العلة - حتى بتعبير كلمة «العلة» - كثيرة جداً في الروايات الواردة عن أهل البيت النبويّ، بما فيها روايات تنتهي لعصر الإمام الرضا، المعاصر للشافعي، ومع ذلك لم نجد أيّ إحساس أو محاولة تنبيه إلى أنّ كلمة «العلة» هنا أو كشف العلة هنا، عليكم أن تحذروا التورّط معه بالقياس، وعليكم أن تفصلوا بينه وبين القياس، وهذا يؤكّد أنّ فكرة العلة بهذا المعنى لم تكن حاضرة في نصوص أهل البيت النبويّ.

ويتأكّد لدينا الفصل بين قياس العلة وأمثاله وقياس الشبه الذي تتكلّم عنه هذه الروايات، بجملته من نصوص أصوليّ السنّة، وأذكر هنا نصّ الشيرازي (٤٧٦هـ) في كتاب اللمع، فهو يقول: «إنّ القياس على ثلاثة أضرب: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه. فأما قياس العلة فهو أن يردّ الفرع إلى الأصل بالبيّنة التي علّق الحكم عليها في الشرع، وقد يكون ذلك معنى يظهر وجه الحكمة فيه للمجتهد، كالفساد الذي في الخمر وما فيها من الصّد عن ذكر الله عزّ وجلّ وعن الصلاة، وقد يكون معنى استأثر الله عزّ وجلّ بيانه فيه بوجه الحكمة كالطعم في تحريم الربا والكيل، وهذا الضرب من القياس ينقسم قسمين: جليّ، وخفيّ. فأما الجليّ فهو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً وهو ما ثبتت عليه بدليل قاطع يحتمل التأويل وهو أنواع بعضها

أجلى من بعض فأجلاها ما صرّح فيه بلفظ التعليل.. ويليه ما دلّ عليه التنبيه من جهة الولي (الأولى) كقوله تعالى: فلا تقل لها أفّ، فنبّه على أنّ الضرب أولى بالمنع.. ويليه ما فهم من اللفظ من غير جهة الأولى كنهيه عن البول في الماء الراكد الدائم والأمر بإراقة السمن الذائب إذا وقعت فيه الفأرة، فإنّه يعرف من لفظه أنّ الدم مثل البول والشيرج مثل السمن، وكذلك كلّ ما استنبط من العلل وأجمع المسلمون عليها فهو جليّ، كإجماعهم على أنّ الحدّ للردع والزجر عن ارتكاب المعاصي.. فهذا الضرب من القياس لا يحتمل إلا معنى واحداً.. وأمّا الخفي فهو ما كان محتمل وهو ما ثبت بطريق محتمل، وهو أنواع بعضها أظهر من بعض، فأظهرها ما دلّ عليه ظاهر.. ويليه ما عرف بالاستنباط ودلّ عليه التأثير كالشدّة المطربة في الخمر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دلّ على أنّها هي العلة.. وأمّا الضرب الثاني من القياس وهو قياس الدلالة فهو أن تردّ الفرع إلى الأصل بمعنى غير المعنى الذي علّق عليه الحكم في الشرع إلا أنّه يدلّ على وجود علة الشرع، وهذا على أضرب، منها أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم على الحكم وذلك مثل أن يستدلّ على منع وجوب سجود التلاوة بجواز فعلها على الراحلة فإنّ جوازه على الراحلة من أحكام النوافل.. والضرب الثالث هو قياس الشبه، وهو أن تحمل فرعاً على الأصل بضربٍ من الشبه، وذلك مثل أن يتردّد الفرع بين أصليين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف ويشبه الآخر في وصفين، فيردّ إلى أشبه الأصليين به وذلك كالعبد يشبه الحرّ في أنه آدمي مخاطب مثاب معاقب ويشبه البهيمة في أنّه مملوك مقومّ فيلحق بما هو أشبه به، وكالوضوء يشبه التميم في إيجاب (أنّ) النية من جهة أنّه طهارة عن حدث، ويشبه إزالة النجاسة في أنّه طهارة بئاتع، فيلحق بما هو أشبه به، فهذا اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال: إنّ ذلك يصحّ، وللشافعي ما يدلّ عليه، ومنهم من قال: لا يصحّ، وتأول ما قال الشافعي على أنّه أراد به أنّه يرجّح به قياس العلة بكثرة الشبه. واختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم قال: «(١)».

هذا يؤكّد لنا أنّ قياس الشبه يختلف عن قياس العلة؛ لأنّ قياس الشبه يقوم على محاولة رصد عدّة أصول محتملة ثمّ السعي لأخذ حكم الفرع من أقرب وأشبه الأصول المحتملة به،

(١) اللمع في أصول الفقه: ٢٨٣ - ٢٨٩.

فالمسكر غير العنبي يشبه المسكر العنبي في خصائص ومنها الإسكار، ويشبه الماء وعصير التفاح والبرتقال في كونه سائلاً مثلاً، فلو قسناه على الأوّل لزم التحريم ولو قسناه على الثاني لزم التحليل، فالفقيه هنا تكمن قوته الاجتهادية - وفقاً لمسلك القياس - في كيف يكتشف أقرب الأصول وأشبهها بالفرع كي يقيس الحكم، ولهذا وجدنا في الروايتين أعلاه كيف يتكلم عن أحسن القياس وأجوده وأشبهه، وهذا ما يسمّى أحياناً بغلبة الأشباه<sup>(١)</sup>، ولهذا تجد كتب أصول الفقه السنّي طافحة بالتمييز بين قياس الشبه وقياس العلة، فراجع.

ويُلفتنا نصوص كثيرة هنا، ولعلّ من أهمّها كلام محمّد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ)، تلميذ أبي حنيفة البارز، وهو يقول في سياق الاحتجاجات بين أهل العراق وأهل المدينة ما نصّه: «..إنّما ينبغي أن يقاس ما لم يأت فيه أثر بما يشبهه ممّا جاء فيه الأثر..»<sup>(٢)</sup>.

وفي بحثه حول البيوع بزيادة، تعرّض الشيباني لمناقشة قضية الحكم في النحاس والحديد والرصاص، فقال معترضاً على أهل المدينة: «أرأيتم النحاس والرصاص والحديد كيف أشبه عندكم الحجارة وهو إنّما يخرج من الحجارة كما يخرج الذهب والفضة منها وليس الحجر بعينه؟! وإنّما ينبغي أن يشبه الرصاص والنحاس والحديد بالذهب والفضة، ولا يشبه بالحجر بعينه، ولكنكم أخطأتم القياس»<sup>(٣)</sup>.

واللطيف أنّ الكتب السنّيّة التي انقسمت في موضوع قياس الشبه وغلب عليها بالتدرّج يوماً بعد يوم إبطاله، أو ربما بتعبير أدقّ - من وجهة نظري - تطويره ليصبح قياس العلة، هذه الكتب سُحنت بأشكال النقد لقياس الشبه، مثل اعتبار قول بعض الناس كما ينقل عنهم القرآن الكريم: ﴿..ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..﴾ (البقرة: ٢٧٥)، قياس شبه..

بل لو رجعنا للعنصر اللغوي سنجد الأمر في مفردة القياس قريباً جداً من قياس الشبه، مما يعزّز أنّ الكلمة بدأت في سياق لغوي عام، وهو ما يشي بكونها بدأت بقياس الشبه. يقول الجوهري: «قست الشيء بغيره وعلى غيره، أقيسه قياساً وقياساً فانقاس، إذا قدرته على

(١) لمزيد اطلاع، راجع: الشنقيطي، أضواء البيان ٤: ١٧٨ - ١٨١؛ وابن حزم، الإحكام ٧: ١٠٤٤.

(٢) الشيباني، كتاب الحجّة على أهل المدينة ١: ١٩.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٦٦٢.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٨٧

مثاله.. وقايست بين الأمرين مقياسة وقياساً.. وهو يقتاس الشيء بغيره، أي يقيسه به. ويقتاس بأبيه اقتياساً، أي يسلك سبيله ويقتدي به..<sup>(١)</sup>.

ويقول ابن فارس: «القاف والواو والسين أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء.. وتقلب الواو لبعض العلل ياءً، فيقال: بيني وبينه قيس رمح، أي قدره، ومنه القياس وهو تقدير الشيء بالشيء، والمقدار مقياس. تقول: قايست الأمرين مقياسة وقياساً»<sup>(٢)</sup>.

وبهذا نفهم طبيعة الأمثلة المذكورة في الروايات أيضاً لو أردنا ربطها بالقياس المصطلح، فإن إبليس استخدم التشبيه بين الأشياء فقياس بين نفسه وآدم من جهة وكل من الطين والنار من جهة ثانية، وأجرى الحكم الذي بين الطين والنار على ما بينه وبين آدم، فهو لم يكتشف عللاً، بل أجرى مشابهاً، وهكذا أمثلة البول والمنّي والصلاة والصوم فهي كلها تجري على أقيسة الشبه وليس على قياس العلة؛ لأن التشابه بين البول والمنّي في عدة عناصر يوجب إلحاق أحدهما بالآخر، وكذا التشابه بين الصلاة والصوم في العبادية يوجب إلحاق أحدهما بالآخر وهكذا.

وبهذا كله نكتشف أنّ قياس العلة وقياس الشبه يختلفان في ميكانيزما العملية الذهنية والاستدلالية، فقياس العلة ينطلق من الأصل للكشف عن علة ثبوت الحكم فيه، ثم يحقق ثبوت العلة عينها في الفرع، فيلحق الحكم الذي في الأصل الفرع، لكنّ قياس الشبه لا يلاحظ هذه العملية، بل يرجع مباشرةً لنوع من التشابهات الحكمية والموضوعية أو واحدة منهما، لكي يعتبر أنّ الفرع شبيه بالأصل في كذا وكذا دون سعي لكشف العلة والمناط بهذا المعنى الموجود في قياس العلة، فالآليتان مختلفتان. والتدقيق في بعض روايات أهل البيت يعزز نظرها للشكل البدائي للقياس، والذي كان رائجاً في القرن الثاني، وهو قياس الشبه، وليس قياس العلة.

### تساؤلات نقدية في خبري: سماعة ومحمد بن حكيم

بعد هذا الاستنطاق لهاتين الروايتين، يهّمنا التوقف قليلاً عند:

أ- إذا أردنا دراسة هذين الحديثين من حيث المصدر والإسناد، فنحن نلاحظ أنّهما ذكرا أو

(١) الصحاح ٣: ٩٦٧-٩٦٨؛ وانظر أيضاً: لسان العرب ٦: ١٨٦؛ ومجمع البحرين ٤: ٩٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٠.

أحدهما تارةً في الكافي وأخرى في المحاسن وثالثة في بصائر الدرجات والاختصاص.  
 أمّا عن السند، فخبّر سماعه ضعيف بأحد الطريقتين، صحيح بالآخر، وأمّا خبر محمد بن حكيم، فهو في أحد الموضوعين من المحاسن ضعيف السند بعلي بن إسماعيل بن شعيب أو ابن ميثم، الميثمي، فإنّه مجهول الحال. وتوثيقُ بعض المتأخرين له لا ينفَع. وكونه متكلماً بارعاً ومن وجوه المتكلمين من الشيعة<sup>(١)</sup>، ليس دليلاً على عدالته ووثاقته بمعنى صدقه، فضلاً عن ضبطه ودقته في النقل. وترضّي الطوسي عنه<sup>(٢)</sup>، من حيث دفاعه عن المذهب الشيعي وليس بالضرورة لتعديله له أو تحسينه لنقله للحديث والتاريخ، لو قلنا بأنّ الترضي يفيد التوثيق. ورواية صفوان عنه لا تكفي على ما بحثناه في دراساتنا الرجالية، بل ذهب بعض المعاصرين للتوقف بعض الشيء في أصل رواية صفوان عنه<sup>(٣)</sup>، وعليه، فلم يَقم عندي دليلٌ على وثاقته، بمعنى اعتبار رواياته والركون إلى نقله. وأمّا النقل الثاني للمحاسن ففيه محمد بن خالد البرقي وقد حقّقنا في محله عدم ثبوت وثاقته فلا نعيد، بل محمد بن حكيم نفسه لم تثبت وثاقته، فيكون الخبر ضعيفاً مطلقاً.

وبهذا لم يصحّ سنداً سوى الصيغة الثانية لخبر سماعه، والتي ليس فيها كلام عن أبي حنيفة أساساً.

ب - يبدو لي في غاية الغرابة أن يُنسج حديثان متطابقان في الأسئلة والأجوبة ووقائع الحوار، وكلّ راوٍ - سماعه ومحمد بن حكيم - ينقل الواقعة منسوبةً إلى نفسه، الأمر الذي يشي بوقوع خطأ في السند أو بكون أحد السندين قد اختلّق لعين القصة الواردة في السند الأوّل.

ج - سبق لي أن أثرت هذا التساؤل، وهو أنّني لا أدري إذا كانت شخصيّة بمستوى سماعه بن مهراّن، لديه المسطور حول كلّ شيء، حسبما يقول هو نفسه في الرواية أعلاه، فكيف لم يكن يعرف أنّ هناك - على ما هو المعروف - مئات أو عشرات النصوص الحديثية عن الإمام الباقر والصادق، ومن قبلهما من الأئمة - حيث هو هنا يسأل الإمام الكاظم - في النهي عن القياس والتشدّد في أمره، فكيف تسنّى الجمع بين هذا الاستيعاب في روايات مسطوراته وبين عدم

(١) النجاشي، الفهرست: ٢٥١.

(٢) الفهرست: ١٥٠.

(٣) انظر: محمد رضا السيستاني، قيسات من علم الرجال ١: ٣٦٣.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٨٩

اطّلاعه على قضية من هذا النوع وبهذا الحجم؟! هذا يثير في الذهن بعض التساؤل وعلامات الاستفهام التي قد تحوم حول هذه الرواية!<sup>(١)</sup>.

ولكي نفكّ هذه العقدة نظرح احتمالاً، وهو أن يكون مفهوم النهي عن القياس عند أهل البيت في القرن الثاني الهجري واضحاً ضمن معنيين، وغير واضح ضمن المعنى الثالث: أما المعنيان الواضحان، فهما اللذان توصلنا إليهما في المجموعة الأولى السابقة، عنيت النهي عن إعمال القياس في سياق الزهد بالحديث وأهل البيت تارةً، ومواجهة ظواهر النصوص أخرى (الفرضية الثالثة والخامسة).

وأما المعنى غير الواضح، فهو إمكان اللجوء للقياس خارج سياق هاتين الحالتين، أيّ العمل بالقياس بالنسبة لشيعة موالٍ لأهل البيت مؤمن بمرجعيتهم غير زاهدٍ في حديثهم ولا معارض لهم إطلاقاً، وهو مستقصٍ للنصوص، غاية الأمر واجه حادثةً قليلة الوقوع ويريد أن يعمل بالقياس فيها، فهذا هو الذي كان يسأل عنه سماعه ومحمد بن حكيم العارفين بموقف أهل البيت، فكان السؤال عن حالات استثنائية في مورد الانسداد النسبي.

وهذا يؤكّد لنا أنّ المعروف من مذهب أهل البيت في وسط كبار الأصحاب في عصر الباقرين، وصولاً لعصر الكاظم، ليس إلا الفرضية الثالثة والخامسة فقط، والآن تضيف هذه الرواية وأمثالها الفرضية الثانية في القدر المتيقن، مما قد يشي بأنّ نقد قياس الشبه جاء في مرحلة تالية - من حيث الاهتمام أو الزمان - على نقد القياس والرأي بالمعنى الثالث والخامس.

### هل القياس باطل أو أنه صحيح لكن غير المعصوم لا يعرف تطبيقه؟!

الرواية الثالثة: خبر عيسى بن عبد الله القرشي (رفع الحديث)، قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له: «يا أبا حنيفة، بلغني أنّك تقيس»، قال: نعم، قال: «لا تقس؛ فإنّ أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فقاس ما بين النار والطين، ولو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر»<sup>(٢)</sup>.

هذه الرواية ينقلها لنا الكليني، لكنّ الصدوق نقلها - مرّتين باختلافات طفيفة - مع إضافة

(١) انظر: شمول الشريعة: ١٣١.

(٢) الكافي ١: ٥٨؛ وعلل الشرائع ١: ٨٦، ٨٧-٨٨؛ والاحتجاج ٢: ١١٧-١١٨.

وتكملة في الحوار بين الصادق وأبي حنيفة، وأن الصادق يسأله عن قياس رأسه وبعض أعضاء الرأس، وهو قريب من الحوار الذي وقع بينهما بحضور ابن أبي ليلى وتقدم في روايات المجموعة الأولى (رقم: ١٩)، رغم أن الصدوق نفسه في الكتاب نفسه - وهو علل الشرائع - نقل رواية ابن أبي ليلى أيضاً، كما تقدم.

وقد نقلها الكليني وغيره بشكل آخر قريب عن الحسين بن ميثاق، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن إبليس قاس نفسه بآدم فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار، كان ذلك أكثر نوراً وضياء من النار»<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال، فهذه الرواية تنتقد القياس بوضوح وتنهى عنه، وهي ظاهرة في قياس الشبه ولا ظهور لها في قياس العلة وفقاً لما تقدم وسيأتي أيضاً، واللافت في النظر هنا أن الإمام يشير - وهو ينتقد قياس أبي حنيفة عبر نقد قياس إبليس - إلى أن إبليس لو مارس القياس بطريقة أخرى لتوصل لنتائج مختلفة وأصاب الواقع، لكنه طبق القياس بطريقة خاطئة، وهذا ما قد يوحي بأن خطأ إبليس كان في تطبيق القياس لا في أصل القياس، والدليل أن الإمام بنفسه يقيس هنا.

لكن الصحيح أن الإمام يريد بذلك أن القياس غير منضبط، بمعنى أن إدراك وجه القياس عملية معقدة بحيث لا يسمح للناس بإجرائها؛ لأن طبيعة المواقف الإلهية والتشريعات الدينية متشابهة، ولها أوجه ظاهرة وخفية، فلا يعرفها الإنسان؛ لهذا لا يصح له القياس ما دام لا يعرف أوجه وبنية الشريعة وعناصرها، وربما من هنا طرح السيد الخميني هنا أن مشكلة إبليس - وفقاً لهذه الرواية وأمثالها - تكمن في النظر الظاهري دون الباطني للأمر، فالخميني فهم الموقف هنا على أن خطأ إبليس يكمن في رؤيته لظاهر آدم وبدنيته لا لباطنه وملكوته ونوريته<sup>(٢)</sup>، وهذا يعني أن نقد الإمام الصادق هنا انصب على عجز إبليس - وهو كما يقال كان من المقرين تقريباً - على فهم ملابسات الأمور فلا يصح منه القياس، الأمر الذي ينجم عنه - لو صح هذا الحديث - أن من يدرك باطن الشريعة سوف يمكنه إجراء القياس؛ لأن الصورة الحقيقية للشريعة منكشفة له، فقواعد القياس يمكنه تطبيقها ضمن ذلك بخلاف الناس

(١) الكافي ١: ٥٨؛ والمحاسن ١: ٢١١.

(٢) انظر: الخميني، شرح دعاء السحر: ٦٠ - ٦١.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٩١

العاديّين - غير المعصوم - فإنّهم حيث لا يُدركون من الشريعة إلا ظاهرها القائم على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات، فهم غير قادرين على إجراء القياس، لأنّ أقيستهم تمحق الشريعة.

وأما حول صدور هذا الحديث وسنده، ففيه مشاكل أهمّها:

أولاً: إنّ عيسى بن عبد الله القرشي رجلٌ مهمّل لا نعرف عنه شيئاً، بل يكاد لا يكون له رواية غير هذه في الكتب الحديثية عند المسلمين. وكذا أحمد بن عبد الله العقيلي الواقع في السند. أما الرواية الأخرى ففيها الحسين بن مياح، ولم تثبت وثاقته، بل أبوه مياح المدائني مضعّفٌ جداً.

ثانياً: إنّ الشيخ الصدوق في الموضوعين اللذين نقل فيهما الحديث، عبّر بكلمة «الرفع» من قبل القرشي، وهذا يوحي بوجود إرسال، وأنّ القرشي غير معاصر للإمام الصادق، وهو ما لم يستخدمه الكليني في النقل، ومعه - وحيث إنّنا لا نعرف شيئاً عن القرشي - يتمّ التردّد في اتصال السند إلى الإمام أو وجود إرسال خفيّ، فلا يوثق بصحّة الحديث.

ثالثاً: إذا صحّ هذا الحديث فلا بدّ لنا أن نجري مقارنات بين الروايات التي تتكلّم عن لقاء وقع بين الإمامين: الصادق وأبي حنيفة، إذ لا يعقل في العادة أنّ هذه الحوادث المتشابهة جداً وقعت متكرّرة، فيترجّح أنّ القرشي ينقل القصة نفسها التي ينقلها ابن أبي ليلى، ولسنا أمام رواية جديدة، فيما الطوسي في الأمالي - كما رأينا سابقاً - يتحدّث عن أنّ الشخص الذي كان موجوداً هو ابن شبرمة وليس ابن أبي ليلى!

والغريب أنّ جميع هذه الروايات التي تتكلّم عن هذا الحوار بين الصادق وأبي حنيفة في غاية الضعف، ومشوّشة الأسانيد، بل وتعاني من أساء مبهمة جداً، فضلاً عن إرسال هنا وهناك، فضلاً عن عدم نقل القصة هذه في أيّ مصدر محايد بين الطرفين، ممّا يوقع هذه القصة في ارتباكات تاريخية.

الرواية الرابعة: خبر أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ السنّة لا تُقاس، ألا ترى أنّ امرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ يا أبان، إنّ السنّة إذا قيست مُحقّ الدين»<sup>(١)</sup>.

ثمّة احتمال قوي جداً بل يكاد يطمأنّ له جداً في أن تكون هذه الرواية جزءاً من رواية دية

(١) الكافي ١: ٥٧.

٢٩٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. ج/٢

أعضاء المرأة الآتية الشهيرة عن أبان بن تغلب، خاصة بقريظة نقل البرقي لتلك الرواية بالسند نفسه<sup>(١)</sup>، وهذه الرواية هنا صحيحة السند هنا اعتماداً على تصحيح ما يرويه محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، لكن لدينا توقّف في ذلك.

وظاهر الرواية أنّ السنّة - ويحتمل فيما يقصده من كلمة السنّة هنا احتمالات - غير قابلة للقياس، فهي في ذاتها تأبى ممارسة القياس عليها، ويستشهد لذلك بالمثل المعروف المتكرّر في أدبيّات الروايات عن أهل البيت في موضوع صلاة المرأة وصيامها، بل يحذّر الإمام في نهاية الرواية بأنّ الدين سوف يلقي حتفه لو تمّ إجراء القياس فيه.

ولا توضح الرواية المقصود بالقياس هنا، لكن من خلال المثال الاحتجاجي الذي تذكره يستقرب الإنسان - وفقاً لما تقدّم - أنّ المراد هو قياس الشبه (الفرضية الثانية) دون غيره، ولهذا قال المازندراني هنا معلّقاً على هذا الحديث وأمثاله: «والمقصود من هذا التأييد بيان أنّ المتماثلات قد تكون مختلفة في الحكم، وإذا ثبت هذا فكيف تحصل لمن قال بالقياس علمًّ بتأّحادها في الحكم بمجرد التماثل؟!»<sup>(٢)</sup>.

لكن سيأتي في رواية أبان المشهورة - بل وغيرها أيضاً - طرح احتماليّة الفرضيّة الثالثة أيضاً، وأتّها هي الراجعة.

ويشبه رواية أبان هذه، بل يكاد يتطابق، خبر آخر، وهو:

الرواية الرابعة: خبر فضيل بن يسار، عن أبي جعفر<sup>(عليه السلام)</sup>، قال: «إنّ السنّة لا تُقاس، وكيف تقاس السنّة والحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟!»<sup>(٣)</sup>.

والدلالة واضحة فلا نطيل، غير أنّ السند فيه موسى بن بكر، ولم تثبت وثاقته.

### صحيحة البنزطي واقتراب القياس من فكرة إلغاء الخصوصية!

الرواية الخامسة: صحيحة البنزطي، قال: وسمعت الرضاء<sup>(عليه السلام)</sup>، يقول: «قال أبو حنيفة لأبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup>: تجتزئون بشاهد واحد ويمين؟ قال: نعم، قضى به رسول الله<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>، وقضى به

(١) المحاسن ١: ٢١٤.

(٢) شرح أصول الكافي ٢: ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) المحاسن ١: ٢١٤.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٩٣

عليّ السلام بين أظهركم، بشاهد ويمين. فتعجب أبو حنيفة. فقال أبو عبد الله عليه السلام: أعجب من هذا أنكم تقضون بشاهد واحد في مائة شاهد، وتجتزؤون بشهادتهم بقوله. فقال له: لا نفعل. فقال: بلى تبعثون رجلاً واحداً، فيسأل عن مائة شاهد، فتجيزون شهاداتهم بقوله، وإنها هو رجل واحد. فقال أبو حنيفة: أيش (أي شيء) فرق ما بين ظلال المحرم والحجباء؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إن السنة لا تقاس<sup>(١)</sup>.

ويشبه هذه الرواية خبر الحسين بن مسلم (الحسين بن سالم)، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، أنه سئل: ما فرق ما بين الفسطاط وبين ظلّ المحمل، قال: «لا ينبغي أن يستظلّ في المحمل، والفرق بينهما أن المرأة تطمّث في شهر رمضان فتقضي الصيام ولا تقضي الصلاة»، قال: صدقت جعلت فداك.

وقد علّق الشيخ الصدوق الذي نقل هذه الرواية (خبر الحسين بن مسلم) بالقول: «معنى هذا الحديث أن السنة لا تُقاس»<sup>(٢)</sup>.

تهدف هاتان الروايتان إلى رفض القياس، فأبو حنيفة - أو غيره - يسأل عن الفرق بين الاستظلال للمحرم في الخيمة والبيت حيث ينزل وبين استظلاله في الطريق، فيجيب الإمام بأن السنة لا تُقاس، أو يجيبه بذكر مثال نقضي عليه في قضية المرأة بين الصلاة والصوم في القضاء، وهذا ما يحتمل احتمالين:

أ - أن يكون السؤال استفهامياً محضاً، فتكون الرواية أقرب لنقض قياس الشبه (الفرضية الثانية) منها لغيره، بل هي قد ترتبط بقياس الأولوية، بل قد فهم من بعض هذه النصوص غير واحد من الإخباريين بالفعل أنها تريد أيضاً نقد قياس الأولوية الذي وافق عليه الكثير من الأصوليين.

ب - أن يكون السؤال استنكارياً، فالسائل يستنكر التفريق في الاستظلال ويعتبره أمراً غير معقول، فيكون الجواب هنا بمثابة نقد للقياس والرأي بالفرضية الثالثة من الفرضيات الخمس المتقدمة، وكأن الإمام يقول له: لا يحقّ لك الاستغراب والنفي بمجرد هذا الاستغراب؛ فالدين لا يُعامل معه بهذه الطريقة، ألا ترى المرأة كيف حال قضاء صلاتها وصومها؟! فلماذا تنفي

(١) قرب الإسناد: ٣٥٩؛ وتعبير السنة لا تقاس ورد أيضاً في صحيحة عبد الله بن سنان (الكافي ٤: ١٣٤).

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٥٣.

شيئاً على أساس الاستغراب الشخصي مع أن الشريعة تشتمل على أشياء من هذا النوع؟! وبهذا يظهر أن غاية ما يمكن لهذه الرواية إثباته هو الفرضية الثانية أو الثالثة والله العالم، لكن المثير فيها - لو أخذنا بالتفسير الأول السالفة الإشارة إليه - أنها ليست بعيدة عن فكرة إلغاء الخصوصية ونفي الفارق، فأبو حنيفة يسأل عن الاستظلال في موردين لا فرق بينهما بنظره، بل لعله بنظر العرف أيضاً، فكأنه يبارس نفي الفارق وتنقيح المناط فيما ينتقده الإمام على ذلك.

وبهذا تتكرس الفكرة التي ألمحنا إليها سابقاً من أن بعض هذه النصوص أقرب لنقد فكرة إلغاء الخصوصية السائدة في الاجتهاد الشيعي والسني من نقد فكرة قياس العلة في الاجتهاد السني؛ لأن قياس الشبه قريب جداً من نفي الخصوصية بخلاف قياس العلة كما هو واضح، وسيأتي المزيد فانتظر.

الرواية السادسة: مرسل الصدوق، قال: وسأل سلمان الفارسي - رحمة الله عليه - أمير المؤمنين عليه السلام عن رزق الولد في بطن أمه، فقال: «.. والحائض إذا طهرت فعليها أن تقضي الصوم وليس عليها أن تقضي الصلاة، وفي ذلك علتان إحداهما: ليعلم الناس أن السنة لا تقاس، والأخرى لأن الصوم إنما هو في السنة شهر، والصلاة في كل يوم وليلة، فأوجب الله عز وجل عليها قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلاة لذلك..»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية المرسل شديدة الإرسال تبين أن علة تمييز الصلاة والصوم في الحائض هو الاحتجاج على أنصار القياس، فكأن هذا المورد وضع في الشرع لجعل مؤثر على بطلان القياس، وهذا يبدو لي غير مفهوم كثيراً، فإن الشريعة إذا كانت مبنية على نقد مبدأ التناظر والتشابه فأبي حاجة لوضع تشريع القضاء في الحائض لإثبات بطلان القياس القائم على مبدأ التناظر والتشابه؟! وإذا لم تكن الشريعة قائمة على ذلك بل كانت متسقة - ولو بالنسبة لظاهرها المنكشف لنا - فلماذا كان القياس مرفوضاً، بل من الناحية المنطقية يتوقع أن يصيب في أغلب الموارد؟! وإذا كانت المشكلة في ظنية القياس فهذا لا يُنقض بوجود موارد غير متسقة؛ لأن هذه الموارد تنسجم مع الظنية، بل لا بد أن يكون هناك الكثير جداً من الموارد غير المتسقة بحيث لا تكون النسبة الذهنية الاحتمالية ظنية في هذه الحال، وهذا ينتج أن الشريعة يجب أن تكون بُنيت

(١) المصدر نفسه ١: ٩١ - ٩٢.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٩٥

في مئات المسائل على عدم الاتساق فقط لاجل نقد القياس، كما هي الحال في قضية قضاء الحائض في هذه الرواية!

ولا مفرّ في تقديري من هذه الإشكالية التي نطرحها سوى بالقول بأنّ قصد الإمام من العلة هنا الفائدة، أيّ إنّ هذا الحكم من فوائده إبطال القياس، لا أنّ ذلك من علة تشريعه، الأمر غير المنسجم مع العلة الثانية المذكورة في الرواية نفسها.

أضف إلى ذلك أنّ صدور هذا الكلام من الإمام عليّ عليه السلام في القرن الأوّل الهجري يبدو غير مألوف لقضية غير مطروحة بهذه الأدبيات وبهذه اللغة، إلا إذا قيل بأنّ النقل بالمعنى أو أنّ هذا خاصّ بمثل سلمان الذي يمكن أن يُطلعه الأمير على قضايا غير مطروحة في زمانها بعد.

الرواية السابعة: صحيحة عثمان بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس، فقال: «ما لكم والقياس، إنّ الله لا يُسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»<sup>(١)</sup>.

تعطي هذه الرواية رفضاً للقياس، بما يقربها من قياس الشبه وفقاً لما تقدّم، لكنّ الجملة الأخيرة منها تجعلنا نقرب أكثر من الفرضية الثالثة؛ لأنّ الإمام يقول بأنّ الله لا يُسأل كيف حرّم وكيف أحلّ، فكأنّ العامل بالقياس يسائل الله سبحانه ويحاسبه ويتحكّم في تشريعاته، فيقول له: كيف أحللت هذه دون تلك؟! وكيف حرّمت هذه دون تلك؟! وهذا ما يوحى بأنّ القائل يُعمل رأيه فيها وصله من تشريعات بمثل هذه الآليات ويبنى على ذلك، فتقرب الرواية كثيراً من الفرضية الثالثة.

وقد فهم بعض العلماء - مثل المازندراني وفضل الله<sup>(٢)</sup> - من هذه الرواية أنّها تنهى عن البحث في العلل، أيّ إنّ عقولكم ناقصة عن معرفة العلل، فيكون معنى كلمة «كيف أحلّ» هو السؤال عن العلل والبحث عنها والبناء على المنكشف لنا منها بعقولنا الناقصة، وهو بهذا يقترب من العلل الثبوتية الملائكية (الحكمة بالمصطلح السنّي).

لكنّ الذي يبدو لي أنّ الرواية تريد الإشارة لنوع من الأسئلة التي تختزن مطالباً ومحاسبة، فأنت تقول: لا يُسأل الملك عن قراراته، وتعني أنّ الملك فوق أن يُحاسب ويطلب، بل يلزم التسليم له، فتكون الرواية أقرب للفرضية الثالثة منها للفرضية الأولى الناظرة في العلل وحكم

(١) الكافي ١: ٥٧؛ والمحاسن ١: ٢١٤.

(٢) شرح أصول الكافي ٢: ٢٦٦ - ٢٦٧؛ وفضل الله، تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم: ٤١ - ٤٢.

التشريعات والمصالح والمفاسد، والعلم عند الله.

الرواية الثامنة: خبر أبي شيبة الخراساني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «إن أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس، فلم تزدهم المقائيس من الحق إلا بُعداً، وإن دين الله لا يُصاب بالمقائيس»<sup>(١)</sup>.

وقد نقلت هذه الرواية في موضع آخر باختلاف ما مع إضافة، حيث جاء فيها: «ضلّ علم ابن شبرمة عند الجامعة، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام بيده، (إن الجامعة) لم تدع لأحد كلاماً، فيها علم الحلال والحرام، إن أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزددهم من الحق إلا بُعداً، وإن دين الله لا يُصاب بالقياس»<sup>(٢)</sup>.

لا توضح لنا الرواية مفهوم القياس الذي تستهدفه، لكن من المؤكّد أنّ وضعها - في أحد النقلين - قضية كتاب الجامعة، يشي بأنّها تريد أن تقول بأنّه لا ضرورة للقياس مع وجود النصّ، وأنّ اللجوء للقياس كان بسبب ترك أهل البيت النبويّ وهجران السنّة الشريفة ونقلها، وهذا تحتمل الرواية الفرضيّة الثانية والرابعة والخامسة هنا، ولا دليل على شمولها للفرضيّة الأولى (قياس العلة).

والرواية من حيث الإسناد تعاني من مشكلة أبي شيبة الخراساني، فهو مهمّل، غير أنّه يوجد شخص بهذا الاسم في مصادر الحديث السنّيّة، وهو يزيد بن معاوية أبو شيبة الخراساني الكوفي، الذي يقع في الطبقة التي تروي عن الإمام الصادق؛ لأنّه يروي عنه سعيد بن منصور المتوفّي عام ٢٢٧هـ، ويروي هو عن عطاء بن أبي رباح المتوفّي عام ١١٤هـ، فيكون معاصراً للإمام الباقر والصادق والكاظم على الأرجح. وهو شخصٌ وصفه بعض علماء السنّة بغير القويّ، فيما قال آخرون بأنّه صالح<sup>(٣)</sup>، ولعلّه هو هذا الواقع في السند هنا، والعلم عند الله. يضاف إلى ذلك أنّ السند في أحد المواضع وقع فيه معلّى بن محمّد ولم يوثق، وفي موضع آخر وقع محمّد بن خالد البرقي الذي لم يثبت لدينا توثيقه، وفي مواضع أُخر تكمن المشكلة الوحيدة في الخراساني.

(١) الكافي ١: ٥٦؛ والمحاسن ١: ٢١١.

(٢) الكافي ١: ٥٧؛ وبصائر الدرجات: ١٦٦، ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) انظر: ميزان الاعتدال ٤: ٤٤٠.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٩٧

الرواية التاسعة: خبر الأربعمائة، حيث جاء فيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «..ولا تقيسوا الدين فإن من الدين ما لا ينقاس، وسيأتي أقوام يقيسون وهم أعداء الدين، وأول من قاس إبليس..»<sup>(١)</sup>.

الرواية - وهي ضعيفة السند كما هو معروف - لا تشرح لنا شيئاً عن مفهوم القياس الذي تقصده، لكن من خلال الحديث عن إبليس يمكن التكهن بأن المراد إما المعنى الثالث لأن إبليس واجه الحكم الإلهي بالقياس، أو المعنى الثاني من خلال التناظرات والتماثلات. والقدر المتيقن هو المعنى الثالث، فلا نتمكّن من التعميم.

وهذه الرواية لو فرضناها من النصوص التي جمعت روايات إلى بعضها (الجعل التركيبي) حاذفة السياقات، فربما أمكن تعقلها، لكن صدر هذه الرواية يؤكد أن جميع هذه النصوص جاءت في مجلس واحد، وهنا يبدو لي من الصعب أن يفهم المعاصرون لعليّ (٤٠هـ)، معنى هذا الكلام دون أن يسألوه شيئاً، مما يرجح أن الراوي إما وضع هذا الحديث - كلاً أو جزءاً - أو أنه حذف السياقات الكثيرة، الأمر الذي يُربك الحديث ويدعونا للأخذ هنا بالقدر المتيقن، وهو الفرضية الثالثة.

وقد جاءت هذه الرواية بسند آخر دون ذكر الأربعمائة، وذلك بنقل البرقي بسنده - غير الصحيح - إلى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في كتاب أدب أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «لا تقيسوا الدين فإن أمر الله لا يقاس، وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداء الدين»<sup>(٢)</sup>.

### القياس وقصة موسى والعبد الصالح

الرواية العاشرة: خبر جعفر بن محمد بن عمارة، عن أبيه، عن جعفر بن محمد عليه السلام، أنه قال: «إن الخضر كان نبياً مرسلًا.. قال موسى: هل اتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً؟ قال له الخضر: إنك لن تستطيع معي صبراً؛ لأنني وكلت بعلم لا تطيقه ووكّلت أنت بعلم لا أطيعه، قال موسى له: بل أستطيع معك صبراً، فقال له الخضر: إن القياس لا مجال له في علم الله وأمره.. فانطلقا حتى إذا لقيا غلاماً فقتله الخضر عليه السلام، فغضب موسى وأخذ بتلابيبه، وقال له:

(١) الخصال: ٦١٥؛ وانظر: تحف العقول: ١٠٥؛ وكنز العمال ١: ٢٠٩ (نقلاً عن الديلمي).

(٢) المحاسن ١: ٢١٥؛ وانظر: كنز العمال ١: ٢٠٩.

أقتلت نفساً زكيةً بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً، قال له الخضر: إنَّ العقول لا تحكم على أمر الله تعالى ذكره، بل أمر الله يحكم عليها، فسلم لما ترى مني واصبر عليه..»، ثم قال جعفر بن محمد عليه السلام: «إنَّ أمر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس، ومن حمل أمر الله على المقاييس هلك وأهلك، إنَّ أول معصية ظهرت الأنانية عن إبليس اللعين.. ولعنه وسماه رجياً وأقسم بعزته لا يقيس أحدٌ في دينه إلا قرنه مع عدوه إبليس في أسفل درك من النار».

وقد علّق الشيخ الصدوق على هذه الرواية التي نقلها لنا هو بقوله: «قال مصنف هذا الكتاب: إنَّ موسى عليه السلام مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى ذكره، لم يستدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر عليه السلام حتى اشتبه عليه وجه الأمر فيه وسخط جميع ما كان يشاهده حتى أخبر بتأويله فرضي، ولو لم يخبر بتأويله لما أدركه، ولو فني في الكفر عمره، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله صلوات الله عليهم، القياس والاستنباط والاستخراج، كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك»<sup>(١)</sup>.

إذا أردنا تحليل القياس في هذه الرواية، فمن الواضح أنه منحصر تماماً في الفرضية الثالثة، فالرواية تتكلم كثيراً عن الأنانية في مواضع منها، ثم تحكي عن القياس في سياق الاتفاق بين موسى والخضر على التسليم للخضر، وإعمال موسى لعقله في مقابل التسليم للخضر بعد رؤيته بعينه ما فعل الخضر، فهو هنا معترض على الخضر انطلاقاً من ذاته، ولهذا أكدت الرواية على موضوع الأنانية، فالقياس هنا هو قياس الأمور على نفسي فما وافق عقلي قبلته وما خالفه رفضته، وبهذا لا علاقة لها بقياس الشبه لا من قريب ولا من بعيد، فضلاً عن قياس العلة، بل هي لا علاقة لها أساساً بكلّ حالات القياس في حال فقدان النص، بأي معنى فسّر القياس في هذه الحالات، كما هو واضح.

إنَّ هذه الرواية تريد التأكيد على مبدأ التسليم للنصّ الديني، وهو شعار ممدوح في الثقافة الإيمانية الدينية، رغم أنّ الثقافة الحديثة تعتبر ذلك تجهيلاً للناس وكماً للأفواه وإلغاءً لدور العقل والسؤال، وترى أنّ لغة الدين هي لغة طرف واحد وليست لغة حوار بين العقل والايهان.

(١) علل الشرائع ١: ٥٩-٦٢.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٢٩٩

ومن هنا اعتبر بعض المستشرقين، أنّ أهل البيت النبويّ كانوا ميّالين لتيّار التقوى والتسليم في الأُمَّة، وكانوا معارضين للعقل والعقلانيّة داخل الدين، حتى أنّ بعض النصوص - كما سيأتي قريباً هنا - تميل لتابعة الأثر والخبر في عمليّة الجدل الكلامي والابتعاد عن العقل المحض، كما سنرى في خبر أبي مالك الأحمسي وأمثاله بعد قليل.

كما اعتبروا أنّ الشيعة من أتباعهم ما ذهبوا نحو العقلانيّة إلا فيما بعد، وذلك في القرن الرابع الهجري عقب اندماجهم مع التفكير المعتزلي.

وهذا الموضوع - بكلا جانبيه: لغة الدين نافية للعقل ولا تسمح بحوار، بل هي فوقية وتلقينيّة، وأنّ أهل البيت كانوا ميّالين لمدرسة التلقين والتسليم أكثر من مدرسة فتح المجال للعقل في الدين - هذا الموضوع يحتاج لدراسات معمّقة وجادّة، لفهم القضية ووعياها ليس محله هنا، وإنما يُدرس في بحوث فلسفة الدين المعاصرة.

هذا، والرواية هنا تفرّد بنقلها الصدوق في العلل بسندٍ ضعيف بكل أفرادها، وهم أحمد بن الحسن القطّان، والحسن بن علي السكري، ومحمّد بن زكريا الجوهري، وجعفر بن محمّد بن عمارة، ومحمّد بن عمارة، وكلّهم لم تثبت وثاقتهم.

الرواية الحادية عشرة: خبر محمّد بن مسلم، قال: كنت عند أبي عبد الله بمنى إذا أقبل أبو حنيفة على حمار له، فاستأذن على أبي عبد الله عليه السلام، فأذن له، فلما جلس قال لأبي عبد الله عليه السلام: «إني أريد أن أقيسك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ليس في دين الله قياس، ولكن أسألك عن حمارك هذا فيم أمره؟» قال: عن أيّ أمره تسأل؟ قال: «أخبرني عن هاتين النكتتين اللتين بين يديه، ما هما؟» فقال أبو حنيفة: خلق في الدواب كخلق أذنك وأنفك في رأسك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «خلق الله أذني لأسمع بهما، وخلق عيني لأبصر بهما، وخلق أنفي لأجد به الرائحة الطيبة والمنتنة، ففيما خلق هذان؟ وكيف نبت الشعر على جميع جسده ما خلا هذا الموضوع؟» فقال أبو حنيفة: سبحان الله أتيتك أسألك عن دين الله، وتسالني عن مسائل الصبيان؟! فقام وخرج، قال محمّد بن مسلم: فقلت له: جعلت فداك سألته عن أمر أحبّ أن أعلمه..<sup>(١)</sup>.

إنّ جواب الإمام واضح في أنّه ليس في دين الله قياس، ويحتمل هنا أن يراد قياس الشبه

(١) المحاسن ٢: ٣٠٤-٣٠٥.

المتعارف آنذاك، فهو الذي يمكن أن تجري المنافسة فيه بين طرفين لينظر أيهما أقوى وأقدر في إجراء القياس والتماس أقرب الموارد المشابهة للمورد المبحوث عنه.

ويبدو لي من تغيير الإمام الصادق للكلام أنه يريد أن يوصل لأبي حنيفة أنه ليس لديك علم بكثير من الأمور ولا تدرك طبيعة أن الأشياء المختلفة تكون إلى جانب بعضها، فتحقق مصلحةً وغاية، فاعتبارك الأمور تحتاج لتشابه حتى تتناغم وتحقق غاياتها غير صحيح، الأمر الذي يعزز فرضية أن المراد قياس الشبه، وهو يشابه الحوار الذي جرى بينهما في قضية قياس الرأس بحضور ابن أبي ليلى أو ابن شبرمة على اختلاف الرواية كما تقدّم.

وسند هذه الرواية التي تفرد بنقلها أحمد البرقي صحيحٌ عدا وجود محمد بن خالد البرقي فيها، ولم تثبت وثاقته عندي. والرواية تتضمن بعض الأمور العلميّة في الحيوانات مما يحتاج في تقويم متنها لمقارنات علميّة.

### القياس والنشاط الجدلي لبعض متكلمي الشيعة الأوائل

الرواية الثانية عشرة: خبر أبي مالك الأحمسي، قال: كان رجلٌ من الشراة يقدّم المدينة في كلّ سنة، فكان يأتي أبا عبد الله عليه السلام فيودعه ما يحتاج إليه، فأتاه سنة من تلك السنين وعنده مؤمن الطاق والمجلس غاصّ بأهله. فقال الشاري: ودّدتُ أنّي رأيت رجلاً من أصحابك أكلمه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام لمؤمن الطاق: «كلمه يا محمد»، فكلمه فقطعه سائلاً ومجيباً، فقال الشاري لأبي عبد الله: ما ظننت أنّ في أصحابك أحداً يُحسن هكذا، فقال أبو عبد الله: «إنّ في أصحابي من هو أكثر من هذا»، قال: فأعجبت مؤمن الطاق نفسه، فقال: يا سيدي سررتك؟ قال: «والله لقد سررتني، والله لقد قطعته، والله لقد حصرته، والله ما قلت من الحقّ حرفاً واحداً»، قال: وكيف؟ قال: «لأنّك تكلم على القياس، والقياس ليس من ديني»<sup>(١)</sup>.

تكشف هذه الرواية عن حوار جرى بين المتكلم الشيعي محمد بن النعمان الأحول - الملقّب بمؤمن الطاق (متوفّى في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري) - وأحد رجال الخوارج المعروفين بالشراة<sup>(٢)</sup>، ويبدو أنّ الحوار انتهى لمصلحة المتكلم الشيعي، وقد كانت نتائجه إيجابيّة

(١) الكشي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٢) المعروف في وجه هذه التسمية هو أنهم شروا أنفسهم بطاعة الله فباعوها مقابل الجنة، ولهذا يسمّون

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٠١

من هذه الزاوية، لكن رغم ذلك ومع ثناء الإمام عليه، غير أنه اعتبر أن المضمون الذي تمّ توظيفه في حوار مؤمن الطاق كان باطلاً، والسبب هو أن مؤمن الطاق استخدم القياس في المحاججات، والمفروض أن القياس ليس من دين الإمام.

لا توضح لنا الرواية ما معنى القياس هنا؟ لكنّ ثمة احتمالات:

**الاحتمال الأوّل:** أن يكون المراد بالقياس هو القياس الشرعي، ولا أقلّ قياس الشبه وأمثاله، وهو احتمال وارد، غاية الأمر أننا حيث لم نعرف مضمون الحوار الذي جرى بين مؤمن الطاق والشاري لهذا لا يمكننا التنبؤ بذلك إلا بناء على معروفة كلمة القياس بصفتها تنتمي لهذا الفضاء في ذلك الوقت، ويفترض على هذا أن يكون الحوار قد جرى حول قضايا لها صلة بالشريعة، وربما ترتبط بسلوك الإمام عليّ وما شابه ذلك.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون مؤمن الطاق قد احتجّ على الشاري بأمر عبر إجراء مقايضة وتشبيه بين الإمام عليّ مثلاً وأحد من رموز الخوارج، بمعنى أنه قال له بأن الإمام عليّ فعل ذلك وهو على حقّ؛ فقد فعله فلان من زعمائكم، أو هذه الفكرة عندنا صحيحة، إذ أنتم عندكم مثلها أيضاً. وهذا أمر شائع في الجدل الكلامي حتى في تلك الفترة، فيكون معنى القياس هو الجدل النقضي عبر وضع أمر حقّ في نفسه في قياس أمر باطل من الآخرين، لكنّها يتشابهان؛ وذلك بهدف إثبات أو تبرير الأمر الحقّ.

**الاحتمال الثالث:** أن يكون تعبير القياس إشارة لنمط الاستدلال والتفكير اليوناني.

وهذا الاحتمال يفترض أن يكون مبنياً على الرأي الذي يرى أن حركة الترجمة عند المسلمين بدأت من أوائل القرن الثاني الهجري، وليس - كما يقال - في عصر المأمون العباسي وما بعد، وهو الرأي الذي يختلف تماماً مع ما قدّمه الدكتور محمد عابد الجابري في أطروحته المعروفة من أن حركة الترجمة جاءت لاحقاً لمواجهة التيارات الغنوصية والشيعة.

وثمة رواية لها صلة هنا قد توضح شيئاً، وهو مرسل إبراهيم بن هاشم، عن يونس بن يعقوب، قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجلٌ من أهل الشام، فقال: إنّي رجل صاحب كلام وفقه وفرائض، وقد جئتُ لمناظرة أصحابك.. قال يونس: فيالها من حسرة،

خصومهم بذوي الجعائل، بمعنى أنهم يجاربون لأجل الجعّل والمال.

فقلت: جعلت فداك إني سمعتك تنهى عن الكلام، وتقول: ويل لأصحاب الكلام يقولون: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنما قلت: فويل لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون».. - وبعد حوار - ثم التفت أبو عبد الله عليه السلام إلى حمران، فقال: «تجري الكلام على الأثر فتصيب»، والتفت إلى هشام بن سالم، فقال: «تريد الأثر ولا تعرفه»، ثم التفت إلى الأحول، فقال: «قياس رواج، تكسر باطلاً بباطل، إلا أن باطلك أظهر»، ثم التفت إلى قيس بن الماصر، فقال: «تتكلم وأقرب ما تكون من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أبعد ما تكون منه، تمزج الحق مع الباطل، وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل، أنت والأحول قفازان حاذقان»..<sup>(١)</sup>.

إن الجملة التي قالها الإمام في حق الأحول هنا تعطي أنه يعتمد مقارنة الأشياء لبعضها بطريقة باطلة بغية الاحتجاج، فهو يضع باطلين فيقيسهما على بعضهما فيبطل أحدهما بالآخر، لأن باطله أقوى في هزيمة الباطل الثاني، مثلاً يقول: أنت تقول: إن النبي يبين أصحابه المؤمنين، مع أنه روي عنه أنه كان يقبل أرجلهم، فقد غلب الباطل الثاني الباطل الأول، فلا النبي كان يبين أصحابه ولا هو بالذي كان يغسل أرجلهم مثلاً.

فالقياس من مؤمن الطاق هو قياس شيء على شيء بهدف إبطال الشيء الأول، مما يعيدنا عن فرضية بحث القياس الشرعي هنا.

وثمة رواية أخرى ذات صلة، وهو خبر هشام بن سالم، قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام جماعة من أصحابه، فورد رجل من أهل الشام فاستأذن فأذن له، فلما دخل سلم، فأمره أبو عبد الله عليه السلام بالجلوس، ثم قال له: «حاجتك أيها الرجل؟» قال: بلغني أنك عالم بكل ما تُسأل عنه فصرت إليك لأناظرك.. فأقبل الشامي يسأل حمران حتى غرض وحمران يجيبه.. التفت أبو عبد الله عليه السلام، فقال: يا أبان بن تغلب ناظره، فناظره فما ترك الشامي يكشر.. قال: يا مؤمن الطاق ناظره، فناظره فسجل الكلام بينهما، ثم تكلم مؤمن الطاق بكلامه فغلبه به.. فبقي يضحك أبو عبد الله عليه السلام حتى بدت نواجذه. فقال الشامي: كأنك أردت أن تخبرني أن في شيعتك مثل هؤلاء الرجال؟ قال: «هو ذاك»، ثم قال: «يا أبا أهل الشام أما حمران، فحزقك فحرت له

(١) الكافي ١: ١٧١ - ١٧٣؛ والمفيد، الإرشاد ٢: ١٩٤ - ١٩٩.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات ٣٠٣

فغلبك بلسانه، وسألك عن حرف من الحق فلم تعرفه، وأمّا أبان بن تغلب، فمغث حقاً بباطل فغلبك، وأمّا زرارة، ففاسك فغلب قياسه قياسك<sup>(١)</sup>، وأمّا الطيّار، فكان كالطير يقع ويقوم، وأنت كالطير المقصوص لا نهوض لك، وأمّا هشام بن سالم، فأحسّ أن يقع ويطير، وأمّا هشام بن الحكم، فتكلّم بالحق فما سوغك بريقك..<sup>(٢)</sup>.

هذا، ويمكن طرح احتمالات أخرى، لكن ربما يكون معروفةً هذا التركيب من الإمام واشتهار كلمة القياس في فضائها الخاصّ، موجباً ذلك كلّ لترجيح الاحتمال الأوّل، غير أنّ الجزم بذلك مشكل.

وعلى أية حال، فهذه الرواية ضعيفة السند بإسحاق بن محمّد البصري المتهم بالغلو أيضاً، ولم تثبت وثاقته، وجهالة أحمد بن صدقة، وإهمال أبي مالك الأحمسي.

الرواية الثالثة عشرة: صحيحة البرنظي، قال: وقلت للرضاء عليه السلام: جعلت فداك، إنّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأثر يُحكى عنك وعن آبائك عليهم السلام، فنقيس عليه ونعمل به. فقال: «سبحان الله، لا والله ما هذا من دين جعفر، هؤلاء قومٌ لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلّدون جعفرأ وأبا جعفر عليهما السلام؟ قال جعفر: لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره»..<sup>(٣)</sup>.

واضح أنّ القياس هنا هو قياس شيء على شيء، وهو ظاهر في قياس الشبه والتمثيل، ونهاية الحديث ترشد إلى أنّ استخدام القياس بتشبيه شيء بشيء يمكنه أن يجرّ إلى استخدام القياس عبر تشبيه مضادّ يهدم القياس الأوّل، فكأنّه يريد أن يقول - وقد تكرّر هذا في عدّة روايات -

(١) هذا يساعد على فكرة قياس الشبه على الأرجح، واللافت أنّ الإمام هنا لم ينتقد أيّاً من أصحابه باستخدامه القياس أو غيره، لكن ثمة إشارات حول بعض الأمور.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٥٤ - ٥٦٠.

(٣) قرب الإسناد: ٣٥٦ - ٣٥٧. والرواية صحيحة بناء على صحّة نسخة كتاب قرب الإسناد الموجود اليوم، حيث يذهب الشيخ آصف محسني (٢٠١٩م) إلى أنّه وصل بالوجدادة، بل ينقل عن السيد البروجردي أنّ روايات هذا الكتاب تصلح للتأييد لا للاستدلال (انظر: محسني، بحوث في علم الرجال: ٥٠٤؛ ومشرفة بحار الأنوار ١: ٢٦ - ٢٧).

بأنّ القياس لا يُعطي نتيجة واحدة؛ إذ بإمكانك أن تقيس بأشكال متعدّدة بما ينتج نتائج متعارضة، فقياس الرصاص على الذهب يُنتج شيئاً، وقياسه على الحجر ينتج شيئاً آخر، وقياسه على مطلق الجهاد ينتج شيئاً ثالثاً، وقياسه على مطلق وجه الأرض ينتج شيئاً رابعاً وهكذا. وزعم أنّ هناك ما هو أحسن القياس يواجهه دائماً ما هو أحسن منه، فلا قيمة معرفية للقياس؛ بسبب ذلك. وهذا الكلام كلّه لا يرتبط بقياس العلة كما هو واضح.

بل ثمة احتمال هنا أن يكون المراد بالقياس هو العرض على العقول (الفرضية الثالثة)، فإنّ القياس وإن كان يقوي مفاد النصوص أحياناً حيث يتوافق معها، لكنّه يفتح على تضعيفها والحكم عليها حيث يختلف.

وتوحي الرواية - وهي عن الإمام علي بن موسى الرضا (٢٠٣هـ) - بأنّ بعض الشيعة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ربما بدأ ينفذ إليهم التفكير القياسي، ولهذا تتحدّث عن أنّهم خرجوا عن تقليد جعفر (١٤٨هـ) وطاعته، وهي عبر حديثها عن عدم حاجة هؤلاء لأهل البيت توحى بأنّ هذا الفريق عمل بالقياس فبدأ مستغنياً عن أهل البيت النبوي، وهي تندّد بذلك، الأمر الذي يعطي أنّها تطلّ على الفرضية الخامسة، وهو الزهد بمرجعية الحديث والسنة واللجوء للوسائل الإضافية خارج سياق النصوص، وبهذا ترتبط الرواية بالفرضية الثانية والخامسة بشكل أكبر وأوضح.

الرواية الرابعة عشرة: صحيحة زرارة بن أعين، قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: «يا زرارة، إيّاك وأصحاب القياس في الدين، فإنّهم تركوا علم ما وكلّوا به وتكلّفوا ما قد كفوه، يتأوّلون الأخبار، ويكذبون على الله عزّ وجلّ، وكأني بالرجل منهم ينادي من بين يديه فيجيب من خلفه، وينادي من خلفه فيجيب من بين يديه، قد تاهوا وتخيروا في الأرض والدين»<sup>(١)</sup>.

الرواية معتبرة السند إذا غضضنا الطرف عن ثبوت نسبة كتاب الأمل في الموجود بين أيدينا للمفيد، فقد ناقش فيه الشيخ آصف محسني بقوله: «في الاعتماد عليه وجّل»<sup>(٢)</sup>، غير أنّ المهم هو الدلالة، فالنصّ يشير لتأوّلهم الأخبار وكذبهم على الله، وهو يقترب من الفرضية الثالثة، وربما

(١) أمالي المفيد: ٥١ - ٥٢.

(٢) بحوث في علم الرجال: ٥١١.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٠٥

يطال الثانية، وإلا فثبوت نظره للفرضية الأولى أو الرابعة أو الخامسة صعب جداً.  
الرواية الخامسة عشرة: مرسل ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:  
«لعن الله أصحاب القياس؛ فإتّهم غيّرُوا كلام (كتاب) الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وآله، واتّهموا  
الصادقين في دين الله عزّ وجلّ»<sup>(١)</sup>.

تعطي الرواية إيجاءً قوياً بأنّ المراد بالقياس هنا يمكن أن يكون إعمال العقل في مقابل  
النصوص ونقل السنّة، فالقائسون أجروا تعديلاً في الكتاب والسنّة، بل اتهموا الصادقين،  
وهذا ما يوحى بتقديمهم القياس والرأي على ما وصلهم من سنّة النبيّ ونصوص الكتاب،  
فتكون هذه الرواية أقرب للفرضية الثالثة، أو الخامسة، وربما تفتح على غيرهما.

أما من حيث الإسناد، فالرواية - بصرف النظر عن كتاب أمالي المفيد وإرسال ابن أبي عمير  
- ضعيفة السند بعدم ثبوت وثاقة محمّد بن موسى بن المتوكّل، ومحمّد بن خالد البرقي.

الرواية السادسة عشرة: مرسل دعائم الإسلام، عن أبي جعفر بن محمّد بن عليّ عليه السلام، أنّه ذكر  
له عن عبيدة السلماني<sup>(٢)</sup> أنّه روى عن عليّ عليه السلام بيع أمهات الأولاد. قال أبو جعفر: «كذبوا على  
عبيدة، أو كذب عبيدة على عليّ عليه السلام، إنّما أراد القوم أن ينسبوا إليه الحكم بالقياس، ولا يثبت  
لهم هذا أبداً، نحن أفراخ عليّ، فما حدّثناكم به عن عليّ، فهو قوله، وما أنكرناه فهو افتراء،  
فنحن نعلم أنّ القياس ليس من دين عليّ، وإنّما يقيس من لا يعلم الكتاب ولا السنّة، فلا  
تضلّنكم روايتهم (رواتهم)، فإتّهم لا يدعون أن يضلّوا، ولا يسركم أن تلقوا منهم مثل يعقوث  
ويعوق ونسرا الذين ذكر الله أنّهم أضلّوا كثيراً، ألا لقيتموهم (لقيتموه)»<sup>(٣)</sup>.

تشير هذه الرواية لمسألة مهمّة، وهي أنّ ثمة من حاول نسبة القياس لعليّ بن أبي طالب،  
وأنّه كان يعمل بالقياس، وهذا بالفعل موجود تاريخياً، والزيدية - على سبيل المثال - تطرحه،

(١) أمالي المفيد: ٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٥٩.

(٢) هو عبيدة بن عمرو السلماني الكوفي (٧٢، أو قبل عام ٧٠هـ) من كبار فقهاء التابعين، عدّه البرقي من  
أولياء أمير المؤمنين، ويروي عن عليّ بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود، وكان أسلم في اليمن عام فتح  
مكة، ومعروفة قيمته في النقل الحديثي، وقد روى عنه العديد من كبار محدّثين من أهل السنّة في القرون  
اللاحقة بأسانيدهم المختلفة.

(٣) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٦؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧١.

وسياتي موضوع الرواية في تأييد القياس عن أهل البيت. والرواية هنا تريد نفي هذه النسبة نفيًا قاطعاً، مؤكدةً على أن القياس ليس من دين عليٍّ؛ وتعليلها هو أن الذي يعمل بالقياس هو ذلك الذي لا يعلم الكتاب ولا السنة.

وهذا التعليل يحتمل أن يكون المراد منه أن الكتاب والسنة فيهما كل شيء، لكن لجهل القائلين بهما يضطرّ للذهاب نحو القياس، وبهذا يكون رفض القياس تعبيراً آخر عن إعلان عدم الحاجة إليه حقيقةً، ويحتمل أن المراد هو أن الكتاب والسنة نهيًا عن القياس والذي لا يعرف الكتاب ولا السنة لا يدرك نهيهما عنه، فيكون النهي هنا مباشراً من الكتاب والسنة عن العمل بالقياس بصرف النظر عن كون الكتاب والسنة فيهما كل شيء أو لا. ولعل الثمرة العملية تظهر بين هذين الاحتمالين خارج عصر النص كما في زماننا، فإنه على الاحتمال الأول لا تشمل الرواية النهي عن القياس في عصر فقدان النص بخلافها على الاحتمال الثاني. وعلى أية حال، فالرواية لا تشرح لنا تعريف القياس الذي تقصده، فهي منفتحة على احتمالات في الفرضيات التي تحدّثنا عنها بداية البحث.

هذا والرواية تفرّد بنقلها القاضي النعمان في دعائم الإسلام دون ذكر أيّ سند لها. الرواية السابعة عشرة: مرسل الكراجكي، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إياكم والقياس في الأحكام؛ فإنه أول من قاس إبليس»<sup>(١)</sup>.

والخبر صار واضحاً ويحتمل الفرضية الثانية كثيراً، ولا سند له، والكراجكي توفي عام ٤٤٩ هـ، وغالب الظن أن هذه الرواية ربما تكون منقولة بالمعنى عن مجموع نصوص سابقة أو بعض مقاطعها.

الرواية الثامنة عشرة: مرسل الكراجكي الآخر، قال: قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «إياكم وتقحم المهالك باتباع الهوى والمقاييس، قد جعل الله تعالى للقرآن أهلاً أغناكم عن جميع الخلائق، لا علم إلا ما أمروا به، قال الله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) إيانا عني»، قال الكراجكي: وروي عن سلمان الفارسي رحمه الله أنه قال: «ما هلكت أمة حتى قاست في دينها، وكان ابن مسعود يقول: هلك القائسون»<sup>(٢)</sup>.

(١) كنز الفوائد: ٢٩٧.

(٢) المصدر نفسه.

والدلالة واضحة، ويحتمل الخبرُ الفرضية الثانية والثالثة والخامسة، ولا سند لهذه المنقولات كلها.

### ابن شبرمة - فقيه الرأي - وتصديق النقل في النقد النبوي للقياس!

الرواية التاسعة عشرة: خبر داود بن فرقد، عمّن حدّثه، عن ابن شبرمة، قال: ما ذكرت حديثاً سمعته عن جعفر بن محمد إلا كاد أن يتصدّع قلبي، قال: «حدّثني أبي، عن جدّي، عن رسول الله ﷺ - قال ابن شبرمة: وأقسم بالله ما كذب أبوه على جدّه ولا جدّه على رسول الله ﷺ - قال: قال رسول الله ﷺ: من عمل بالمقائيس فقد هلك وأهلك، ومن أفتى الناس بغير علم وهو لا يعلم الناس من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك»<sup>(١)</sup>.

لا تعطي الرواية تفسيراً للمقصود النبوي من القياس هنا، فهي مفتوحة على احتمالات، لعل أقواها - وفقاً لكل ما تقدّم - الثاني أو الثالث أو الخامس.

والحديث بنقل الكليني والبرقي يعاني من إرسال كما هو واضح؛ لكنّ الصدوق في أماليه ينقل الحديث بالسند عينه مع حذف الإرسال بين داود بن فرقد وابن شبرمة، وإذا لم نرجح نقل الكليني والبرقي فلا أقلّ من التردّد في اتصال السند، هذا مضافاً إلى وقوع «محمد بن عيسى عن يونس» في السند، وهو مثار شبهة إرسال أيضاً كما حقّقناه في محله وذكرناه مراراً.

أضف إلى ذلك أنّه قد يقال: إنّ من الغريب أن ينقل ابن شبرمة المؤمن بالقياس والرأي، وهو من فقهاء هذه المدرسة، روايةً من هذا القبيل ويجزم بصحّة نسبتها للنبي! فماذا يريد أن يقول؟ هل يريد أن يعلن للناس أنّه يعمل بعكس قول النبي؟! أو يريد أن يقول بأنّه عدل عن مدرسة القياس؟! يبدو النقل عن لسانه غريباً خاصّةً لجهة الجملة المعارضة التي قالها في تصديق قول الصادق هنا. فما لم نعثر تاريخياً على مؤشرات عدوله عن مسألة القياس - ولا أعلم بوجودها، بل لو كانت لاشتهرت - فإنّ مثل هذا الحديث سيبدو غريباً جداً في العادة. إلا إذا قلنا بأنّه يفهم القياس بمعنى تحكيم الرأي في مقابل النصّ، ويعتبر نفسه خارج سياق هذا التوجّه القياسي المرفوض.

(١) الكافي ١: ٤٣؛ والمحاسن ١: ٢٠٦؛ وأمالي الصدوق: ٥٠٧؛ وعوالي الثالي ٤: ٧٥.

يُضاف إلى ذلك أن صدور هذه الجملة من النبي ﷺ يبدو لي - هو الآخر - غريباً بعض الشيء عن فضاء العصر النبوي، كما ألمحنا سابقاً، والعلم عند الله.

الرواية العشرون: خبر القطب الراوندي في لبّ الباب بنقل النوري، عن عليّ بن الحسين، قال: «لو كان الدين بالقياس، لكان باطن الرجل أولى بالمسح من ظاهرها»<sup>(١)</sup>.

هذه الجملة وردت في نصوص أخرى عن بعض الأئمة نقلنا بعضها فيما مضى فلا نعيد، وربما تكون مجرد نقل لمقطع من مقاطع تلك الروايات على غالب الظن.

لكنّ هذه الجملة وردت بأشكال أخرى وفي مصادر أهل السنّة، فقد نقلوا بالسند إلى أبي إسحاق، عن عبد خير، عن عليّ رضي الله عنه، قال: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه»، ومثله ما هو قريب منه<sup>(٢)</sup>.

واللافت للنظر أنّ هذه الجملة باختلافات بسيطة نقلت عن عمر بن الخطاب نفسه أيضاً<sup>(٣)</sup>. وبهذا نجد كلمة «الرأي» وضعت مكان «القياس»، وهذا يعني أنّ الناقلين من الممكن أنّهم كانوا يفهمون من الكلمتين معنى واحداً فنقلوا بالمعنى.

وقد فسّر الجصاص هذا الحديث العلويّ، فقال: «وأما قول عليّ.. فإنّما أراد أنّ أصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس، وإنّما طريقها التوقيف. وغير جائز استعمال القياس في ردّ التوقيف، فكان القياس أن يكون باطن الخفّ أولى بالمسح؛ لأنّه يلاقي الأرض بما عليها (من) طين، وتراب، وقدر (ولا يلاقيها، ظاهره) إلا أنّه لم يستعمل القياس؛ لأنّه رأى رسول الله صلى

(١) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٦٧؛ وانظر: المرتضى الذريعة ٢: ٧٣٤ - ٧٣٥؛ والطوسي، عدّة الأصول ٢: ٦٨٨؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٤: ٦١.

(٢) انظر: سنن أبي داود ١: ٤٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١: ٢٩٢؛ والكوفي، المصنّف ١: ٣٠، ٢٠٨؛ وتحفة الأحوذبي ١: ٢٧٤؛ وسنن الدارقطني ١: ٢١١؛ والاستذكار ١: ٢٢٧؛ وابن حزم، الإحكام ٦: ٧٨٠؛ والمحلى ٢: ٥٦؛ وملخص إبطال القياس: ٨١؛ ومصنّف الصنعاني ١: ١٩ - ٢٠؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ٦٦، ١٣٢؛ وابن حجر، تلخيص الحبير ٢: ٣٩٣؛ ومسند أحمد ١: ٩٥، ١١٤، ١٢٤؛ وسنن الدارمي ١: ١٨١؛ والنسائي، السنن الكبرى ١: ٩٠؛ ومسند الموصلي ١: ٢٨٧؛ وفي بعض المصادر السنيّة المشار إليها أنّ عليّاً كان يقول بأنّه لولا أنّه رأى النبيّ لرجّح المسح على الباطن، وفي بعضها أنّه كان يرى ذلك إلى أن رآه ﷺ.

(٣) انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ٢٥؛ والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه ١: ٤٥٤ - ٤٥٥.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٠٩

الله عليه وسلّم يمسح ظاهر الخفّ دون باطنه، فهذا يدلّ على أنّه كان مراده نفي القياس مع النصّ<sup>(١)</sup>.

لكنّ كلام الجصاص غير دقيق؛ لأنّ الرواية لا تقول: لا قياس في المسح؛ لأنني رأيت الرسول يفعل كذا وكذا، بل تقول بأنّه لو صحّ القياس لكان يفترض أن نفع كذا وكذا، لكنّ النبيّ فعل غير ذلك، فهذا يكشف عن أنّ القياس غير صحيح في نفسه، فيكون هدف الرواية نقد مبدأ القياس، لا مبدأ القياس في مقابل النصّ.

وعليه، فنفهم من الرواية أنّها تريد النهي عن إجراء الرأي والقياس حيث لا يتوقّر النصّ؛ لعدم كون النتيجة الآتية من ذلك مضمونة. ولو أخذنا طبيعة المثال - المسح والخفّ - لأمكننا استنتاج أنّ القائل هنا إمّا يقيس الباطن على الظاهر من حيث التشابه وعدم الفرق، أو يعمل برأيه في الكشف عن علّة مسح الظاهر، فيرى أنّها التنظيف، فيعمل على قياس الأولويّة، وهذا ما يربط القياس بفكرة العلّة فانتهبه.

والرواية ضعيفة السند مرسلّة شيعياً، لكنّها مسندة بسند مصحّح سنياً. الرواية الواحدة والعشرون: مرسل دعائم الإسلام أيضاً، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال لبعض أصحابه: «إياك وخصلتين مهلكتين: تفتي الناس برأيك، وتدين بما لا تعلم، إنّ أوّل من قاس إبليس، وإنّ أوّل من سنّ هذه الأمة القياس لمعروف (المعروف)»<sup>(٢)</sup>.

والرواية واضحة، وتحتلّ الفرضية الثانية والثالثة والرابعة والخامسة، أكثر من الأولى كما بيّنا، وهي فاقدة للإسناد، بل إنّ الرواية بعينها تقريباً وردت في مصادر أكثر قيمة بدون المقطع الثاني المتحدّث عن القياس، فراجع<sup>(٣)</sup>.

### حوار آخر بين الصادق وأبي حنيفة إثر نقاش حول سلوك ابنه موسى الكاظم

الرواية الثانية والعشرون: خبر محمّد بن مسلم، قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام،

(١) الفصول في الأصول ٤: ٦٤.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٦ - ٥٣٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٨٤.

(٣) انظر: الكافي ١: ٤٢؛ والخصال: ٥٢؛ والمحاسن ١: ٢٠٥؛ ومستطرفات السرائر: ٦٤٤؛ وتحف العقول:

فقال له: إني رأيت ابنك موسى يصلي والناس يمرّون بين يديه فلا ينهاهم، وفيه ما فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ادع لي موسى»، فلما جاءه قال: «يا بني إنّ أبا حنيفة يذكر أنّك تصلي والناس يمرّون بين يديك فلا تنهاهم»، قال: «نعم يا أبة، إنّ الذي كنت أصلي له كان أقرب إليّ منهم، يقول الله تعالى: (نحن أقرب إليه من حبل الوريد)»، قال: فضمّه أبو عبد الله عليه السلام إلى نفسه وقال: «بأبي أنت وأمّي يا مودع الأسرار»، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا حنيفة القتل عندكم أشدّ أم الزنا؟» فقال: بل القتل، قال: «فكيف أمر الله في القتل بشاهدين وفي الزنا بأربعة؟<sup>(١)</sup> كيف يدرك هذا بالقياس؟ يا أبا حنيفة ترك الصلاة أشدّ أم ترك الصيام؟» قال: بل ترك الصلاة، قال: «فكيف تقضي المرأة صيامها ولا تقضي صلاتها، كيف يدرك هذا بالقياس؟ ويحك يا أبا حنيفة النساء أضعف على المكاسب أم الرجال؟» قال: بل النساء، قال: «فكيف جعل الله للمرأة سهماً وللرجل سهمين؟ كيف يدرك هذا بالقياس؟ يا أبا حنيفة الغائط أقدر أم المنّي؟» قال: بل الغائط، قال: «فكيف يستنجى من الغائط ويغتسل من المنّي؟ كيف يدرك هذا بالقياس؟ ويحك يا أبا حنيفة تقول سأنزل مثل ما أنزل الله؟» قال: أعوذ بالله أن أقوله، قال: «بلى تقوله أنت وأصحابك من حيث لا تعلمون»، قال أبو حنيفة: جعلت فداك، حدّثني بحديث نحدّث به عنك، قال: «حدّثني أبي محمّد بن علي، عن أبيه عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ، عن أبيه عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله أخذ ميثاق أهل البيت من أعلى عليين وأخذ طينة شيعتنا منّا ولو جهد أهل السماء وأهل الأرض أن يغيّروا من ذلك شيئاً ما استطاعوه»، قال: فبكى أبو حنيفة بكاءً [شديداً] وبكى أصحابه، ثمّ خرج وخرجوا<sup>(٢)</sup>.

فكرة الرواية صارت واضحة ممّا تقدّم، وتعلن عجز القياس عن الوصول للحقّ، وظاهرها

(١) لا بدّ لي أن أشير هنا إلى أنّ بعض المداخلات التقديّة المرويّة عن أهل البيت النبوي مثل هذه التي في هذه الرواية، تُنسب أيضاً إلى النّظام المعتزلي الذي انتقد القياس رغم نزعة العقلية، بل أصل قاعدة أنّ الشريعة مبنية على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات والتي اشتهرت بين السنّة والشيعّة تُنسب للنّظام أيضاً، فانظر في هذا كلّهُ: الأمدي، الإحكام ٤: ٧-٨؛ وعلي بن سعد الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، دراسة وتقويماً: ٣٧٣-٣٧٤.

(٢) الاختصاص: ١٨٩-١٩٠.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣١١

الحديث عن مثل قياس الشبه وأمثاله، بل قد تشمل قياس الأولوية، وليس محلّ بحثنا هذا التفصيل فيها. بل لعلّ تبرير موسى لأبيه الصادق أقرب لفكرة أخذ العلة معياراً، وهو أنّ مسألة مرور شخص أمام المصلي إنّما علّتها إشغال المصلي عن الله، فلما لم يعد لهذا الأمر تحقّق؛ لأنّ الله كان أقرب للمصلي من المارّ أمامه، ارتفع الحكم، فهذا قريب من فكرة التعليل، الأمر الذي يعزّز أنّ مدار النهي في الرواية على أقيسة التشابهات لا غير. نعم لو فسّرنا الرواية بأنّه لم يتبّه للمارّ أمامه؛ لأنّه كان مشغولاً بما هو أقرب إليه، اختلف أمر هذا الشاهد هنا.

والخبر مرسل، بل في ثبوت نسبة كتاب الاختصاص للمفيد نظراً أسلفناه.

وقناعتي الشخصية الترجيحية أنّ من البعيد أن تتكرّر مثل هذه اللقاءات المتشابهة ذات الحوارات المتماثلة، ولهذا أرجح أنّه على أبعد تقدير جرى حوار واحد بين الإمام الصادق وأبي حنيفة، وأنّ الرواة ساقوا الحوار في مواقع متعدّدة، وربما اختلق بعضهم له أسانيد عدّة إضافية في مناسبات عدّة، أو أقحموه ضمن روايات أخرى، وربما يؤيد ما نقول هنا أنّ الكليني والصدوق نقلوا هذا الواقعة بين أبي حنيفة والصادق في قصّة صلاة ابنه موسى بعينها، دون أن يذكر شيئاً عن تكملة الحديث حول القياس أو حتى يشير لوجود تكملة للحديث لم يريدنا نقلها لعدم المناسبة مع عنوان الباب الذي عقده مثلاً، بل وجدنا الكليني ينقل هنا بسنده عن عليّ بن إبراهيم رفعه إلى محمّد بن مسلم نفسه الخبر بين الصادق وأبي حنيفة، بينما الصدوق ينقل القصّة بعينها بتوسّط عليّ بن إبراهيم وصولاً إلى محمّد بن أبي عمير، لكنّ طرفا الحوار هما الصادق وسفيان الثوريّ هذه المرّة!<sup>(١)</sup> وهذا كلّ برأبي يعطي قلقاً من الوثوق بمثل هذا الحديث من حيث الفقرات المختلفة فيه أو الموجودة في نقلٍ دون آخر.

### حوار الكاظم وكلّ من الأنصاري والشيباني في القياس بمحضر الخليفة العباسي

الرواية الثالثة والعشرون: خبر أبي زيد، قال: أخبرني عبد الحميد، قال: سألت محمّد بن الحسن<sup>(٢)</sup> أبا الحسن موسى<sup>عليه السلام</sup> بمحضر من الرشيد - وهم بمكّة - فقال له: أيجوز للمحرم أن يظللّ عليه محمله؟ فقال له موسى<sup>عليه السلام</sup>: «لا يجوز له ذلك مع الاختيار»، فقال له محمّد بن

(١) انظر: الكافي ٣: ٢٩٧؛ والتوحيد: ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) وهو الشيباني (١٨٩هـ)، التلميذ المبرّز لأبي حنيفة.

الحسن: أفيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً؟ فقال له: «نعم»، فتضحك محمد بن الحسن من ذلك، فقال له أبو الحسن موسى عليه السلام: «أتعجب من سنة النبي صلى الله عليه وآله وتستهزئ بها؟! إن رسول الله صلى الله عليه وآله كشف الظلال في إحرامه، ومشى تحت الظلال وهو محرم، وإن أحكام الله - يا محمد - لا تُقاس، فمن قاس بعضها على بعض فقد ضلّ عن سواء السبيل»، فسكت محمد بن الحسن لا يرجع جواباً<sup>(١)</sup>.

وشبيه هذه القصة نقلت وقائعها في حوار جرى بين الإمام الكاظم وأبي يوسف الأنصاري (١٨٢هـ) التلميذ الآخر المبرز لأبي حنيفة، وقاضي القضاة في الدولة العباسية، بحضور المهدي العباسي (١٦٩هـ) - ثالث الخلفاء العباسيين - وليس الرشيد، وقد نقلها هذه المرة الشيخ الصدوق حيث قال: حدثنا أبي رضي الله عنه، قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن أصحابه، قال: قال أبو يوسف للمهدي وعنده موسى بن جعفر عليه السلام: تأذن لي أن أسأله عن مسائل ليس عنده فيها شيء؟ فقال له: نعم، فقال لموسى بن جعفر عليه السلام: سألك؟ قال: «نعم»، قال: ما تقول في التظليل للمحرم؟ قال: «(لا) يصلح»، قال: فيضرب الحباء في الأرض ويدخل البيت؟ قال: «نعم» قال: فما الفرق بين هذين؟ قال أبو الحسن عليه السلام: «ما تقول في الطامث أتقضي الصلاة؟» قال: لا، قال: «فتقضي الصوم؟» قال: نعم، قال: «ولم؟» قال: هكذا جاء، قال أبو الحسن عليه السلام: «وهكذا جاء هذا»، فقال المهدي لأبي يوسف: ما أراك صنعت شيئاً! قال: رمانى بحجر دامغ<sup>(٢)</sup>.

تبدو القصتان متشابهتين بمحضر خليفة عباسي، مع اختلاف اسم الخليفة واسم الشخصية التي كان يحاورها الإمام الكاظم. والقصتان وردتا مرسلتين، لكنّ الاستفادة منهما هو النهي عن القياس بالمعنى الثاني (قياس الشبه) والثالث (ردّ النصّ لحكم العقل)، أمّا غير ذلك فلا يبدو واضحاً أنّ لهما نظراً، فلا نطيل.

لكنّ الكليني يروي القصة مرّةً ثالثة بطريقة ثالثة مختلفة في بعض التفاصيل، وذلك بسنده إلى محمد بن الفضيل، قال: كنّا في دهليز يحيى بن خالد بمكة، وكان هناك أبو الحسن

(١) المفيد، الإرشاد ٢: ٢٣٥؛ والطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٦٨؛ وإعلام الوري ٢: ٣٠ - ٣١؛ وروضة الواعظين: ٢١٦.

(٢) عيون أخبار الرضا ١: ٧٦؛ وانظر: الاحتجاج ٢: ١٦٨ - ١٦٩؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٤٢٩.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣١٣

موسى عليه السلام وأبو يوسف، فقام إليه أبو يوسف وتربّع بين يديه، فقال: يا أبا الحسن جعلت فداك، المحرم يظلل؟ قال: «لا»، قال: فيستظلّ بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخبأ (الخباء)؟ قال: «نعم»، قال: فضحك أبو يوسف شبه المستهزئ، فقال له أبو الحسن عليه السلام: «يا أبا يوسف، إنّ الدين ليس بالقياس كقياسك وقياس أصحابك، إنّ الله عزّ وجلّ أمر في كتابه بالطلاق وأكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما إلا عدلين وأمر في كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل الله وأبطلتم شاهدين فيما أكد الله عزّ وجلّ وأجزتم طلاق المجنون والسكران، حجّ رسول الله صلى الله عليه وآله فأحرم ولم يظللّ ودخل البيت والخبأ واستظلّ بالمحمل والجدار، فعلنا كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله»، فسكت<sup>(١)</sup>.

هذا والسند ضعيف بسهل بن زياد ومحمد بن الفضيل.

### رواية أبان بن تغلب المشهورة وقضية القياس، دراسة وتحليل

الرواية الرابعة والعشرون: خبر أبان بن تغلب (١٤١هـ) المشهور في قصة الديات، قال - وفقاً لرواية البرقي -: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قطع اصبع امرأة فقال: «فيها عشرة من الإبل»، قلت: قطع اثنين، قال: «فيها عشرون من الإبل»، قلت: قطع ثلاث أصابع، قال: «فيهنّ ثلاثون من الإبل»، قلت: قطع أربعاً، قال: «فيهنّ عشرون من الإبل»، قلت: أيقطع ثلاثاً وفيهنّ ثلاثون من الإبل، ويقطع أربعاً وفيها عشرون من الإبل؟! قال: «نعم، إنّ المرأة إذا بلغت الثلث من دية الرجل سفلت المرأة وارتفع الرجل. إنّ السنّة لا تقاس، ألا ترى أنّها تؤمر بقضاء صومها ولا تؤمر بقضاء صلاتها، يا أبان حدّثتني بالقياس وإنّ السنّة إذا قيست بحق الدين»<sup>(٢)</sup>.

ويبدو نقل الصدوق والكليني والطوسي لهذه الرواية أوضح في إعطائنا مزيداً من المعلومات، فقد روى عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام .. قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون فيقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي قاله شيطان، فقال:

(١) الكافي ٤: ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) البرقي، المحاسن ١: ٢١٤؛ وبحار الأنوار ١٠١: ٤٠٥.

«مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله ﷺ، إن المرأة تعاقل<sup>(١)</sup> (تقابل) الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف. يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين»<sup>(٢)</sup>.

تعتبر هذه الرواية من الروايات الشديدة الشهرة في قضية القياس عند الإمامية، وقد خضعت لبحوث من عدة جوانب، من أبرزها ما وقع من صراع إخباري - أصولي حول قياس الأولوية، وأن أبان بن تغلب مارس هنا قياس الأولوية، لكن الإمام ندد بذلك ورفضه، وكذلك النزاع في إمكان الردع عن القطع الآتي من بعض الطرق فإن أبان بن تغلب يبدو منه هنا القطع بطلان هذا المضمون، ومع ذلك نهاء الإمام عن مثل هذا القطع، وغير ذلك من البحوث التي تعرضوا لها في مواضع متفرقة.

وقد قال الإمام الخميني بمناسبة ما: «وأضعف من الجميع استبعاد العفو عن الدم القليل من غير المأكول مع كونه نجساً، وعدم العفو عن سائر أجزائه مع طهارتها؛ ضرورة عدم طريق للعقول إلى فهم مناسبات الأحكام التعبدية، وإلا فأبي فارق عند العقول بين الدم وغيره، وبين مقدار الدرهم والأقل منه، وبين دم القروح والجروح وغيره.. إلى غير ذلك من التعبديات؟! فالفقيه كل الفقيه من يقف على التعبديات، ولا يستبعد شيئاً منها بعدما رأى رواية أبان في الدية»<sup>(٣)</sup>.

وقبل الحديث عن الرواية يلزمنا التنبيه على أن حواراً شبيهاً وقع بين سعيد بن المسيب (٩٤هـ) وربيعة الرأي (١٣٦هـ) نقلته الكتب السننية، ومن أولها موطأ مالك بن أنس، فقد روي عن عبد الله بن وهب أنه قال: حدثني مالك وأسامة بن زيد الليثي وسفيان الثوري عن ربيعة أنه سأل سعيد بن المسيب: «كم في إصبع المرأة؟ قال: عشر، قال: كم في اثنتين؟ قال:

(١) ثمة احتمال يستدعي التفكير، يعتبر أن الروايات الواردة في نقصان عقل المرأة لا علاقة لها بالعقل بمفهومه الفكري البشري الذي نعرفه، بل هي تتكلم عن العقل والمعاقل في باب الدية، فالمرأة ديتها نصف دية الرجل، إذن فعقلها - بالمعنى الموجود لكلمة «عقل» في باب الديات - هو على النصف، وقد استخدمت هذه الرواية هنا تعبير «تعاقل»، وفي باب دية الخطأ يوجد مفهوم «العاقلة» أيضاً، فراجع.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١١٨ - ١١٩؛ والكافي ٧: ٢٩٩ - ٣٠٠؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ١٨٤.

(٣) كتاب الطهارة ٤: ١٠٨.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣١٥

عشرون، قال: كم في ثلاث؟ قال: ثلاثون، قال: كم في أربع؟ قال: عشرون، قال ربيعة: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟! قال: أعراقي أنت؟ قال: ربيعة عالم مثبت أو جاهل متعلم. قال: يا ابن أخي، إنها السنة<sup>(١)</sup>.  
ولكي ندرس هذه الرواية يمكن الحديث عنها من خلال الآتي:

#### أ. تحفظات على سند رواية أبان، نقد وتعليق

١ - هذه الرواية نقلها لنا المحمّدون الثلاثة، إلى جانب البرقي في كتاب المحاسن، ولها طرق متعدّدة تنتهي إلى عبد الرحمن بن الحجّاج، الذي ينقل الرواية عن أبان بن تغلب، وعليه فلو نوقش في الوثوق بنسخة كتاب المحاسن الواصلة إلينا كما فعله الشيخ آصف محسني<sup>(٢)</sup>، لكنّ الرواية وردت في بعض الكتب الأربعة بعدة طرق، فيفترض أن تكون صحيحة السند. غير أنه مع ذلك توقّف في سندها غير واحد، وأبرزهم ثلاثة<sup>(٣)</sup>:

الأوّل: المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، حيث علّق على هذه الرواية بقوله: «ثم اعلم أنّ في رواية أبان، عبد الرحمان بن الحجّاج، وفيه شيء، وهو أنّه نقل في مشيخة الفقيه إنّ أبا الحسن عليه السلام قال: إنّ لثقل على الفؤاد<sup>(٤)</sup>. وقيل: إنّ رُمي بالكيسانية ثم رجع وقال بالحق، وإن قيل: إنّ ثقة ثقة..»<sup>(٥)</sup>. وهذا يبدو منه التوقّف في أمر ابن الحجّاج.

الثاني: الميرزا الآشتياني (١٣١٩هـ)، حيث قال: «مضمون الرواية وإن كانت معاضدة بما تواتر في باب العمل بالقياس، إلا أنّ سندها ضعيف، فلولا ضعف السند لكانت دليلاً على عدم حجّة الأولويّة الظنيّة كالقياس المستنبط العلة على وجه الظن»<sup>(٦)</sup>.

الثالث: السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، فقد علّق صريحاً على هذه الرواية بقوله: «إنّ رواية أبان

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٩٦؛ والموطأ ٢: ٨٦٠؛ وابن قدامة، المغني ٩: ٥٣٣؛ والكراچكي، كنز الفوائد: ٢٩٥.

(٢) انظر: بحوث في علم الرجال: ٤٩٨ - ٥٠١؛ ومشرفة بحار الأنوار ١: ١٤ - ١٥.

(٣) يبدو التحفّظ عليها أيضاً من الشيخ يوسف الصانعي، فانظر له: مقاربات في التجديد الفقهي: ٤٦١.

(٤) انظر هذه الرواية في كتاب: اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٤٠ - ٧٤١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤٧.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٧٠.

(٦) بحر الفوائد ١: ٣٩، ٢٤٨.

ضعيفة السند لا يمكن الاعتماد عليها»<sup>(١)</sup>، لكنّه - كالأشثيانى - لم يشرح لنا جهة الضعف السندى فيها، واحتمال أنّ جهة الضعف ما قبل الحجّاج - بحسب الذكر فى السند - صعب لتعدّد الطرق وصحّة بعضها عند الخوئى.

غير أنّ السيد محمّد تقى الحكيم علّق هنا وقال: «بلغنا أنّ الأستاذ - يقصد الخوئى - عدل عن تضعيف الرواية لثبوت صحّتها لديه، ولم تسعنى مراجعته للتأكد من ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وبمراجعة كتب السيّد الخوئى ظهر لنا منه العدول بالفعل عن تضعيف هذه الرواية، فقد صرّح بوصفها صحیحّة فى مواضع آخر<sup>(٣)</sup>.

وسند الرواية فى الكافى هو: علىّ بن إبراهيم، عن أبیه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبى عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبان بن تغلب.

أما السند عند الطوسى فهو طريقه المتعدّدة للحسين بن سعيد الأهوازى.

وأما السند عند الصدوق فهو طريقه لابن الحجّاج.

وأما سند المحاسن فهو بتوسط أبیه محمّد بن خالد البرقى.

فالحديث له طرق متعدّدة لابن الحجّاج، وتضعيف ابن الحجّاج غير صحيح، فإنّ غايته عدم صحّة مذهبه، وقد صرّحوا بوثاقته وجلالته<sup>(٤)</sup>، والرواية المشار إليها فيه غير ثابتة السند، بل ذكروا لها ما يجعلها من نصوص المدح دون الذمّ، فراجع.

وفى تقديرى، فإنّ النقاش فى سند الرواية بعد تعدّد هذه الطرق ونوعية روايتها، غير مقنع.

### ب. وقفات نقاشية مع النقد المتنى للشيخ الصانعى على رواية أبان

٢ - توقّف المرجع المعاصر الشيخ يوسف الصانعى عند هذه الرواية مشكّكاً فيها من ناحية أخرى حيث قال: «إنّ أبان بن تغلب من الفقهاء البارزين المحترمين عند الإمامين الباقر والصادق، فقد قال له الإمام الباقر<sup>(عليه السلام)</sup>: «اجلس فى مسجد المدينة وافت»، وعندما سمع

(١) دراسات فى علم الأصول ٣: ٤٨؛ ومصباح الأصول ٢: ٦٠.

(٢) الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٣٢٧، الهامش رقم: ٢.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٦.

(٤) انظر: النجاشى، الفهرست: ٢٣٧ - ٢٣٨.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣١٧

الإمام الصادق عليه السلام بنخبر وفاته قال: «أما والله لقد أوجع قلبي موتُ أبان»، إنّه فقيهه، ومحدث كبير، روى ثلاثين ألف حديثاً، وقد كان صاحب رأي ونظر في القرآن، والحديث، والفقه، والأدب واللغة. هل يمكن لشخص بهذه المكانة من العلم والمعرفة والفضل أن يتكلم مع إمامه بهذه الطريقة، والرواة والمحدثون الأدنى منه منزلة كانوا يتحدثون في محضرهم مع كمال الأدب والاحترام مثل: جُعِلت فداك؟! هل يمكن أن يقول له: إن هذا كان بلغنا ونحن بالعراق فنبراً بمنّ قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان؟!.. إن قول الإمام عليه السلام مجيباً أبان: «السنّة إذا قيست محق الدين» يدلّ على أن أبان لم يكن على اطلاع على حرمة القياس وآثاره المضرة، لكن هل يمكن لأبان مع ما له من المنزلة الرفيعة والمقام العلمي والفقه الشامخ أن يحتمل أمراً من هذا النوع؟!.. إن تعجّب أبان من كون دية قطع أربعة أصابع عشرين من الإبل، فيما قطع ثلاثة فيها ثلاثون، تعجّب طبيعي وعقلاني؛ ذلك أن فحوى الأجوبة السابقة للإمام عليه السلام كان على هذا المنوال، وإذا ما كان هذا التعجّب ناشئاً عن فحوى الكلام المتكلم فلماذا اعترض الإمام عليه واتهمه بالقياس؟! إن فحوى الأدلة الشرعية في الفقه تعدّ من أعمدة الاستنباط وأركان الاستدلال، بل حجر الزاوية في الاجتهاد والفقاهة، والمقصود بفحوى الدليل إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، وهو أمر يحصل عليه العُرف عبر مناسبات الحكم والموضوع وجهات أخرى أيضاً، بل إن التمسك بفحوى الخطاب إنما هو في الحقيقة تمسك بالدليل اللفظي عينه.. وبغض النظر عما أسلفناه، لا تناسب بين الجواب المذكور في الحديث وبين ذلك السؤال أو التعجّب الصادرين من أبان، ذلك أن أبان يُبدي تعجباً من مثل هذا التشريع في مقام الثبوت، فيما لا يجيبه الإمام عليه السلام عن تساؤله هذا، طبقاً لنص الحديث، وإلا فإن أبان لا يشكك في حجية كلام الإمام عليه السلام. وبعبارة أخرى، إن نهج القرآن الكريم، والنبوي، وأهل البيت هو إقناع المخاطبين، لاسيما الفقهاء والشخصيات العلمية منهم، فمع أن القرآن الكريم يتحدث عن كونه بياناً: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٣٨)، إلا أنه يصدر أمره للنبي لتبيين هذا القرآن للناس فيقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤). إن بيان علل الأحكام في روايات أهل البيت عليهم السلام قد بلغ حدّاً من الكثرة أن ألف الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في هذا الصدد كتاب «علل الشرائع»، ومع هذا كلّه، هل يمكن القول: إن الإمام

اكتفى بجواب إسكاتيّ أمام تساؤل جديّ يجول في ذهن فقيه مثل أبان بن تغلب؟!<sup>(١)</sup>.  
ويبدو لي أنّ بعض ما طرحه الشيخ الصانعيّ يستحقّ التأمل، غير أنّ هنا بعض التعليقات أيضاً:

أولاً: إنّهُ من الممكن جداً أنّ أبان بن تغلب كان يعرف الموقف المبدئيّ من القياس، لكنّ مشكلته قد تكون في أنّه لم يكن يتصوّر أنّ يكون هذا النوع من الفهم الذي ينطلق من الإصبع الأوّل والثاني والثالث نحو الرابع، هو أيضاً نوع من القياس المرفوض؛ لأنّ بعض الأقيسة قد تكون نتائجها سريعة الحصول في الذهن، لهذا تفاجأ كثيراً واستغرب، ومن هنا قال له الإمام بأنّك أخذتني بالقياس ليكشف له أنّ هذه الآليّة في التفكير هي آليّة قياسيةّ حتى لو لم يكن يلتفت لذلك. وبهذا يمكن الجمع بين كون أبان عارفاً بالموقف من القياس من جهة وكونه تورّط هنا في هذا الخطأ التطبيقي الذي ارتكبه في موقفه من دية أصابع المرأة من جهة ثانية، خاصّة وأنّ موضوع النقاش ليس هو القياس نفسه، بل هو تطبيق من تطبيقات القياس.

وبعبارة أخرى: لا يمنع أن يكون الشخص عارفاً بالموقف من القياس لكنّه في الوقت عينه قد يقع فيه من حيث لا يشعر، وقد وقع بين الفقهاء الشيعة الكثير من هذه المواقف التي اتهم بعضهم بعضاً فيها بالعمل بالقياس هنا أو هناك رغم معرفتهم جميعاً بأصل الموقف من القياس، بل إنّ الأصوليين والإخباريين تناقشوا في قياس الأولويّة، رغم اتفاقهم وإجماعهم على نهي الأئمة عن العمل بالقياس، فأين الغرابة في ذلك!؟

أضف إلى ذلك كلّهُ أنّ تاريخ هذا الحوار غير معلوم بالنسبة إلينا، فلعلّه وقع أوائل إمامة الصادق عليه السلام، أي بين ١١٤ - ١٢٠ هـ مثلاً، وقد قلنا سابقاً بأنّ وجود قدر من عدم الوضوح في الموقف من القياس كان أمراً واقعاً بين بعض أصحاب أهل البيت، وشاهدنا عيّنات من ذلك، ونحن هنا نتكلّم عن فترة مبكّرة جداً من الممكن للغاية فيها أن يكون حتى أبان لم يدرك مديات الموقف من القياس؛ لأنّ هذا الموقف جاء تدريجياً تبعاً لمدى سرعة انتشار القياس والأخذ به، لهذا تفاجأ بجواب الإمام، بل يتعزّز ذلك بأنّ أبان بن تغلب يُعرف بأنّه من تابعي

(١) الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ٤٦٢ - ٤٦٣؛ وانظر له أيضاً: فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢١٢ - ٢١٦؛ وراجع: الصادقي الطهراني، تبصرة الفقهاء: ٢: ٣٦٧، ٣٦٨، حيث سبق الصانعيّ في نقد متن الحديث.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣١٩

التابعين، وأنه عاش في وسط التابعين، وأنه روى عن عدّة من التابعين وغيرهم من غير أهل البيت النبويّ، مثل عكرمة والحكم بن عتيبة وأنس بن مالك، وهذا يعني أنه كان يعيش في فضاء سنّي أيضاً، بل كان يعيش في فضاء كوفي متأثر جداً بمدرسة الرأي وأبي حنيفة، الأمر الذي قد يسمح بوقوعه في بعض الالتباسات في الموقف من القياس، بل تعبّره «يلبغنا» يشي بأنّ الفضاء العام كان كذلك هناك، وليس فقط هو شخصياً.

ثانياً: إنّ طريقة تكلم أبان مع الإمام لا تحمل ذلك المدلول السلبّي الذي تكلم عنه الصانعي؛ وذلك أنّ أبان بن تغلب لم يبد هنا غير استغرابه من ذلك، فهو لا يريد أن يقول بأنك شيطان أو بأنني برئ منك، بل هو يبيّن للإمام أنّه مستغرب من الحكم، وأنّ هذا الحكم وصلهم في العراق من قبل، ولو عبر فقهاء السنّة كما تعطيه حوارية ربيعة الرأي مع ابن المسيّب، لكنهم كانوا يكذبون ناقله عن الشريعة ويخالفونه لشدة ما يرون فيه من عدم التناسق وعدم المنطقية بذهنهم العادي، فكأنّه يقول: هذا غريب جداً، هل تعلم يا مولاي أنّ هذا كان يأتينا في العراق فنقول بأنّ الذي جاء به شيطان؟! فأبان الآن أدرك أنّ تصوّراتهم في العراق كانت على عكس الحقيقة جداً، وأخبر الإمام بما كانت عليه حالهم من قبل، ولهذا هو استغرب من شدة التناقض بين ما ألفه في العراق وبين ما يقوله له الإمام الآن.

فلا يبدو لي أنّ الرجل تعامل مع الإمام بقلة أدب أو احترام، بل كلّ ما في الأمر أنّه أبدى استغرابه واستيحاشه وصدمة من التناقض بين ما اعتاد عليه في موضوع دية اصابع المرأة وبين ما يسمعه الآن. واستعجاله في الحكم هو الذي دعى الإمام لمطالبته بالترّيث عبر كلمة «مهلاً»، لا أنّ ابن تغلب اعترض في المجلس نفسه على الإمام بعد سماعه الحكم منه، فهذا غير ظاهر من الرواية.

ثالثاً: إنّ سلوك أبان - لو سلّمنا أنّه كان عقلياً قائماً على فحوى الخطاب وعلى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية<sup>(١)</sup> - ليس دليلاً على بطلان الرواية، بل هو دليل على كون الرواية دالة على بطلان هذه المناهج العقلية في التعامل مع التشريعات الدينية، فالقياس بنفسه في رأي كثيرين طريقة عقلية في اكتشاف موقف الشريعة فيما لا نصّ فيه، كما نقلنا سابقاً تصريح الميرزا

(١) ثمة منازعات معروفة بين الأصوليين حول الفرق بين فحوى الخطاب وقياس الأولوية، وأنّ ما فعله أبان كان قياس الأولوية المرفوض وليس فحوى الخطاب الذي هو مفهوم الأولوية المقبول بوصفه من مفهوم الموافقة، والذي هو من شؤون الدلالات العرفية اللفظية، فراجع المطوّلات الأصولية.

النائىنى نفسه بذلك، ومع ذلك رفضته الشريعة وحثرت من استخدامه فى دائرة معرفة أحكامها. وكون تنقيح المناط وأمثاله من أركان الاجتهاد اليوم لا يعنى بطلان رواية أبان، بل يعنى ضرورة إعادة النظر فى تنقيح المناط وأمثاله، والذهاب خلف الأدلة التى تثبتة لنضعها فى سياق المعارضة مع رواية أبان، ساعين لاكتشاف الحلل، وهذا غير أن نتهم رواية أبان من الأول بعدم الصحة نتيجة مخالفتها لأدلة أخرى فى موضوع تنقيح المناط ونفى الفارق، فالنقد المتنى شىء، وكون الرواية السالمة المتن معارضة لأدلة أخرى هى فى حد نفسها وجهة نظر اجتهادية فى المنهج، شىء آخر.

هذا، وسيأتى أن رواية أبان من الممكن جداً أن لا علاقة لها أساساً لا ببحث قياس الأولوية ولا بفحوى الخطاب ومفهوم الموافقة.

رابعاً: إن أبان بن تغلب لم يكن بصدد طرح إشكال ثبوتى ملاكى حتى يقدم له الإمام تبريراً عليلياً ومصلحياً وراء هذا التمييز فى قضية المرأة، بل كل ما فى الأمر أنه كان يرفض هذا الحكم لعدم منطقيته وعقلايته ونحو ذلك، فمحلل النزاع بينه وبين الإمام ليس فى تبرير الحكم، بل يخيل لي أن الإمام لا يريد عمداً هنا أن يبرر له الحكم، بل ليس من مصلحته تبرير الحكم له؛ لأن غرض الإمام هنا هو إيصال رسالة جلية لأبان بأن التعامل مع الشريعة بهذه الطريقة هو من الأساس خاطئ، بل المطلوب هو التسليم، فلو برر له الحكم لعزز له منهجه فى التعامل، والحال أنه يريد أن يمتنع عن هذا التعامل حتى فى ظرف عدم فهمه مبررات هذا الحكم ثبوتاً وملاكاً، وظهوره غريباً عن المنطقية القانونية التى يألّفها، فهذا هو النافع للإمام فى سياق رفض منهج القياس والرأى، وإلا سوف ينتج عكس مقصوده؛ لأن تبرير الحكم له سوف يغيب أصل المشكلة المنهجية، فانتبه ولاحظ.

من هنا يبدو لي أن الملاحظات المتنية التى سجلها الشيخ الصانعى غير مقنعة، فالرواية من حيث المصدر والإسناد والمتن تبدو حتى الآن سالمة.

هذا، وأشير أخيراً إلى أنه قد ينتقد شخص الرواية نقداً متنياً من ناحية ثانية، وهى استغراب طبيعة أسئلة أبان عن الاصبع ثم الاصبعين ثم الثلاثة ثم الأربعة، فكأن الرواية (مفبركة) للوصول لقضية القياس؛ إذ لا ضرورة تستدعى أن يوجه الإنسان مثل هذه الأسئلة بهذه الطريقة، بل هو يفهم أن الدية فى الاصبع كذا فيتوقع أنه فى البقية على الحساب نفسه.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٢١

لكنّ تبرير سؤال السائل هنا بهذه الطريقة ينطلق - في ظنّي - إمّا من وجود نقاش حول هذا الموضوع دفع أبان بن تغلب للسؤال فتفاجئ بالأجوبة غير المنسجمة مع ما كان بنى عليه في العراق، أو أنّ طبيعة فقه الديات - كما يظهر بمراجعة رواياته والآراء الفقهية فيه - ثمّة العديد من الأشياء غير المتقاربة فيه فيتوقّع السائل أنّ المسألة قد تختلف بين موردٍ وآخر، وإن كان الاحتمال الأوّل من احتمالي التبرير هذين هو الأقرب بنظري.

#### ج. هل ثمّة احتمال في كون رواية أبان قد صدرت بنحو التقيّة؟

٣ - رجّح الشيخ الصانعي هنا أنّ رواية أبان صدرت بنحو التقيّة، حيث اعتبر أنّ حوار ربعة الرأي وسعيد بن المسيب يؤكّد أنّ الموضوع بعينه كان موجوداً في الوسط السنّي، وأنّ فكرة المعاقلة للثلاث ثمّ الارتداد للنصف، هي فكرة مطروحة سنّياً، من هنا فتكون رواية أبان محتملة للتقيّة فتوضع جانباً<sup>(١)</sup>.

غير أنّ هذا التحليل لا يبدو لي صحيحاً؛ وذلك أنّ هذه الرواية تتضمن ذمّ القياس ورفضه، وهو أمر أشدّ حضوراً في الفقه السنّي عموماً من حضور وحساسية فكرة المعاقلة، فلو أريد الحديث عن احتمال التقيّة فلا بدّ من فرض الإمام يتّقي من مدرسة يفترض أنّها رافضة للقياس، أي هو يتّقي من بعض الأمزجة عند فقهاء المدينة في تلك الفترة، مع أنّ فقهاء المدينة أنفسهم كانوا منقسمين، فربعة الرأي (١٣٦هـ) - الذي تقف رواية أبان على عكس ما يريد، وفقاً لحواره مع ابن المسيب - كان من كبار فقهاء المدينة، بل كان شيخاً لمالك بن أنس (١٧٩هـ). وسعيد بن المسيب (٩٤هـ) كان توفّي قبل جريان حوار الإمام مع أبان.

بل مالك نفسه فقيه المدينة كان - وفقاً لقول أبناء مذهبه - يعمل بالقياس ولو بنسبة أقلّ من غيره، فالرواية تقف في مقابل شخصيات كبيرة جداً في المدينة في تلك الفترة، ولصالح بعض التيارات الحديثية، فكم هو احتمال التقيّة هنا؟ وما هي منطقيّة هذا الاحتمال؟

#### د. رواية أبان بين قياس العلة والشبه ، ومحاكمة النصوص عبر العقل

٤ - لو حللنا رواية أبان جيّداً من زاوية الفرضيات الخمس التي طرحناها مطلع البحث

(١) انظر: مقاربات في التجديد الفقهي: ٤٦٣ - ٤٦٤؛ وفقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢١٦ - ٢١٧.

٣٢٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

لوجدنا بشكل واضح أنّ مشكلة أبان كانت ردّ النصوص أو الأدلة الواصلة من خلال القياس، فيجعل الرأي والقياس أساساً في رفض الاحتمالات الشرعيّة، وفي رفض النصوص الشرعيّة الواصلة «كان يبلغنا ونحن بالعراق»، فليست الرواية ناظرة للعمل بالقياس بصرف النظر عن وصول تشريع إليه بهذا الصدد، بل وصلته نصوص وأدلة فقهية ويريد أن يحاكمها على أساس القياس، وهذا مرفوض تماماً، فتكون الرواية ناظرة بشكل أكبر للفرضية الثالثة، حيث إنّ استغراب أبان من النتيجة ليس سوى تعبير عن رفضه هذا الحكم لكونه غير منطقيّ من وجهة نظره الخاصّة، وهذا ما تؤكّد حوارية ربيعة الرأي مع ابن المسيّب أيضاً، فكيف لنا أن نفهم أنّ هذه الرواية ناظرة لحال فقدان النصّ تماماً؟! بل كيف لنا أن نفهم أنّها ناظرة لما بعد عصر النصّ؟!

بل إنّ الرواية تريد الإشارة لشخص يتعامل مع أيّ دليل يصله - بصرف النظر عن كونه في ذاته قوياً أو ضعيفاً، نصّاً أو غير نصّ - بطريقة عزّضه على منهج القياس والرأي، فما وافق أخذ وما خالف طرّح، وهذا هو الذي يريد الإمام رفضه، فالعرض على الرأي الشخصي وتقويم الأدلة الواصلة لتحديد قبولها من عدمه بهذه الطريقة لجعل الرأي الشخصي والتقويم الذاتي معياراً في القبول والرفض، هي عمليّة مرفوضة تماماً، بما يشمل حالة كون الدليل الواصل حجّة معتبرة لولا مخالفته للقياس، وهذا لا ينفي حجّية القياس التقديرية على فرض عدم وجود دليل مخالف.

ومن هنا قال الشيخ الأنصاري - معلّقاً على رواية أبان -: «وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على ردّ الرواية الظنيّة التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجّبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أنّ مرجع الكلّ إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع»<sup>(١)</sup>.  
فالأنصاري فهم من الرواية العمل بالقياس في مواجهة حكم شرعي واصل ولو بطريق ظنيّ معتبر.

كما أنّ عدم الشمول لما بعد عصر النصّ، هو ما احتمله السيّد الطباطبائي المعروف بالمجاهد

(١) فرائد الأصول ١: ٦٣.

(١٢٢٩هـ) في جملة من روايات القياس<sup>(١)</sup>.

### هـ- رواية أبان بين النهي عن القياس وتصحيحه، نقد محاولة العلامة فضل الله

٥ - ذهب العلامة السيّد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) إلى أنّ رواية أبان إنّما تريد الكشف عن خطأ العمليّة القياسيّة التي قام بها أبان، وليست بصدد النهي عن القياس برمتها، فأبان تصوّر القضيّة في العدد، وبنى نتائجه على المراكمة العدديّة للأصابع، بينما كانت الملاكات والمعايير في مكان آخر متصلة بمشاركة المرأة في العقل، فخطأ أبان أنّه لم يدرك تمام أطراف الموضوع حتى يجري القياس، بل أخذ جانباً ونسي جانباً آخر<sup>(٢)</sup>.

ويبدو - على الأرجح - أنّ مراد السيد فضل الله أنّ العاقلة في فقه الديّات هي التي تتحمّل في مورد الخطأ الدية على ما قام به الجاني، وأنّ المرأة تشارك الرجل في هذا العقل وتحمّل خطأ الجاني، لكن في الجنائيات التي تقلّ عن ثلث الدية كاملةً، مثل ما لو قطع الجاني خطأ اصبعاً أو اصبعين من شخص فإنّ الدية - وهي عشرون من الإبل - تشترك فيها العاقلة كلّها بالتساوي، بينما لو قطع الجاني خمسة أصابع للمجني عليه خطأ، فإنّ الدية تبلغ خمسين من الإبل، فلو فرض أنّ عدد العاقلة هو عشرة أشخاص وفيهم امرأة، فإنّ المرأة تحسب متحمّلة النصف، بمعنى أنّ عشرة أشخاص يفترض أن يقتسموا الخمسين عليهم بتحمّل كل واحد منهم خمسة من الإبل، فالمرأة هنا تتحمّل النصف، وهو اثنين ونصف، فيبقى من المجموع سبعة وأربعون ونصف، فتقسّم بالتساوي على الرجال التسعة من العاقلة، ولذلك فهي لا تأخذ في مورد الجناية عليها إلا بما يوازي هذا الذي تُلزم به في مورد العقل.

وبناء على تفسير فضل الله هذا، وفقاً لفهمنا له، سوف يكون الإشكال الأخير من الإشكالات المتنبّية للشيخ الصانعي مردوداً؛ لأنّ الإمام يكون قد قدّم تفسير ملاكياً للموقف، فلا تناقض ولا تنافر بين إشكال أبان وجواب الإمام الصادق.

هذا التفسير الذي يقدمه فضل الله يتناقض مبدئياً مع ما اعتبروه واضحاً من مفهوم العَصَبَة

(١) انظر: مفاتيح الأصول: ٦٧١.

(٢) انظر الحوار الذي نشر في العدد ١١١ من مجلة المنطلق، منشوراً كاملاً في كتاب: نظرات في مسألة القياس الفقهيّ: ١٠١-١٠٢.

التي هي العاقلة، فالعصبة لغةً وعرفاً هم الرجال، فالمرأة أساساً خارجة عن الموضوع، كما يتنافى مع خبر الأحول المصحح على المشهور حيث جاء فيه أنه قال: قال لي ابن أبي العوجاء: ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً وتأخذ الرجل سهمين؟! قال: فذكر بعض أصحابنا لأبي عبد الله عليه السلام، فقال: «إن المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقولة، وإنما ذلك على الرجال، ولذلك جعل للمرأة سهماً واحداً وللرجل سهمين»<sup>(١)</sup>.

فلا أدري هل السيد فضل الله كان يلتزم - حين قال هذا الكلام - بدخول المرأة في العاقلة، وهو خلاف المشهور، أو لا؟ رغم أن بعض نصوصه في كتاب (الندوة) تعطي أنه يأخذ برأي المشهور في اختصاص العاقلة بالذكر<sup>(٢)</sup>.

وبصرف النظر عن ذلك، فإن ظاهر الرواية - خاصة المقطع الأخير منها - ينافي ما فهمه السيد فضل الله؛ وذلك أن الإمام أمان قياسي أبان، ثم قال بأن الدين لو قيس محق، وهذا يعني أن الإمام ليس بصدد تصحيح قياس أبان، مع فرض السكوت عن رفض مبدأ القياس أو الموافقة عليه، بل هو بصدد نهي أبان عن القياس؛ لأن القياس لن ينتج تطابقاً مع الواقع وضماناً لسلامة النتائج، وإلا فالمقطع الأخير من الرواية لن يكون له معنى في هذه الحال.

### و. نقد مقارنة السيد الصدر بين رواية أبان وترك الفحص (الفرضية الخامسة)

٦ - يطرح السيد محمد باقر الصدر تفسيراً في فهم رواية أبان في سياق بحثه حول حجية الدليل العقلي، حيث يقول: «.. وإما أن تكون ناظرة إلى التأييد على ترك الفحص في الأدلة الشرعية والتوغل في الأدلة العقلية بسرعة وقبل مراجعة الشارع، كما لعله المستظهر من رواية أبان المشهورة والصحيحة سنداً - رغم ما قيل من ضعف سندها - فإنها ناظرة إلى هذا المعنى عندما تسرع أبان إلى القطع بالحكم الشرعي، بينما لو كان قد فحص ودقق أكثر لزال القطع المذكور كما هو الحال في كل جاهل يراجع العالم، وهذا هو ما يعبر عنه بالتقصير في المقدمات»<sup>(٣)</sup>.

يحاول السيد الصدر فهم رواية أبان بوصفها تقترب كثيراً من الفرضية الخامسة هنا، وهو

(١) الكافي ٧: ٨٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٢٧٥.

(٢) انظر: الندوة ٧: ٤٠١-٤٠٢، و١٣: ٤٧-٤٩، و١٥: ٢٨-٢٩، و١٦: ٤٧٨.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤: ١٢٣.

الذهاب خلف العقل وعدم الفحص في الأدلة الشرعية اغتراراً بما يحكم به العقل.  
لكنّ الذي يبدو لي أنّ الرواية ليست بهذا الصدد إطلاقاً؛ فأبان الذي روي عنه أنّه روى الآلاف من الأحاديث وأجيز بالإفتاء، ليس من الذين يزهدون بالحديث، وليس في الرواية إشارة لعدم مراجعته، بل الرواية واضحة في أنّ هذا الخبر وصله بطريقي ما وهم في العراق، إنّما المشكلة كانت في شيطنتهم من يأتي بخبر من هذا النوع أو يطرح قولاً من هذا النوع، ومنطلق فعلهم هذا ليس وجود دليل أو حديث في المسألة وإلا لظهر في الحوارية التي جرت هنا، فلم يقل أبان للإمام: إنّ هذا يعارض الخبر الواصل عنكم فماذا نعمل؟ بل حكم على الخبر الواصل عبر رفضه بالاستغراب، فمشكلة أبان أنّه تعامل مع الموضوع بالقياس وهو تحكيم مسبقاته الذهنية في النصّ، وافترضه مسبقاً أنّ الشريعة لا بدّ أن تأتي بشيء متناسق مع ما اعتاد عليه أو اقتنع به، ولهذا قال له الإمام بأنك أخذتني بالقياس، أي إنّك تعاملت هنا مع الموضوع عبر طريقة القياس.

والأكثر غرابة أنّ الصدر نفسه عندما تعرّض لرواية أبان في مباحث حجّية الظهور قدّم تفسيراً مختلفاً ينسجم أكثر مع ما طرحناه هنا، ولا أدري كيف جمع بينهما؟! فراجع<sup>(١)</sup>.

(١) قال: «والرواية معتبرة سنداً، وهي تارة يستدلّ بها على الردع عن حجّية القطع الناشيء من مقدّمات عقلية. وهذا ما تقدّم الجواب عليه في بحث حجّية الدليل العقلي، حيث ذكرنا هناك أنّه لا يستفاد منها الردع عن حجّية القطع العقلي بعد حصوله، وإنّما العتاب فيه بلحاظ أنّه كيف تسرّع أبان في الجزم بالحكم الشرعي من دون التفات إلى القواعد الشرعية والبيانات الصادرة من الشارع على أساس مجرد استذواق عرفي أو عقلي، وكم فرق بين ذلك وبين القطع العقلي بعد الالتفات إلى البيانات والقواعد الشرعية والفحص عنها. وأخرى يستدلّ بها في مقامنا لإثبات الردع عن الظهورات العرفية القائمة على أساس ملازمات عرفية؛ فإنّ الملازمة المذكورة وإنّ لم تكن ثابتة عقلاً، ولهذا ثبت بنحو الموجبة الجزئية مساواة المرأة للرجل في الدية أو الميراث - كما في الميراث بين الإخوة والأخوات من طرف الأمّ فقط - إلا أنّ ذلك بنحو الموجبة الجزئية لا أكثر، ولعلّه للإشعار بأنّ هذه التفاوتات لم يكن المنظور فيه التفضيل بل بنكات اجتماعية ومصالح نوعيّة، وعليه فالدلالة العرفية في مثل الدليل الدالّ على أنّ أصابع المرأة إذا قطعت ثلاثة منها لزم فيها دية قدرها ثلاثون منعقدة على أنّه لو قطعت أربعة لم تكن ديتها أقلّ من ذلك، مع أنّ هذا هو الذي ردع عنها الإمام عليه السلام وطبّق عليه عنوان القياس. والجواب: إنّ ظاهر الرواية أنّ ردع أبان وتأنيبه إنّما كان بلحاظ تحكيمه لهذه الدلالة والملازمة على النصّ الشرعي؛ لأنّ أبان كان على أساس هذه الملازمة يطرح النصّ الشرعي الذي كان يرده وهو في العراق، بل استنكر على الإمام بذلك بعد سماعه النصّ منه.

وعليه، فتفسير السيد الصدر هنا غير واضح، والقدر الذي يبدو هو المتيقن في المسألة من حيث النتيجة هو أن القياس هنا كان عبارة عن عملية تحكيم ذهنيّات الفقيه في المسألة لرفض أي نص أو دليل يأتي من خلالها، وشيئته أو شيطنة قائله، فأنت تقيس على ما عندك فما يوافق تأخذ به وما يخالفه تعتبره شيطاناً، وهذا يُشبهه تعبير القياس الوارد في خبر الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «إذا كان جاءك الحديتان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وعلى أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ وإن لم يشبههما فهو باطل»<sup>(١)</sup>. فالقياس هنا استخدم بمعنى عرض الشيء على شيء لجعل المعروض عليه أساساً في الحكم على المعروض من خلال درجة التقارب بينهما.

والنتيجة التي نخلص إليها من دراسة رواية أبان أنّها بصدد النهي عن القياس بمعنى الفرضية الثالثة، بوصف ذلك قدراً متيقناً من (السيناريو) الذي جرى فيها.

وسوف يأتي الحديث بحول الله عن الجمع بين مجمل هذه النصوص - ومنها خبر أبان - وبين قواعد إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط وغير ذلك.

الرواية الخامسة والعشرون: خبر الحسن بن راشد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحائض تقضي الصلاة؟ قال: «لا»، قلت: تقضي الصوم؟ قال: «نعم»، قلت: من أين جاء ذا؟ قال: «إنّ أوّل من قاس إبليس»، قلت: والصائم يستنقع في الماء؟ قال: «نعم»، قلت: فيبّل ثوباً على جسده؟ قال: «لا»، قلت: من أين جاء ذا؟ قال: «من ذاك»، قلت: الصائم يشمّ الريحان؟ قال: «لا؛ لأنّه لذة ويكره له أن يتلذذ»<sup>(٢)</sup>.

وهذا مطلب آخر مؤداه طرح النصّ الشرعي والاعتراض عليه لوجود ملازمة عرفية أو ذوقية، ومثله مردوع عنه شرعاً وفساد عقلاً؛ لأنّه تحكيمٌ للأذواق والمناسبات على الدين، ولهذا قال له الإمام عليه السلام: «إنك أخذتني بالقياس»، وأين هذا من الأخذ بالظهور العرفي للسنة نفسها تحكيمياً للملازمة العرفية لها لا عليها، وإن شئت قلت: بعد أن ثبت أنّ حكم المرأة في باب الدية يختلف عن الرجل في الجملة، فلا تتعدّد دلالة من هذا القبيل، بل تنتفي، وإنما يبقى مجرد الاستذواق العرفي لمن هو بعيد عن مجموع القواعد والأحكام الشرعية، وهو لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّه قياس واستحسان وفي قبال النصّ (بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٤ - ٢٦٥).

(١) تفسير العياشي ٩: ١.

(٢) الكافي ٣: ١٠٤، و٤: ١١٣، ١٣٥؛ والاستبصار ٢: ٩٣؛ وتهذيب الأحكام ١: ١٦٠، و٤: ٢٦٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٢٧

نقل الكليني هذه الرواية في ثلاثة مواضع، أحدها عبّر فيه بـ: علي بن إبراهيم عن أبيه عن الحسن بن راشد، فيما الموضع الثاني والثالث كانا بتوسط ابن أبي عمير بين إبراهيم بن هاشم والحسن بن راشد، والظاهر حصول سقط في النقل الأول ولو بقريئة نقل الرواية في التهذيب بتوسط ابن أبي عمير من جهة، وعدم احتمال رواية إبراهيم بن هاشم عن الحسن بن راشد الواقع في السند هنا من جهة ثانية، وتكرّر النقل بتوسط ابن أبي عمير في الكافي مرتين من جهة ثالثة.

وإذا غضضنا الطرف عن إبراهيم بن هاشم، فإنّ الحسن بن راشد هنا يقع في طبقة الإمام الصادق، بينما الحسن بن راشد البغدادي الثقة يقع في طبقة الإمام الجواد والهادي قطعاً، فلا يمكن أن يكون هو، فيترجّح أنّه لم تثبت وثاقته إلا على مبنى كامل الزيارة وتفسير القمي ورواية ابن أبي عمير عنه (علماً أنّ رواية ابن أبي عمير لم تثبت عنه إلا في موضعين تقريباً)، ولا نلتزم بهذه المباني الرجالية الثلاثة، فالرواية غير سالمة من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة، فتحتمل احتمالين:

الاحتمال الأوّل: إنّ ابن راشد اعترض على الإمام هنا، معبراً عن رفضه شيئاً من هذا القبيل، فأجابه الإمام بقياس إبليس. والجواب يعزّز هذه الفرضية؛ لأنّ قياس إبليس جاء في مواجهة النصّ الإلهي.

الاحتمال الثاني: إنّ ابن راشد أراد أن يفهم العلة في ذلك والمبرّر المنطقي، فرفض الإمام سؤاله هذا، إمّا لأنّ البحث في العلل الثبوتية مرفوض أساساً أو تحذراً من الإمام من أنّ بحثهم في العلل الواقعية قد يفتح الطريق لتحكيم أنظارتهم في الأحكام، الأمر الذي قد يسبّب الوقوع لاحقاً في مفاصد القياس بالمعنى الموجود في الفرضية الثالثة.

والذي يترجّح بنظري - والعلم عند الله - هو الاحتمال الأوّل؛ لأنّ السؤال عن العلل من أهل البيت أنفسهم ليس أمراً غريباً في أدبيات السائلين، بل وجدنا الكثير من نصوص أهل البيت تبين العلل وتشرّحها، تماماً كما هي نصوص القرآن الكريم، بل الإمام نفسه كأنّه بيّن علة النهي عن شمّ الريحان دون أن يسأله ابن راشد كما جاء في ذيل الرواية، فيترجّح احتمال أنّ السؤال جاء في سياق اعتراض ابن راشد أو نقله هذا الاعتراض أو كون هذا الاعتراض موجوداً مثاراً مثلاً، ويشهد له أنّ قضية قضاء المرأة لصلاتها وصومها كانت حاضرة دائماً في

مساجلات القياس.

ولا بأس أن نلفت أخيراً إلى أنّ جملة: «أول من قاس إيليس»، تعبير منقول في المصادر السنّية أيضاً عن عدّة شخصيّات غير الإمام جعفر الصادق، منها: ابن عبّاس وابن سيرين والحسن البصري<sup>(١)</sup>، بل رفض القياس والرأي ورد في العديد من النصوص المنقولة عن عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود وابن عباس وابن سيرين ومسروق والشعبي ومطر الوراق وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

الرواية السادسة والعشرون: خبر عوالي اللثالي وغيره، عن النبيّ ﷺ، قال: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا»<sup>(٣)</sup>. ولم نعثر على سند صحيح لهذا الحديث، بل أظنّه موضوعاً فإنّ تركيب هذه المصطلحات غير معروف في القرن الأوّل والعصر النبويّ.

ولا توضح معنى القياس، فهي تحتمل النظر لمرحلة تُهجر فيها السنّة، ويعتمد القياس، وتحتمل أصل دخول القياس على الخطّ مع الكتاب والسنة، بعد مرحلة العمل بالكتاب والسنة دونه، بل تحتمل أنّ المذموم المشار إليه بكلمة «فعلوا ذلك»، ليس القياس، بل مجموع التفكيك بين الثلاثة عبر فترات زمنيّة، فكان يفترض بهم أن يعملوا بالثلاثة معاً لكنّهم عملوا تارةً بالكتاب وحده وأخرى بالسنة وحدها وثالثة بالقياس وحده، فلا تكون الرواية ناقدةً للقياس أساساً بل داعيةً له، وإن كان الاحتمال الأخير مرجوحاً، والعلم عند الله.

## نتيجة البحث في المجموعة الثانية

هذا هو مهمّ روايات المجموعة الثانية هنا، ونستخلص منها الآتي:

١ - إنّ الصحيح سنداً عندي هو - على أبعد تقدير - سبع روايات من أصل خمس وعشرين

(١) انظر: سنن الدارمي ١: ٦٥؛ ومصنّف الكوفي ٨: ٣٣٤؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ٧٦؛ وتفسير القرطبي ٧: ١٧١؛ وتفسير البحر المحيط ٤: ٢٧٤.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ١: ٤٥٥ - ٤٦٦؛ وإعلام الموقعين ٢: ٤٦٦ - ٤٧٤.

(٣) عوالي اللثالي ٤: ٦٤؛ والفقيه والمتفقه ١: ٤٤٩ - ٤٥٠؛ والحلي، مبادئ الوصول: ٢١٤ - ٢١٥؛ والمستصفي: ٢٩٥؛ وأصول السرخسي ٢: ١٢١.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٢٩

أو ست وعشرين رواية هنا<sup>(١)</sup>، ويمكن تصحيح ما يقرب من العشرة على مباني المشهور، وهذا يعني أن نسبة الصحيح سنداً في هذه المجموعة أكبر منه في المجموعة الأولى.

٢- إن أكثر هذه الروايات إما يدلّ حصراً أو يشمل الفرضية الثالثة من فرضياتنا هنا، وبعضها يستوعب الفرضية الخامسة، وبهذا تتعاقد أغلب روايات هذه المجموعة مع أغلب روايات المجموعة الأولى لتأكيد النهي عن الفرضيتين: الثالثة والخامسة.

٣- إن بعض هذه الروايات - وعدده لا يزيد عن الأربع - ظاهر في النهي عن قياس الشبه (الفرضية الثانية)، وبعض آخر يفتح في الاحتمال على كونه ناهياً عن قياس الشبه، وبهذا تضيف لنا هذه المجموعة النهي عن قياس الشبه وتنضم إليها بعض الروايات القليلة جداً في المجموعة السابقة، والتي قلنا بأنها تفتح على قياس الشبه أيضاً.

٤- لم نجد رواية قريبة جداً من النهي عن قياس العلة - بعيداً عن مطلق التشابهات - عدا رواية واحدة وهي خبر القطب الراوندي (رقم: ٢٠)، والمروية بسند ضعيف عند الشيعة، ومعتبر عند السنة، غير أنّها خبر آحادي منفرد حتى الآن.

٥- لاحظنا أن الروايات الناهية عن قياس الشبه، تقترب كثيراً من رفض منهج إلغاء الخصوصيات ونفي الفوارق، أكثر من اقترابها من النهي عن قياس العلة والاجتهاد المناطوي في نفسه، وهو موضوع سنتوقف عنده؛ لأنه في غاية الأهمية بالنسبة إلينا، بل نحن عقدنا هذا البحث - كما تقدم - لمعرفة أن النهي عن القياس هل يعرض القواعد المناطوية والمقاصدية للخطر أو لا؟

٦- إن أغلب الأمثلة الفقهية والشرعية التي ذكرت في هذه الروايات ضمن نقد القياس كانت في العباديات، سواء في هذه المجموعة أم المجموعة الأولى، مثل الجنابة والبول، وقضاء الحائض الصلاة والصوم، ومسألة التظليل للمحرم، واللافت الأساس هنا هو رواية أبان ومسألة الديات بوصفها خارجة عن موضوع العباديات، ولعلها تدخل في المقدرات الشرعية. وبهذا نحصل من هاتين المجموعتين العمدة هنا على حوالي ثلاث وستين رواية، أغلبيتها الساحقة تتناول موضوع الفرضية الثالثة والخامسة، والباقي منفتح على الفرضية الثانية.

(١) التردد مرجعه إلى احتمال قوي جداً في كون الروايتين رقم: ٤، ٢٤، هي رواية واحدة فقط لا غير، كما ذكرناه في الرواية الرابعة.

وقد سبق أن نقلنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب تمييز ابن عبد البرّ وابن قيم الجوزيّة والشاطبي بين القياس الباطل ومعرفة العلل، مفسّرين بذلك نصوص ذمّ الرأي والقياس، ومدّعين بأنّ جمهور أهل العلم فهموا الرأي المذموم في الآثار النبويّة وأخبار الصحابة والتابعين بأنّه ليس العبور من حالة لحالة عبر العلل والمقاصد، بل عبر مجرد الاستحسان والظنّ والتخمينات المستعجلة وما شابه ذلك<sup>(١)</sup>.

### المجموعة الثالثة: النصوص الراضية لمعياريّة العقل في الدين

تناول هذه المجموعة من النصوص تلك الأحاديث التي اتخذت موقفاً من العقل في فهم الدين، وقد اعتبرت بمثابة دليل يتصل بقضايا القياس والرأي. وعمدة هذه النصوص هنا هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر أبي حمزة الثمالي، عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام أنّه قال: «إنّ دين<sup>(٢)</sup> الله عزّ وجلّ لا يُصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة، ولا يُصاب إلاّ بالتسليم، فمن سلّم لنا سلّم، ومن اقتدى بنا هدى، ومن كان يعمل بالقياس والرأي هلك، ومن وجد في نفسه شيئاً مما نقوله أو نقضي به حرجاً كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم، وهو لا يعلم»<sup>(٣)</sup>.

هذه الرواية واضحة في أنّها بصدد النظر لمرجعيّة العقل في مقابل التسليم والأخذ من النصّ، فهي صريحة في الفرضيّة الثالثة وقريبة أيضاً من الفرضيّة الرابعة والخامسة، ولا علاقة واضحة لها بمفهوم القياس العليّ أو الشبهيّ أو ما يشبههما، بل هي تؤكد على أنّ القياس بفرضيّته الثالثة يجعل الإنسان بعيداً عن الحقّ في إصابة الدين.

كما ومن الممكن أن يكون توصيف الناقصة هنا تقييداً لا توضيحاً، وهو ما يبدو أنّه فهمه

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

(٢) فهم غير واحد من العلماء - مثل السيّد الخميني في كتاب (آداب نماز: ٢٠٠) - أنّ المراد بالدين هنا هو الشريعة، وليس مطلق الدين بما يشمل الاعتقادات وإثبات الخالق؛ إذ لا يمكن إثبات الخالق والنبوة بالنصوص الدينيّة.

(٣) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٤.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٣١

أيضاً العلامة فضل الله وغيره، حيث اعتبر أنّها ناظرة للعقل الظنّي لا لمطلق العقل<sup>(١)</sup>، فلا يتم الاستدلال بهذه الرواية على النهي عن معرفة الدين بالعقل مطلقاً، بل تشير لترك الاعتماد على العقول الظنّية والمقدّمات النظرية الناقصة والاستعجالات الذهنية وغير ذلك.

وهذه الرواية لا تختصّ - تبعاً لما بيناه - بزمن النصّ؛ لأنّها لا تتحرّك في سياق توفرّ الدليل وعدم توفرّ، بل هي تتحدّث عن حال التعامل مع الدليل بعد فرض توفرّه بأيّ مقدارٍ كان هذا التوفرّ، ولهذا لا تختصّ الفرضية الثالثة أو الخامسة بزمن النصّ، بل تشمل ما يتلوه من أزمنة أيضاً.

وقد فهم غير واحد من هذه الرواية أنّها تريد النهي عن الدخول في باب معرفة الملائكات ومصالح التشريعات<sup>(٢)</sup>، رغم أنّها لا تشير إلى هذا الأمر بعينه، بل هي ناظرة إلى استبعاد العقل باكتشاف الأحكام الشرعية سواء كان ذلك عن طريق دعوى كشف الملائكات أو غيره، فهي كما تواجه مدّعي اكتشاف الملائكات وإمكان معرفة المقاصد والغايات بالعقل، كذلك تواجه الأصولي الذي يدّعي إمكان معرفة الشريعة بالعقل القطعي النظري أو العملي عبر قانون الملازمة، فما يجيب به الأصولي يمكن للطرف الثاني أن يجيب به على تقدير حصول العلم أو الاطمئنان منه، وإلا فالظنّ ليس بحجّة بلا حاجة لفرض ورود هذه الرواية.

وسند الرواية التي تفرّد بنقلها الشيخ الصدوق ضعيفٌ، فإنّ فيه محمّد بن محمّد بن عصام الكليني ولم تثبت وثاقته على التحقيق، وكذلك القاسم بن العلاء؛ إذ لم تثبت وثاقته سوى على مثل مبنى تفسير القمي، وفي السند أيضاً إسما عيل بن علي القزويني وهو مهممل.

الرواية الثانية: خبر المعلّى بن خنيس، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عزّ وجلّ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الحديث لا علاقة له بموضوع بحثنا، بل غاية ما يفيد أنّ عقول الرجال لا تبلغ كلّ

(١) انظر الحوار الذي نشر في العدد ١١١ من مجلة المنطق، منشوراً كاملاً في كتاب: نظرات في مسألة القياس الفقهيّ: ١٠٠؛ والسبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء ٢: ٤٢١؛ والمصطفوي، مائة قاعدة فقهيّة: ٢٦٩؛ والبروجردي، المنهج الرجالي (الجلالي): ٢٦٧.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الفصول الغروية: ٢٨٤؛ والقزويني، التعليقة على المعالم ٥: ٣٨.

(٣) الكافي ١: ٦٠، و٧: ١٥٨؛ والمحاسن ١: ٢٦٧؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٥٧.

معاني القرآن الكريم، وأين هذا من بحث القياس بمعانيه كلها إلا بضرب من الربط التأويلي؟! كما أن هذا الحديث ضعيفٌ من حيث السند، وذلك أنه مرسل في جميع المصادر، حيث يرويه - في بعض المصادر - ثعلبة بن ميمون عن عمه حدثه، عن معلى بن خنيس، عن الإمام، فيما يرويه كذلك - أي عمه حدثه أو عن بعض أصحابنا - عن الإمام دون توسط المعلى بن خنيس، في بعض المصادر والمواضع الأخرى، فيكون مرسلًا في تمام مصادره ومواضعه، حيث لا يعلم حال من حدث ثعلبة بالخبر.

الرواية الثالثة: خبر جابر بن يزيد الجعفي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم<sup>(١)</sup>، فقال: «يا جابر إن للقرآن بطنًا وللبطن بطنًا وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أوها في شيء وآخرها في شيء<sup>(٢)</sup> وهو كلام متصل منصرف على وجوه<sup>(٣)</sup>».

وقد ورد ذيل هذه الرواية في خبر زرارة المنقول بلا سند في تفسير العياشي<sup>(٤)</sup>. وأورد العياشي بلا سند أيضاً خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «ليس أبعد من عقول الرجال من القرآن»<sup>(٥)</sup>.

(١) قد يطرأ في ذهن سؤال هنا قد يقترب من النقد المتني، وهو أنه إذا كان جابر الجعفي قد سأل الإمام عن هذا الموضوع في مرة سابقة كما يقول، فلماذا يأتي اليوم ويسأله مرة ثانية ليجد جواباً آخر؟! ما هو دافع السائل ليسأل عن موضوع مرتين، دون وجود تغيير عارض في القضية؟! ألا يبدو هذا غريباً؟! وقد نقول في سياق حل هذه القضية أنه لعل جابر الجعفي كان يسأل مرة ثانية تمهيداً للدخول في تفصيل جديد حول القضية، لكنه فوجئ بجواب مختلف للإمام كلياً، فأثاره الموضوع، مما دفعه للسؤال هنا، والعلم عند الله.

(٢) يمكن فهم هذه الجملة بمعنى تنقل القرآن بين الموضوعات، بما قد لا يفهمه كثيرون، كما يمكن فهمها في سياق أن الدلالة الظاهرية للقرآن تحتاج لقربنة السياق في استنطاقها، أما بطون القرآن فهي دلالات عميقة تأتي من خارج السياق وغير معتمدة على حججته، بل هادمة له، فتؤخذ جملة صغيرة من داخل آية وتفك عن كل سياقاتها وتتخذ معاني جديدة، وهو ما قد يفسر - لو صحَّ في حد نفسه - بعض الروايات التفسيرية عن أهل البيت بطريقة تبدو غريبة للغاية عن السياق.

(٣) المحاسن ٢: ٣٠٠؛ وتفسير العياشي ١: ١١، ١٢.

(٤) انظر: تفسير العياشي ١: ١٧.

(٥) المصدر نفسه ١: ١٧ - ١٨.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٣٣

ومضمون هذه الرواية يقارب مضمون الرواية السابقة، ولا علاقة له بالقياس إلا بجامع بعيد غير مندرج ضمن الدلالات الظهورية.

كما أن السند ضعيف بجهالة الواشي ومحمد بن خالد البرقي، وضعف محمد بن الفضيل، بل جابر الجعفي لم تثبت وثاقته عندي.

الرواية الرابعة: رسالة المحكم والمتشابه، التي أوردنا بعض مقاطعها في المجموعة الأولى هنا، ومما جاء فيها: «فلولا ما ورد النص به من تنزيل كتاب الله تعالى وما أبان رسوله وفسره لنا وأبانه الأثر وصحيح الخبر لقوم آخرين، لم يكن لأحد من الناس المأمورين بأداء الفرائض أن يوجب (موجب) ذلك بعقله، وإقامة (وإقامته) معاني فروضه وبيان مراد الله تعالى في جميع ما قدّمنا ذكره على حقيقة شروطه، ولا تصح إقامة فروضه بالقياس والرأي، ولا أن يهتدي العقول على انفرادها، ولو انفرد لا يوجب فرض صلاة الظهر أربعاً دون خمس أو ثلاث، ولا يفصل أيضاً بين قبل الزوال وبعده ولا تقدّم السجود على الركوع، والركوع على السجود، أو حدّ زنا المحصن والبكر، ولا بين العقارات والمال النقد في وجوب الزكاة، ولو خلينا بين عقولنا وبين هذه الفرائض لم يصح فعل ذلك كلّه بالعقل على مجرّده»<sup>(١)</sup>..<sup>(٢)</sup>.

وقد أسلفنا الحديث عن هذه الرسالة من حيث صدورها فلا نعيد، وأمّا من حيث الدلالة، فهي مرتبطة بالنهي عن القياس والرأي وعن استقلال العقل بالتشريع أو معرفته بحثيئات التشريعات وقدرته على التوصل لتشريعات مطابقة للتشريعات الإلهية، فالخبر من حيث الدلالة جيّد.

هذه هي عمدة نصوص هذه المجموعة، وقد رأيت أنّ جميعها ضعيف من حيث الإسناد بأكثر من جهة ضعف في العادة، بل نصف روايات هذه المجموعة غير دالّ، ولو حذفنا رسالة المحكم والمتشابه فليس في البين - على أبعد تقدير - غير النهي عن القياس بالفرضية الثالثة له.

(١) قد توحى هذه الرواية أنّ العقل ممنوع عن ممارسة إدراك الملائكات لبلوغ المراد الإلهي، وأنّه عاجز عن ذلك، وبالمناسبة نكاد لا نعثر على رواية صريحة - خاصّة لو فرضناها صحيحة السند - في نفي قدرة العقل على معرفة الملائكات بوصف ذلك قاعدة يُرجع إليها، في الوقت الذي قد لا نجد نصّاً صريحاً في قاعدة قدرة العقل على ذلك، فانتبه جيداً.

(٢) بحار الأنوار ٩٠: ٩٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٥٤ - ٥٥.

واللافت للنظر هنا أنّه فيما وصف بعضهم هذه الروايات بالمستفيضة أو الكثيرة<sup>(١)</sup>، اعتبر آخرون أنّهم بعد الجهد لم يحصلوا سوى على رواية أو اثنتين في ذلك، وأنّ الروايات المتعدّدة في هذا الموضوع ليست إلا في تفسير القرآن لا غير<sup>(٢)</sup>. وقد تبيّن لك الحال وأنّ الحقّ مع الفريق الثاني فليس هنا روايات كثيرة أو متواترة، نعم كلمة المستفيضة لو صدقت على روايتين فصاعداً لأمكن انطباقها هنا، فهذه المجموعة من أضعف المجموعات الحديثية هنا.

### وقوع التعارض بين نصوص النهي عن العقل ونصوص مرجعيته ، محاولة توفيق

وبصرف النظر عمّا تقدّم فقد ظهرت إشكالية أمام هذه المجموعة، وهي أنّ لدينا نصوصاً عديدة تمتدح العقل وتقدره، وقد أوردتها كبار المحدثين - خاصة الشيخ الكليني - في كتبهم، فكيف نجتمع بين هذه المجموعة هنا وتلك الروايات؟

قدّمت هنا محاولة عمدة تكرّرت في كلمات غير واحد من الأصوليين وهم في مقام الدفاع عن حجية العقل في مقابل الإخباريين، وأكتفي هنا بنقل كلام شخصيتين منهم:

**الشخصية الأولى: المحقّق القزويني،** حيث قال - متحدثاً عن روايات عجز عقول الرجال وأنّ الدين لا يصاب بالعقول -: «إنّ هذه الأخبار معارضة بما هو أكثر وأرجح منها من الأخبار الدالة على مرجعية العقل ممّا يستفاد منه كون العقل أيضاً حجّة من الحجج، وأنّه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل، كما أنّ الشرع عقل من خارج، وأنّه حجّة باطنية، وأنّه ما يثاب ويعاقب به، وأنّه ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، إلى غير ذلك ممّا تقرب من هذه المضامين.. أنّ مورد هذه الأخبار نظراً إلى سياقاتها إعمال العقل في إدراك علل الأحكام التوقيفية للتوصل بها إلى نفس الأحكام، نظراً إلى أنّ الأحكام منوطة بعلة خفية لا يدركها عقول الناس القاصرة، بل لا يطّلع عليها إلاّ الله سبحانه والراسخون في العلم الذين عصمهم الله من الخطأ والزلل، وأودعهم أحكامه وأوقفهم على عللها ومناطاتها. وبالجملة: هذه الأخبار مسوقة في ردّ العمارة المخالفين حيث يستعملون عقولهم الناقصة في استنباط علل الأحكام من الطرق العقلية الغير العلمية المتداولة لديهم، وكلامنا ليس في نحو هذه العقول

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٦٢ - ٦٣؛ ومحمّد السند، أسس النظام السياسي عند الإمامية: ٢٧٧.

(٢) انظر: حسين الكريمي القمي، العقل والبلوغ عند الإمامية: ٩٠.

المستعملة فيما ذكر<sup>(١)</sup>.

الشخصية الثانية: الشيخ محمد رضا المظفر، حيث يقول: «وأما ما ورد عن آل البيت - عليهم السلام - من نحو قولهم: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، فقد ورد في قبالة مثل قولهم: «إنّ الله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة - عليهم السلام - وأما الباطنة فالعقول»، والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو أنّ المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لأنها واردة في هذا المقام، أي أنّ الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حقّ كما شرحناه سابقاً. ومن المعلوم أنّ مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك الأحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها. ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى "الاجتهاد بالرأي". وقد سبق أنّ هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي؛ لأنّ هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام. وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لأنّها واردة في مقام معارضة "الاجتهاد بالرأي" ولكنها أجنبية عما نحن بصدهه وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعي<sup>(٢)</sup>.

يفكّك القزويني والمظفر المشكلة هنا عبر تحديد نطاق دلالة روايات هذه المجموعة بما كان على طرائق أهل السنّة في القياس والرأي، ومن ثمّ يبقى العقل بغير هذه الطرائق على حجّيته وقيّمته واعتباره، فلا تكون هذه الروايات هنا مضادّة للعقل مطلقاً حتى تعارض روايات مدح العقل، بل هي مغايرة في مورد حديثها عن تلك.

### من أين ظهر رقم الخمسمائة رواية في رفض القياس عند مثل السيد الخوئي؟!

ما تقدّم كان عمدة الروايات ذات الصلة بالنهي عن الرأي والقياس والعقل والاجتهاد<sup>(٣)</sup>

(١) التعليقة على المعالم ٥: ٣٨.

(٢) أصول الفقه ٣: ١٣٩.

(٣) لم نعر على نصّ عن النبي وأهل بيته يظهر منه ذمّ «الاجتهاد» بهذا التعبير، عدا مرسل البرقي ورسالة

٣٣٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

في الدين، وقد تبين أنها لا تزيد عن سبعين رواية بينها أكثر من خمسين رواية ضعيفة السند، بل بعضها فيه مناقشات متنيّة، بل بعضها لا دلالة فيه إطلاقاً، والسؤال الآن:

من أين أتى السيد الخوئي والسيد مصطفى الخميني برقم الخمسةة عندما قالوا - وتبعهما غيرهما كما قلنا - بأنّ في النهي عن القياس حوالي خمسمائة رواية؟! إنّه من الممكن أن يذكر الخوئي رقماً قريباً من السبعين فيقول مثلاً: توجد حوالي مائة رواية، أمّا أن يذكر رقماً يصل لحدود الخمسمائة مع أنّ الواقع ليس إلا حوالي ستين أو سبعين، فهذا غريب! فما هو التفسير الممكن للأمر؟

لعلّ السيّد الخوئي راجع كتاب تفصيل وسائل الشيعة، ناظراً للعناوين، فلاحظ الأبواب الآتية:

باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين، وفي هذا الباب ٣٦ رواية.

باب تحريم الحكم بغير الكتاب والسنة ووجوب نقض الحكم مع ظهور الخطأ، وفيه ١٥ حديثاً.

باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنيّة في نفس الأحكام الشرعيّة، وفيه ٥٢ رواية.

واللافت أنّ الحرّ العاملي ذكر في الهامش هنا عند بيانه عنوان هذا الباب، النصّ الآتي: «قد وردت أحاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثاً قد جمعتها في محلّ آخر، دالّة على عدم

---

المحكم والمتشابهة الضعيفة سنداً (وهما الروايتان الثالثة والعشرون والثامنة والعشرون من روايات المجموعة الأولى)، من هنا يمكننا القول بأنّ ذمّ الاجتهاد والنفرة من هذا المصطلح - وهي الفكرة التي كانت سائدة في الوسط الإمامي حتى القرن السابع الهجري - هو مفهوم انتزاعي ناتج عن ربط الاجتهاد بالرأي والقياس والاستحسانات وغير ذلك، وليس أمراً منصوباً عليه بعنوانه في دليل روائي أو قرآني حتى نبحت عنه، من هنا لا معنى لتنازع الإخباري والأصولي في جواز عمليّة الاجتهاد، بل تفكيك المصطلح كافٍ هنا؛ لأنّ كلمة الاجتهاد لم ترد في آية أو رواية حتّى تؤخذ مستمسكاً لمواجهة الأصوليين، ويُتبعون - من ثمّ - أنفسهم في الدفاع عن الاجتهاد الذي يؤمنون به، وصولاً إلى السيد محمد باقر الصدر في حلقاته، حيث أفرد في بعض كتبه عنواناً خاصّاً، وهو: «جواز عمليّة الاستنباط» (انظر: موسوعة الإمام الصدر ج ٦، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ٥٦ - ٦٢).



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٣٧

جواز ورود استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيره من كلام الأئمة - عليهم السلام - والتفحص عن أحوالها، والقطع بأنها محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسوخة، عامة أو خاصة، إلى غير ذلك، أو ورود ما يوافقها من أحاديثهم الثابتة، وأنه يجب العمل بالكتاب والسنة..»<sup>(١)</sup>.

باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين، وفيه ٤٣ رواية.

باب وجوب العمل بأحاديث النبي ﷺ والأئمة - عليهم السلام - المنقولة في الكتب المعتمدة، وفيه ٨٨ حديثاً.

باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة، فيما روه عن الأئمة - عليهم السلام - من أحكام الشريعة، لا فيما يقولونه برأيهم، وفيه ٤٨ رواية.

فلو فرضنا أن السيد الخوئي لاحظ هذه الأبواب في مستدرك الوسائل أيضاً، فسيكون قد وجد أنها تتضمن ١٧٣ رواية، وبضمها لما تقدم سيكون المجموع ٤٥٥ رواية، فيمكن أن يكون قوله بالنهي عن القياس قد أخذه من مجموع هذا القضاء كله الذي تعطيه هذه النصوص، فيصح منه تعبير أن روايات النهي عن القياس تقارب الخمسائة، بمعنى من معاني الصحة لكنه ليس صحيحاً بالدقة.

أحتمل أن حساب السيد الخوئي كان على هذه الطريقة، خاصة لو ضمنا الروايات الناهية عن العمل بالظن هنا وهناك. وإلا فالنصوص الدالة بالمباشرة على الموضوع لا تزيد عما نقلناه فيما توفّر لنا، ولو زادت فلا تتعدى الثمانين حديثاً، محتمل الدلالة.

لكن هذا لا نهدف منه تبرير الرقم الذي ذكره الخوئي، لأن كل هذه الروايات الأخرى لا علاقة لها بنقد القياس بعنوانه، فإن نصوص مرجعية النبي وأهل بيته وأحاديثهم في الإفتاء والقضاء والحكم لا تنقد القياس بمفهومه المتأخر (الفرضية الأولى/ قياس العلة)، إذ يمكن الجمع بين هذه النصوص وحجية القياس لو قام عليه دليل دون وقوع أي معارضة، وكذلك الحال مع نصوص النهي عن الظن فهي وإن كانت تشمل الأقيسة الظنية لكنها لا تعدّ من نصوص النهي عن القياس بعنوانه، ولهذا لا يمكن لنا أن نضعها في مقابل الانسدادي لكي

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥، الهامش.

نفرض عليه ترك القياس حال الانسداد، بحجة خروج القياس عن حجية مطلق الظنّ حال الانسداد. فهذه النصوص كلّها هي فضاءات تحيط بنصوص النهي عن القياس، وليست نصوصاً تنهى عن ظاهرة تاريخية قائمة تمّ النظر إليها وتعريفها من قبل أهل البيت النبوي، فتضخيم الرقم ليس دقيقاً عندما ننظر للأمور بالطريقة التي قلناها، بل قد يكون موهماً جداً.

### ثانياً: المجموعات والنصوص الحديثية المشرعنة للقياس والرأي، دراسة وتحليل

كان يفترض أن يكون موضوعنا هنا قد انتهى، لنستخرج نتائج البحث في موقف النبيّ وأهل بيته من القياس والرأي، بغية تحليل تأثيراته على توليفة القواعد المناطبيّة والمقاصديّة التي توصلنا إليها فيما مضى، لكنّه من غير المنطقي أن نذهب نحو استخلاص النتائج قبل النظر في النصوص التي تفيد أو قد تفيد شرعية منهج الرأي والقياس، لنقارن بينها وبين المجموعات السابقة، وننظر في الحلول؛ فإنّ هذا هو ما يقتضيه الإنصاف والشمولية في المتابعة.

وفي الحقيقة فقد طرح أهل السنّة نصوصاً، قالوا بأنّها تُسعفهم في تكريس منهج القياس والرأي، كما أثير هذا الموضوع في الداخل الشيعي أيضاً، فالزيدية تقول بالقياس، وتنسبه لأهل البيت النبويّ، وهذا موضوع يستحقّ التوقّف عنده، كما سبق أن نقلنا عند الحديث عن ابن الجنيد وموقفه من بالقياس ما يشير باحتمال إلى أنّ لديه كتاباً يكشف فيه عن وجود روايات في شرعية القياس بمعنى من المعاني.

يلفت نظرنا هنا كلام لابن أبي الحديد المعتزلي، حيث يقول: «اعلم أنّ هذه الوجوه هي التي يتعلّق بها الإمامية ونفاة القياس والاجتهاد في الشرعيّات، وقد تكلم عليها أصحابنا في كتبهم، وقالوا: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يجتهد ويقيس، وادّعوا إجماع الصحابة على صحّة الاجتهاد والقياس، ودفعوا صحّة هذا الكلام المنسوب في هذا الكتاب إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وقالوا: إنّ من رواية الإمامية، وهو معارض بما ترويه الزيدية عنه وعن أبنائه - عليهم السلام - في صحّة القياس والاجتهاد، ومخالطة الزيدية لأئمة أهل البيت - عليهم السلام - كمخالطة الإمامية لهم، ومعرفتهم بأقوالهم وأحوالهم ومذاهبهم كمعرفة الإمامية، لا فرق بين الفئتين في ذلك. والزيدية قاطبة جاروديتها وصالحيتها تقول بالقياس والاجتهاد، وينقلون في ذلك نصوصاً عن أهل البيت - عليهم السلام - وإذا تعارضت الروايتان تساقطتا، وعدنا إلى الأدلة المذكورة في

هذه المسألة»<sup>(١)</sup>.

هذا الكلام يشير لوجود روايات عن أهل البيت بطرق الزيدية تُعطي أن لأهل البيت رأياً آخر في القياس، لكن ماذا يريد ابن أبي الحديد من أهل البيت هنا؟ قد يدعي شخص أن عنوان أهل البيت عند الزيدية أوسع بكثير منه عند الإمامية، فهو يشمل الذرية بعلمائها الكبار بمن فيهم غير الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، وهذا ما يعتبره الإمامي خارج نطاق اهتمامه؛ لأنه لا يعنيه موقف غير الاثني عشر هنا، لكن إشارة ابن أبي الحديد تعطي أنهم ينسبون إلى عليّ وأبنائه، وهو ما يجعل القضية قريبة جداً من أئمة الإمامية أنفسهم.

وهكذا نلاحظ أن الفخر الرازي يتكلم عن موضوع إجماع العترة النبوية على هجران القياس، فيقول: «وأما إجماع العترة، فممنوع. وروايات الإمامية معارضة بروايات الزيدية؛ فإنهم ينقلون عن الأئمة جواز العمل بالقياس»<sup>(٢)</sup>.

من هنا، يلزمنا رصد النصوص المتوفرة بين أيدينا مما يمكنه أن يفيد حجّة القياس من وجهة نظر النبيّ وأهل بيته، حتى يكون بحثنا منصفاً ومستوعباً، خاصة على مسالك الوثوق الصدوري التي نؤمن بها.

## ١. خبر معاذ المشهور في تبرير اجتهاد الرأي، قراءة تقويمية

يُعتبر خبر معاذ بن جبل هنا من أشهر الروايات التي طُرحت دليلاً على حجّة مدرسة الرأي والاجتهاد بمعنى من المعاني، ولا بدّ من بحثه والنظر فيه.

فقد روت المصادر الحديثية وغيرها خبر معاذ المشهور أن رسول الله ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بها في كتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فسنة رسول الله ﷺ. قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟» قال: أجتهد رأبي (برأبي) لا ألو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره، ثم قال: «الحمد لله

(١) شرح نهج البلاغة ١: ٢٩٠.

(٢) المحصول ٥: ١١٣؛ وانظر: عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ١: ١٥٢.

الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله<sup>(١)</sup>. وروي شيء قريب من حيث النتيجة أنه قاله رسول الله لابن مسعود<sup>(٢)</sup>.

هذا الخبر يؤكد أن اجتهاد الرأي مشروع ومرضي، وهو يتحدث عن إعمال الرأي في حال فقدان الكتاب والسنة. وميزة الرواية أن معاذاً كان سيقضي برأيه رغم وجود النبي في المدينة، حيث لم يجد حاجة لإرسال رسول إلى النبي يسأله عن القضية التي واجهها في القضاء، وهو ما يؤكد أنه في عصر النص يمكن العمل بالرأي حال عدم توفر النصوص بالفعل، ولو مع إمكان توفرها أحياناً على الأقل، فيدل الخبر على حجية مسلك الرأي فيما بعد عصر النص.

لكن الخبر لا يشرح لنا المراد من الرأي هنا، وهل هو القياس أو لا؟ رغم أنهم كثيراً ما فهموا منه القياس بل أرسلوه إرسال المسلمات أحياناً، غير أن الراجح في الأمر - وبمراجعة الدلالة اللغوية الخالصة قبل عصر المذاهب واصطلاحاتها الفقهية والأصولية - أن مقصود معاذ هو أن ينظر هو في القضية وما يراه صلاحاً فيها، الأمر الذي يقرب من الفرضية الرابعة من فرضيات بحثنا الخمسة المتقدمة، ومن ثم فلا نستطيع أن نتأكد أن هذا الخبر يُشرعن القياس مباشرةً بلا فرق بين قياس الشبه وقياس العلة، ما لم يكن القياس هو رأي معاذ في حل الأمور، بحيث يندرج تحت كلية لفظ الرأي، وهذا يحتاج لإثبات أن طريقة معاذ كانت هي القياسات<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: مسند ابن حنبل ٥: ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢؛ وسنن الدارمي ١: ٦٠؛ وسنن أبي داود ٢: ١٦٢؛ وسنن الترمذي ٢: ٣٩٤؛ ومسند الطيالسي: ٧٦؛ والفيقه والمتفقه ١: ٤٧٠ - ٤٧٢؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٥: ٣٥٨؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٧٢؛ والاستيعاب ٣: ١٤٠٣ - ١٤٠٤؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ٥٥ - ٥٦؛ ونصب الراية ٥: ٣٩ و..

(٢) انظر: الأمدي، الأحكام ٤: ٣٣.

(٣) بعد ذكرني هذا التفسير المخالف لتفسير القائسين للحديث، رأيت أن ابن حزم الأندلسي أشار إليه حين قال: «مع أن هذا الحديث الذي ذكرنا من طريق معاذ لا ذكر للقياس فيه البتة بوجه من الوجوه، ولا بنص ولا بدليل، وإنما فيه الرأي، والرأي غير القياس؛ لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة، والقياس هو الحكم بشيء لا نص فيه بمثل الحكم في شيء منصوص عليه، وسواء كان أحوط أو لم يكن أصلح، أو لم يكن كان أسلم أو أقتل، استحسنه القاتل له أو استثنعه. وهكذا القول في قوله ﷺ: إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإذا اجتهد فأصاب فله أجران، ليس فيه للقياس أثر، لا بدليل ولا بنص، ولا

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٤١

كما أنه من الواضح أن هذا الخبر لا يعارض النصوص الكثيرة المتقدمة الدالة على النهي عن الرأي أو القياس في مقابل النص أو زهداً به، إلا إذا فهمنا من عدم اهتمام معاذ بتوجيه أحد لسؤال النبي - مع فرض توفر هذا الأمر - أنه كان غير مهتم بالرجوع للنبي رغم وجوده، وأنه كان يكفيه في أعمال الرأي عدم توفر نص فيما وصله هو بالفعل، ولو كان كذلك فلماذا لم ينهه النبي ويتقده في ذلك.

بل ثمة خاصية مهمة في هذا الخبر، وهو أنه يفرض - طبقاً للحوارية التي جرت بين النبي ومعاذ - أن الحكم غير موجود في الكتاب والسنة، لا أنه غير معلوم لمعاذ، وهذا يعني أن تشريعها اجتهاد الرأي يقع في دائرة ما لا شريعة فيه بالفعل وواقعاً، وهذا أمر لا معنى له بعد عصر اكتمال الدين، إلا بأن نقول بعدم شمول الشريعة فيكون معنى خبر معاذ أنه على تقدير عدم وجود كتاب ولا سنة، نرجع لرأينا فيما نراه صلاحاً وحقاً، وهذه هي المصلحة المرسله في فهمنا الخاص لها دون الفهم المشهور، وقد بحثناها مفصلاً في محله<sup>(١)</sup>.

نعم، قد نُقل الخبر بطريقة أخرى لم نعرث عليها في المصادر الحديثية، لكنها مذكورة مرسله في بعض الكتب الأصولية، وهو خبر موسى بن عبيدة، عن عبد الله بن عتبة، أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ وأبي موسى حين بعثهما إلى اليمن: «كيف تقضيان بين الناس؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن أتاكم ما ليس في كتاب الله؟» قال: بالسنة. قال: «فإن أتاكم ما ليس في السنة؟» قال: نقيس الأمر بالأمر، فأيهما كان أقرب (إلى الحق حملناه عليه، قال: «أصبتما»)<sup>(٢)</sup>.

فهذا الخبر قريب جداً من فكرة القياس بالفرضية الثانية، لكنه لا وجود له في كتب الحديث.

للرأي أيضاً لا يذكر ولا بدليل بوجه من الوجوه، وإنما فيه إباحة الاجتهاد فقط. والاجتهاد ليس قياساً ولا رأياً، وإنما الاجتهاد إجهاد النفس، واستفراغ الوسع في طلب حكم طلب النازلة في القول والسنة، فمن طلب القرآن وتقرأ آياته، وطلب في السنن وتقرأ الأحاديث في طلب ما نزل به، فقد اجتهد، فإن وجدها منصوبة فقد أصاب فله أجران أجر الطلب وأجر الإصابت، وإن طلبها في القرآن والسنة فلم يفهم موضعها منها، ولا وقف عليه، وفاتت إدراكه، فقد اجتهد فأخطأ فله أجر...» (الإحكام ٧: ٩٧٧ - ٩٧٨).

(١) راجع: حبّ الله، فقه المصلحة: ١٦٥ - ٢٤٠.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول ٤: ٤٩ - ٥٠؛ والرازي، المحصول ٥: ٣٨.

## مداخلات ومناقشات في حديث معاذ بين الصدور والمتن والدلالة

لكنّ هذا الخبر يعاني من مشاكل تعرّضنا لبعضها في بعض كتبنا<sup>(١)</sup>، ونذكر ذلك هنا مع توسّع وإضافات وتعميق؛ وذلك:

### أ. المشكلة الصدوريّة أو التوثيق التاريخي والحديثي

أمّا على المستوى السنّي، فقد ورد هذا الحديث في تمام المصادر بسند مرسل عن بعض أصحاب معاذ عنه، أو عن ناس من أهل حمص عن معاذ، وله سند واحد فقط فيه هذا الإرسال الواضح، بل قد نقل العظيم آبادي في عون المعبود - وهو ممّن رفض هذا الخبر - عن الجوزقاني في الموضوعات: إنّ هذا الحديث باطل، وضعيف بجهالة الحارث بن عمرو الوارد في السند<sup>(٢)</sup>. والحق معه، فالحارث بن عمرو غير موثّق، وقد نقل جهالته ابن حزم في المحلّي<sup>(٣)</sup>، وبمراجعة مصادر الرجال الشيعيّة لم نجد توثيقاً لهذا الرجل<sup>(٤)</sup>، أمّا على المستوى السنّي، فقد نقل البخاري عن شعبة عن أبي عون في التاريخ الصغير والكبير أنّ هذا الرجل لا يعرف إلاّ بهذا الحديث ولا يصحّ<sup>(٥)</sup>، ووضعه العقيلي في الضعفاء<sup>(٦)</sup>، ولم أجد من وثّقه؛ ومنه يعلم أنّ وضع ابن حبان له في ثقافته ناتج عن تسامحه المعروف في التعديل<sup>(٧)</sup>.

وقد جاء هذا الخبر أيضاً في مصنّف ابن أبي شيبة مسنداً إلى محمّد بن عبد الله الثقفي، لكنّه أيضاً ليس بالسند المكتمل، وفي بعض الأسانيد<sup>(٨)</sup> ينقل الحارث بن عمرو عن معاذ دون توسّط إرسال بعض أصحاب معاذ أو ناس من أهل حمص، فتكون المشكلة في إرسال خفي على تقدير

(١) راجع: حبّ الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي: ٥٩١ - ٥٩٥.

(٢) انظر كلام العظيم آبادي حول الحديث في: عون المعبود ٩: ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٣) المحلّي ١: ٦٢.

(٤) راجع: معجم رجال الحديث ٥: ١٧٥ - ١٧٦، رقم: ٢٤٩٦ - ٢٥٠٠.

(٥) التاريخ الصغير ١: ٣٠٤؛ والتاريخ الكبير ٢: ٢٧٧.

(٦) العقيلي، الضعفاء ١: ٢١٥.

(٧) ابن حبان البستي، الثقات ٦: ١٧٣.

(٨) الطبراني، المعجم الكبير ٢٠: ١٧٠.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٤٣

عدم لقي الحارث لمعاذ، وبضعف الحارث على تقدير لقياه، ومع التردد فإنه يصعب الوثوق باتصال السند مع كون أكثر الروايات فيها ذاك الإرسال.

هذا، وقد ذكر ابن حزم في أبحاثه الأصولية جهالة رواية الخبر وإرساله<sup>(١)</sup>، كما نصّ الألباني - فيما ذكره ونقله في كتاب «ضعيف سنن الترمذي» - على ضعف هذا الخبر<sup>(٢)</sup>.

وأما على المستوى الشيعي، فقد يكون هذا الحديث دخل المناخ الشيعي متأخراً، وربما مع الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، كما ينقل عنه الأحسائي<sup>(٣)</sup>، وإن كان الأصحّ ورود هذا الخبر في كتاب الخلاف للطوسي (٤٦٠هـ) مراسلاً<sup>(٤)</sup>، تماماً كإرساله في نقل الشهيد الأوّل والأحسائي، وقد نصّ على جهالة رواية الخبر أو إرساله كلّ من: المرتضى<sup>(٥)</sup>، والبهائي<sup>(٦)</sup>، والمظفر<sup>(٧)</sup>، ومحمد تقي الحكيم<sup>(٨)</sup>، وغيرهم.

على أنّ الكراجكي في كنز الفوائد ينقل اختلاف صيغ هذه الرواية، مصرّحاً بجهالة الرواية<sup>(٩)</sup>.

وقد حاول الجصاص - انتصاراً لمذهبه - تذليل عقبة الإرسال في الخبر، بأنهم عندما يقولون بأنّ هؤلاء الرواة من أصحاب معاذ، فلا يكونون إلا ثقاتاً<sup>(١٠)</sup>، وهذا كلامٌ غريب حقاً؛ فهل مصاحبة شخص لمعاذ تثبت عدالته أو وثاقته؟! إنّ هذا يعني ليس نظرية عدالة الصحابة، بل عدالة أصحاب الصحابة، وهذا ما لا أظنّ أنّ القائلين بعدالة الصحابة يقبلونه، فضلاً عن

(١) الإحكام ٥: ٦٩٨.

(٢) الألباني، ضعيف سنن الترمذي: ١٥٣ - ١٥٤.

(٣) الأحسائي، عوالي اللئالي ١: ٤١٤.

(٤) الخلاف ٦: ٢٠٩.

(٥) الذريعة ٢: ٧٧٣.

(٦) زبدة الأصول: ١١٠.

(٧) أصول الفقه ٣: ١٩٥.

(٨) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٩) الكراجكي، كنز الفوائد: ٢٩٦.

(١٠) الجصاص، الفصول في الأصول ٤: ٤٤ - ٤٥؛ وانظر: إعلام الموقعين ٢: ٣٥١.

منكري هذه النظرية. نعم إذا ثبت مسبقاً أن كل أو الغالبية الساحقة من أصحاب معاذ ثقات أجلاء أمكن رفع القوة الاحتمالية هنا.

كما أن مجرد تعدد الرواة عن معاذ رغم عدم معرفتنا بهم، يجعل الخبر أفضل حالاً من مجرد خبر مرسل، لكن هذا وإن صح في الجملة لكنه لا يكفي للتصحيح السندي؛ لأن هذه الجماعة يمكن تواطؤها على الكذب بملاحظة أنهم غير معروفين بالنسبة إلينا، فلعلهم من أهل محلة واحدة في احتمال قوي، وربما هي عين الجماعة التي من حمص، فكيف نرفع الوثوق والحال هذه؟! وأما الاعتماد على شهرة هذا الخبر وتلقي الأمة له بالقبول مما يجبر ضعفه السندي<sup>(١)</sup>، فهو - لو تم<sup>(٢)</sup>، مع أن منكري القياس فريق في الأمة لا يوافقون على هذا الحديث - لا يدل على أنهم تلقوه بالقبول من باب الاعتماد عليه حتى يجبر ضعفه، بل لعلهم ذكروه من باب مجرد التأييد لأدلتهم الأساسية في القياس من نوع النصوص القرآنية والأدلة العقلية العقلانية، فهذا لا ينفع هنا.

كما أن تقوية الحديث ببعض النصوص الموقوفة على بعض الصحابة<sup>(٣)</sup>، والتي سنشير إليها، لا ينفع هنا، لأن موافقة تلك النصوص هنا تفيد سلامة المضمون - عند من يرى قيمة لسنة الصحابي - لو صح ذلك، لا قوة الصدور، والفرق كبير بينهما.

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ١: ٤٧٢ - ٤٧٣؛ وإعلام الموقعين ٢: ٣٥١؛ وصفوة الاختيار في أصول الفقه ١: ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٢) يقول الشيخ السبحاني - تعليقاً على موضوع شهرة الحديث -: «إنّ اشتهاار الحديث نتيجة الاستدلال به للقياس، ولولا كونه مصدراً لمقالة أهل القياس لما نال تلك الشهرة» (موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة) ١: ٢٣٤ - ٢٣٥)؛ وهذا الكلام منه غير مقنع بهذه الطريقة؛ وذلك أنّ جميع الأحاديث التي عمل بها مشهور الأمة أو مشهور الفرقة الخاصة هي من هذا النوع، فاستدلّاهم بالرواية لإثبات أمر تضمّنته هو الذي يجعل الرواية محلاً للقبول، وإلا فليرشدنا الشيخ السبحاني لموردٍ صارت فيه الرواية حجّة بالشهرة الاستنادية ولا يكون موردها من هذا النوع، أي أنّ شهرتها جاءت من عمّل المنتصرين لفكرة تضمّنتها الرواية، ممّا أدى لاشتهاارها.

(٣) انظر: عيسى منون، نبراس العقول: ٨١ - ٨٢. وقد علّق ابن حزم الأندلسي قائلاً: «ولقد لجأ بعضهم إلى أن ادعى في هذا الحديث أنّه منقول نقل الكافة. قال أبو محمد: ولا يعجز أحد عن أن يدعى في كلّ حديث مثل هذا..» (الإحكام ٧: ٩٧٧).



وعليه، فهذا الخبر لا يصحّ رغم اشتهاره وتداوله، فلا يمكن الاعتماد عليه منفرداً، مضافاً إلى أنه ورد بطريقة أخرى ولو أقل شهرةً، وهو ما نقله ابن ماجه، بالسند إلى عبد الرحمن بن غنم، قال: حدّثنا معاذ بن جبل، قال: لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن، قال: «لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم وإن أشكل عليك أمرٌ، فقف حتى تبينه أو تكتب إليّ فيه»<sup>(١)</sup>. وإن كان هذا الخبر ظاهر في حال الأشكلة التي قد تكون خاصّة بحالة عدم توفّر دليل عنده من الكتاب والسنة وربما أيضاً عدم ترجّح رأي لديه.

### ب. معارضة كمال الدين، تقويم محاولة ابن حزم والكاشاني في النقد المتني

قد يقال في إبطال هذا الحديث، ما ذكره ابن حزم الأندلسي، حيث قال: «إنّ هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع؛ لأنّ من المحال البيّن أن يكون الله تعالى يقول: (اليوم أكملت لكم دينكم)، و (ما فرطنا في الكتاب من شيء)، و (تبياناً لكلّ شيء)، ثمّ يقول رسول الله ﷺ: إنّّه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن. ومن المحال البيّن أن يقول الله تعالى مخاطباً لرسوله ﷺ: (لتبين للناس ما نزل إليهم)، ثمّ يقول رسول الله ﷺ: إنّّه يقع في الدين ما لم يبيّنه ﷺ»<sup>(٢)</sup>. وقد أخذ الفيض الكاشاني بهذه الفكرة، وذهب إلى أنّ معنى الحديث هو أنّ معاذاً أجزله الرجوع إلى رأيه عندما لا يوجد شيء حول الموضوع في الكتاب والسنة، وهذا معناه أنّ الكتاب والسنة ناقصين، مع أنّ القرآن نصّ على إكمال الدين، فليس هناك معنى للأخذ برأي معاذ إلا أنه يوحى إليه ما دام لا مرجع له من كتاب أو سنة، فيما لا يهتدي الرسول ﷺ برأيه بل يحتاج إلى وحي من الله سبحانه، بل لو حكم معاذ برأيه لزم على النبيّ اتباعه بعد أن كان رأي معاذ حجّة، فصار معاذ إماماً والنبيّ تابعاً له<sup>(٣)</sup>.

وخلاصة إشكالية ابن حزم والفيض أنّ هذا الحديث يناقض مبدأ إكمال الدين. إلا أنّ الذي يبدو لي أنّ الحديث لا ينافي هذا المبدأ؛ لأنّه صدر قبل نزول آية إكمال الدين، وهذا معناه أنّه قبل إكمال الدين لا مانع من العمل بالرأي والاجتهاد، أمّا بعد إكماله فإنّ فرضية

(١) سنن ابن ماجه ١: ٢١.

(٢) الإحكام ٧: ٩٧٦.

(٣) انظر: الأصول الأصيلة: ٧-٩.

عدم وجود الحكم في الكتاب والسنة - وهي الفرضية التي جاءت في حديث معاذ - تكون ملغاة عملياً، فلا موضوع للاجتهاد بالرأي، إلا إذا فرضنا أن عدم الوجدان سيكون في قوة عدم الوجود ولو بإلغاء الخصوصية عرفاً، ومعه سيكون عدم العثور على الحكم في الكتاب أو السنة بمثابة محقق حكمي لعدم الوجود، وبه يتوفر موضوع حديث معاذ؛ فالنقد المتني للكاشاني شيء وكون الحديث - لو لم نقم بإلغاء الخصوصية - غير مثبت لنتيجة أصحاب الرأي في عصر ما بعد النص شيء آخر.

هذا كله، إذا لم نقل بأن مقصوده من عدم وجود الحكم في الكتاب والسنة عدم وجوده بعنوانه، لا عدم وجوده بخطوطه العريضة، وإلا انتفى الإشكال من رأس. فإشكالية الأندلسي والكاشاني يمكن تجاوزها.

وأما عدم انتظاره للوحي فهو صادق لو كان ما سيجتهد به منسوباً إلى الله تعالى كما هي العادة عندما يُسأل النبي عن شيء، لا مطلقاً، وهذا متناسب مع نظريتنا في المصلحة المرسله دون نظرية المشهور.

بل إن هذا الحديث بنفسه سيكون دليلاً - عند من يأخذ به - على أن النبي كان يعمل باجتهاد الرأي، وأن فكرة انتظاره الوحي قد تكون في بعض الموارد الخاصة التي لا يبدو له فيها شيء، بل قد دلت النصوص على أن النبي كان يشترع من عنده انطلاقاً من كمال نفسه، وأن الله كان يمضيه، فليس صحيحاً أن النبي بالمطلق كان ينتظر الوحي في كل شيء.

### ج. اختصاص الحديث بالقضاء، تقويم محاولة العلامة السبحاني

أشكل الشيخ جعفر السبحاني على هذا الحديث بأن غايته حجية القياس في القضاء، وهو مغاير لحجيته في الإفتاء، فلعل القضاء يمكن فيه القياس نظراً لكونه مما لا بد منه، قال: «إن تجويز القياس في القضاء لا يكون دليلاً على تجويزه في الإفتاء؛ لأن القضاء أمر لا يمكن تأخيره، بخلاف الإفتاء، فلا استدلال بجواز القياس في القضاء على جوازه في الإفتاء، مبني على صحة القياس، وهو دور واضح»<sup>(١)</sup>.

(١) السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة) ١: ٢٣٣.

لكنّ هذه المناقشة غير واضحة، وذلك:

أولاً: لطالما استدلل فقهاء الإمامية بأمور في باب القضاء، وسرّوها لباب الإفتاء والمرجعية، مثل بعض شروط القاضي. وهذه مجرد مداخلة نقضية غير مهمّة لي هنا. ثانياً: إنّ القضية ليست في القضاء، بل في الرأي الفقهي الذي يبنى القضاء عليه، فمعاذ سوف يجتهد فقهيّاً، فيتوصّل إلى حكم، ثم يقوم باستخدام الحكم في العملية القضائية، وكلام السبحاني يعني أنّ معاذ بن جبل يمكنه أن يفعل ذلك ليقضي، لكنّ الحكم الذي توصّل به لا يجوز له العمل به في غير القضاء، فإذا كان يلزمه الرجوع للقواعد والأصول العملية في غير القضاء، فلماذا لم يرجع إليها في القضاء وهي من الحجج الشرعية؟! وما الفرق بين القضاء وغيره؟ وهل يأخذ الرجوع إليها وقتاً أطول من الرجوع للرأي؟! وإذا لم يكن يمكنه أو يلزمه الرجوع إليها، بل يلزمه أو يمكنه الرجوع للقياس، فكيف لم يكن الأمر كذلك في الفتوى؟!

#### د. تفسير «اجتهاد الرأي» بالنظر في النصوص، نقد محاولة المرتضى وغيره

أشكل السيّد المرتضى<sup>(١)</sup> وتبعه المحقّق الحليّ وغيره، بأنّ هذا الحديث يفيد اجتهاد الرأي، لكنّه قد يعني أنّ معاذ بن جبل سوف يجتهد في البحث في الأدلّة الشرعية في الكتاب والسنة، بل قال الحليّ: «لا نسلم أنّ قوله: "[أجتهد] برأبي" إشارة إلى القياس، بل كما يحتمل ذلك، يحتمل أنّه أراد الاجتهاد في العمل بدلالة الأصل، (وبدلالة) الاحتياط، وغير ذلك من وجوه الاجتهاد، ومع الاحتمال يجب التوقّف»<sup>(٢)</sup>.

ولكنّ هذا الاحتمال لا معنى له، لأنّ النبيّ كان يسأله في حال عدم وجود الحكم في الكتاب والسنة، لا حال عدم عثوره على الحكم<sup>(٣)</sup>، فهو يجتهد في ظرف عدم الحكم واقعاً، بل لو فرضنا أنّ هذا هو المراد فإنّ معاذاً سيكون ممّن يجتهد برأيه من الأوّل، فما الفرق بين العودة للأدلة هذه وبين الرجوع للكتاب والسنة الدالّين على الأصل والاحتياط أو غيرهما؟! ولو كان المقصود هو

(١) انظر: الذريعة ٢: ٧٧٦-٧٧٧؛ والطوسي، العدة ٢: ٧١٢؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ١٩٦.

(٢) معارج الأصول: ١٩٣.

(٣) توجد صيغة أقلّ شهرةً للحديث تستخدم عبارة عدم وجدان الحكم في الكتاب والسنة، بدل عدم وجود الحكم، وهو ما نقله البغداديّ في كتابه: الفقيه والمتفقه ١: ٤٧٠.

دلالة العقول لا النصوص، فإنّ مثل هذه القواعد الاجتهادية لا يُعلم - بل يبدو بعيداً بالمنطق التاريخي - أنّ معاذاً يلتفت إليها من نوع دلالة الأصل والاحتياط ونحو ذلك من طرائق المجتهدين فيما بعد، فهذا التفسير لا ينسجم مع المعقوليّة التاريخية. والأبعد من هذا التفسير أن نفسّر كلمة «اجتهد رأيي ولا آلو» بمعنى أعمل بالاجتهاد لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة ولكنني لا أستطيع، اعتماداً على أنّ هذه الكلمة تأتي كذلك في اللغة<sup>(١)</sup>.

غير أنّ هذا على ما يبدو تعبيرٌ تستعمله هذيل، وهو على خلاف الشائع بين العرب، كما فسّرنا الحديث، قال ابن سيده: «وتقول هذيل: لا آلو كذا وكذا: أي لا أستطيعه. وجميع العرب يقولون: لا آلو: لا أدع جهداً..»<sup>(٢)</sup>. بل هذا هو المنسجم مع التركيب، فأيّ معنى لأن يتكلّم عن بذل الجهد مع إعلان عجزه ما دام مفروض سؤال النبيّ هو عدم وجود شيء في الكتاب والسنة لا عدم علمه بذلك؟!!

يُشار أخيراً إلى أنّ هناك جملة روايات عن ابن عباس وابن مسعود وعمر بن الخطاب أنّهم قالوا لشريح وغيره ما يفيد هذا المضمون الوارد في حديث معاذ أيضاً، وأنّ هذا عمل الخلفاء الأوائل<sup>(٣)</sup>.

وهذه النصوص لو تمّت سنداً لا تفيد؛ لأنّها ليست رواية عن معصوم، فلعلّها اجتهاد من هؤلاء الصحابة، ولم يثبت لدينا لا حجّية قول الصحابيّ ولا حجّية قول الخليفة، ولم يُحرز قول أئمة أهل البيت هنا ذلك حتى يستند إليه وفق الاعتقاد الإمامي.

وعليه، فالاستدلال برواية معاذ لا يصلح لمعارضة ما قدّمته المجموعات الحديثية الناهية عن الرأي والقياس، إلا تلك النصوص التي يُفهم منها الشمول في الرفض للفرضية الرابعة، مع فرض إمكان تعميم خبر معاذ لحال فقدان الدليل، لا اختصاصه بحال عدم وجوده واقعاً.

(١) انظر: ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين ٣: ٢٤٣؛ والدينوري، غريب الحديث ١: ١٠٦.

(٢) ابن سيده، المخصّص (السفر الثالث عشر) ج ٤، ق ١: ١١٩.

(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٣؛ والقرضاوي، المدخل لدراسة السنة النبوية: ٦٩؛ ومحمد الخضري، أصول الفقه: ٢٨٢؛ وأبو لبابة حسين، أصول علم الحديث: ١٤٣؛ وأحمد الشافعي، أصول الفقه الإسلامي: ٨١.

## ٢. نصوص عرض الحديث على القرآن بين حجية القياس والاستقراء

ربما يبدو غريباً استحضار نصوص العرض على الكتاب - وبعض نصوص الترجيح أيضاً - لتأكيد فكرة القياس، خاصة قياس الشبه، غير أنّ مقصودي هنا هو أنّ روايات العرض على الكتاب والتي تفوق - سنياً وشيعياً - الأربع وعشرين رواية، بحثناها بالتفصيل في محله<sup>(١)</sup>، تؤكد لنا أنّ ما وافق القرآن نأخذ به وما خالفه نتركه، وقد قلنا في محله بأنّه لا معنى لكون الموافقة بمعنى وجود عين ما في الرواية في الكتاب الكريم، فهذا مرجعه لسقوط اعتبار السنّة مع أنّ هذه الأحاديث تريد التمييز بين السنّة المنقولة المعتمدة وغيرها، وعليه، فموافق الكتاب ومخالفه هو ما يشبه الكتاب وينسجم معه ويقترّب منه ومن فضائه، أمّا المخالف فهو الغريب عنه غير المنسجم ولا المتوالم.

وبناء على ذلك، نجد أنّ هذه النصوص تكّرس مبدأ التشابه، فهي تقول: كلّ حديث يأتيك فانظر في تشابهه مع ما في الكتاب والسنّة، ولا معنى للتشابه هنا في أن يكون باللفظ فلا مشابه لكتاب الله المعجز البليغ، فلا بد أن يفرض التشابه بالمعنى والمضمون، وهذه الآلية ليست في جوهرها إلا الاستناد لمبدأ التشابه لتأكيد حجية الخبر، في مقابل مبدأ اللاتشابه في تأكيد نفي الحجية، وهو ما يرتدّ بروحه إلى الإقرار بمرجعية مبدأ التشابه والقراءة بين التشريعات، ولولاه لما كان معنى في جعل مبدأ التشابه أساساً هنا.

ويتعرّز مبدأ التشابه برواية الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «إذا كان جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وعلى أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ وإن لم يشبههما فهو باطل»<sup>(٢)</sup>، ووردت في احتجاج الطبرسي عن الرضا عليه السلام بصيغة: قلت له: تميّنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقسه (فقس) على كتاب الله عزّ وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم (يكن) يشبههما فليس منّا...»<sup>(٣)</sup>.

فالقياس هنا استخدم بمعنى عرض الشيء على شيء لجعل المعروض عليه أساساً في الحكم

(١) راجع: حبّ الله، حجية الحديث: ٢١٣ - ٢٧٩.

(٢) تفسير العياشي ١: ٩.

(٣) الاحتجاج ٢: ١٠٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ - ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ٤٠.

٣٥٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

على المعروض من خلال درجة التقارب بينهما، وهذا ليس إلا روح وميكانيزما وفلسفة وجود قياس الشبه وأمثاله.

وبهذا قد نقول بأن نصوص العرض على الكتاب تكرس مبدأ القياس، خاصة قياس الشبه، فتعارض بعض النصوص التي اشتملتها المجموعات الحديثية الثلاث المتقدمة الناهية عن قياس الشبه وأمثاله.

وبهذا نكتشف أن خبر معاذ بن جبل - لو تم - يواجه بعض الروايات المتقدمة ذات الدلالة على الفرضية الرابعة، بينما مجموعة نصوص العرض على الكتاب والسنة تواجه بعضاً آخر منها، وهو ما دل على الفرضية الثانية.

غير أن المشكلة المهمة التي تواجه هذا النمط من الاستدلال على المعارضة هنا، هو أن القياس يتحرك في دائرة ما لا نص فيه، بينما روايات العرض والطرح تتحرك في أعمال التشابه في مورد فيه نص، فكيف يمكن تبرير القياس من خلال فضاء مغاير له تماماً؟!

وهذه المشكلة رغم أنها حقيقية وتمنع عن نظر نصوص العرض للقياس، غير أن استدلالنا هنا ليس بهذه الطريقة حتى نواجه هذه المشكلة، بل نحن نستخدم هذه المجموعة النصية لتأكيد أن النص نفسه اعتمد في تقويم الأحاديث على مبدأ التشابه العام، بينما وجدنا جملة من روايات القياس - مثل الحوارات التي جرت مع أبي حنيفة وغيره - كانت تستدل لإبطال القياس بمبدأ تفريق المؤتلفات وتمييز المتشابهات، وهذا يعني أن نصوص العرض على الكتاب وكذلك نصوص الترجيح بموافقة الكتاب، تعارض البناء التحتي الذي قام عليه رفض القياس، وهو رفض مبدأ التشابه والاتساق، في الوقت الذي تؤكد نصوص العرض والترجيح عليه بوصفه أساساً في تقويم الأحاديث المتعارضة فيما بينها تارةً وغير المتعارضة أخرى، وفي حال التعارض فنحن نعمل بالأقرب والأشبه بالكتاب الكريم وهذا هو عين ميكانيزما التفكير القياسي في روحه، فكيف صار منطقياً اعتماد التشابه هنا دونه هناك؟!

سأعطي مثلاً للتقريب فقط، فلنتصور أننا وجدنا روايتين متعارضتين: إحداهما تقول: يجب قضاء الصلاة على الحائض، والأخرى تقول: لا يجب عليها القضاء، فهنا علينا أن ننظر في أي من الحديثين هو الذي يشبه الكتاب والسنة، فنجد أن رواية القضاء أقرب وتشبه الكتاب والسنة، وتنسجم مع مزاجها العام، فالكتاب يهتم بالصلاة، والقضاء من مظاهر الاهتمام،

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٥١

والسنة أمرت بقضاء الصوم، وهذا مؤثر الاهتمام بقضاء العبادات، وبذلك نتمكن من ترجيح خبر القضاء كونه موافقاً للكتاب والسنة فيما ذك تبو عليه المخالفة، تبعاً لتفسير الموافقة والمخالفة بالمعنى المضموني الروحي الذي ذهب إليه الكثير من العلماء المتأخرين، ليس آخرهم السيد فضل الله والسيد السيستاني.

بل نفس المثال الذي طرحه السيد الصدر واشتهر تداوله بعده ينفع هنا، وهو مثال ورود رواية حول الدعاء عند الاستهلال، وأخرى حول عدم مبايعة أو مناكحة الأكراد لكونهم قوم من الجنّ مثلاً، فإنّ الرواية الأولى ليست إلا تعبيراً عن التشابه بين حال الاستهلال وغيره في كون الشريعة تعطي فيها أمراً واحداً وهو الدعاء، فرواية الدعاء صارت سليمة بسبب تشابهها مع فكرة الدعاء العامة في القرآن الكريم، بينما رواية الأكراد صارت ضعيفة بسبب تغايرها مع مبدأ تساوي البشر، مع أنّه من الممكن أن الشريعة لا يُعجبها الدعاء عند رؤية الهلال، انطلاقاً من تمييز التشابهات ولخصوصية لا نعرفها، فيما يمكن أن يُعجبها عدم تساوي الأكراد مع سائر البشر لخصوصية لا نعلمها بعد كونها غير مبنية على مبدأ التقارب والتشابه.

فإذا لم يصحّ البناء التحتي للقياس وفقاً لبعض روايات القياس هنا، فهذا معناه أنّ مجرد كون الشريعة تهتمّ بالصلاة أو بقضاء الصوم ليس مرجحاً لرواية على أخرى، بل هو غير منهجي وغير مصيب بدرجة عدم كون القياس كذلك.

نعم هذا الدليل المعارض لا يُعارض أصل النهي عن القياس؛ إذ يمكن التوفيق بين النهي عن اعتماد التشابه خارج إطار النصوص، واعتماده داخل إطار النصوص ولو لم نعرف المبرر لذلك؛ لكنّه يعارض بعض روايات القياس التي برّرت عدم الاعتماد بعدم تشابه التشريعات، فإنّ هذا التبرير سيغدو غير منطقي بملاحظة المشهدين معاً.

كما أنّ هذا الدليل المعارض لا يجري على رأي من يجعل المعارضة هو التباين ولو الجزئي، وإن كان يلزمه أن يفسّر لنا معنى الموافقة، فإنّها إذا لم تكن التباين فهذا أعمّ من التطابق والتشابه، وهذا عود إلى جعل التشابه مبرراً للأخذ بالحديث أو على الأقلّ عنصراً مساعداً في ذلك.

والحلّ الوحيد هنا بتقديري هو التمييز بين قياس شيء على شيء، وقياس شيء على أشياء تمثل فضاءً، فالقياس المرفوض والذي دلّت عليه النصوص هو أخذ (أ) أساساً في (ب)، فنحن

أمام ظاهرتين منفردتين بعينهما، بينما التشابه المشود هنا هو أننا نأخذ فضاء ومزاجاً عاماً (أ، ج، د، هـ، و، ز..)، فنقيس (ب) عليه، وهاتان عمليتان مختلفتان، وهو ما ينتج أن نصوص العرض على الكتاب تعطي حجياً للتشابه في سياق عملية تركيبية استقرائية تراكمية، بينما نصوص النهي عن القياس ترفض وجود قيمة للتشابه بين شيئين منفردين، وهذا ما يُنتج أن الشريعة يقلّ في أحكامها الاستثناءات من المسارات والحالات الغالبة، فعندما يقول لي الخبر بأنّه لدى تعارض خبرين خُذ بالموافق للكتاب، فهذا معناه أنّ الحالة الغالبة هي توافق التشريعات المنفردة مع الحالة الغالبة المتمثلة بالمزاج الكتابي العام، أو المنسجمة مع العمومات، وهو ما يكشف عن قلة التخصيصات والتغايرات في الدوائر الكبيرة، لكنّ هذا لا يمنع لو أخذنا فرداً أن نجده مغايراً لفرد آخر بصرف النظر عن الدوائر العامة.

وبهذا يظهر لدينا تمييز بين حجية القياس الشرعي وحجية الاستقراء في الشرعيات، بل يمكننا صياغة الموقف بالتمييز بين قياس حكم على حكم أو حالة على حالة، وقياس حكم على مجموعة أحكام متناغمة أو قياس حالة على مجموعة حالات، فإنّ نصوص القياس بضمّها لنصوص العرض والترجيح سوف تعطينا ضرورة هذا التمييز، الأمر الذي يفرض تقييد إطلاقات أدلة نفي القياس - لو كان لها مثل هذا الإطلاق، وهو غير واضح - بخصوص قياس حالة على حالة. والأمثلة التي طرحها الأئمة - خاصة في الحوارات - هي قياس حالة على حالة، بل هذا هو المعروف في الأقيسة عند القائسين آنذاك، وهذه نقطة مهمة جداً بالنسبة إلينا، وتميّز بين القياس ومسالك من نوع مذاق الشريعة والاستقراء.

وربما يناقش هذا أيضاً بأنّ فرض وجود مزاج عام يُعرض النصّ عليه متفرّع على وجود انسجام وتشابه بين مفردات هذا المزاج العام، وهذا يرفع رصيد قانون التشابه بين التشريعات، ويقلّص من فرضية عدم التناظر التي تنبني عليها عملية نقد القياس نقداً فلسفياً، بل هذا هو ما ادّعه القائلون بالقياس بالفعل، وذلك عندما قيل لهم بأنّ الشريعة قائمة على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات، حيث قالوا بأنّ هذا صحيح في الجملة، لكنّ الحالة الغالبة في الشريعة هو قيامها على التشابه، وهذه الحال تعطي ظناً قوياً لمصلحة النظرية التي تعتمد التشابه وهي نظرية القياس.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٥٣

لكن يمكننا الجواب - وأرجو التأمّل جيداً - بأنّ واقع التشابه الغالب في الشريعة لا ننكره، بل ننكر أن يكون مبرراً لحصول ظنّ عقلائي أو معتبر شرعاً من مجرد تشابه شيئين، بعكس تشابه شيء مع مجموعة أشياء، فإنّ احتماليّة حقوق الحكم لهذا الشيء تغدو أكبر انطلاقاً من كون المراكمة تولّد قاعدة سيكون الفرد الملحق من مصاديقها.

طبعاً هذا كلّه على المسالك المشهورة بين علماء المسلمين، في تقويم دور الكتاب والسنة، أمّا على الرأي الذي يرى أنّ أغلب ما في الشريعة هو في الكتاب، وأنّ السنة تطبق لقواعد الكتاب وقليلٌ منها إضافات، فإنّ الاستدلال بمبدأ التشابه في روايات العرض يصبح بلا معنى من الأصل، ولا تعارض حيثنّد مع نصوص النهي عن القياس؛ لأنّ الأخذ بالمتشابه بين الحديث والكتاب ليس لأجل مبدأ التشابه بين الأحكام، بل لأجل أنّ الحديث في الغالب متشابه مع الكتاب لكونه تطبيقاً له، وأنّ الزائد فيه على الكتاب هو النسبة الأقلّ، لا أنّ أحكام الشريعة التي غالبها في القرآن - حسب هذا الفرض - هي قائمة على التشابه، فانتبه.

### ٣. نصوص ممارسة النبي وأهل بيته للقياس

توجد بعض النصوص التي فهم - أو قد يفهم منها - أنّ النبي وأهل البيت مارسوا القياس بأنفسهم<sup>(١)</sup>، وهذا خير شاهد على شرعية العمل القياسي، وسوف نذكر بعض العيّنات من هذه النصوص ثم نعلّق<sup>(٢)</sup>.

الرواية الأولى: خبر عمر بن الخطاب، قال: هشتت يوماً فقبّلتُ وأنا صائم، فأتيت

---

(١) من المناسب التنبيه هنا إلى أنّ ما يرتبط بمبدأ اجتهاد النبي ﷺ قد بحثناه مفصلاً في كتاب (حجية السنة في الفكر الإسلامي: ٣٦٩ - ٥٠١)، وقد أثبتنا هناك بعد مراجعة مختلف الأدلّة العقلية والنقلية، القرآنية والروائية وغيرها، أنّه لم يثبت اجتهاد النبي بالفعل في القضايا الدينية والشرعية بالمعنى الخاصّ لكلمة الاجتهاد، فإذا تصوّر شخص أنّ مختلف بحوث الاجتهاد النبوي تأتي هنا، فهذا ليس دقيقاً، كما أنّنا بحثناه فلا نعيد.

(٢) ربما يتفاجأ الكثير من نفاة القياس - خاصّة في الوسط الشيعي - من بعض ما سننقله وتبعناه وجمعناه من مروياتٍ عن أهل البيت النبوي قد ترتبط بقوة بتشريع القياس، لكنني أعتقد بأنّ شموليّة البحث في القياس وموضوعيته، والنظر فيه من جديد - دون مسابقات دوغائية - انطلاقاً من نقطة الصفر، يفرضان اليوم مقارنة مختلفة للموضوع حتى لو توصلنا لنتائج متشابهة مع السابقين.

النبي ﷺ، فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً، فقبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو تميمضت براءً وأنت صائم»، قلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: «فقيم / فمه / فيتم / فضم»<sup>(١)</sup>.

وذلك أنّ النبي قدّم مقارنة قياسية<sup>(٢)</sup> بين الشرب والجماع، فكما أنّ المضمضة القريبة من الشرب لا تضرّ كذا القبلة القريبة من الجماع لا تضرّ، وليس هذا إلا من نوع القياس. وذكر النبي له بهذه الطريقة نوع تعليم أو رضا بالتفكير بهذا الأسلوب.

لكنّ هذا الحديث - بصرف النظر عن سنده - يمكن أن يفهم بطريقة أخرى، وهي أنّ النبي يريد أن يفهم عمر بأنك تعرف أنّ المفطر هو الجماع والأكل، فكما أنّ المضمضة ليست أكلاً ولا شرباً، ولهذا لم يصدق عليها عنوان المفطر، كذلك القبلة ليست جماعاً ولا رفثاً ولا ملامسة للنساء فلا يصدق عليها عنوان المفطر، فلماذا تسأل؟! ولهذا قال له: فقيم، فلا موجب للسؤال والقلق أصلاً وأنت تعلم ما هو المفطر، وتعلم عدم صدق عنوانه على القبلة، فأسلوب النبي تعليمي، لكن لا لتكريس القياس، بل لتنبية عمر على أنّ المفطر غير صادق هنا، كما هو غير صادق هناك، فلا موجب للقلق.

وقد حاول الخطيب البغدادي أن يفهم الرواية بطريقة أخرى معتبراً أنّ عمر بن الخطاب بنفسه مارس الاجتهاد هنا بالقياس فحرم القبلة بذلك، لكنّ النبي صحّح له اجتهاده، ومن ثمّ أمضاه على نفس عملية الاجتهاد بما هي هي<sup>(٣)</sup>.

وهذا غير واضح؛ فليس في الرواية ما يشرح بوضوح قيام عمر بالاجتهاد، بل كلّ ما في الأمر أنّه تصوّر أنّه فعل شيئاً عظيماً، ولا نعرف مصدر تصوّره هذا. وتعليق النبي عليه لا يعني تبرير قياسه الذي لا نعرف أنّه فعله أو لا هنا، فالقضية هنا ينبغي أن تؤخذ بعفوية أكبر.

الرواية الثانية: خبر أبي هريرة، أنّ رجلاً أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، ولد لي غلام

(١) مسند أحمد ١: ٢١، ٥٢؛ ومستدرک الحاكم ١: ٤٣١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ٢١٨، ٢٦١؛ ومصنّف الكوفي ٢: ٤٧٦؛ والفتاوى والمتفقّه ١: ٤٧٧.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٢: ٣٣٩؛ وصفوة الاختيار في أصول الفقه ١: ٢٩٧.

(٣) الفقيه والمتفقّه ١: ٤٧٨.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٥٥

أسود، فقال: «هل لك من إبل»، قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟»، قال: حمر، قال: «هل فيها من أورك؟»<sup>(١)</sup>، قال: نعم، قال: «فأنى ذلك؟»، قال: لعله نزع عرق، قال: «فلعل ابنك هذا نزعه»<sup>(٢)</sup>.  
لقد اعتبر الشنقيطي هذا الحديث من أصرح النصوص على حجية القياس<sup>(٣)</sup>.

لكن هذا الحديث - بصرف النظر عن سنده - لا يدل على شرعية القياس؛ لأن النبي إنما يريد إيقاع الطرف الآخر في الشك، وليس إثبات النسبية من خلال هذه المقاربة، فهو يقول له: ما دام يمكن للإبل أن يكون حالها كذلك، فإنه من الممكن أن يكون نسل البشر كذلك، فلا يمكنك اتهام أحد أو نفي الولد عنك بمجرد هذا الاختلاف، وهذا الإمكان من خلال ملاحظة نظير له في النسل في الحيوانات يصبح حقيقياً، ومع الاحتمال لا ينبغي ان نتهم أحداً أو ننفي الولد، بل نجري قاعدة الولد للفراش وللعاهر الحجر. فالنبي لم يثبت أن هذا ولده بالقياس، بل أثبت ذلك بقاعدة الفراش، غير أن القاعدة تتطلب حال الشك، وقد أحدث له الشك في نفسه من خلال هذه المقاربة، والشك عبر القياس لا إشكال في وجوده، غير أنه لا قياس بمجرد الشك والإمكان كما هو واضح حتى عند القائسين أنفسهم.

وقد ناقش ابن حزم الاندلسي هذا الحديث بالقول: «هذا من أقوى الحجج عليهم في إبطال القياس؛ وذلك لأن الرجل جعل خلاف ولده في شبه اللون علةً لنفيه عن نفسه، فأبطل رسول الله ﷺ حكم الشبه، وأخبره أن الإبل الورق قد تلدها الإبل الحمر، فأبطل ﷺ أن تتساوى المتشابهات في الحكم، ومن المحال الممتنع أن يكون من له مسكة عقل يقيس ولادات الناس على ولادات الإبل..»<sup>(٤)</sup>.

وكلام ابن حزم، على دقته في إثبات قاعدة تأليف المفترقات، غير أن هذا لا يُتج جعل الرواية مفيدة لإبطال القياس؛ لأن القائس يعتبر التشابه أساساً في القياس، لكنه لا ينبغي وجود

(١) الأورق هو الذي لونه بين السواد والغبرة، وهو الأسمر.

(٢) صحيح البخاري ٦: ١٧٨، و٨: ١٥٠؛ وصحيح مسلم ٤: ٢١١؛ وسنن ابن ماجة ١: ٦٤٥؛ وسنن النسائي ٦: ١٧٨ - ١٧٩؛ ومسنند الشافعي: ٢٧٠، وإعلام الموقعين ٢: ٣٤١؛ وغيرها من المصادر باختلافات طفيفة فيما بينها.

(٣) انظر: محمد أمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر: ٣٨٥.

(٤) الإحكام ٧: ٩٧١ - ٩٧٢.

أحكام متشابهة لموضوعات غير متشابهة، بل هو فقط لا يجري القياس في حال عدم التشابه، فلا يهّم نظريّة القياس إلا أن يكون التشابه أساساً في الانتقال من الأصل إلى الفرع، وهي لا تدّعي أن كلّ حالات عدم التشابه فبالضرورة يلزم فيها عدم تشابه الحكم.

### حديث الخثعمية المشهور، ومديات الدلالة على حجّية القياس

الرواية الثالثة: خبر الفضل بن عباس (أو عبد الله بن عباس أو عبيد الله بن العباس أو عبد الله بن الزبير أو أنس)، أن رجلاً قال: يا رسول الله، إنّ أبي أو أمّي عجوز كبير إن أنا حملتها لم تستمسك وإن ربطتها خشيت أن أقتلها، قال: «أرأيت إن كان على أبيك أو أمك دينٌ أكنت تقضيه؟»، قال: نعم، قال: «فحجّ عن أبيك أو أمك»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية المتعدّدة في أشكال نقلها، وتُعرف بحديث الخثعمية أيضاً، تعبّر عن عدّة روايات في الحقيقة من حيث الأسانيد، ورواها أغلب المحدثين السنّة، وقد علّق عليها بعد عرضها الجصاصُ فقال: «وفي هذه الأخبار إثبات المقايسة، والتنبيه على الردّ إلى النظائر»<sup>(٢)</sup>.

وقد ناقش هذه الرواية الشيخ المظفر - متأثراً ببعض الشيء، فيما يحتمل، بمدخلات ابن حزم الأندلسي - فقال: «إنّه لا معنى للقول بأنّ الرسول أجرى القياس في حكمه بقضاء الحجّ، وهو المشرع المتلقّي الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحجّ فاحتاج أن يستدلّ عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون! وإنّما المقصود من الحديث - على تقدير صحّته - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو - أعني العام - وجوب قضاء كلّ دين، إذ خفي عليها أنّ الحجّ مما يعدّ من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء؛ لأنّه دين الله. ولا شكّ في أنّ تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد غير

(١) سنن الدارمي ٢: ٤٠ - ٤١، ١٨٣؛ وصحيح البخاري ٢: ٢١٨، و٧: ٢٣٣ - ٢٣٤؛ وصحيح مسلم ٣: ١٥٦؛ وسنن النسائي ٥: ١١٦، ١١٧ - ١١٨، ١٢٠، و٨: ٢٢٩؛ ومصنّف الكوفي ٤: ٤٥٩، و٤: ٤٧١؛ والمعجم الكبير ١: ٢٥٨، و١٢: ٤٠؛ والمعجم الأوسط ٢: ٢١٨؛ ومسند ابن الجعد ٥: ١٠٨؛ ومسند أحمد ١: ٢٣٩ - ٢٤٠، ٣٤٥؛ ومجمع الزوائد ٣: ٢٨٢؛ والاستذكار ٣: ٣٤٢؛ وغيرها من المصادر الكثيرة باختلافات فيما بينها في اسم الراوي، وفي كون السائل رجلاً أو امرأة، وفي كون الدّين هو الحجّ أو الصوم أو النذر، وفي كونه نيابة عن الميت أو الحيّ، وغير ذلك.

(٢) الفصول في الأصول ٤: ٤٨؛ وانظر: السرخسي، المبسوط ١٦: ٧٠؛ وإعلام الموقعين ٢: ٣٤٠؛ وصفوة الاختيار في أصول الفقه ١: ٢٩٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٥٧

تشريع نفس العام، لأن الانطباق قهريٌّ. وليس هو من نوع القياس. ولا ينقضي العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم - كالحنفية - ويقول: دين الناس أحقّ بالقضاء، ثم يستدلّ بهذا الحديث على حجّية القياس!<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ هذه المداخلة النقديّة قابلة للنقاش - في غير فكرة تطبيق العام التي تبدو صحيحة - وذلك:

أولاً: بصرف النظر عن قبول بعض، وهم عدد كبير من متقدّمي الأحناف وغيرهم، باحتهاد النبي في الشريعة وعمله بالقياس بنفسه، ومن ثمّ فالمناقشة معهم هنا هي مناقشة مبنائيّة وليست نقداً على فهمهم لهذا الحديث..

بصرف النظر عن ذلك يمكن لهم القول بأنّ النبي لم يمارس القياس كي يصل هو إلى حكم الله الشرعي، فهذا ليس بظاهر من الحديث، إنّما الظاهر منه أنّه يريد تعليمها الحكم الذي يعرفه من خلال مقارنته بحكم آخر كي ينبّه الطرف الآخر على الحكم المسؤول عنه، فالمستدلّ - ولاحظ عبارة الجصاص الحنفي التي نقلناها آنفاً - لا يدّعي أنّ النبي قاس ليعرف الحكم، بل يدّعي أنّه بهذا الأسلوب في تبين الحكم نبّه على استخدام طريقة معرفة الشيء بنظيره.

فهذا الإشكال النمطي تقريباً والذي يذكره الكثيرون ضدّ مسلك القياس، من أنّه لا يُعقل أنّ يجري النبي القياس؛ لأنّه عالم بالأحكام، لا ينبغي تسجيله على جملة من أدلّة القائسين هنا؛ لأنّ جوهر القياس النبويّ تعليميٌّ وليس استدلالياً.

نعم، يمكن القول بأنّ النبي عندما مارس القياس علّمنا طريقته من خلال الجامع المعلوم لديه دون المظنون، فيفيد شرعيّة القياس إذا علّمت العلة والجامع، وهذا لا يُشرعن نظريّة القياس خارج سياق القطع بالعلة والجامع.

من هنا، قد يقدّم تفسير آخر هنا يبعد بعض هذه الروايات على الأقلّ عن فكرة تعليم القياس، ليربطها بفكرة الإقناع والتوضيح لا غير، وقد وردت في هذا الأمر رواية، وهي صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ رمى صيداً في الحلّ، وهو يؤمّ الحرم فيما بين البريد والمسجد، فأصابه في الحلّ فمضى برميته حتى دخل الحرم، فمات من رميته، هل عليه جزاء؟ فقال: «ليس عليه جزاء، إنّما مثل ذلك مثل من نصب شركاً في الحلّ

(١) المظفر، أصول الفقه ٣: ١٩٦-١٩٧؛ وانظر: ابن حزم، الإحكام ٧: ٩٧١.

إلى جانب الحرم، فوقع فيه صيد فاضطرب حتى دخل الحرم فمات، فليس عليه جزاؤه؛ لأنّه نصب حيث نصب وهو له حلال، ورمى حيث رمى وهو له حلال، فليس عليه فيما كان بعد ذلك شيء»، فقلت: هذا القياس عند الناس، فقال: «إنّها شبّهت لك الشيء بالشيء لتعرفه»<sup>(١)</sup>. فالإمام يفسّر هنا هذه الطريقة التي تصوّرها ابن الحجّاج على أنّها قياس، يفسّرها بأنّها ليست سوى لتقريب الفكرة للأذهان لا اعتماداً على القياس في التوصل للحكم أو تعليماً للقياس، وهذه الرواية هنا بالخصوص واضحة في ذلك، وربما ما كان ينبغي لابن الحجّاج - فيما أحتمل - أن يتوهم شيئاً من ذلك؛ لأنّ الإمام بيّن العلة، ولم يعتمد على المشابهة، والعلة هي «نصب حيث نصب وهو له حلال»، ومن ثمّ يمكننا تفسير مختلف الروايات النبويّة وغيرها بهذه الطريقة اعتماداً على هذه الرواية وتوضيحها، ولا أقلّ من كونها تثير الاحتمال في الذهن ممّا يعيق الاستدلال بها على القياس.

ثانياً: إنّ ما ذكره المظفر أخيراً من النقص على الأحناف بمسألة عدم قولهم بالقضاء صحيح وغير صحيح؛ وذلك أنّ هذه الرواية الواردة بأشكال متعدّدة وتلتقي في نتيجة واحدة في بحث القياس، كثيرٌ من صيغها يتحدّث عن النيابة عن الحيّ العاجز عن أداء الحجّ أو نحوه، فإذا كان الأحناف لديهم موقف من القضاء أو من النيابة عن الميت، كما هو المعروف، فهذا يوجب عندهم عدم أخذهم بصيغ هذه الرواية هنا المتصادمة مع هذه الفكرة، فيكون إشكال المظفر عليهم صحيحاً هنا، لكنّ بعض صيغ الرواية الأخرى مثل التي نقلناها هنا، لا كلام فيها عن القضاء ولا عن الميت، والمعروف أنّ الشافعيّة والأحناف والحنابلة لا يمانعون من النيابة في العبادات البدنيّة المالية معاً، مثل الحجّ، إذا كان المنوب عنه معدوراً، بينما منع منه بعض المالكيّة<sup>(٢)</sup>، فعلى الصيغ الأخرى هذه تتناغم فتاوى الأحناف الفقهيّة مع استدلالهم بهذه الرواية على القياس هنا، فانتبه.

الرواية الرابعة: خبر أم سلمة، قالت: [جاء رجلان] يختصمان في مواريث وأشياء قد

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٠؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٥٤؛ والكافي ٤: ٢٣٤، باختلاف طفيف. وهذا الحديث من المؤكّدات على أنّ القياس الذي كان في تلك الفترة هو قياس الشبه كما قلنا سابقاً، فابن الحجّاج انصرف ذهنه للقياس من أجل التشابه، والإمام برّر ذكر التشابه للتعريف لا للقياس.  
(٢) راجع: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٣٣: ١٠١ (مصطلح: قُرْبَة).

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٥٩

درست، فقال ﷺ: «إني إنما أفضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه»<sup>(١)</sup>، وفي نقل آخر جاء إضافة: «.. فمن قضيت له بشيء بحجة أراها فاقتطع بها من مال أخيه ظلماً أتى بها أسطماً في عنقه يوم القيامة..»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر المقرئزي والقاضي عياض أن هذا الحديث خرّجه الثقات<sup>(٣)</sup>، فيما وصفه ابن حزم بأنه حديث ساقط مكذوب؛ لضعف أسامة بن زيد الوارد في سنده<sup>(٤)</sup>.

وفي الحديث دلالة صريحة على نظر الرسول برأيه، وأنه قد لا يصيب الواقع، فيدلّ على شرعية اجتهاد الرأي في باب القضاء على الأقلّ، فضلاً عن إمكانه، بل يدلّ على خطأ الاجتهاد النبويّ أحياناً.

ومشكلة هذا الحديث سنده؛ ففي السند أسامة بن زيد بن أسلم وقد غمز فيه جماعة من أئمة الجرح والتعديل، مثل ابن سعد، وابن معين، وابن حنبل، والنسائي، والعقيلي، والرازي، وابن حبان<sup>(٥)</sup>، وورد توثيقه في كلمات بعضهم<sup>(٦)</sup>، هذا فضلاً عن كونه مهملاً في مصادر الرجال الشيعية الإمامية.

يضاف إلى ذلك، أن روح هذا الحديث ورد بشكل آخر في المصادر الشيعية وبسند مصحح - على المشهور - جاء فيه: «إنما أفضي بينكم بالبينات والأيمان وبعضكم أحن بحجته من بعض، فأياها رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار»<sup>(٧)</sup>، بل ورد في بعض المصادر السنية أيضاً بصيغة أخرى، وإن نوقش في سندها، فعن ابن عمر قال: اختصم رجلان

(١) سنن أبي داود ٢: ١٦١؛ وانظر: المستصفى: ٢٩٤؛ والآمدي، الأحكام ٤: ٣٥.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٦٦، ومثله: ١٠: ٢٦٠؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ٤٦٦؛ وكنز العمال ٥: ٨٤٧-٨٤٨.

(٣) إمتاع الأسماع ١١: ٢١٦-٢١٧؛ والشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١١٦.

(٤) ابن حزم، الأحكام ٥: ٧٠٢.

(٥) الطبقات الكبرى ٥: ٤١٣؛ وتاريخ ابن معين ١: ١١٦؛ والعلل ٢: ٤٧٣؛ وكتاب الضعفاء والمتروكين: ١٥٤؛ وضعفاء العقيلي ١: ٢١، ٢٢؛ والجرح والتعديل ٢: ٢٨٥؛ وكتاب المجروحين ١: ١٧٩ و..

(٦) انظر: البخاري، التاريخ الكبير ٢: ٢٣.

(٧) الكافي ٧: ٤١٤؛ ودعائم الإسلام ٢: ٥١٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٢٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧:

إلى النبي ﷺ فقال: «إنما أنا بشر، إنَّما أفضي بينكم بما أسمع منكم، ولعلَّ أحدكم أن يكون ألحن بحجته من أخيه، فمن قضيت له من حقِّ أخيه شيئاً فأبنا قطع له قطعة من النار»<sup>(١)</sup>.

فهذه الصيغة الأخرى للخبر لا يوجد فيها تعبير القضاء بالرأي فيما لم ينزل عليّ، وهنا وإن احتمل تعدد صدور هذه الجملة من النبي، مرّةً بهذه الصيغة ومرّةً بتلك، إلا أنّ تشابه التعبير جداً قد يجعلنا نتوقّف دون تحصيل الوثوق بصدور ذلك التعبير منه ﷺ.

وبصرف النظر عن هذا كله فلا يتضح المراد من الرأي هنا بشكل مطابق لمفهوم قياس العلة أو الشبه، بل لعله هو المعنى الرابع الذي طرحناه في فرضيات البحث، وهو تقدير الأمور بما يراه الأحسن والأفضل والأرجح، فيكون معنى الحديث هو الفرضية الرابعة بالقدر المتيقن.

الرواية الخامسة: ما رواه الشعبي، عن النعمان بن بشير، أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به، فيترك ما قضى به على حاله، ويستقبل ما نزل به القرآن»<sup>(٢)</sup>. وقد ذكر الآمدي أنّ حكمه ﷺ بغير ما نزل به القرآن لا معنى له إلا أن يكون عن اجتهاد ورأي منه<sup>(٣)</sup>.

لكن يجاب:

أولاً: قد يكون قضاء النبي السابق على نزول الآيات معتمداً على عمومات سابقة أو على شرع من قبلنا وعلى قواعد وأصول عامة، ثم تأتي الآيات تتعرّض لتفاصيل توجب تغيير الحكم؛ فليس من الضروري أن يكون ذلك قياساً أو رأياً منه، وربما لهذا لم يكن يغيّر الحكم السابق، أي أنّ هذه الرواية تدلّ على عدم وجود مفعول رجعي للقوانين، ولعلّ هذا لكون القانون السابق حجّةً ومعتبراً، وقد نسخ أو طويت صفحته بالآية الجديدة.

ثانياً: إنّ في سند هذا الخبر - بعد عدم ذكر الآمدي سنداً له دون الأنصاري الهروي - محمد بن عكاشة، وهذا الرجل شهد عليه غير واحد من أئمة الرجال بالكذب والوضع، فقد وصفه الفتنى بالكذاب الواضع<sup>(٤)</sup>، ونقل الرازي عن أبي زرعة وصفه بأنه كذاب، بل وغيره من

(١) مجمع الزوائد ٤: ١٩٨.

(٢) انظر: الأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله ٣: ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٣) الآمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ والفراء، العدة في أصول الفقه ٢: ٤٣٨.

(٤) الفتنى، تذكرة الموضوعات: ١٨٩.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٦١

العلماء تحدّثوا عنه بذلك<sup>(١)</sup>، أما شيعياً فهو رجل مجهول جداً، وعليه، فالخبر ضعيف، بل لم نجده في أمّهات مصادر الحديث ولا التاريخ، لا الشيعي ولا السني، لهذا لا يجدر الاعتماد على مثل هذا الخبر في مثل هذا الموضوع.

هذا كله، مضافاً لعدم وضوح كون الرأي هنا هو القياس بمفهومه الخاص كما تقدّم في الرواية السابقة.

الرواية السادسة: صحيحة عمار بن مروان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أبي حضره الموت، فقيل له: أوص، فقال: هذا ابني - يعني عمر - فما صنع فهو جائز، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فقد أوصى أبوك وأوجز»، قلت: فإنّه أمر لك بكذا وكذا، فقال: «أجره»، قلت: وأوصى بنسمة مؤمنة عارفة فلما أعتقناه بان لنا أنّه لغير رشدة، فقال: «قد أجزأت عنه إنّما مثل ذلك مثل رجل اشترى أضحية على أمّها سمينة، فوجدها مهزولة، فقد أجزأت عنه»<sup>(٢)</sup>.

فقد يستدلّ بهذا الخبر لإثبات أنّ الإمام مارس القياس مما يوحي بالترخيص فيه أو تعليمه للمستمع بحيث يتلقّى الآخرون هذه الآلية في الفهم على أنها آليّة صحيحة. إلا أنّ هذا التقريب للمشهد غير واضح، بل يحتمل الموقف أنّ الإمام بعد أن بيّن الحكم أراد فقط التشبيه، لا أنّه أراد الاستدلال عبر التشبيه، ولهذا أجابه في الأوّل، ثمّ ذكر التشبيه والتمثيل.

بل من المتوقع هنا أنّ الإمام ذكر ذلك لرفع استغرابه المتوقع من هذا الحكم مبيّناً أنّ له نظيراً في الشرع، كما ومن الممكن أن يكون أراد بذكر الشبه أن يشرح له مناط الحكم الحقيقي الموجود في الموردين معاً، وهو أنّ الإنسان ليس بمسؤول عن مخالفة الواقع لو اتفقت ما دام قام بما عليه، فذكر المثال لتأكيد هذه النكتة المناطية ولفت نظره إليها، تماماً كما ذكر في الرواية الثالثة هنا العلة والمناط.

بل قد يسجّل مناقشة متنيّة على هذه الرواية بأنّه ربما يفهم منها - كما فهم منها بعض العلماء

(١) الجرح والتعديل ٨: ٥٢؛ وانظر حوله: تاريخ ابن عساكر ٥٤: ٢٢٨ - ٢٣٤؛ وابن الجوزي، الموضوعات

٢: ٩٧، و٣: ٣٤، و١٩٥؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٤٧٧، و٦٥٠؛ وسبط ابن العجمي، الكشف الخيبي:

٢١٩، و٢٤٠؛ والعسقلاني، لسان الميزان ٥: ٢٨٦ - ٢٨٩ و..

(٢) الكافي ٧: ٦٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٢٣٦.

بالفعل<sup>(١)</sup> - أن ابن الزنا ليس مؤمناً! وقد سبق أن بحثنا في هذا الموضوع في محله<sup>(٢)</sup>.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تزوج امرأة سراً من أهلها، وهي في منزل أهلها، وقد أراد أن يطلقها، وليس يصل إليها، فيعلم طمئنتها إذا طمئت ولا يعلم بطهرها إذا طهرت، قال: فقال: «هذا مثل الغائب عن أهله، يطلقها بالأهله والشهور»..<sup>(٣)</sup>.

هذا الأسلوب في الجواب كما يحتمل - ونحن نحلل أسلوباً وفعالاً وليس هناك نص يتكلم عن القياس - أن الإمام قام باستنتاج الحكم أمام الراوي عبر التمثيل، كذلك يحتمل جداً أنه أراد أن يقول بأن حكم هذا الشخص هو حكم الغائب عن أهله، فيجري عليه ما يجري عليه، ففرق بين أن تقول: هذا مثل الغائب عن أهله، إذا فيلزمه حكمه، وبين أن تقول: هذا مثل الغائب عن أهله في الحكم بالطلاق عبر الشهور، فالصيغة الأولى تلامس القياس دون الثانية، وما دام الأمران محتلين فيصعب ترجيح أحدهما، لتكون الرواية معارضة لنصوص النهي عن القياس.

### هل استند الإمام علي للقياس في فتوى الغسل بالإنزال؟

الرواية الثامنة: خبر معمر، قال: أخبرني من سمع أبا جعفر يقول: كان المهاجرون يأمرسون بالغسل، وكانت الأنصار يقولون: الماء من الماء، فمن يفصل بين هؤلاء، وقال المهاجرون: إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل، فحكّموا بينهم علي بن أبي طالب فاختموا إليه، فقال: «أرأيتم لو رأيتم رجلاً يدخل ويخرج أوجب عليه الحد؟» قال: «فيوجب الحد ولا يوجب عليه صاعاً من ماء؟!» فقضى للمهاجرين، فبلغ ذلك عائشة، فقالت: ربما فعلنا أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله فقمنا واغتسلنا<sup>(٤)</sup>.

واضح أن التنازع كان على خلفيّة وجوب الغسل بمجرد الدخول دون إنزال، أو أن إنزال

(١) انظر: ملاذ الأختيار ١٥: ١٦٩؛ ومراة العقول ٢٣: ١٠٠ - ١٠١؛ والحدائق الناضرة ٢٢: ٥١٥، ٦٤٤.

(٢) انظر: حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٥: ٣٢٦ - ٣٤٥.

(٣) الكافي ٦: ٨٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥١٦، وتهذيب الأحكام ٨: ٦٩.

(٤) الصنعاني، المصنّف ١: ٢٤٩.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٦٣

الماء هو الموجب للغسل المعبر عنه في الرواية بالماء؟ وقد جاء جواب الإمام عليّ مطابقاً للرواية عن أهل البيت النبويّ وفتوى جمهور الإمامية بوجوب الغسل، لكنّ الإمام هنا استدلّ على القضية - وهو يحكم - بعملية قياسية واضحة، فإذا كان الدخول يوجب الحدّ، فلا بدّ أنّه يوجب الماء، والتعليل الذي قدّمه الإمام لا بدّ أن يكون مفهوماً لهم، وليس أسرارياً؛ لأنّه حكم بينهم مقدّماً تبريراً لحكمه، فظاهر حاله هو طرح تبرير مفهوم لهم، مع أنّ وجوب الحدّ بالدخول لا يلزم وجوب الغسل به، فالإمام اعتمد هنا حصراً على قياس ناتج عن كون الدخول له آثار، فإذا كان يُنتج أثراً كبيراً مثل الحدّ، فكيف لا يُنتج أثراً مثل الغسل؟

والرواية يتفرّد سنياً بنقلها - حسب الظاهر - الصنعاني (٢١١هـ)، وبينه وبين الإمام عليّ واسطتان فقط، وهذا يفتح على احتمال وقوع إرسال في السند، ما لم يقل شخص بأنّ هذه الرواية رواها الصنعاني الثقة، عن معمر بن راشد (١٥٠ أو ١٥٣هـ) الثقة على الصحيح، عن الإمام أبي جعفر الباقر (١١٤هـ)، ولو بقرينة الرواية الإمامية الآتية التي هي عن الباقر أيضاً، ومن الممكن أن يروي ابن راشد عن الباقر؛ لأنّه مات عن عمر يقارب الثمانية والخمسين عاماً، وهذا يعني أنّه ولد قريب عام ٩٥هـ، فيكون عمره عند وفاة الباقر قريب العشرين عاماً، رغم أنّه في المصادر الإمامية ذكر في طبقة الإمام الصادق خاصّة<sup>(١)</sup>.

ولكنّ هذا أيضاً لا يُسعف؛ لأنّ ظاهر السند أنّ معمرّاً أخبره من سمع أبا جعفر، دون تحديد هويّة هذا السامع، فيبقى الإرسال على حاله.

لكنّ هذه الرواية مروية بالطرق الإمامية أيضاً، فقد نقلها المحدث النوري عن كتاب الجعفريات - وبعض العلماء يصحّح هذا الكتاب دون بعض - عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، قال: «اجتمعت قريش والأنصار، فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقالت قريش: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فترافعوا إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، فقال عليّ عليه السلام: يا معشر الأنصار، أيوجب الحدّ؟ قالوا: نعم، قال: أيوجب المهر؟ قالوا: نعم، فقال عليّ بن أبي طالب: ما بال ما أوجب الحدّ والمهر لا يوجب الماء، وأبوا على أمير المؤمنين وأبى عليهم أمير المؤمنين»، وبهذا الإسناد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام، أنّ عليّاً عليه السلام سئل: هل يوجب الماء

(١) انظر: الطوسي، الرجال: ٣٠٧.

إلا الماء؟ فقال: «يوجب الصداق ويهدم الطلاق ويوجب الحد ويهدم العدة، ولا يوجب صاعاً من ماء، هو لصاع من ماء أوجب»، ورواهما السيّد الراوندي في نوادره باسناده عنه عليه السلام مثله.. وفي حديث علي عليه السلام للأنصار لما اختلف المهاجرون والأنصار في وجوب الغسل بالإدخال من غير إنزال، فقال الأنصار: روينا عنه عليه السلام: «إنما الماء من الماء، وقال المهاجرون: روينا عنه عليه السلام: إذا التقى الختانان وجب الغسل، فقال عليه السلام للأنصار: «أتوجبون عليه الجلد والرجم؟» فقالوا: نعم، فقال: «أتوجبون الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماء، إذا أدخله فقد وجب الغسل» فرجعوا إلى قوله<sup>(١)</sup>.

وبصرف النظر عن السند، يبدو لي أنّ الرواية السنّية والشيعة، لا تشابه حتى طرائق القياس، فما هو الشبه بين فرض الحدّ على الدخول وفرض الغسل عليه؟! إلا أن يكون المراد أنّ الدخول له أثرٌ في الشرع في باب الحدود، فلا بد أن يكون له أثر في الغسل، وإن كان ظاهره كأنّه يشبه قياس الأولوية، فيستدلّ بقدرة الدخول على إيجاب الحدّ على كونه أقدر على إيجاب الغسل، فما يوجب الحدّ - وهو عظيم جداً - كيف لا يوجب الغسل وهو بسيط، وليس سوى صاع من ماء؟! وإن كان يبدو هذا الكلام حتى على طرائق القياسيين قياساً رديئاً، يردّ علمه إلى أهله.

### حكم عليّ بحدّ شارب الخمر، قياس أوفقه مصلحة؟! مناقشات وردود

الرواية التاسعة: خبر زارة (المعتبر على المشهور<sup>(٢)</sup>)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال: (إنّ) عليّاً عليه السلام كان يقول: «إنّ الرجل إذا شرب الخمر سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فاجلدوه حدّ المفتري»<sup>(٣)</sup>.

وقد وردت هذه الرواية في مصادر أهل السنّة أيضاً، ففي خبر ثور بن زيد الديلي (الدبلي) أنّ عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال عليّ بن أبي طالب - رضي الله تعالى عنه -: «نرى أن تجلده ثمانين، فإنّه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، أو كما

(١) النوري، مستدرک الوسائل ١: ٤٥١ - ٤٥٤.

(٢) إنّنا قلنا ذلك؛ لوقوع محمّد بن عيسى عن يونس فيه، وهما ثقتان، لكنّ إثبات الاتصال بينهما صعب، كما حقّقناه في محلّه.

(٣) الكافي ٧: ٢١٥؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٣٩؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٩٠؛ والمفيد، الإرشاد ١: ٢٠٣.

قال، قال: فجلد عمر ثمانين في الخمر<sup>(١)</sup>.

هذا الخبر يفيد أن الإمام علياً عليه السلام أجرى القياس، فقياس الشرب على القذف؛ لأنه ينتج على تقدير السكر، وهذا ما فهمه العديد من علماء السنة والزيدية من هذه الرواية<sup>(٢)</sup>.

يقول الشوكاني معلقاً: «فأقام مظنة الشيء مقامه، وذلك هو القياس»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الحديث وما سبق وأمثالهما ربما يكون هو الذي دفع المستشرق جوزيف شاخت (١٩٦٩م) للقول بأننا نجد في بعض الآراء الفقهية لمدرسة علي بن أبي طالب قياسات بدائية لم تنصح<sup>(٤)</sup>.

بل قد شعر بعض علماء الإمامية باحتمالية القياس هنا، فتصدّوا للردّ، ذاكرين عدّة ردود، هي:

الردّ الأوّل: ما ذكره المقداد السيوري حيث قال: «وهذا ليس قياساً منه عليه السلام؛ لأنّ مذهبه تحريم القياس، بل بياناً للعلّة كما سمعه عن النبي صلى الله عليه وآله»<sup>(٥)</sup>. وقال قطب الدين الراوندي: «وليس هذا الحدّ حملاً على حدّ القذف، ولم يكن ما ذكره لعمر اجتهاداً من علي عليه السلام، وإنّما أومى إلى بعض ما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله في وجه ذلك»<sup>(٦)</sup>.

الردّ الثاني: ما ذكره المجلسي الأوّل، حيث قال: «والظاهر أنّ غرضه عليه السلام مما شاتهم في المقايسة؛ ليقروا بالحدّ، وأقروا بذلك عليه»<sup>(٧)</sup>.

الردّ الثالث: وهو ليس صريحاً في الردّ لكنّه يتضمّنه، وهو ما يظهر من المحقّق النجفي،

(١) الموطأ ٢: ٨٤٢؛ ومسند الشافعي: ٢٨٦؛ ومستدرک الحاكم ٤: ٣٧٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣٢١؛ وسنن الدارقطني ٣: ١١٧.

(٢) انظر: الفصول في الأصول ٣: ٢٨٠؛ والشيرازي، اللمع: ٣١٣؛ والآمدّي، الإحكام ١: ٢٦٥، و ٤: ٤٣، ٦٢؛ وإعلام الموقعين ٢: ٣٧٣ - ٣٧٥.

(٣) إرشاد الفحول: ٢٢٣.

(٤) انظر: مدخل إلى الفقه الإسلامي: ٦٠؛ وديباجة اي بر فقه اسلامي: ٥٥، نقلاً عن عبد الله مصلحي، الإمام علي والاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥١ - ٥٢: ٢٥٨.

(٥) السيوري، كنز العرفان ٢: ٣٤٨.

(٦) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٧٩.

(٧) روضة المتقين ١٠: ١٣٦.

حيث ذكر أنّ هذا الذي قام به عليّ هو من التفويض الجائز لأهل البيت<sup>(١)</sup>.  
يقول السيد محسن الأمين: «إن كان شارب الخمر ورد له حدّ في الشرع، وقد ورد له في السنة، فليس هذا رأياً من عليّ، إنّما هو استنباط حكمة تناسب علم عليّ، وإن لم يرد له كان تعزيره موكولاً إلى رأي الامام وما استنبطه في ذلك يدلّ على علم غزير، وكيف كان فلا دلالة له على العمل بالرأي»<sup>(٢)</sup>.

وعلى آية حال، ثمة آليتان في التعامل مع هذه الرواية التاريخية:

الآلية الأولى: نقد هذه الرواية والتشكيك في أصلها، إمّا من خلال المنهج الحديثي السندي، أو من خلال المنهج المتني، وهذا ما فعله ابن حزم الذي اعتبر الرواية منقولة بأكثر من شكل وبينها بعض الاختلافات، بل قام في بعض بحوثه الفقهية بنقدها مضموناً قائلاً: «حاشى الله أن يقول صاحب هذا الكلام الفاسد، هم والله أجلّ وأعقل وأعلم من أن يقولوا هذا السخف الباطل، ويكفي منه إجماعهم على أن من هذى فلا حدّ عليه ولو كفر أو قذف، فهم يحتجون بما هم أوّل مخالفٍ له وأحضر مبطل لحكمه ونعوذ بالله مثل هذا»<sup>(٣)</sup>.

ولكن إشكال الأندلسي هنا غير دقيق؛ فإنّ الرواية لا تريد أن تحاسب على الهذيان، بل تريد أن تحاسب على فعلٍ وإعٍ يفضي لهذيان يفضي بدوره لجريمة تجاه الآخرين (القذف)، فهذا محاسبة على الاضطرار بسوء الاختيار وعلى المقدمات، وليس على نفس صدور الكلام حال الهذيان، ولهذا كان الحدّ هنا حدّ الخمر وليس حدّ القذف، ولو قالوا بأنّه حدّ القذف نفسه لكان إشكال الأندلسي في محلّه.

الآلية الثانية: نقد الاستدلال بها على القياس، وهنا يلزمنا التعليق:

أولاً: إنّ ادعاء كلّ من القطب الراوندي والسيوري أنّ هذا بيان لعلّة الحكم المسموعة من النبيّ، مبنيٌّ على إنكار القياس مسبقاً، وإلا فليس في الرواية أيّ إشارة علوية للسمع من النبيّ، بل بالعكس لو كانت القضية سماعاً من رسول الله، لبيّن لهم نسبة ذلك له ﷺ، وكان ذلك أبلغ وأقوى وأحسم.

(١) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٤٥٧.

(٢) أعيان الشيعة ١: ٥٠.

(٣) المحلّى ١١: ٢٤٩؛ وانظر: الإحكام ٧: ١٠١١-١٠١٩.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٦٧

وكذلك الحال في تبرير المجلسي الأول، فهو مبني على إنكار مسبق للقياس، وقراءة للرواية في ضوء هذا الإنكار المسبق، في حين نحن نريد تحقيق معطيات هذه الرواية في نفسها حالياً، بصرف النظر عن الإبان المسبق بالقياس أو الرفض كذلك، بل لا أدري ما الذي يجبر الإمام علياً على أن يجاريهم في القياس؟! فإذا كان سمع هذا الحكم من رسول الله أو فهمه من نصوصه ونصوص الكتاب لكان أفضل له أن يبين ذلك مباشرة، وإن كان من تشريعه هو بناء على الولاية التشريعية لهم بتأسيس أحكام شرعية في أصل الشرع ثابتة بعد النبي - وهو ما لا نوافق عليه وبحثناه في محله من كتاب حجية السنة - فكان بإمكانه التبرير بأمر معقول لا يورط في القياس، من نوع أن يقول: إنها جريمة منكرة وأرى فيها الثمانين، فإن أخذوا بقوله فيها وإلا فلا تثريب عليه، فما هو الموجب لفرض عمل الإمام بالقياس حتى يدفعهم لشيء من هذا؟! وكيف يمارس القياس، والذي هو - عند رافضيه - أخطر بكثير من ترك المسلمين حدّ الشرب؛ لمصلحة إبقاء حدّ الشرب في عالم التطبيق الواقعي؟!!

إنها برأي المتواضع مجرد تأويلات في النصوص ليس عليها شواهد تاريخية أو حديثة متصلة بها، والأفضل أن نقول بأن الحديث يدل على القياس لكنه يعارض أدلة النهي عن القياس فنطبق قواعد التعارض، لا أن نتكلف الفرضيات لحل المشكلة بجموع أو أوجه غير عرفية، خاصة وأن فكرة التقية هنا غير واضحة، بعد أن لم يكن لديهم موقف مسبق من حدّ شارب الخمر، بل هم بالفعل يستشيرون علياً لتحديد موقف.

وأما ما ذكره النجفي فجوابه أننا لا نتكلم في التفويض وعدمه، بل نتكلم في آلية تقرب الإمام علي للحكم هنا، فهذه الآلية هي بنفسها آلية قياسية بصرف النظر عن الحكم ثبوتاً، ومن ثم فالإمام يكرّس بمثل هذه الآلية ذهنية القياس.

ثانياً: ما يبدو لي أنه الأوفق بفهم الرواية، وذلك أن علياً لم يقس حدّ الخمر على حدّ القذف، بل مارس نوعاً آخر من الاجتهاد - لو صحّت هذه الرواية - وهو دراسة الآثار الأقرب الناجمة عن شرب المسكر، وهو ما يتصل بما يتفوّه به بلسانه، وتحميل شارب المسكر مسؤولية هذه الآثار، فشارب المسكر نوعاً يخرج عن وعيه فيما يقول، وهذا أدنى مراتب تأثير المسكر عليه، فعاقبه - مشخصاً لمصلحة في ذلك - بنتائج أفعاله في حدّها الأدنى، ولاحظ أن أقرب عينة لهذه النتائج هي القذف، فأعطاه حدّ الثمانين. فلم يقل علي: إن شارب الخمر يشبه القاذف، حتى

يكون قد قام بقياس، بل قال بأنَّ شرب الخمر يفضي الى القذف، فنحن نعاقبه بحدِّ القذف كي نتجنَّب وقوع أقرب الموبقات المتوقَّعة منه، وهي الدخول في أعراض الناس، ففي الحقيقة مارس عليٌّ سدَّ الذرائع، عبر تحميل الوسيلة مسؤوليَّة الغاية، وكان أقرب إلى ذلك منه إلى القياس بمفهومه المعروف.

ولو أنَّ شخصاً اعتبر هذا الأمر هراءً وتبريراً لحدِّ الثمانين غير منطقي، فهذا بنفسه سيكون مادةً جيِّدةً لتسجيل نقد متني على الرواية، والتشكيك بصدورها، بعد استبعاد قول ذلك من عليِّ بن أبي طالب، وإلا فهذا هو الظاهر منها.

وفقاً لهذا التفسير سيكون عليٌّ مارس تشخيص المصلحة عبر مقارنة الوسائل بالنتائج، وإعطاء الوسائل حكم النتائج، بهدف ضمان تحقُّق النتائج أو تحقُّق عدمها تبعاً للوجوب أو التحريم المتعلِّق بها، وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدلُّ على القياس بمفهومه الرابع دون سائر المفاهيم، خاصَّةً الأوَّل والثاني، المستهدَّفين بالإثبات عبر مثل هذه الرواية من قبل القائسين المستدلِّين بها.

وبهذا تكون هذه الرواية معارضةً بنحوٍ ما لخصوص تلك الروايات المتقدِّمة الدالَّة على نفي الفرضيَّة الرابعة، وقد قلنا سابقاً بأنَّها قليلة للغاية، ولا تعارض هذه الرواية نصوص النهي عن قياس الشبه أو الفرضيَّة الثالثة أو الخامسة.

### حدُّ التفضيل والمشاركة، مواقف علوية مؤيدة للقياس!

الرواية العاشرة: خبر الحكم بن جحل، قال: قال عليٌّ عليه السلام: «لا يفضِّلني أحدٌ على أبي بكر وعمر إلا جلدته حدَّ المفتري»<sup>(١)</sup>. وورد عن غيره أيضاً وبصيغة: «.. ألا ولن يبلغني عن أحد يفضِّلني عليها إلا جلدته حدَّ المفتري»<sup>(٢)</sup>. وفي صيغةٍ بالسند إلى أبي معشر، عن إبراهيم، قال: سمعت عَلَمَةَ ضرب بيده على منبر الكوفة، قال: سمعتُ علياً عليه السلام يقول: «بلغني أنَّ قوماً يفضِّلونني على أبي بكر وعمر. من قال شيئاً من هذا فهو مفتري، عليه ما على المفتري»<sup>(٣)</sup>.

(١) الاستيعاب ٣: ٩٧٣؛ وكنز العمال ١٣: ٢٧؛ وانظر: ابن حزم، المحلَّى ١١: ٢٨٦.

(٢) البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٤١٤؛ وقريب منه انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٧: ٢٤٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٣٨٣، و ٤٤: ٣٦٥؛ ولسان الميزان ٣: ١٢٠؛ والسيوطي، تاريخ الخلفاء: ٥١.

(٣) المحلَّى ١١: ٢٨٦؛ وابن أبي عاصم، السنَّة: ٤٦٦؛ والمذكر والتذكير والذكر: ٨٩؛ وعلل الدارقطني: ٤.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٦٩

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هنا أنه أجرى عليه حدّ المفترى قياساً، ففاس افتراءه على افتراء المفترى في حدّ القذف، رغم أنه ليس مصداقاً للقذف والافتراء فقهيّاً.

وقد وقعت هذه الرواية موقع النقاش بين المأمون وجماعة من علماء أهل السنة، وفقاً لرواية إمامية، فقد نقل الصدوق بسنده إلى إسحاق بن حماد بن زيد رواية جاء فيها: «فقال آخر: فإنّ عليّاً عليه السلام قال: من فضّلني على أبي بكر وعمر جلدته حدّ المفترى. قال المأمون: كيف يجوز أن يقول عليٌّ عليه السلام: أجدد الحدّ على من لا يجب حدّ عليه، فيكون متعدّياً لحدود الله عزّ وجلّ عاملاً بخلاف أمره. وليس تفضيل من فضّله عليهما فرية، وقد رويت عن إمامكم أنه قال: وليتكم ولست بخيركم، فأبي الرجلين أصدق عندكم: أبو بكر على نفسه أو عليٌّ عليه السلام على أبي بكر، مع تناقض الحديث في نفسه؟...»<sup>(١)</sup>.

فالمأمون - وفقاً لهذه الرواية - تعامل مع ما نقل عن عليٍّ من خارج سياق فرضية القياس، فبدا له أن نقداً متيناً يواجه الرواية، وهو أن عليّاً سيقضي بحكم المفترى على غير المفترى، وهذا غير معقول، بينما اعتبر القائلون أن نفس عدم المعقولية هذه معناه أن عليّاً قام بإجراء قياس شرعي، أخرج حكمه هذا عن حدود عدم المعقولية، وبهذا لا نلاحظ في كلام المأمون في الإشكالية الأولى نقداً على موضوع القياس، بل تحطّ له. نعم إشكاليته الثانية تتصل بالموضوع التفضيلي نفسه، وهو خارج عن سياق بحثنا هنا.

كما علّق نور الله التستري على هذه الرواية بالقول: «إنّا نقول بمضمونها وإنّها لنا لا علينا؛ لأنّ تفضيل عليٍّ عليه السلام على أبي بكر وعمر متضمّن لثبوت أصل الفضل لهما، وهو افتراء بلا امتراء، بل القول بأنّ عليّاً عليه السلام أفضل من أبي بكر وعمر يجري مجرى أن يقال: إن فلاناً أفقه من الحمار، وأعلم من الجدار...»<sup>(٢)</sup>.

٩٥؛ وكنز العمال ١٣: ٢١؛ وتاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٣٧٠ - ٣٧١، و ٤٤: ٣٦٥ - ٣٦٦.

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠٢؛ والرواية ضعيفة السند بعدم ثبوت وثاقة كلّ من: صالح بن أبي حماد الرازي، وإسحاق بن حماد بن زيد، إلا إذا قيل بأنّ الثاني هو إسماعيل بن إسحاق بن حماد - أحد القضاة - الموثق عند أهل السنة.

(٢) الصوارم المهركة في جواب الصواعق المحرقة: ٢٧٧؛ وانظر: ابن حجر، الصواعق المحرقة: ٦٠؛ والقاضي النعمان، شرح الأخبار ٢: ٢٥١؛ والنباطي العامل، الصراط المستقيم ٣: ١٥٢؛ وبحار الأنوار ١٠: ٣٧٧.

وكلامه واضح في النظر إلى الموضوع التفضيلي نفسه، لا إلى قضية القياس، فما قاله التستري - لو صحَّ - لزم منه إبطال ما قاله المأمون، وتقديم تبرير لمعقولية الرواية في نفسها، بصرف النظر عن قضية القياس.

كما أن ابن جرير الطبري الشيعي نقل هذه الرواية عن عمر وليس عن عليّ، معتبراً أن السنة تابعوا عمر بن الخطاب في هذه القضية<sup>(١)</sup>. وقد رأيت هذه الرواية مروية عن عمر بالفعل في بعض المصادر مثل الذهبي وغيره<sup>(٢)</sup>.

وبصرف النظر عن سلامة هذه الرواية من حيث الصدور - علماً أنني أستبعدها<sup>(٣)</sup> ولا أثق بسهولة بالروايات التي تشتغل على التفضيلات التي وقع فيها نقاش كبير بين المذاهب لاحقاً، وموضوع التفاضل بين الخلفاء الأربعة الأوائل موضوع إشكاليّ عبر التاريخ حتى داخل الوسط السنّي في ترتيب الأفضلية بينهم، ومادة دسمة لوضع الأحاديث - لكن الاستدلال بها هنا لا يبدو واضحاً؛ لأننا لا نعرف هوية الفعل العلوي، فهل يريد أن يجلده كذلك لكونه من المصاديق غير المعروفة لحدّ المفترّي، فيكون من تطبيق القاعدة - ملغاة الخصوصية - على المورد، فيكون عليّاً قد ألغى خصوصية القذف ليفهم من مورد الحدّ مطلق الاتهامات الشديدة الخطيرة على المجتمع والأمن الاجتماعي، فيرجع فهمه للدلالات اللفظية، أو أنّ حكمه هذا ولائيّ وليس إخباراً عن حكم شرعيّ إلهيّ في القضية، أو أنّه مارس القياس بالفعل؟ كلّها أمور محتملة، والاحتمالات مفتوحة فيها، فالجزم بواحد منها ليس سهلاً، حتى نستدلّ بها على أحد الاحتمالات بعينه ليكون الخبر معارضاً حتماً لنصوص النهي عن القياس، وإن كان محتمل المعارضة.

وعليه، فدعوى أنّ هذا النصّ أجنبيّ تماماً عن موضوعنا غير واضح، وكذلك دعوى

(١) انظر: المسترشد: ٢٩٨.

(٢) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ٣: ١١٤؛ والسيوطي، تاريخ الخلفاء: ٥١.

(٣) إنّ حجم العقوبة التي يريد عليّ وضعها على من يرى أفضليته على الشيخين، متناسبٌ مع حجم الإشكالية في العصور اللاحقة بين المذاهب، وليس متناسباً مع العصر العلويّ، ففي العقود الأربعة الأولى للهجرة لم يكن موضوع من هذا القبيل والذي يصل إلى حدّ جعل حدّ وعقاب على من يفضّل عليّاً على غيره بتقديري، بصرف النظر عن أين تقع الحقيقة بالضبط.

قطعية إفادته الترخيص بالقياس، بل هو يقع في دائرة المعارض المحتمل القائم.  
الرواية الحادية عشرة: خبر ابن جريج (١٥٠ أو ١٥١هـ)، قال: أخبرني عمرو أن حي بن يعلى أخبره، أنه سمع يعلى يخبر بهذا الخبر، قال: اسم المقتول أصيل، وألقوه في بئر بغمدان، فدل عليه الذبان الأخضر، فطافت امرأة أبيه على حمار بصنعاء أياماً تقول: اللهم لا تخفي علي من قتل أصيلاً، قال عمر: إن يعلى كان يقول: كان لها خليل واحد، فقتله هو وامرأة أبيه، فقال حي: سمعت يعلى يقول: كتب إلي عمر: أن اقتلهم، فلو اشترك في دمه أهل صنعاء أجمعون قتلهم، قال ابن جريج: وأخبرني عبد الكريم أن عمر كان يشك فيها حتى قال له علي: يا أمير المؤمنين، رأيت لو أن نفرأ اشتروا في سرقة جزور فأخذ هذا عضواً، وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم، قال: فذلك حين استمدح (استهزج - بمعنى اتسع وانفرج/ استخرج) له الرأي<sup>(١)</sup>.

فعلي قاس هنا حكم المشاركة في القتل على الاشتراك في السرقة، فكما أن الاشتراك في السرقة يوجب الحد على كل المشتركين، كذلك الحال في القتل<sup>(٢)</sup>.

وقد علق الأندلسي على هذا الخبر بالقول: «إن النص قد ورد بقتل من قتل، وكما ورد بقطع من سرق ليس أحد النصين في القرآن بأقوى من الآخر، قال تعالى: (ولكم في القصاص حياة)، وقال تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها)، وقال تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ولم يخص تعالى من كلا الأمرين منفرد من مشارك، فلو صحح لكان علي إنما أنكر على عمر اختلاف حكمه فقط، وتركه أحد النصين وأخذه بالآخر. وهذا هو الذي ننكره نحن سواء بسواء، فخرج هذا الخبر، لو صحح، من أن يكون له في القياس مدخل أو أثر أو معنى<sup>(٣)</sup>.

(١) الصنعاني، المصنف ٩: ٤٧٦ - ٤٧٧؛ وانظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث ٣: ٣٩٧؛ وإعلام الموقعين ٢: ٣٧٧ - ٣٧٨.

(٢) يجب علينا الإقرار بأن تركيبة الرواية تعاني من بعض الاضطراب أو النقص أو الغموض، وليست متسقة وسلسلة في نقل الوقائع، فمطلعها يوحي بأن عمر بن الخطاب كان قاطعاً بإنزال العقوبة على الجميع بينها نهايتها توحى بأن علياً يريد إقناعه بجريان حكم القتل في حال المشاركة، وليس فقط في حال الانفراد، فضلاً عن أمور أخرى تبدو لي، مما يجعل الرواية تحوي قدرأ من الإبهام الذي ربما يمكن تذليل بعضه على الأقل.

(٣) الإحكام ٧: ١٠٢٥.

وإليه يرجع ما ذكره السيد محسن الأمين في قوله معلقاً على الحديث هنا: «هذا استنباط من الدليل، لا عمل بالرأي، فالقاتل يصدق على كليهما كالسارق»<sup>(١)</sup>.

وفي تقديري، وبصرف النظر عن السند وتفرد الصنعاني بنقل هذه الرواية مسندةً، فإنّ كلام عليّ مع عمر لا يبدو حصراً أنّه يريد منه الاستناد للقياس، بل يبدو - أو يحتمل على الأقل - أنّه يريد تنبيهه على أنّ المعيار هو المشاركة في الجريمة، فلمّا نبّهه لموردٍ آخر انتبه عمر للقضيّة، واستخدام كلمة الرأي هنا - لو كانت من صحابي - لا يعني بالضرورة المصطلح الخاصّ، بل تعني أنّ عمر بن الخطاب اقتنع بما قاله عليّ وقربه.

### الإمام محمد الباقر واستخدامه القياس في حوارهِ مع قتادة!

الثانية عشرة: خبر أبي حمزة الثمالي، قال: كنتُ جالساً في مسجد الرسول ﷺ إذا أقبل رجل فسلمّ، فقال: من أنت يا عبد الله؟ قلت: رجل من أهل الكوفة، فقلت: ما حاجتك؟ فقال لي: أتعرف أبا جعفر محمد بن عليّ عليه السلام؟ فقلت: نعم فما حاجتك إليه؟ قال: هيأت له أربعين مسألة أسأله عنها فما كان من حقّ أخذته وما كان من باطل تركته.. فما انقطع كلامي معه حتى أقبل أبو جعفر عليه السلام وحوله أهل خراسان وغيرهم يسألونه عن مناسك الحجّ.. فقال له: «من أنت؟»، قال: أنا قتادة بن دعامة البصري، قال قتادة: فأخبرني عن الجبن قال: فتبسّم أبو جعفر عليه السلام، ثمّ قال: «رجعت مسألك إلى هذا؟» قال: ضلّت عليّ، فقال: «لا بأس به»، فقال: إنّه ربما جعلت فيه إنفحة الميت، قال: ليس بها بأس؛ إنّ الإنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث ودم»، ثمّ قال: «وإنّما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة، فهل تؤكل تلك البيضة؟»، فقال قتادة: لا، ولا أمر بأكلها، فقال له أبو جعفر: «ولم؟» فقال: لأنّها من الميتة، قال له: «فإنّ حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتأكلها؟» قال: نعم، قال: «فما حرّم عليك البيضة وحلّ لك الدجاجة»، ثمّ قال عليه السلام: «فكذلك الإنفحة مثل البيضة فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلّين ولا تسأل عنه، إلا أن يأتيك من يخبرك عنه»<sup>(٢)</sup>.

(١) أعيان الشيعة ١: ٥٠.

(٢) الكافي ٦: ٢٥٦-٢٥٧.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٧٣

لقد استخدم الإمام الباقر عليه السلام هنا طريقة القياس ونفي الفرق بين شيئين وتشابههما، بل واضحٌ تعبيره بأن هذا بمنزلة هذا، وهي طريقة القياس، فتدلّ على نوع من الموافقة على ذهنيّة ذات صلة وثيقة بفكرة القياس.

وقد صار الأمر واضحاً مما تقدّم فلا نطيل.

أكتفي بهذا القدر من نصوص ممارسة النبيّ وأهل بيته للقياس. وغيره يظهر حاله ممّا تقدّم، وكثير جداً - مما ذكره أو لم يذكره - من غيره دلّته في تقديري بئسة لا تستحقّ التوقّف عندها كثيراً، فراجع ما نقله ابن حزم وابن قيم الجوزيّة والخطيب البغدادي وغيرهم.

#### ٤. الرواية العلويّة حول اعتماد الشورى حال فقدان النصّ

تحلّل هذه الرواية موقعيّة مهمّة في مضمونها، وهي رواية الشورى في اتخاذ الموقف، وقد وردت بعدّة أشكال وأسانيد مختلفة، وهي:

خبر سعيد بن المسيّب، عن عليّ بن أبي طالب، قال: «قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض منك فيه سنّة، قال: اجمعوا له العالمين - أو قال العابدين من المؤمنين - اجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»<sup>(١)</sup>.

وفي صيغة أخرى عن محمّد بن الحنفية، عن عليّ، قال: «قلت: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي، فما تأمرنا؟ قال: تشاورون (وإن) الفقهاء والعبادين، ولا تمضوا فيه أجرّة (رأي) خاصّة»<sup>(٢)</sup>. وفي تعبير آخر: «قلت: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرني؟ قال: شاوروا فيه الفقهاء والعبادين ولا تمضوا فيه رأي خاصّة»<sup>(٣)</sup>.

وفي صيغة أخرى: قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل به القرآن، ولم نسمع منك فيه شيئاً، قال: اجمعوا له العابدين من المؤمنين (أمّتي) واجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»<sup>(٤)</sup>.

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢: ٥٩.

(٢) الطبراني، المعجم الأوسط ٢: ١٧٢.

(٣) مجمع الزوائد ١: ١٧٨. وقد وصّف رجاله بأنهم موثقون من أهل الصحيح.

(٤) جامع بيان العلم وفضله ٢: ٥٩؛ والفقهاء والمتنفّقه ١: ٤٧٦.

وقد علّق ابن عبد البرّ فقال: «هذا حديث لا يعرف من حديث مالك إلا بهذا الإسناد ولا أصل له في حديث مالك عندهم، ولا في حديث غيره. وإبراهيم البرقي وسليمان بن بديع ليسا بالقويين، ولا يمتنّ يُحتجّ به ولا يعول عليه»<sup>(١)</sup>.

وأضاف ابن حجر هنا فقال - بعد نقل كلام ابن عبد البرّ -: «قلت: وقال الدارقطني في غرائب مالك لا يصحّ. تفرّد به إبراهيم بن أبي الفياض عن سليمان، ومن دون مالك ضعيف، وساقه الخطيب في كتاب الرواة عن مالك من طريق إبراهيم عن سليمان، وقال: لا يثبت عن مالك، والله أعلم»<sup>(٢)</sup>.

لكنّ المتقي الهندي علّق على كلام ابن عبد البرّ هنا فقال: «وأما قول ابن عبد البرّ لا أصل له في حديث غيره أيضاً، ففيه نظر فقد وجدت له طريقاً آخر. قال طس: ثنا أحمد، ثنا شباب العصفري، ثنا نوح بن قيس عن الوليد بن صالح، عن محمد بن الحنفية، عن عليّ، قال: قلت: «يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرنا؟ قال: شاوروا الفقهاء والعبادين، ولا تمضوا فيه خاصّة، قال طس: لم يروه عن الوليد إلا نوح انتهى. ونوح روى له مسلم والأربعة، قال في الكاشف: وثق وهو حسن الحديث، وقال في الميزان: صالح الحال، وثقه حم وابن معين، وقال: (ن): ليس به بأس، والوليد ذكره في الثقات، فالحديث عن هذه الطريق حسن صحيح»<sup>(٣)</sup>.

هذا الحديث واضح في أنّه حال عدم وجود شيء في الكتاب والسنة أو وجدانه، فإنّ وظيفة المسلمين هي الشورى بينهم لاتخاذ رأي في الأمر، لكنّ الحديث يؤكّد على نوعيّة أعضاء الشورى هذه، فالعابدون والفقهاء يلزم أن يكونوا في هذه الشورى، ولعلّ ذلك استناداً أو ميلاً لطبيعة تركيبة الآية الكريمة التي تحدّثت عن الشورى حيث قالت: ﴿وَالَّذِينَ يَحْتَنِبُونَ كِبَاءَ الْأَثَمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الشورى: ٣٧ - ٣٨)، وإن كانت الآية توحى بأنّ أعضاء الشورى هم هؤلاء وأمثالهم بينما الحديث هنا يوحي بأنّ الشورى بين المسلمين، لكن يلزم أن

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢: ٥٩.

(٢) ابن حجر، لسان الميزان ٣: ٧٨.

(٣) كنز العمال ٢: ٣٤٠ - ٣٤١.

يؤخذ فيها رأي الفقهاء والعابدين وأمثالهم.

ومن الواضح هنا أن أخذ رأي العلماء أو العابدين ليس لأجل معرفة حكم الله عبر النص؛ لأن المفروض أن النص غير متوفر من الكتاب والسنة، إنما ذلك بهدف التأكد من أن الرأي الذي سيصدر منسجم مع الشريعة وقريب منها ومشابه لمزاجها العام وأمثال ذلك. ولعل إقحام (العابدين) هنا له صلة بكون نفوسهم ذات قرب كبير من الروح المعنوية للدين، وهم أقرب لمزاجها من غيرهم.

وهذا يكون هذا الحديث مؤكداً لنظرية القياس، لكن لا بالمعنى الأول والثاني السائدين، بل بالمعنى الرابع، وهو الذهاب خلف تقدير الأمور تقديرًا بشرياً عبر نظام الشورى بشكل يكون هذا التقدير البشري منسجماً مع الشريعة والدين غير مناقض لهما. وعليه فهذا الحديث لا يناقض الأغلبية الساحقة من نصوص النهي عن القياس المتقدمة، بعد أن كان تركيزها على الفرضيات الثالثة والخامسة وإلى حد ما الثانية، بل يواجه بدرجة ما بعض تلك النصوص التي تدل بالمباشرة أو بالإطلاق على النهي عن إعمال العقل والتقدير البشري حيث لا نص، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الرواية هنا لا تدعي أن ناتج هذه الشورى هو حكم الله الشرعي، بل الشورى بنفسها وظيفة شرعية ملزمة لنا، لكن ناتجها شأن بشري، فهي قريبة جداً من نظريتنا في نفي الشمول التفصيلي للشريعة.

#### ٥. نصوص القياس وقاعدة العدالة، تعريج على رأي أحمد أمين

ورد في خبر السكوني (الصحيح عند المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل قوم يعملون على ريبة من أمرهم، ومشكلة من ورائهم، وزارئ منهم على من سواهم، وقد تبين الحق من ذلك بمقايضة العدل عند ذوي الألباب»<sup>(١)</sup>.

وهذا الخبر ورد بصيغ مختلفة عند أهل السنة، فقد نقل مرةً بالسند إلى مرة الطيب، قال: قال علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه في الجنة -: «كل قوم على بيئة من أمرهم ومصلحة من أنفسهم يرزون (يزرون) على من سواهم، ويُعرف الحق بالمقايضة عند ذوي الألباب»<sup>(٢)</sup>.

(١) المحاسن ١: ٢٧٧؛ وبحار الأنوار ٥: ٣٠٦.

(٢) الفقيه والمتفقه ١: ٤٧٦ - ٤٧٧؛ وإعلام الموقعين ٢: ٣٥٤ - ٣٥٥؛ وعون المعبود ٩: ٣٧٠ - ٣٧١.

وقد نقله الجصاص مرّةً أخرى بسنده إلى عمرو بن مرّة، عن عبد الله بن سلمة، عن عليّ، «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: كلّ قوم على زينة من أمرهم، في مصلحة من أنفسهم، يزرون على من سواهم، ويتبين الحقّ بالمقايسة بالعدل عند ذوي الألباب»<sup>(١)</sup>.

وجاء الحديث بطريقة ثالثة عن النبيّ قال: «بسّ القوم قومٌ يستحلّون الحرمات بالشبهات والشهوات. كلّ قوم على زينة من أمرهم، مفلحة عند أنفسهم، يزرون على من سواهم. سنن الحقّ مقاييس العدل عند ذوي الألباب من الناس»<sup>(٢)</sup>.

وقد علّق العظيم آبادي على هذا الخبر بالقول: «وقد رواه الخطيب وغيره مرفوعاً، ورفع غير صحيح»<sup>(٣)</sup>. كما أنّ في الرواية الإماميّة ضعفاً سندياً من جهتين هما: النوفلي والسكوني، حيث لم يثبت توثيقهما عندي.

وبصرف النظر عن السند، فإنّ الرواية في أغلب صيغها - وصيغها مختلفة، كما رأينا، بعض الشيء - لا تريد إثبات مبدأ القياس الشرعيّ (أعني الفرضيّة الأولى والثانية)، بل تهدف لمعرفة الحقيقة عبر عرضها على العدل ومبدأ العدالة، فكّل أمر يعرض على مبدأ العدالة فيكون عادلاً فهو حقّ، وما لم يكن كذلك فهو باطل، وهذا غير القياس بالمعنى الخاصّ، بل هذا مرتبط بنظريّة الكليّات العامّة ومبادئ التشريع العليا تارةً وبمقاصد الشريعة تارةً أخرى، وقد بحثنا في قاعدة العدالة بوصفها منهجاً في الاجتهاد الشرعيّ في محله بالتفصيل، فلا نطيل، فالباب هنا مختلف تماماً عن باب مقايسة حكم بحكم آخر، بل هو مقايسة تفصيل أو أمر شرعيّ أو غير شرعيّ بمعايير كليّة وضعتها الشريعة نفسها، وهي العدل والعدالة، فتصحیح ربطها بالقياس ليس إلا من جهة الملائمة مع الجنس العالي في مسلك المناسبة من مسالك التعليل في نظريّة القياس.

نعم، صيغة الرواية بسند مرّة الطيّب فيها إشارة لتقعيد عامّ، لكنّ كونها في مقام بيان قوانين في الاجتهاد الشرعيّ غير واضح، علماً أنّ أغلب الصيغ المنقولة تختلف عن هذه الصيغة، فالاستناد لمثل هذا الحديث لمواجهة نصوص النهي عن القياس غير مقنع.

(١) الفصول في الأصول ٤: ٥٠؛ وانظر: الجاحظ، البيان والتبيين: ٢٣١.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات ٢٧: ٢٧٩.

(٣) عون المعبود ٩: ٣٧١.



ولا بد لي أن أُشير هنا إلى وجهة نظر الباحث المصري الدكتور أحمد أمين (١٩٥٤م) الذي اعتبر أن مقولة الرأي في القرن الأول كانت تعني اعتماد الذوق السليم على مقاييس العدالة، وأن المتتبع يرى أنهم كانوا يستعملون كلمة الرأي بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة العدالة، وبعبارة أخرى: ما يرشد الذوق السليم مما في الأمر من عدل وظلم<sup>(١)</sup>.

وشخصياً لا أستبعد هذا المعنى في الجملة - بصرف النظر عن وجود اجتهادات رأي خارج هذا السياق - لكنه ليس بعيداً أن يكون معيار تفكيرهم فيما لا نص فيه آنذاك هو - أحياناً وفي الجملة - من هذا النوع، فيرون ما فيه الصلاح والعدل وكيّات الشرع العامّة ويحقّق مقاصد الدين التي تصوّروها، وبهذا يزداد تأكّداً من أنّ مقولة الرأي مرتبطة بالفرضية الرابعة من فرضيات بحثنا أكثر من الفرضية الأولى أو الثانية، مع التصديق بارتباطها أيضاً بالفرضيتين الثالثة والخامسة.

## ٦. الإمام زيد بن علي، ورواية اعتماد الإمام والقاضي على القياس

ورد في خبر زيد بن علي، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ بن الحسين، قال: «أول القضاء ما في كتاب الله عزّ وجل، ثمّ ما قاله رسول الله ﷺ، ثمّ ما أجمع عليه الصالحون، فإن لم يوجد ذلك في كتاب الله تعالى ولا في السنّة ولا فيما أجمع عليه الصالحون، اجتهد الإمام في ذلك لا يألو احتياطاً، واعتبر وقاس الأمور بعضها ببعض، فإذا تبين له الحقّ أمضاه. ولقاضي المسلمين من ذلك ما لإمامهم»<sup>(٢)</sup>.

هذه الرواية لو ثبت صحّة نسبة كتاب الإمام زيد بن علي إليه، فهي صحيحة السند على التحقيق، وهي صريحة واضحة في العمل بالقياس والاعتبار.

لكنّ القضية الأساسية هنا هو أنّ هذه الرواية علويّة:

أ - فإذا لم نشكّك في طرح مفهوم القياس في العصر العلويّ وفهمنا من الرواية الانصراف للمعنى المصطلح للقياس، أثبتت هذه الرواية حجّية القياس في الجملة، وصارت معارضةً للنصوص العلوية والنبويّة الراضية للقياس، ما دمنا فتحنا باب قبولها هناك في روايات النهي

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢٥٨.

(٢) مسند الإمام زيد بن علي: ٢٩٣.

عن القياس.

ب - وأما إذا شككنا في طرح مصطلح القياس - بما له من مفهوم خاص - في العصر العلوي، وهو تشكيك سوف يطال الروايات الموافقة والناهية عن القياس معاً، فهذا يعني أنّ غاية ما تفيد هذه الرواية هو أنّ الإمام يقول بأنّه بعد عدم العثور على دليل الكتاب والسنة وإجماع الصالحين، يلزم على الإمام - وكذا القاضي - النظر الشخصي في المسألة وتقليب الأمور وقياس بعضها على بعض حتى يتوصّل لرأي صحيح، وهذا تعبير عامّ لدراسة المصلحة واستنتاج موقف شخصي منها يكون أقرب للحقّ والواقع، وهو يفتح على اجتهاد الرأي بمعنى (الفرضية الرابعة) هنا، وإن كان إطلاقه قد يقال بأنّه شامل لممارسة طرق القياس أيضاً، لكنّ نصوص النهي عن القياس ستغدو مقدّمة على هذه الرواية بالأخصّية، لأنّها تنهى عنه، ومن ثمّ نحصر معنى هذه الرواية بممارسة أيّ طريق يقارن الأشياء ببعضها ويقبّل الأمور لمعرفة الحقّ غير طريق القياس في الشرعيّات؛ لأنّ المقايسة أعمّ من خصوص منهج القياس الشرعيّ بحرفيّته، بل تصدق في الأمور الخارجيّة العينيّة أيضاً.

### ٧. عطف الرأي على النصّ، تأكيداً لشرعية العقل المتناغم مع الشريعة

أورد الشريف محمد بن علي (٤٤٥هـ) في كتاب الجامع الكافي في فقه الزيدية، مرسلًا عن رسول الله ﷺ أنّه قال لعليّ: «اعمل بما في كتاب الله وبما وجدته في سنّة رسول الله، واعطف الرأي على الهدى إذا قومك عطفوا الهدى على الرأي»<sup>(١)</sup>.

المفهوم من هذه الرواية أنّ المطلوب عندما يجعل الناس رأيهم أساساً والهدى منسجماً مع رأيهم، وهو معنى عطف الهدى على الرأي.. إنّ المطلوب هنا هو العكس، بعطف الرأي على الهدى، وجعله منسجماً معه، وهذا إقرار بالرأي في حال عدم توفر دليل الكتاب والسنة، غاية الأمر أنّ هذا الرأي يلزم أن يكون منسجماً في روحه ومزاجه ومساره وغاياته ومقاصده ومبادئه مع الهدى والحقّ والدين، وبهذا يكون هذا الحديث من أدلّة الفرضية الرابعة من فرضيات البحث هنا، ويؤكّد أنّه عندما لا يكون الدليل موجوداً فإنّ علينا الذهاب خلف الآراء التي تنسجم مع الشريعة الإلهية.

(١) محمّد بن علي بن الحسن بن علي، الجامع الكافي ٤: ٣٢٦.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٧٩

وهذا الخبر ورد في الرواية الإمامية مع بعض التعديل، وهو أن الإمام علياً قال في أثناء خطبة خطبها بعد فتح البصرة بأيام، حاكياً عن رسول الله ﷺ قوله: «يا عليّ إنّك باقٍ بعدي.. وتجاهد من أمّتي كلّ من خالف القرآن وسنتي، ممن يعمل في الدين بالرأي، ولا رأي في الدين، إنّما هو أمر الرب ونهيه، فقلت: يا رسول الله، فأرشدني إلى الفلح عند الخصومة يوم القيامة، فقال: نعم. إذا كان ذلك كذلك فاقصر على الهدى، إذا قومك عطفوا الهدى على الهوى، وعطفوا القرآن على الرأي، فتأولوه برأيهم بتتبع الحجج من القرآن لمشتهيات الأشياء الطارية عند الطمأنينة إلى الدنيا، فاعطف أنت الرأي على القرآن..»<sup>(١)</sup>.

ونقلت في إحدى خطب نهج البلاغة مرسلّة، على الشكل الآتي: «يعطف الهوى على الهدى إذا عطفوا الهدى على الهوى، ويعطف الرأي على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأي»<sup>(٢)</sup>. إنّ هذه الرواية المرسلّة تؤكّد نفي الرأي في الدين - وقد تقدّمت معنا سابقاً في نصوص النهي عن الرأي والقياس (الرواية الخامسة والسادسة والعشرون من المجموعة الأولى) - وفي الوقت عينه تتحدّث عن عطف الرأي على الدين المتضمّن لوجود رأي، وهذا يؤكّد ما قلناه سابقاً من أن هذه النصوص الناهية عن الرأي إنّما تقصد الرأي المعارض للدين أو الغريب عنه أو الذي يشكل أساساً في التعامل مع النصّ أو الذي يتجاهل النصّ ولا يكثر له ولا يفحص عنه. وعلى أية حال، فهذان الخبران المرسلان لا يعارضان ما دلّ على النهي عن القياس بالفرضيات الخمس المتقدّمة عدا الفرضية الرابعة كما صار واضحاً، بل قد يحتمل أن المراد بعطف الرأي هنا جعله تابعاً للدين، في مقابل استقلاله عنه، فلا تفيد شيئاً ذا بال.

### ٨. رواية للمجتهد أجر إذا أخطأ وأجران إذا أصاب، وعلاقتها بالرأي والقياس

تعتبر هذه الرواية من المستندات التي اعتمد عليها لتأكيد شرعية القياس والرأي، وهي رواية مشهورة عن عمرو بن العاصّ، عن رسول الله ﷺ أنّه سمعه يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب (فأصاب) فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر»<sup>(٣)</sup>.

(١) الاحتجاج ١: ٢٨٩ - ٢٩٠؛ وانظر: كنز العمال ١٦: ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) نهج البلاغة ٢: ٢١؛ والواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٥٥٤.

(٣) صحيح البخاري ٨: ١٥٧؛ وصحيح مسلم ٥: ١٣١؛ ومسند أحمد ٤: ٢٠٤؛ والشافعي، الرسالة: ٤٩٤؛

وقعت هذه الرواية موقع البحث والنظر في الدراسات الأصولية والكلامية، خاصة على مستوى النقاش بين مدرستي: التصويب والتخطئة، وكانت مستنداً للقائلين بالتخطئة ضد القائلين بالتصويب.

وليس لهذه الرواية - بعد التتبع - أصل في التراث الحديثي الإمامي، كما ألمح لذلك السيد جعفر مرتضى أيضاً<sup>(١)</sup>، ومع ذلك قال الشيخ علي كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ) عنها: «النص النبوي المشهور الذي تلقاه الخاصة والعامة بالقبول»<sup>(٢)</sup>.

وتقريب استدلالهم بهذا الحديث أن مفردة «الاجتهاد» تعني إعمال الرأي والقياس، كما نقلنا سابقاً عن الشافعي، فالاجتهاد قرين ما لا نص فيه، وهذا يعني أن الفقيه إذا مارس اجتهاداً فيما لا نص فيه عبر الرأي والقياس فلم يصب الواقع، كان له أجر وإلا فله أجران، وهذا يعني شرعية القياس والرأي والاجتهاد<sup>(٣)</sup>.

بصرف النظر عن المداخلات الصدورية والمضمونية للحديث، خاصة لجهة ربط درجات الثواب بأمر خارج عن العمل، وهو اتفاق إصابته الواقع، فإن هذا الحديث تم تحميله دلالة مفردة أخذت لنفسها مفهوماً خاصاً في القرن الثاني الهجري، وهي مفردة الاجتهاد، فلو أردنا أن نتعامل بعفوية لغوية تلاحظ تاريخ صدور الرواية، لقلنا بأن معنى الاجتهاد هو بذل الجهد، فالحاكم إذا بذل جهده فلم يصب الواقع أخذ أجراً وإذا أصابه فله أجران، هذا كل ما في الأمر، ولا توجد في اللغة العربية دلالة خاصة لهذه الكلمة كتلك التي عرفناها فيما بعد، فتفسير هذا الحديث بالقياس والرأي هو إخضاع النص لحمولات مصطلحية ظهرت لاحقاً.

ويؤكد ما نقول ويزيدنا وضوحاً أن الرواية لم تتكلم عن اجتهاد الفقيه، بل تحدثت عن اجتهاد الحاكم الذي يعني القاضي، وعلى أبعد تقدير إمام المسلمين، كما أنها لم تتكلم عن إصابة الشريعة الواقعية، بل أطلقت تعبير الإصابة، وهذا ما يفتح على احتمالية كبيرة في أن يكون نظرها لتشخيصات الحاكم والقاضي لأطراف القضية التي بين يديه، وبذله الجهد في الوصول

والمعجم الأوسط ٣: ٢٩٢؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ٧١.

(١) انظر: براءة آدم: ٧٧.

(٢) النور الساطع ١: ٢٤٣.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: الفقيه والمتفقه ١: ٤٧٤؛ وإعلام الموقعين ٢: ٣٥٤.

إلى الحقّ فيها واتخاذ الحكم المناسب أو اتخاذ الإمام القرار المناسب، فتكون من روايات الفقه السياسي والإداري والقضائي، فليس يُعلم أنّ في الرواية إطلاقاً، ولو سلّمنا أنّ فيها ذلك فلا يعلم أنّ الاجتهاد فيها يُراد بمعناه الأخصّ (القياس).

## ٩. خبر ابن الريّان وإمضاء الإمام العسكري فكرة القياس

ثمة رواية قد يُفهم منها أنّ الإمام أمضى في الجملة فكرة القياس، وهو خبر محمّد بن الريّان، قال: كتبتُ إلى الرجل عليه السلام<sup>(١)</sup>: هل يجري دم البقّ<sup>(٢)</sup> مجرى دم البراغيث؟ وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البقّ على البراغيث فيصليّ فيه، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع عليه السلام: «يجوز الصلاة، والطهر منه أفضل»<sup>(٣)</sup>.

وتقريب الاستفادة من هذه الرواية أنّ الإمام لم يعلّق على كلام ابن الريّان في توظيف مفردة القياس التي كانت في ذلك الوقت (القرن الثالث الهجري) قد أصبحت ذات دلالة مصطلحيّة سائدة، بل الإمام لم يترك ابن الريّان يستخدم هذه المفاهيم دون تعليق فقط، وإنّما أعطى أيضاً نتيجة موافقة لمقتضى القياس الذي يريده ابن الريّان، وهذا ما يقوّي إمضاء الإمام فكرة القياس، واستنتاج ابن الريّان تلقائياً من هذا الجواب أنّ حركة القياس هذه معقولة لا مانع منها، وواضح أنّ القياس هنا على صلة وثيقة بقياس الشبه ونفي الخصوصيّات والفوارق. والرواية من حيث الإسناد تفرّد بنقلها الكلينيّ، وعنه نقلها الآخرون بسند واحد فيه سهل بن زياد.

وفي تقديري، فهذه الرواية فيها نحو دلالة على حجّية قياس الشبه ونفي الفوارق والخصوصيّات وإلحاق الأمور بأشبهها في الجملة، ما لم يقل شخص في مرحلة الجمع بينها وبين نصوص النهي - لو تمت دلالتها على النهي عن قياس الشبه - بأنّها مكاتبة واحتماليّات التقيّة فيها واردة، لهذا سكت الإمام عن الجواب، لكنّ هذا كلام يأتي في مرحلة لاحقة، وإلا

(١) لعلّ الراجح أنّه الإمام الحسن العسكري عليه السلام؛ لأنّ ابن الريّان - وهو ثقة - له مسائل للإمام العسكري، كما نصّ على ذلك النجاشي (الفهرست: ٣٧٠ - ٣٧١). والرجل وقع في طبقة الإمام الجواد والهادي أيضاً.

(٢) وهو البعوض.

(٣) الكافي ٣: ٦٠؛ وتهذيب الأحكام ١: ٢٦٠.

فهي في نفسها قريبة جداً من الدلالة بدرجة احتمالية معينة.  
وإنما لا نجزم بالإمضاء؛ لأننا نذهب إلى أن سكوت النبي أو الإمام أو الصحابي عن واقعة جزئية مفردة لا يدل بالضرورة على الإمضاء، بل هو مثيرٌ احتمالي قريب، كما حققناه في المباحث الأصولية<sup>(١)</sup>.

### ١٠. الإمام الكاظم وتعيين مرجعية القياس في حوار مجلس هارون الرشيد

ورد في بعض المصادر عن محمد بن الزبرقان الدامغاني (أو علي بن أبي حمزة)، في حوار الإمام موسى الكاظم عليه السلام في مجلس هارون الرشيد، وأنه قال في كلمات جامعة طلبها منه: «.. وأمرٌ يحتمل الشك والإنكار، فسيبيله استيضاح أهله لمتحليه بحجة من كتاب الله مجمع على تأويلها، وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها، أو قياس تعرف العقول عدله..»<sup>(٢)</sup>.

فهذه الرواية في عصر الكاظم (النصف الثاني من القرن الثاني الهجري) يستخدم فيها الإمام تعبير القياس في عرض الكتاب والسنة، وهي واضحة للغاية في هذا الصدد.

لكننا نقلنا في الفصل الأول من هذا الكتاب عن السيد علي السيستاني أنه فسّر القياس هنا بالفطرة المودعة في الإنسان، دون القياس المصطلح، دون أن يقيم دليلاً على ذلك.

لكن الرواية تحتل جداً أن يكون المراد منها مطلق التقدير (الفرضية الرابعة)، من حيث وضعه في عرض الكتاب والسنة، مع أخذ فكرة معرفة العقول لعدله وسلامته، ومن حيث الدلالة اللغوية القائمة، وقد تقرب مما قصده السيستاني، رغم أن الحوار في بعض المنقولات وقع بحضور أبي يوسف الحنفي تلميذ أبي حنيفة، الأمر الذي يعقد عملية تأويل هذه الرواية، ويفرض فهمها في سياق الفهم الحنفي آنذاك.

لكن الرواية ضعيفة السند جداً، ففي بعض المصادر مرسله وفي بعضها تعاني من مجاهيل، بل مصادرها نفسها ليست بالقوية من حيث الرتبة الحديثية والتاريخية.

هذا هو مهم ما عثرنا عليه من روايات شيعية وسنية، قد ترتبط بشكل ما بفكرة شرعية القياس، وسوف نحاول الآن تقويم المشهد كله وفقاً ما تقدم.

(١) انظر: حجية السنة: ٦٣٧ - ٦٥٥.

(٢) تحف العقول: ٤٠٧؛ والاختصاص: ٥٨؛ ومستدرک الوسائل ١٧: ٢٩٣ - ٢٩٤.

### الزيدية والقياس، هل حذفت الإمامية نصوص شرعية القياس من تراث الحديث؟

ختاماً، يجب عليّ أن أشير إلى أنّ الحديث - كما ألمحنا سابقاً - عن رواية زيدية عن أهل البيت النبويّ في خصوص القياس، لم أتمكّن - بعد التفتيش - من العثور على شيء معتدّ به يمكن أن يمثل رواية زيدية عن أهل البيت في تأييد القياس، عدا بعض النصوص السابقة التي هي من مصادر سنّية في الغالب وتداولتها كتب الحديث وأصول الفقه الزيدي، من هنا أحتمل أنّ الروايات المشار إليها ربما تكون تابعةً لزيدية الكوفة في القرن الثاني والثالث الهجريين، وهي في العادة زيدية جارودية أو بترية أو صالحية، ولم نوفق للحصول على المصادر الروائية لهذه المدارس الزيدية القديمة - لو كانت موجودة - حتى نتأكد من وجود رواية مؤيدة للقياس منقولة عن أهل البيت النبوي غير ما عثرنا عليه. وكتاب «تفسير أبي الجارود ومسنده» المنشور مؤخراً، هو في العادة مأخوذ من رواياته الموجودة في المصادر الإمامية، ولم أجد فيه شيئاً يُذكر عن القياس.

وفيما تبدو زيدية الكوفة جارودية ونحوها، تظهر زيدية اليمن زيدية هادوية، نسبةً إلى الإمام الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين، وهو حفيد الإمام القاسم الرّبيّ، والذي أسّس الدولة الهادوية في اليمن، واستمرت بين عامي (٢٨٤ - ١٠٠٦هـ)، ورغم أنّ الهادي إلى الحقّ تتوافق بعض أفكاره مع الجارودية، غير أنّه لا يمثل بالضرورة امتداداً لمدارس الزيدية في الكوفة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل له توجهٌ آخر، ومن ثمّ فإذا كان نظر من نقل وجود الرواية الزيدية في القياس عن أهل البيت - مثل ابن أبي الحديد كما تقدّم - لقدماء الزيدية، فهذا يعني أنّنا نتكلّم عن فرق شبه منقرضة، ومن ثمّ علينا التفتيش أكثر في المخطوطات التي قد تربطنا بهم وتساعد على العثور على شيء عندهم<sup>(١)</sup>، خاصّة وقد نقل بعض شفاهاً<sup>(٢)</sup> أنّ رواية الزيدية لكتاب

(١) لقد بحثت في الكثير من المخطوطات الزيدية المتوفرة، كما سألت مجموعة من الباحثين والأكاديميين المتخصّصين بفرقة الزيدية، لكنني لم أوفق في الوصول إلى شيء.

(٢) نقل لي بعض طلاب العلوم الدينية الذين حضروا عند السيد أحمد المددي، ولا أذكر من الناقل بالضبط، أنّ السيد المددي قال شفاهاً بأنّ نسخة لنوادير أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، حصلت عليها مكتبة استان قدس رضوي في مشهد، وأنها مختلفة عن الموجود الآن بين أيدينا، وأنّ فيها روايات زيدية، كما أنّ فيها شيئاً يتصل بالقياس. ولا أدري هل كان الناقل عن السيد المددي دقيقاً في نقله أو لا؟ ولم يتسن لي

النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري تختلف عن الرواية الإمامية، والظاهر أن فيها شيئاً حول الرأي والقياس وغير ذلك حُذف في النقل الإمامي، والعلم عند الله. ولعلّ هذا ما يفسّر لنا موقف ابن الجنيد من روايات القياس، فقد نقل النجاشي أنّ له كتابين تحت عنوان: «كتاب كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس، كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد»<sup>(١)</sup>، فلعلّ الإمامية حذفوا المنقولات الواردة في الأخذ بالقياس من الرواية وكُتِبَها اعتماداً على الإجماع على بطلان القياس عندهم، وعدم تصديقهم بصدور هذه الروايات عن أهل البيت النبوي. ليس لدينا دليل على هذا الأمر سلباً أو إيجاباً، وإن كانت طرائق المحدثين لا يُستبعد فيها ذلك. وقد ذكرنا بعض الشواهد على سلوك العلماء شيئاً من هذا النوع أحياناً قليلة جداً في موضوعات حسّاسة، فراجع<sup>(٢)</sup>، لكنّ احتمال غياب أو تغييب هذه النصوص - على تقدير كونها كثيرة - ليس قوياً.

### ثالثاً: التقويم العام لنصوص القياس والرأي سلباً وإيجاباً

بعد عرض مهمّ النصوص التي عثرنا عليها تؤكد شرعية القياس والرأي، وحذفنا لبعض النصوص التي رأيناها بائسة في دلالتها، ولا ينبغي أن يُحموها، كما وبعد تحطّينا بعض النصوص القرآنية التي قيل بأنّها تدلّ على شرعية القياس، مثل نصوص الاعتبار والتعبير، ونصوص التمثيل وضرب الأمثال وغيرها، مما ناقشنا بعضه في غير مناسبة<sup>(٣)</sup>، وواضح ضعف بعضه الآخر في تقديري، فالقرآن ليست فيه دلالة على شرعية القياس ولا النهي عنه بعنوانه وبوضوح، حتى تكون روايات النهي عن القياس معارضة للقرآن الكريم. بعد هذا كلّه علينا تقديم تقويم إجمالي للنصوص التي قيل بأنّها ترفض القياس وتلك التي

---

الوصول لهذه النسخة المخطوطة الواصلة المدعى وجودها، والعلم عند الله.

(١) النجاشي، الفهرست: ٣٨٧-٣٨٨.

(٢) انظر: حبّ الله، حجّة الحديث: ٢٦٦-٢٦٨؛ والحديث الشريف حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ١٢٨-١٢٩.

(٣) انظر: حبّ الله، فقه المصلحة: ٢١٠-٢٢٠.



قيل بأنّها تسعف القول بالقياس، ورصد مديات النسبة بينها للخروج بموقف نهائي إن شاء الله تعالى.

ويمكننا فصل البحث هنا إلى تقويم روايات تأييد القياس أولاً، ثمّ روايات النهي عنه ثانياً؛ للخروج بنتيجة نهائية.

### ١. التقويم العام لنصوص تأييد القياس والرأي

يمكن تلخيص التقويم العام على الشكل الآتي:

١ - إذا رصدنا مجموع الروايات التي يُحتمل كونها معارضة لنصوص النهي عن القياس، فسند أئمة عبارة عن ثماني عشرة رواية لو وضعنا جانباً نصوص العرض على الكتاب الكريم، التي تبلغ لو حدها حوالي أربعة وعشرين رواية.

٢ - هذه الروايات فيها ما هو موجود في مصادر السنة ومصادر الزيدية ومصادر الإمامية أنفسهم، كما ومن بينها ما هو صحيح السند شيعياً وكذلك سنياً، لكن العديد منها ضعيف من حيث الإسناد، والقليل منها جاء في الكتب الأربعة والصحيحين.

٣ - إنّ الدالّ مباشرةً من هذه الروايات على الفرضية الأولى والثالثة والخامسة، يكاد يكون منعدماً تماماً، فليس بيدنا رواية يُعتدّ بها تدلّ على قياس العلة بعنوانه ومفهومه، ولا على القياس بمعنى مقابل للنصّ، ولا على القياس المنطلق من عملية الزهد بالنصّ، بل رأينا بعض الروايات واضحاً في أنّه يذهب للقياس عقب فقدان النصّ أو فقدان الحكم. ولعلّ أقربها احتمالاً هي رواية الزبرقان الأخيرة.

٤ - إنّ العديد من هذه الروايات ليس فيه دلالة واضحة مباشرة، لكنّه يحمل احتمالية الدلالة الإطلاقيّة الشاملة لقياس الشبه، وذلك مثل خبر زيد بن عليّ فيما يقوم به القاضي والإمام، من الرجوع للقياس عند فقدان النصّ والإجماع، وكذلك خبر حدّ المفتري الذي بيّنه الإمام عليّ وفقاً للرواية الشيعية والسنية معاً، وكذلك خبر معمر والجعفرات في حكم الإمام عليّ بال غسل بالإدخال لمصلحة المهاجرين، بل إنّ خبر ابن الرّبان له دلالة احتمالية قويّة - تكاد تبلغ الظهور - على قياس الشبه ونفي الفوارق كما تقدّم، وقريب من ذلك خبر الثمالي في حوار الباقر مع قتادة.

٥ - إن الذي تبين لنا أن فيه دلالة ما، هو مجموعة من هذه النصوص تُسَعَف في تأكيد الفرضية الرابعة للقياس، وهي النظر في المصلحة حال فقدان النص أو الحكم، على قانون العدل والخير بما يتوافق مع مبادئ الشريعة ومقاصدها وكلياتها العامة، ويكون أقرب لمزاجها العام.

وأبرز النصوص التي وجدنا أن لها دلالة من هذا النوع كان توليفة خبر معاذ بن جبل، وخبر زرارة وغيره في حد المسكر وفقاً لتبرير الإمام عليؑ، وكذا خبر السكوني في معرفة الحق بمقايضة العدل، وخبر الشورى حال فقدان النصوص، وخبر عطف الرأي على الهدى (في احتمال قوي فيه)، وخبر الزبيرقان في كلام الكاظم في مجلس الرشيد، فهذه النصوص الستة التي لها مصادر متعددة وطرق عدة، يمكن أن تساهم في هذا الأمر.

وبهذا نخرج بالنتيجة الآتية: إن نصوص تأييد القياس لا تساعد على منح الشرعية للقياس بالفرضية الأولى (قياس العلة) والثانية (قياس الشبه) والثالثة (الاجتهاد في مقابل النص) والخامسة (الاجتهاد مع الزهد بالنصوص)، بل غالبها وعمدتها دال على الفرضية الرابعة، وهو إعمال النظر البشري في المصالح والمفاسد - عند فقدان الدليل الشرعي - وذلك على معايير الكليات الشرعية لاتخاذ موقف شرعي لو قلنا بشمول الشريعة، أو موقف بشري على الأصح<sup>(١)</sup>.

## ٢. التقويم العام لنصوص النهي عن القياس والرأي

لقد سبق لنا أن وضعنا استخلاصات للمجموعات الحديثية الثلاث التي تنتمي لدائرة النهي عن الرأي والقياس والاجتهاد، ولا نريد أن نعيد ما توصلنا إليه هناك، فقط نشير للآتي:

١ - أغلبية الروايات الناهية عن القياس ضعيفة الإسناد، لكن بعضها صحيح من حيث السند والمصدر، والصحيح سنداً هو سبع روايات عندي<sup>(٢)</sup>، وحوالي عشرين رواية عند

(١) هذه النتيجة هنا يمكننا إضافتها لما توصلنا إليه في مبحث نظرية المصلحة المرسله، حيث درسناها بالتفصيل في كتاب، فقه المصلحة: ١٦٥ - ٢٤٠.

(٢) أدرج الشيخ محمد آصف محسني في موسوعته التي جمع فيها الأحاديث المعتبرة عنده، خمس روايات فقط في باب بطلان القياس، وهذا يعني أنه لم يثبت عنده سنداً غير خمس روايات فقط، فانظر له: معجم

المشهور، من أصل ما يقرب من سبعين رواية.

أما من حيث المتن، فقد سجّلنا سلسلة ملاحظات متنيّة على بعض هذه الروايات، خاصّة تلك المرويّة عن النبيّ والأئمّة الأوائل في القرن الأوّل الهجري، عنيت فترة ما قبل الإمام الباقر (١١٤هـ).

ومع ذلك كلّه، فإنّ عدد الروايات الناهية كبير بتراكمه، ويبلغ حدّاً يوجب اليقين بصدور النهي عن أهل البيت النبويّ، بصرف النظر على الأقلّ عن النصوص المعارضة.

٢- إنّ أغلبيّتها الساحقة ناظرة للفرضيّة الثالثة والخامسة، وقليل منها ناظر للفرضية الثانية، وعدده لا يزيد على أبعد تقدير - لو تسامحنا وغضضنا الطرف عن عدم قوّة الدلالة في بعضها أيضاً - على ثماني روايات، بينها روايتان صحيحتان سنداً. وأقلّ من ذلك ما هو ناظر للفرضيّة الرابعة، إذ هو - لو تسامحنا وأدرجنا محتمل الدلالة - لا يزيد على خمس روايات. والنادر للغاية (رواية واحدة ضعيفة السند شيعياً صحيحة سنياً) ما هو ناظر بوضوح للفرضية الأولى (قياس العلة).

بهذا نقول: ليس لدينا نصوص متواترة عن أهل البيت النبوي تنهى بوضوح عن قياس العلة أو قياس الشبه، لكنّ هذا لا يمنع من درجتها - مبدئياً - تحت قاعدة عدم حجّية الظنّ ما لم يخرج بدليل، فنحن نبحث في دليل النهي لا في دليل الحجّية.

٣- انطلاقاً ممّا تقدّم، نفهم كيف أنّ بعض الروايات هنا كانت تربط بين وجود الإمام وتوفّر النصّ وبين النهي عن القياس، وهذه نقطة تفتح على احتماليّة كون النهي ملاحظاً فيه توفّر النصّ ومنصرفاً عن حالة عدم توفّره، فيكون النهي عن القياس واقعاً أيضاً في سلسلة محاربة أيّ مرجعيّة تقف على النقيض من مرجعيّة أهل البيت النبويّ حيث تكون وتوفّر، وسيأتي المزيد فيما يتعلّق بهذه النقطة.

٤- تبعاً لما تقدّم، يبدو لي أنّه صار بإمكاننا فهم لماذا قيل بأنّ من أوائل من نقد القياس كان النظام المعتزليّ؟

الأحاديث المعتبرة ١: ١٠١ - ١٠٢؛ وفي تعليقه على باب البدع والرأي والمقاييس من بحار الأنوار والذي فيه ٨٤ رواية في البحار، لم يصحّح - رحمه الله - عدا ثلاث روايات فقط، فانظر: المعتبر من بحار الأنوار ١:

إنني أعتقد بأن السبب هو أنه لم يظهر جلياً لجمهور المسلمين كون أئمة أهل البيت في القرن الثاني الهجري - ما بين الباقر والرضا - كانوا ضدّ مبدأ القياس بمعنى قياس الشبه أو قياس العلة، والسبب أن أغلب رواياتهم يُفهم منها - كما رأينا - النهي عن القياس بفرضيته الثالثة والخامسة، أي ترك النصوص والذهاب نحو العقول والمقاربات الشخصية، أو مواجهة النصوص بالعقول وإخضاعها لها، ولهذا نحن نجد - بما يؤكّد ما نقول - أن أهل السنة، ينقلون عن العديد من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين نصوصاً في رفض الرأي والقياس، مثل ابن عباس وعمر ابن الخطاب وابن مسعود وابن سيرين والحسن البصري وغيرهم ممن أشرنا لهم سابقاً، ومع ذلك يفسّرون نهيهم عن القياس على أنه بمعنى يرجع بالتحليل إلى ما اعتبرناه نحن الفرضية الثالثة أو الخامسة، ولهذا لا يصنّفونهم بوضوح في عداد رافضي الرأي والقياس، بل في عداد محاربي النزعة الإفراطية العقلانية التي تجاهلت النصوص أو طوّعتها وحكّمت العقول القاصرة فيها.

ومن هنا، جاء في منظومة «المراقي»:

وما روي من ذمّه فقد عني

به الذي على الفساد قد بُني<sup>(١)</sup>

فالقياس منه رديء ومنه جيّد، ومنه سالم ومنه فاسد، والشائع في القرن الثاني ظاهراً الرأي الفاسد، وهي التي كانت محطّ النقد الشديد من قبل الرموز الدينية للتيارات المختلفة، وبهذا الفهم من أهل السنة لأهل البيت لم يقوموا بإدراج أهل البيت في صفوف الرافضين، كيف وقد استندوا لنصوصٍ مروية عنهم تؤكّد فكرة القياس، كما رأينا في روايات تأييد القياس في مصادر أهل السنة عن عليّ عليه السلام.

### ٣. طبيعة علاقة نصوص النهي عن القياس بفكرة القياس خارج عصر النصّ

إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تقدّم من معطيات توصلنا إليها، يظهر هنا سؤالان:

السؤال الأوّل: هل هذه النصوص - على تقدير نظرها لقياس العلة أو قياس الشبه - ناظرة

أيضاً لحال انسداد باب العلم والعلمي أو لا؟

(١) محمّد أمين بن أحمد زيدان الجكني، مراقي السعود: ٣١٠.

السؤال الثاني: هل هذه النصوص - على تقدير نظرها لقياس العلة أو قياس الشبه - ناظرة لخارج عصر النص، وعدم توفر الأمارات الأخرى على الحكم الشرعي أو لا؟  
أثار السؤال الأول الكلام بين الأصوليين في ملحقات بحث دليل الانسداد، وطرح محاولات للحيلولة دون السماح بمرجعية القياس حتى في حال الانسداد، لكن بعضهم سعى لتبرير الرجوع للقياس حال الانسداد.

وأبرز المحاولات هنا هو ما قدمه المحقق القمي (١٢٣١هـ)، ففي موضع قال: «إنه يمكن منع دعوى بدهاءة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل إلى الحكم إلا به»<sup>(١)</sup>، وقد تحدّث في موضع آخر عن الموضوع، ونحن نأخذ فكرته من شرح الشيخ مرتضى الأنصاري لها جيداً، حيث قال: «ما مال إليه أو قال به بعض، من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا، وتوجيهه بتوضيح منّا: أنّ الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فلا ريب أنّ بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقاموا واستحسنوا وضلّوا وأضلّوا، وإليهم أشار النبي ﷺ في بيان من يأتي من بعده من الأقسام، فقال: «برهة يعملون بالقياس»، والأمير صلوات الله عليه بما معناه: إنّ قوماً تفلّتت عنهم الأحاديث أن يحفظوها وأعوزتهم النصوص أن يعوها، فتمسّكوا بآرائهم.. إلى آخر الرواية. وبعض منها: إنّما يدلّ على الحرمة من حيث إنّ ظنّ لا يغني من الحق شيئاً. وبعض منها: يدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحقّ السنة؛ لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع. وبعض منها: يدلّ على الحرمة ووجوب التوقّف إذا لم يوجد ما عداه، ولازمه الاختصاص بصورة التمكّن من إزالة التوقّف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى عليهم السلام، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات، أو نحو ذلك. ولا يخفى أنّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدّمة، لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي ﷺ أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكّن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي، ودوران الأمر بين

(١) القوانين المحكمة: ٤٤٩؛ وانظر: كشف الغطاء: ٣٨.

العمل بما يظنّ أنّه صدر منهم عليهم السلام والعمل بما يظنّ أنّ خلافه صدر منهم، كمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارده أو الأمارات المعارضة له. وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف وجانب الاعتساف»<sup>(١)</sup>.

هذا الكلام واضح في أنّ النصوص ليست ناظرة لحال الانسداد، بل لحالات آخر. ويلامس السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) هذا الرأي فيقول: «إنّني أتصوّر أنّ ثمة مسلّمات درج عليها الأصوليون والفقهاء في الحكم الشامل بالنسبة إلى القياس، ويمكننا أن نعيد النظر فيها، فلعلنا نكتشف شيئاً جديداً، وفي هذا الإطار لا بدّ من الإلفات إلى أحد محفّزات العمل بالقياس عند بعض المذاهب، وهو انطلاقه من ضرورة معرفة الأحكام مع قلة الأحاديث الصحيحة، فلجأ هذا البعض إلى القياس لملء الفراغ، كما حصل مع الإمام أبي حنيفة الذي كان أوّل من نظّر للقياس وعمل به، إذ لم يصحّ عنده من أحاديث النبي ﷺ إلاّ ثمانية عشر حديثاً - حسب ما أذكر - بمعنى أنّه لا يملك أيّ مصدر لاستنباط الحكم الشرعيّ، وهذا ما نعبر عنه بدليل انسداد باب العلم والعلمي، ومن الطبيعي أنّه إذا انسدّ باب العلم بالأحكام أو باب الحجج الخاصّة، أي ما يعبر عنه بالعلمي، فإننا لا بدّ أن نرجع إلى حجّة الظنّ على بعض المباني كمبنى الكاشفيّة، بمعنى أنّ العقل يحكم بذلك عند فقدان كلّ الوسائل لمعرفة الحكم الشرعي مع وجود علم إجمالي بوجود حكم شرعي لم يسقط. وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ أن يجعل الله حجّة، ويكون الظنّ حجّة، وعند ذلك يكون القياس أقرب الحجج من هذا الموضوع. ومن خلال هذا نفهم أنّ مسألة رفض القياس لدى أئمة أهل البيت قد يكون منطلقاً من أنّ هناك أحاديث في السنّة الشريفة واردة بشكل واسع جداً لا يحتاج فيه إلى القياس؛ لأنّ باب العلم مفتوح من جميع الجهات مثلاً سواء أكان من خلال القواعد العامّة أم من خلال النصوص الخاصّة»<sup>(٢)</sup>.

لكنّ الشيخ مرتضى الأنصاري رفض هذا الكلام كلّه، وقال: «لكنّ الإنصاف أنّ إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات، يوجب الظنّ المتأخّم للعلم، بل العلم، بأنّه ليس مما

(١) فرائد الأصول ١: ٥١٧ - ٥٢٠؛ وانظر: القوانين المحكمة ١: ٤٤٩، ٢: ١١٣.

(٢) فضل الله، الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير، مجلّة المنطلق، العدد ١١١: ٥٥، عام ١٩٩٥م.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٩١

يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية، فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجتيته، بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح - كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجتيته - ضروري البطلان في المذهب»<sup>(١)</sup>.

غير أن كلام الشيخ الأنصاري، غاية ما يمكنه أن يثبت النهي عن العمل بالقياس بوصفه أداة ظنية في عرض سائر الأدوات الظنية، وإلا فمن أين يأتي بإجماع قطعي أو بنصوص واضحة شاملة لفقدان جميع الأمارات، غير القياس، بحيث لا يوجد ظن مقابل للقياس أو أمانة وليس إلا الأصول العملية التي لا تحمل في داخلها ظناً موجّهاً للواقع؟!!

فالإنصاف أن نميّز - على أبعد تقدير - بين وجود معارض أماري للظن القياسي وعدمه، ففي الحالة الأولى لا نأخذ بالقياس دون الثانية؛ لعدم وجود أي دليل ينفي حجبة القياس في هذه الحال.

لكن يمكن أن يقال بأن النصوص التي تكشف عوار القياس وخلله المعرفي أو تعتبره مما يوجب محق الدين، يمكن أن يكون لها إطلاقاً شامل، فتستوعب حال الانسداد. ومن هنا يقال: المانع موجود من العمل بالأقيسة حتى في زمن الانسداد، إلا إذا كانت نتيجتها على وفق الأصل العملي، فلو أجرينا قياساً ينتج في مورده الحلية، وكان المورد - لولا القياس - مجرى أصالة البراءة، فلماذا تكون النصوص شاملة هنا؟! وإذا تمّ قبول ذلك أمكن اعتبار الدليل هو القياس لا الأصل العملي، وإذا كان لذلك من ثمرة فيمكن ترتيب الأثر، وإلا فلا قيمة للقياس مطلقاً. وفي مقابل ذلك قد يقال: إن نصوص الكشف عن عوار القياس معرفياً لا تعني بالضرورة أكثر من كونه يفيد الظن، ويوقع في الخطأ، والظن لا قيمة له لأنه ليس بحجة ويخطأ كثيراً، لكن هذا لا يعني أن نسبة عدم إصابة الواقع في القياس هي النسبة الغالبة بالضرورة، بل قد تكون النسبة قليلة، بما يجعله ظنياً، فعوار القياس ومحقه للدين راجع لوجود نسبة أربعين بالمائة مثلاً منه لا يصيب الواقع، وهذا منسجم مع الحفاظ على ظنيته، وفي هذه الحال وعندما نقع في الانسداد يكون مثله مثل سائر الظنون التي تعاني من هذه المشاكل. ومنح الحجية لبعض الظنون الخاصة - عند الانفتاحي - لا يعني سوى كونها أفضل حالاً في إصابة الواقع من القياس، لأن أغلب موارد القياس غير مطابقة للواقع، فخير الواحد قد يصيب الواقع بدرجة

(١) فرائد الأصول ١: ٥٢٠ - ٥٢١.

الثمانين في المائة، أمّا القياس فيصيبه بدرجة الستين، وهذا كاف في حظر الشريعة للقياس وقبولها بظنّ مثله من نوع خبر الواحد؛ لاختلاف درجة الإصابة بينهما.

وينتج عن ذلك أنّه في ظرف الانسداد سيكون غاية ما تعطيه نصوص النهي عن القياس وكشف عواره ومحقه للدين هو كونه كثير الخطأ، لا أنّه أكثرّي الخطأ، الامر الذي يحافظ على ظنيته، فيكون مشمولاً لكبرى الانسداد رغم هذه النصوص، غايته أنّ الشمول لكبرى الانسداد سيكون حال عدم توفّر أمارات ظنيّة أفضل منه. والنهي عن القياس لن يواجه كبرى الانسداد؛ لأنّه نهي كاشف عن ظنيته الضعيفة، لا أنّه كاشف عن خروجه عن دائرة إفادة الظنّ أو ضرره مطلقاً.

هذا، غير أنّه قد تقدّم لدينا أنّ النصوص الناهية عن العمل بقياس الشبه والعلّة قليلة جداً، فلو قيل بقطعيّتها سنداً ودلالة صحّت - جدلاً - مداخلة الأنصاري، وإلا صارت ظناً يعارض الظنّ الآتي من القياس، فلدينا ظنّ بالحكم الشرعي عبر القياس، وظنّ آخر بعدم حجّية ظنّ القياس حتى حال الانسداد، فيكون حكم العقل بحجّية مطلق الظنّ حال الانسداد، موجباً لمنح الحجّية للظنّ القياسي وللظنّ الآتي من أدلّة النهي عن القياس. والمفترض سقوط الظنّين المتعارضين، وهو ما يُنتج سقوط حجّية القياس حال الانسداد، إمّا لكون الظنّ المعارض له مقدّم رتبةً عليه، أو لتساويهما، فما أفاده الميرزا القمي هنا لن يكون صحيحاً، إلا إذا قلنا بأنّه ليس لدينا ظنّ أصلاً بدلالة أدلّة النهي عن القياس عنه في حال الانسداد، وليس لدينا إلا الشكّ والاحتمال، تبعاً للمداخلة المتقدّمة التي قلناها، وهنا يلزم الأخذ بحجّية الظنّ القياسي بناء على دليل الانسداد، فيكون كلام الميرزا القمي تامّ، لكنّه لا يعني التخلّي عن دليل النهي عن القياس، بل يعني أنّ هذا الدليل لن يشمل قياس الشبه والعلّة في عصر الانسداد، بل هو يقتصر في شموله على الفرضيتين الثالثة والخامسة، وهما جاريتان في عصر النصّ وبعده، وفي زمن الانسداد وبعده.

#### ٤. دفاع عن العلامة فضل الله ضدّ منتقديه في مسألة القياس

في السياق عينه، علّق الشيخ حسن الجواهري على ما أفاده العلامة فضل الله مما نقلناه آنفاً، بأنّ المسلّمات التي درج عليها الفقهاء والأصوليون، هو عدم إخضاع الأحكام الشرعيّة للعقل



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٩٣

البشري، وعدم حجّية الظنّ إلاّ أن يدلّ عليه دليل خاص، وهذه لا يمكن ردّها إلاّ بمناقشة القرآن والسنة واعتبار أئمة أهل البيت مجتهدين ولا يقول به أحد. كما أنّ محاججات الصادق مع أبي حنيفة لا علاقة لها بالقياس المصطلح، بل (بالفرضية الثالثة). بل إنّ ما دفعهم للأخذ بالقياس هو مخالفة النبيّ بالافتداء بالإمام، ومنعهم تدوين الحديث، وإلاّ فلا يكون الطريق مسدوداً للوصول إلى حكم الله تعالى من طريق العلم أو العلمي، فأبى حاجة إلى إعادة النظر في حجّية مطلق الظنّ بناءً على الانسداد؟ بل لو تحيّرنا رجعنا للأصول العملية ونرفع بها التحيّر، فنحن لا نعيش مشكلة أبي حنيفة في المذهب الإمامي كي نعيد النظر في القياس، بل لم يثبت أنّ ما صحّ عند أبي حنيفة من الروايات هو ما ذكر، بل الثابت عند الحنفية هو خلاف ذلك، وحينئذ ينتفي المحفّز الذي ذكر للدعوة إلى العمل بالقياس الظنيّ، بل لو فرضنا انسداد باب العلم والعلمي، وحينئذ يكون مطلق الظنّ حجّة، مع هذا لا يجوز العمل بالقياس لوجود النهي الصريح والمتواتر عن الظنّ القياسي بالخصوص فتكون النتيجة - بناءً على الانسداد - هو حجّية مطلق الظنّ غير الظنّ القياسي الذي وردت فيه الروايات المتواترة المانعة عن العمل به. وبهذا يتّضح أنّ رفض القياس لدى أئمة أهل البيت - عليهم السلام - ليس ناشئاً من وجود أحاديث في السنة الشريفة واردة بشكل واسع جداً لا يحتاج فيه إلى القياس، حيث إنّ الأئمة والإمامية تبعاً لهم متعبّدون بالنصّ الوارد عن رسول الله ﷺ عن الله تعالى سواء كان فيه أحاديث بشكل واسع أم بشكل غير واسع، وهو معنى الدين والتعبّد به<sup>(١)</sup>.

لكنّ كلام الشيخ الجواهري يمكن أن يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ العلامة فضل الله لم يدعُ للقياس وحجّيته، حتى تصنّف دعواه عودة لمسلك القياس، وأنّه بذلك سوف يواجه المسلّمات التي هي عدم إخضاع الشرع للعقل وعدم حجّية الظنّ. ولست أريد هنا الإطالة باستعراض نصوص فضل الله من مختلف كتبه في نفي حجّية القياس، فقد كفانا مؤونة ذلك الفاضل السيد محمّد طاهر الحسيني، في بحثه حول الموضوع، فراجع ما نقله من نصوص السيد فضل الله في كتابه «نظرات في مسألة القياس الفقهي»، فلا نطيل.

(١) الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٣: ٣٣١ - ٣٣٤.

ثانياً: إنّ مراد العلامة فضل الله من التجديد في قضية القياس شرحه هو في الحوار نفسه، حين تحدّث عن ثلاثة أمور:

أ- التعاطي الحرفي للفقهاء في مسألة الخصوصيات واحتماليّاتها، فهو اعتبر أنّ ذهنيّة القياس جعلت الفقهاء شديدي الاحتياط في موضوع إلغاء الخصوصيّة، بل جعلتهم يثيرون احتماليّات الخصوصيّة بطريقة فرضيّة خالصة، مما يعطلّ إمكانيّة التوسّع في فهم الحكم، لهذا هو طالب بتغيير هذه الطريقة دون التوجّس من فكرة القياس.

ب - إمكانيّة الحديث عن فتح باب حجّية القياس في عصر الانسداد وإغلاق المنافذ للوصول للحكم الشرعي، دون أن يشير إلى أنّنا اليوم في عصر الانسداد أو لا، بل هو من الانفتاحيين حيث يقول بحجّية: الظهور وخبر الواحد. وبحوثه الفقهيّة تشهد بذلك.

ج - فتح باب إمكان معرفة الملاكات في الأمور غير التعبدية، وأنّ هذا ممكن وليس بمغلق تماماً، وهو عندما تحدّث عن هذا الموضوع تحدّث عن الفهم العقلاني العرفي للملاكات البالغ حدّ الاطمئنان، لا كفاية الظنّ في ذلك، فراجع.

وهذه الأمور الثلاثة ليست بالغريبة عن فضاء نفاة القياس، لكنّها تحاول أن تفتح طريقاً جديدة في التعامل مع الأمور، معتبرة أنّ هذا الأمر لا يورّطنا في القياس، فتجديد النظر في القياس ليس عودةً لحجّية القياس الظنيّ، بل هو تحرّر من وهمه القابع في نفوس رافضيه، والذي أعبر شخصياً عنه بـ «فوبيا القياس». وإذا كان كلام فضل الله حقّاً أو باطلاً فهذا أمرٌ آخر مختلف عن ادّعاء أنّه يريد القول بحجّية القياس في نفسه ولو في الجملة. وقد رأينا أنّ طرحه القياس في عصر الانسداد ليس جديداً على الفضاء الانسدادي، كما عرفنا مما قاله الميرزا القمي والشيخ الأنصاري.

ثالثاً: إنّ التحليل الذي قدّمه السيّد فضل الله لمبررات ذهاب أبي حنيفة للقياس، لا يعارض التحليل الذي قدّمه الشيخ الجواهري، بل قد يتعاضدان ويؤيّد أحدهما الآخر، ففضل الله قال بأنّ شحّ النصوص عند أبي حنيفة دفعه للقياس، وهذا بعينه هو نتيجة ما قاله الجواهري، وهو أنّ تركهم أهل البيت ومنعهم التدوين هو الذي أوصلهم لهذه النتيجة، وهاتان النتيجتان لا تصلح إحداهما نقيضاً للأخرى حتى يُشكل بها على فضل الله، فإنّه لم يقل: لماذا وصل أبو حنيفة لحال شحّ النصوص حتى دفعه ذلك للقياس، ولم يتكلّم عن أنّه هل كان أبو حنيفة مصيباً في

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٩٥

قناعته بشحّ النصوص أو لا؟ كل ما قاله أن أبا حنيفة وصلت الحال معه لشحّ النصوص، الأمر الذي دفعه للقياس، وهذا بعينه ما قاله الجواهري، غاية الأمر أنه حلل لماذا وصل أبو حنيفة لشحّ النصوص؟ وهل وصل ذلك بطريق صحيح أو نتيجة انحراف فكري مسبق؟ فلنفرض أنه وصل نتيجة انحراف فكري مسبق، فالمهم بالنسبة لفضل الله ليس سبب وصوله لذلك، بل ارتباط هذا الوصول بنشوء فكرة القياس عنده، وهذا لا ينافي ما قاله الجواهري حتى يُشكل عليه بذلك.

بل إن السيد فضل الله نفسه قال في بعض كتبه التحليل عينه تقريباً الذي طرحه الجواهري! وهذا نصّه: «نحن نلاحظ أن المسألة هي عدم وجود فراغ في الشريعة يدعو إلى اللجوء للقياس.. وإذا كان الناس لا يجدون لديهم مصدر ذلك فإن الأساس في هذا الشعور بالفراغ هو ابتعادهم عن سؤال أئمة أهل البيت الذين يملكون علم ذلك كله، ومعارضتهم لهم فيما يقولون وفيما يروون عن النبي ﷺ»<sup>(١)</sup>.

بل لنفرض أن سبب وصول أبي حنيفة لشحّ النصوص كان انحرافاً فكرياً، فهل هذا يعني أن كل شخص يصل لشحّ النصوص الدالة على الأحكام الشرعية في عصر ما بعد النص أيضاً سيكون سبب وصوله هو عبارة عن انحراف فكري يشابه انحراف أبي حنيفة؟! هل الانسداديون الشيعة لديهم هذا الانحراف؟! هذه دعوى تحتاج لدليل لم يقدمه الجواهري.

رابعاً: إن افتراض أننا لا نعيش مشكلة أبي حنيفة لنفكر في حله، غير دقيق؛ فالجواهري يفكر بذهنية الانفتاحيين، بينما فضل الله يتكلم عن حال الانسداد، والمفروض في حال الانسداد أننا نعيش مشكلة شبيهة بمشكلة أبي حنيفة ولو كانت أسبابها مختلفة، ولهذا طرق المحقق القومي فكرة حجية الظن القياسي حال الانسداد، فهو سار في طريق أبي حنيفة بهذا المعنى، لكن لأسباب أخرى من جهة، وبتأثير مختلف من جهة ثانية، غير أن القياس كان عنصراً مشتركاً محتملاً على الأقل؛ لتضمّنه الظن الذي هو حجة مطلقاً على الانسداد.

خامساً: إن افتراض الجواهري أن لدينا حلاً يرفع التحير، وهو الأصول العملية غريب بعض الشيء، فالشيخ - حفظه الله - يعلم جيداً أن دليل الانسداد يتكوّن في إحدى مقدماته الأساسية من عدم إمكان إجراء الأصول العملية - ومثلها القرعة والتقليد - في الموارد

(١) فضل الله، تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم: ٤١.

المشكوكه، وإلا فلا معنى للانسداد المفضي لحجية مطلق الظنّ، فهو قدّم لنا الصورة هنا وكأّتها واضحة، مع أنّ عمدة دليل الانسداد تقوم على أنّ الأصول العمليّة لا يمكن إجراؤها حال الانسداد، فتجاهل الجواهري لكلّ هذه القضية التي لها بحوث مطوّلة عندهم - وأخذة بوجهة نظرٍ من وجهات النظر هناك، وهي وجهة نظر المحقّق الخراساني<sup>(١)</sup> - يبدو لي غير مقنع، وقد بحثنا في خصوصيّة إجراء الأصول العمليّة وأمثالها على الانسداد في بعض كتبنا، فراجع<sup>(٢)</sup>.

بعبارة أكثر دقّة: إشكال الجواهري يوحي بأنّ الأصول العمليّة هي حلّ متفق عليه عند الانسداد، مع أنّ الغالبية قالوا بأنّ الأصول العمليّة لا تجري في مورد الانسداد لسلسلةٍ مخاذير، فخلافه مع فضل الله خلاف مبنيّ في مثل هذه الحال. والمشهور تناولوا القضية على طريقة السيد فضل الله في استبعاد حلّ تمثله الأصول العمليّة.

سادساً: إنّ نفي الجواهري أنّ مبرّر أبي حنيفة في العمل بالقياس كان هو شحّ النصوص، نوافقه عليه في الجملة، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع، بمعنى أنّ القلّة النسبيّة للنصوص عند الحنفيّة كان لها دور لكنّه لم يكن الدور الأوحد بالضرورة.

غير أنّ النقطة الأهمّ هنا أنّ الشيخ الجواهري لم يأخذ بعين الاعتبار أنّ بعض روايات أهل البيت النبويّ هي بنفسها قامت بالربط بين النهي عن القياس ووجود السنّة الشريفة عندهم، وقد رأينا هذا من قبل، وتحدّثنا عنه في مباحث شمول الشريعة<sup>(٣)</sup>، وهذا يؤكّد أنّ أحد أسباب الذهاب نحو القياس كان الزهد بالحديث الشريف الموجود عند أهله أو اعتقاداً بعدم وجود هذا الحديث.

أضف إلى ذلك أنّ الذهاب نحو القياس لا يقف عند حدود عدد الأحاديث الواصلة المعترية للفقهاء، بل يقف - في تفسير وجوده أيضاً - عند كفيّة فهم الفقيه لهذه الأحاديث، فهل يفهمها بطريقة تعطي أنّها تتكلّم عن جميع الوقائع، عبر العمومات والمطلقات والإمضاءات وغير ذلك، أو طريقة فهمها لها هو أنّها تتحدّث عن وقائعها الجزئيّة؟ والذي يبدو من كثير من فقهاء المسلمين في القرن الثاني أنّهم ما كانوا يفهمونها بالسعة التي تُفهم بها اليوم، لهذا وجدوا

(١) راجع: كفاية الأصول: ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٢) انظر: حبّ الله، حجّة الحديث: ٦٨٥ - ٧٠٦.

(٣) انظر: حبّ الله، شمول الشريعة: ٢٠٨ - ٢١٣.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٩٧

شحاً في النصوص، وهذا ما يفسر أيضاً أن مختلف المذاهب السنيّة عدا الظاهريّة وأمثالهم، بما فيها تلك التي تحظى بوفرة حديثيّة غير عادية، ظلّت تأخذ بالقياس إلى يومنا هذا.

سابعاً: إنَّ الشيخ الجواهري اعتبر أنّه حتى على الانسداد يلزم إخراج الظنّ القياسي عن الحجية؛ لوجود النهي الثابت بالتواتر عنه، وهذا شيء مفهوم وطرحه كثيرون قبل ذلك في ملحقات دليل الانسداد، إلا أنّ الأمر غير المفهوم بالنسبة لي، هو أنّ الجواهري كان قد وافق السيد محمد تقي الحكيم على أنّ نصوص النهي عن القياس في القرن الثاني الهجري كانت تتكلم عن القياس بمعنى الفرضيّة الثالثة هنا، فإذا كان الأمر كذلك فأين هي النصوص المتواترة التي تنهى عن القياس بمعنى قياس الشبه والعلّة عنده حفظه الله، حتى نخرجه بها عن كلية حجية مطلق الظنّ عند الانسداد؟! لعلّ لديه نصوصاً لم نلتفت إليها.

وإذا كان يقصد دليل النهي عن مطلق العمل بالظنّ، فهذا لا قيمة له في مواجهة مقولات الانسداديين كما هو معروف.

وبهذا يتبيّن أنّ مداخلات الشيخ الجواهري على ما طرحه السيد فضل الله في هذا الموضوع لم تكن دقيقة في تقديري.

وبه يتبيّن أنّ دعوى شمول بعض الروايات الدالّة على النهي عن قياس الشبه والعلّة لحال الانسداد غير بيّنة، بالطريقة التي طُرحت، بل الصحيح إمكان الأخذ بالقياس (الفرضية الأولى والثانية فقط) عند الانسداد، حال عدم معارضته بأمارة ظنيّة أفضل منه وأقوى، أمّا لو عورض، فدليل النهي عن القياس - بل وغيره - يقف مانعاً هنا.

إلا أنّنا لا نؤمن أساساً بالانسداد التام ولا بحجية مطلق الظنّ، وقد ناقشنا دليل الانسداد وذهنيته على طريقتنا في بحوثنا الأصوليّة، فراجع<sup>(١)</sup>.

وبهذا نكون قد أجبنا عن السؤال الأوّل من السؤالين هنا.

أما السؤال الثاني، وهو شمول أدلّة النهي عن القياس لعصر ما بعد النصّ، بصرف النظر عن الانسداد، فقد صار واضحاً مما تقدّم، وهو أنّ هذه النصوص الناهية إذا فهمنا منها الفرضيّة الثالثة أو الخامسة، فلا شكّ في شمولها وإطلاقها لعصر النصّ وغيره، أمّا لو فهمنا

(١) انظر: حبّ الله، حجبة الحديث: ٦٦٠ - ٧٠٧.

منها سائر الفرضيات، فإنّ بعض النصوص توحى بأنّ النهي عن القياس كان بهدف الارتباط بالحديث والكتاب وإعلان وجودهما، فمع فرض زوال الكثير من النصوص ولو لم نصل لحال الانسداد، فقد يقال بأنّ فضاء نصوص النهي عن القياس غير ناظر لمثل هذه الحال المستجدة بعد عصر النصّ، فيلزم عدم استظهار شمول النهي لما بعد عصر النصّ مما فيه عادةً عدم توفّر النصوص الحديثية كلّها.

لكنّ قد يقال في المقابل: إنّ بعض نصوص النهي عن القياس وإن كانت كذلك لكنّ هذا الفضاء موجود في عصر النصّ نفسه، فبالتأكيد لم يكن كلّ الشيعة في مختلف الأمصار يملكون النصوص في كلّ الوقائع التي يتلون بها، ومع ذلك لم نجد أيّ إجازة من أهل البيت لهم في أن يعملوا بالقياس، بل رأينا بعض الروايات تشير للنهي عن ذلك في بعض التفاصيل الجزئية في حال عدم عثور السائل على أحاديث بشأنها، الأمر الذي يشي بشدّة الرفض للقياس مطلقاً. غير أنّه قد يجاب بأنّ السياق التاريخي المشار إليه - سياق كون نصوص النهي مرتبطة بحضور أهل البيت ووجود مصدر الحديث وظهوره - مع كونه قد ألمحت له بعض النصوص بالفعل، يوجب انعقاد احتمال قرينية هذا السياق التاريخي لكلّ نصوص القياس، الأمر الذي يفقدها قوّة الإطلاق لخارج حالة إمكان سؤال المعصوم ولو فيما بعد، فيكون من احتمال قرينية الموجود المتصل، فالتوفّر بالقوّة قائم في ذلك الزمان، فلا يعلم أنّ النصوص ناظرة لمثل زماننا. إلا إذا أضفنا الروايات التي لسانها لسان أنّه يفسد أكثر مما يصلح وأنّه يمحق الدين ونحو ذلك، مما يكشف عن عواره المعرفي وضعفه، وهو أمر غير خاصّ بعصر النصّ، فلا يبعد أنّ النصوص الدالة على النهي عن قياس الشبه والعلّة مطلقة لجهة نظرها لذات بنية هذا القياس وأنها بنية غير صحيحة، ولا تنتج علماً موضوعياً ولا تنتج سوى ظنون، والظن لا يغني عن الحقّ شيئاً، بل بناء الدين على الظنون مهلكة له. فالأقرب أنّ النهي - بعد فرض تماميته - شاملٌ لعصر النصّ وما بعده، بصرف النظر عن حال الانسداد.

## ٥. نصوص القياس المؤيدة والمعارضة، مقارنة وتقويم نهائيّ

استخلصنا من مجموع البحوث السابقة تحليل النصوص المؤيدة والمعارضة للقياس،

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٣٩٩

ونهدف هنا للخروج باستنتاج نهائي عبر مقارنة مجموعات النصوص، وذلك على الشكل الآتي:

#### ١ - (الفرضية الثالثة والخامسة):

لقد توصلنا إلى أنّ الأغلبية الساحقة من روايات النهي عن القياس ناظرة - في القدر المتيقن منها - للفرضية الثالثة والخامسة (أي القياس في مقابل النص الموجود، والقياس مع الزهد بالنص وعدم مراجعته)، بينما النصوص الدالة في المجموعة المؤيدة للقياس ناظرة فقط للفرضية الرابعة كما رجحنا، وليس لها نظر للفرضيتين الثالثة والخامسة. وعليه، يمكن الجزم ببطلان القياس بالمعنى الثالث والخامس، وصدور النهي عنه والتنديد في أمره، في عدد كبير من النصوص بلا معارض.

#### ٢ - (الفرضية الرابعة):

إذا راجعنا المجموعات المختلفة، فسوف نلاحظ معارضة حقيقية بين:

أ - خمس روايات دالة - بعد التسامح كما رأينا - على النهي عن الفرضية الرابعة.

ب - وست روايات ناظرة لتأييد الفرضية الرابعة.

ونتيجة ذلك، ووفقاً لمسلك الوثوق الذي نؤمن به، من الصعب الأخذ بأيّ من هاتين المجموعتين، لقلة كلّ واحدة منهما في نفسها، وضعف أسانيد أغلب رواياتها، ومعارضتها بمثيلاتها الموجود في مصادر الفريقين.

وهذا نجد أننا لا نملك دليلاً موثقاً مطمئناً به على وجود نهى من قبل أهل البيت النبوي على الفرضية الرابعة بعنوانها، ولا على وجود ترخيص فيها كذلك.

#### ٣ - (الفرضية الأولى / قياس العلة)

قلنا سابقاً بأنه لا وجود لنصوص واضحة عن النبي وأهل بيته تؤيد قياس العلة بالمعنى الذي ظهر لاحقاً في أصول الفقه السنّي، كما أنّه لا وجود لنصوص تمنعه عدا رواية واحدة ضعيفة جداً سنداً شيعياً لكنّها صحيحة سنياً، ولما كنّا لا نأخذ بخبرٍ آحادي منفرد، لهذا لا يمكننا التأكّد من صدور هذه الرواية الآحادية المنفردة، فلا دليل عندنا على النهي عن قياس العلة ولا تأييده.

#### ٤ - (الفرضية الثانية / قياس الشبه):

تبيّن مما تقدّم أنّنا لم نجد في الروايات المؤيّدة إلا خمس روايات سنّية وشيعيّة، محتملة الدلالة وليست ظاهرة، وأقواها خبر ابن الريان الوارد في المصادر الإماميّة، وقريب منه خبر الثمالي في حوار الباقر مع قتادة، لكننا قلنا بأنّ الأخذ به بنحو الاستظهار غير واضح، وعليه فلا نملك نصّاً - لا عند السنّة ولا عند الشيعة - على حجّية قياس الشبه يمكن الاطمئنان بإفادته ذلك.

وفي المقابل، وبالعودة لنصوص النهي عن القياس، سنجد - بعد التسامح في دلالة بعض الروايات التي هي ليست إلا محتملة الدلالة - ثمان روايات ناهية عن قياس الشبه، بينها روايتان صحيحتان من حيث الإسناد، وهذا ما يرجّح النهي عن قياس الشبه، ويقدم المجموعة الناهية على المجموعة المؤيّدة خطوةً إلى الإمام.

غير أنّ هذا العدد من الروايات، وبعضه محتمل الدلالة وليس بواضح جداً، لا يمكنه - على مسلك الوثوق الاطمئنان - إيصالنا ليقين عقلائي بمنع أهل البيت عن قياس الشبه، إلا بضّمه لمثل الإجماعات الإماميّة القويّة لو تجاهلنا مخالفة الزيدية في الموضوع، وما نسب لبعض قدماء الإماميّة أنفسهم.

من هنا يبدو لي أنّ الجزم بوجود نهي عن النبيّ وأهل بيته حول قياس الشبه بعنوانه غير واضح، بنحو الوثوق الاطمئنان، لكنّه فرضيّة راجحة بالتأكيد.

ولابدّ هنا من استدراكٍ ضروريّ، وهو أنّ ما تقدّم كلّه لا يعني حجّية القياس بفرضيّاته الأولى والثانية والرابعة، بل غايته عدم ثبوت دليل على نهي قاطع وواضح عليه بعنوانه وبذاته، فنرجع في ذلك لمقتضى القواعد ونقول:

إذا تضمّن القياس في موضع ما اليقين بالعلّة (بمعنى الكبرى الكلّيّة) عقلائيّاً فهو حجّة، أو أفاد التشابه هذا اليقين فهو حجّة، أو أفاد تشخيص المصالح على قانون العدل والخير ذلك فهو حجّة، نظراً لحجّية القطع واليقين.

أمّا إذا أفاد الظنّ، فضلاً عمّا هو دونه، فليس بحجّة على القاعدة، حيث لم يقدّم دليل - كما رأينا - على حجّية القياس بهذه المعاني الثلاثة بعنوانها<sup>(١)</sup>. ومقتضى القاعدة عدم حجّية الظنّ في

(١) هذا طبعاً مع غصّ النظر عن الأدلّة العقلية والقرآنيّة والتاريخيّة وسيرة الصحابة وغيرهم، على حجّية القياس أو سلب الحجّية عنه، حيث لم ننظر لهذا الموضوع. والصحيح عدم وجود دليل مقنع على حجّية القياس بهذه الفرضيات بوصفه كاشفاً عن الحكم الشرعيّ، خارج سياق القواعد العقلانيّة الموجبة



الأصول والفروع معاً إلا ما خرج بالدليل، وقد دافعنا عن هذه القاعدة - مخالفين في ذلك كلاً من جمهور أصوليي أهل السنة، والانسداديين عند الشيعة - في كتاب حجية الحديث، الذي هو بتعبير آخر نقد لنظرية حجية الظن في الفروع أيضاً، فلاحظ وانتبه.

### رابعاً: نسبة القياس إلى اجتهاد التعليل والمناط والمقاصد، وقواعد التعدي عن حرفية النص

كل ما قدّمناه من بحوث حول قضية القياس وحدود النهي عنه بعنوانه، كان لأجل الوصول إلى هذه النقطة بالذات هنا، وهي علاقة القياس المنهوي عنه بالاجتهاد التعليلي والمناطوي، وبمقاصد الشريعة، وبقواعد التعدي عن حرفية النصوص التي بحثناها سابقاً، مثل مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيات والفهم الطريقي للعناوين وغير ذلك.

الإشكالية التي تظهر هنا أنّ قواعد من نوع إعمال الاستقراء والمذاق الشرعي وإلغاء الخصوصيات ومناسبات الحكم والموضوع والأخذ بالمناطات والتعليلات، كلها يمكن أن تُفهم بوصفها عملاً قياسياً، حتى لو اعتدنا عليها؛ لأنّ إلغاء الخصوصية قد يُفهم بوصفه نوعاً من اعتبار التشابه بين أمرين أساساً لاعتبار ما يفرقان فيه على أنه لا مدارية فيه ولا دور له في الحكم، فالقائس لا يفعل غير هذا. إنّه ينطلق من التشابه ليؤكد وحدة الحكم المتضمنة لإلغائه الفوارق القائمة بين الموردين، ولهذا كان تنقيح المناط وتخريجه والعلة المنصوصة ونحو ذلك، من مسالك القياس والتعليل عند كثير من علماء أصول الفقه الإسلامي.

إذا رجعنا للوراء قليلاً، سوف نستذكر أنّ أحد أهمّ أعمدة تبرير هذه المناهج الفهمية والاجتهادية كان عبارة عن الفهم العرفي والظهور العرفي للكلام، فنحن عبر الظهور العرفي نميّز بين القياس وإلغاء الخصوصية، وبين القياس واجتهاد التعليل وغير ذلك، فوضّعنا هذه المناهج الموجبة للتعدي عن حرفية النص ضمن سياق الفهم العرفي للكلام كذا نتصور أنّه يحمينا من التورط في مهلكة القياس المنهوي عنه حسب الفرض، ويشكّل ضماناً لسلامة عملية الاجتهاد. إلا أنّ المعضلة الآن باتت أعمق؛ لأنّ النهي عن القياس لا يوجد ما يمنع من كونه نهياً من

---

للتعدي عن النصوص والتي شرحناها سابقاً، وقرّبنا اعتبارها الاجتهادي، من نوع تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات ومناسبات الحكم والموضوع وغير ذلك، كما أنّنا لم نعثر على دليل - من هذا النوع من الأدلة - ينفي الحجية عن القياس، بعنوانه، بفرضياته الثلاث هذه.

الشارع حتى عن فهم كلامه بهذه الطرق القياسية في روحها وجوهرها؛ فإذا كانت الشريعة قائمة على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات، فكيف يحقّ للعرف أن يفهم مرادات الشارع في شريعته كما يفهم مرادات أيّ متكلم في نصوصه؟! أليست هذه الحقيقة القانونية التشريعية الموجودة في شريعة المولى سبحانه تفرض على العرف تغيير قواعد فهم النصوص الدينية؟! كيف كان مسموحاً للعرف أن يستخدم هذه الأدوات وغير مسموح للقائسين ذلك بحجة معارضتها لبنية الشريعة وتركيبتها؟! وكيف كان إلغاء الخصوصيات عند العرف لا يحقّ الدين بينما إلغاء القانس يفعل ذلك؟! ما الفرق بين الاثنين في جوهر العملية التي يقوم بها وميكانيكها الطريقة المعمولة؟!

إنّ الفهم العرفي ولو قام على الوثوق والاطمئنان بإلغاء الخصوصية وحصول العلم بنفي احتمال هذه الخصوصية، إلا أنّ من حقّنا - بعد كلّ هذا التشدد في أمر القياس - أن نسأل العرف: ما هو المبرر الموضوعي لحصول العلم بنفي الخصوصية في شريعة قائمة على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات؟! وما هو مبرر هذا العلم موضوعياً بعد خبر أبان بن تغلب في دية الأعضاء ونصوص حوار غير واحد من رموز مدرسة الرأي مع الإمام الصادق أو غيره والنهي عن إعمال العقل في الدين؟!

إنّ مجرد حصول العلم للعرف بنفي الخصوصية مثلاً لا يكفي - خلافاً لما قيل هنا<sup>(١)</sup> - ما لم يقدم لنا هذا العرف تبريراً موضوعياً لذلك آخذاً بعين الاعتبار البنية الخاصة لهذه الشريعة (التفريق والتأليف) وملاحظاً نصوص النهي عن القياس ودرجة التشدد فيها. ألا يمكن أن تكون نصوص النهي عن القياس رادعةً عن هذه السير العقلائية في فهم النصوص في فضاء النصّ الديني خاصة، ورفض الدين ممارسة هذه الطرق العقلائية في التعامل مع نصوصه كون بنية شريعته مختلفة عن غيره؟!

واللافت للنظر أنّ السيد الصدر تعرّض - وهو يبحث في تنوع أدوار السيرة العقلائية مع السيرة التشريعية في باب حجية الظهور - لوجود مشكلة في الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظهور؛ انطلاقاً من نصوص القياس، حيث قال شارحاً لها: «ما دلّ على الردع عن

(١) انظر: الفائق في الأصول: ٢٥٥.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات ٤٠٣

العمل بالقياس، فيقال: إنَّ بعض مراتب الاستظهار المبتنية على إعمال تحليلات عرفية أو إبراز مناسبات ونكات للظهور أو إلغاء الخصوصيات المأخوذة بحسب ظاهر الدليل ونحو ذلك، قد يصدق عليه عنوان القياس والاستحسان؛ لأنَّها تعميمات مبتنية على مناسبات، وهي وإنَّ كانت تشكّل ظهوراً في الدليل بحيث يعترف بالظهور والدلالة فيها بعد الالتفات إلى تلك النكات، إلاَّ أنَّه قد يقال بأنَّ هذه لشباهتها بإعمال الرأى والقياس يحتمل شمول الروايات الرادعة لها، ومعه لا يبقى جزم بعدم الردع لولا إبراز السيرة التشريعية وفعليّة عملهم بها<sup>(١)</sup>.

إنَّ الصدر هنا يعتبر أنَّ السيرة العقلائية القائمة على العمل بالظهورات حجيتها مشروطة بإحراز عدم الردع، وهو إحرازٌ صعب في مثل هذه الأبواب التي يمارس فيها العرف ضرباً من التحليل ولو الخفي؛ لاحتمال شمول أدلة النهي عن القياس للمورد؛ لهذا فهو يقول - قبل أنَّ يجيب عن هذه الإشكالية - بأنَّ دليل السيرة التشريعية على العمل بهذا النوع من الظهورات القائمة على مثل هذه التحليلات أفضل من الأخذ بمرجعية السيرة العقلائية.

وكلامه صحيح نظرياً على مبانيه؛ غير أنَّ إثبات أنَّ التشريعة كانت سيرتهم على العمل بهذه القواعد المتعدية عن النصوص، ليس أمراً بسيطاً؛ فمجرد وجود بعض الروايات القليلة التي تشير لذلك لا يكفي لإثبات السيرة، وهذا أمرٌ يعقد الموضوع، فانتبه.

أضف إلى ذلك أنَّ السيد الصدر تعامل مع هذا الموضوع برمته على أساس احتمال الردع، مع أنَّه كان يلزمه في البداية نفي ظهور نصوص القياس في الردع، فلماذا أوقف الموضوع عند الاحتمال، ولم يقل بأنَّ ظاهر نصوص النهي عن القياس هو الشمول لمثل هذه الأمور والقواعد؟! إنَّ تحويله الإشكالية من دليل نهي إلى احتمالية النهي ليس سوى مصادرة بنفسه، ولعلَّه نفى ذلك عنده بالوضوح، فلم يجد نفسه محتاجاً لتبيين نفي الظهور، بل أبقى القضية في مجرد دائرة الاحتمال.

### **حلول لمعضلة شمول القياس لقواعد الاجتهاد المناطوي والتعدي عن حرفية النص**

هذه هي إشكالية البحث هنا، ولا بدّ لنا أن نذكر الحلول المتصورة، فنقول:

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٥٨؛ وانظر: مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ١٥٩.

## ١. التمييز عبر مقولتي الظهور واليقين (الحل النمطي)، حل صحيح غير كافٍ

الحل الأول: ما يمثل الجواب النمطي الذي يظهر من ثنايا كثيرين ويستكن في وعي العديد من الفقهاء والباحثين، وقد شرّحه الشيخ الإيروانى، وهو أنّ هذه القواعد مرجعيّتها العرفُ والسيرة العقلانيّة، وهي غير مردوع عنها، فتكون حجّة، والفرق بينها وبين القياس أنّنا في هذه القواعد نرجع للعرف الذي يفهم نتيجتها عبر فهمه للدلالات اللفظيّة (المنطوقة وغير المنطوقة)، بينما في القياس نحن نذهب للحكم، ونفهم دلالاته العرفيّة، ثم نبدأ نحلّل العلة والملاك في جعل هذا الحكم، فنحصل على العلة والملاك بالظنّ، فنقوم بالتعميم، فالفرق يقوم على:

أ- الفهم من اللفظ وعدمه.

ب- العلم بالعلّة والملاك أو الظنّ بهما<sup>(١)</sup>.

وبتعبير بعض الباحثين المعاصرين فإنّ هذه القواعد هي مناهج تفسيرية فهمية للكلام، بينما القياس مناهج عقلية تحليلية تبدأ بعد الانتهاء من مرحلة فهم الكلام لغة وعرفاً<sup>(٢)</sup>.  
إلا أنّ هذا الحلّ غير كافٍ؛ وذلك أنّه لا يلامس جوهر المشكلة؛ بل يتعامل معها بطريقة نمطيّة؛ فالمشكلة ليست في فهم العرف وعدمه، ولا في الظنّ واليقين؛ بل روح المشكلة في أنّه ما هو المبرر للفهم العرفي في ظلّ وجود روايات النهي عن القياس وقيام الشريعة على مبدأ عدم الاتساق ونفي التناظر؟! بل كيف نفهم النهي عن القياس في سياق التفريق بين المنزل والخباء في بحث الاستظلال في الحجّ، كما جاء في الروايات؟ وكيف كان العرف سيرى قضيةً من هذا النوع لولا هذه الروايات؟! وقد شرّحنا هذا آنفاً وسابقاً، فلا نعيد.

إنّ الحلّ الوحيد الذي طرح هنا هو أنّ أستاذنا الإيروانى تصوّر أنّ القياس كأنّه منحصر باكتشاف العلة أو الملاكات عبر الظنّ والتحليل الشخصي، وكأنّه يحاول اختزال القياس كلّه بمسلك واحد من مسالك التعليل، وهو مسلك المناسبة، وهذا غير دقيق.

كما أنّ التمييز بين التحليل العقلي والفهم العرفي هو الآخر غير دقيق، وقد تكلمنا عن

(١) انظر - على سبيل المثال -: الإيروانى، تجذير المسألة الأصوليّة: ٢٤٨ - ٢٥٠.

(٢) انظر: مسعود فياضى، تفاوت تنقيح مناط والغاى خصوصيت با قياس، مصدر سابق: ١١٢ - ١١٣.

الجانب المعقولي من نشاط الفهم العرفي سابقاً، فلا نعيد ولا نطيل.  
لهذا أعتقد بأن هذه المحاولة كأتمها اقتربت من الحل، لكنّها لم توفّق في صياغته بالدقّة، كما  
سوف نرى.

## ٢. عدم تناسب الردع مع قوّة السيرة على العمل بالقواعد الفهميّة، وقفة نقاش

الحلّ الثاني: ما ذكره السيد الصدر<sup>(١)</sup>، من أنّ السيرة العقلانيّة قامت على ممارسة هذه  
القواعد الفهميّة كلّها، ولا بدّ في الرادع عن سيرة مستحكمة أن يكون قوياً واضحاً صريحاً  
متناسباً مع وضوح السيرة وقوّتها. ومجرّد التشابه بين بعض الظهورات والقياس والرأي لا  
يشكّل ردعاً، وبهذا نُحرز عدم الردع المناسب، فيتحقّق الإمضاء<sup>(٢)</sup>.

إلا أنّ هذا الحلّ قائم على فرضيّة احتمال الشمول في نصوص النهي لهذه القواعد، وقد قلنا  
سابقاً بأنّ الصدر انطلق من هذه الفرضيّة، لكن لو عدنا لأصل الموضوع يمكن الملاحظة على  
كلامه لو أردنا توظيفه هنا، بأنّ هذا الكمّ الكبير من نصوص النهي عن القياس والرأي والذي  
يوضح بشكل جليّ - عندهم - النهي عن اعتماد التشابهات في فهم التشريعات، ويؤكّد قيام  
الشريعة على تأليف المفترقات وتفريق المؤتلفات هو في حدّ نفسه كافٍ في الردع، بل لماذا نعتبره  
محمّلاً في الشمول وليس ظاهراً فيه؟!

ولعلّ الذي جعل الصدر يتصوّر أنّه غير كافٍ هو اعتماد مشهور الفقهاء بعد ذلك هذه  
الطرق، رغم أنّ بعضها ظلّ محلّ جدل ونقاش بينهم، وهنا من الممكن القول بأنّ الفقهاء في  
عصر ما بعد النصّ اشتبهوا في السبل التي سلكوها، تأثراً بالمدارس السنّيّة السائدة، كما قال  
ذلك عنهم بالفعل بعضُ الإخباريين، تماماً كما قيل بأنّ ابن الجنيد التبس الأمر عليه. ومع  
وجود هذه الاحتمالات في تفسير سلوكهم نتيجة اختلاطهم بالمدارس الأخرى، لماذا لا نرجع  
مباشرةً لنصوص النهي عن القياس لنفهم: هل لها في نفسها دلالة على الردع أو لا؟ فإذا كان لها  
في نفسها دلالة فلا معنى لهذا الحلّ هنا، وإذا لم يكن لها في نفسها دلالة فلا حاجة لهذا الحلّ هنا؛

(١) بعض هذه الحلول قمتُ بنفسي بتوظيفها هنا، لا أنّ الصدر وظّفها هنا حلاً، بل هو وظّفها حلاً لنفي  
احتماليّة الردع فقط، وهي جهة نظر مختلفة عن جهتنا كما قلنا.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٥٨.

إذ حجم النصوص وقوة تشددها كافيان في تحقيق الردع.  
وعليه، فجهة نظر الصدر تختلف عن جهة نظرنا.

### ٣. مرجعية الأدلة اللفظية في تقرير حجية القواعد، معضلة تقدم أدلة القياس

الحلّ الثالث: ما ذكره الصدر أيضاً، من الاستناد - لحجية هذه القواعد الفهمية - للأدلة اللفظية، وليس للسيرة العقلية ابتداءً، وذلك أنّ هناك مجموعتين من الروايات دلّت على حجية الظواهر، وهي:

أ - الروايات التي أمرت بالتمسك والرجوع إلى الكتاب والسنة، وموضوعها الكتاب والسنة إمّا بما هما من مقولة اللفظ والكلام والدلالة أو بلحاظ المعنى وواقع ما هو المراد فيها، وعلى الأوّل تكون دالة بالإطلاق اللفظي على حجية تمام مراتب الظهور فيها، وعلى الثاني تكون دالة بالإطلاق المقامي على حجية ذلك أيضاً، فإنّه يقتضي الإحالة على العرف والطريقة المتعارفة في كيفية تشخيص ما هو المراد فيها.

ب - ما دلّ على تحكيم دلالات القرآن الكريم ابتداءً، مثل خبر عبد الأعلى مولى آل سام: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله»، وهكذا روايات العرض على الكتاب الكريم. وميزتها على الطائفة الأولى أنّها ناظرة إلى الكتاب الكريم بما هو دلالة ولفظ لا بما هو معنى، فالإطلاق فيها لتمام مراتب الدلالة لفظي وليس مقامياً، وحينئذ نثبت حجية إطلاق أو عموم هاتين الطائفتين بالسيرة العقلية؛ لأنّ ذلك من القدر المتيقن المدرج فيها لكونه عموماً أو إطلاقاً ظاهراً بلا إعمال نكات أو إلغاء خصوصيات، ثمّ نثبت حجية المراتب التي يقتض من الظهور على أساس إعمال نكات وإلغاء خصوصيات بهذه الروايات<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ هذا الحلّ يمكنه أن ينفذ في إثبات حجية هذه القواعد الفهمية في نفسها عبر الأدلة اللفظية مباشرة أو بتوليفة بينها وبين السيرة العقلية، دون أن نحتاج للسيرة التشريعية، ولكن هذا ليس هو كلامنا فقط، والصدر لم يهتمّ لحلّ مشكلة أدلة النهي عن القياس، فنحن لا نبحت في أصل دليل حجية هذه الطرق التفسيرية، بل في وجود رادع عنها بالفعل وكيفية حلّ المشكلة مع هذا الرادع، فلم يجبنا الصدر هنا عن نسبة دليل النهي عن القياس لهذه الأدلة اللفظية، إذ

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٥٨ - ٢٥٩.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات ..٤٠٧

أقل ما يمكن قوله في مقابل كلامه هو أن كلامه برمته صحيح؛ غير أن نسبة نصوص النهي عن القياس لهذا الدليل هي نسبة الخاص إلى العام، فتكون هذه الأدلة اللفظية عامة، غير أن دليل النهي يُخرج من تحت عمومها الأساليب القياسية من نوع إلغاء الخصوصية ونحو ذلك، فما هو جواب الصدر عن ذلك؟ هذا هو ما نريده بالضبط هنا، وهو غير موجود في هذا الحل.

طبعاً كلامنا مبني على أصل الموضوع، أمّا عند الصدر فهو حل قائم؛ لأن الصدر فرض المشكلة من الأوّل في احتمالية ردع نصوص القياس عن السيرة، والاحتمالية (المنفصلة) لا توجب هدم العمومات والمطلقات اللفظية، فيتم له ما يقول، غير أن دليله هذا لا ينفعنا نحن هنا الذين نبحت في أصل حل مشكلة دلالة نصوص القياس على النهي عنها، وكيفية إخراج القواعد الفهمية هذه عن تحت نصوص الرأي والقياس، بعد فرضها شاملة لها بالفعل، فمشكلتنا أعمق من مشكلته، ومن ثمّ فحلولة لا توجب حلّ مشكلتنا، وإن أوجب بعضها حلّ مشكلته هو.

#### ٤. استصحاب حجية القواعد، نقد وتحليل

الحلّ الرابع: ما ذكره الصدر أيضاً، وهو «أنّ الردع المحتمل متأخر زماناً عن صدر الإسلام؛ لتأخر روايات الردع عن القياس والرأي ونحو ذلك، مع أن السيرة العقلية على حجية الظهور كانت منعقدة منذ صدر الإسلام من دون ردع عنها وقتئذٍ، بل مع إمضائها، كجملة من القضايا التي كانت ممضاة في صدر الإسلام، ثمّ نُسخت من باب التدرّج في التشريع، فيرجع احتمال الردع إلى احتمال النسخ، فيستصحب بقاء الحجية. وهذا عمل بإطلاق دليل الاستصحاب الداخل في القدر المتيقن من السيرة؛ لأنّه إطلاق لفظي غير قائم على أساس إلغاء الخصوصية وإعمال نكات كما لا يخفى»<sup>(١)</sup>.

وقد علّق عليه أستاذنا السيد محمود الهاشمي بالقول: «لا يقال: إن أدلة الردع - شأن غيرها ممّا صدر من الأئمة - ظاهرة في أنّ القياس وما يكون مثله كان باطلاً من أول الأمر، فلا يقين سابقاً. نعم قد يكون هناك عذر لمن عمل به قبل صدور الردع، إلا أنّه مطلب آخر فلا يكون بابه باب النسخ، بل التخصيص، ومعه لا يقين سابقاً. فإنّه يقال: إن الحجية قبل كمال الدين

(١) المصدر نفسه ٤: ٢٥٩ - ٢٦٠.

كانت ثابتة يقيناً بالإمضاء العام، فالروايات لا تدلّ على أكثر من بطلانه بعد اكتمال الدين، ولو في أواخر زمان النبي ﷺ. ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر للجواب عن أصل الإشكال حاصله: التمسك بإطلاق الظهور الحاليّ في الإمضاء، الذي هو أحد تقريبي الكشف عن الإمضاء، بالنسبة إلى الظهورات المذكورة حيث لم يثبت الردع عنها، وهذا الظهور الحاليّ داخل في القدر المتيقّن من حجّية الظهور، ولا يمكن أن يرفع اليد عن إطلاقه لمجرّد الاحتمال<sup>(١)</sup>.

يريد الصدر - ويتبعه الهاشمي في محاولة التقريب الأخيرة - أن يثبت أن إمضاء هذه الطرق العقلانيّة في الفهم كان ثابتاً في العصر النبويّ، وأنّ هذا تعبير آخر عن صدور الموقف منها بالفعل، فأبى موقف رافض فيما بعد هو نسخ لهذا الحكم، والمفروض أنّ النسخ غير قاطع هنا، بل هو محتمل، فيتمسك باستصحاب عدم النسخ، أو فقل باستصحاب بقاء الحجّية، أو فقل: بعدم التخلّي عن إطلاقات الأدلّة القائمة بمجرّد الاحتمال.

غير أنّ هذه المحاولة قد لا تنفع الصدر في باب مواجهة احتمال الردع عن العمل بالظهورات التحليليّة، فضلاً عن أن تنفعنا نحن الذين نقول: إذا كانت أدلّة النهي عن القياس شاملة لهذا النوع من الأنشطة العرفيّة بالفعل، فهذا معناه إحراز الردع عن هذه السيرة.

والسبب في ذلك هو أنّه: متى حصل هذا الردع المحتمل؟

أ - فإذا قلنا بأنّه حصل بعد العصر النبويّ، فهذا خلاف اكتمال الدين وتوقّف باب النسخ والتشريع بعد العصر النبويّ، كما هو الصحيح، وكما يؤمن به الصدر نفسه<sup>(٢)</sup>، خاصّة في قضية خطيرة من هذا النوع؛ إذ سيكون العصر النبويّ قد سكت عن هذا النوع من السيرة، بل قد أمضاها بوفاة النبيّ الأكرم ﷺ، والمفروض أنّه لا توجد تأسيسات شرعيّة جديدة بعد العصر النبويّ، فيكون الردع هنا غير معقول، بل أصل النهي عن القياس سيكون غير معقول.

وبهذا لا حاجة لهذا التطويل في جواب الصدر، بل بإمكانه القول بأنّ احتمال الردع منتفٍ هنا مباشرةً.

ب - وأمّا إذا قلنا بأنّه حصل في العصر النبويّ وأنّ النهي عن الأقيسة قد صدر في ذلك الوقت بشكلٍ أو بآخر، وأنّ نصوص أهل البيت كاشفة عن صدوره منذ العصر النبويّ ولو

(١) المصدر نفسه ٤: ٢٦٠، الهامش رقم: ١؛ وانظر: أضواء وآراء ٢: ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٣٠.



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٤٠٩

بشكل عابر ومختصر وتدرجي بحيث أوكلت مهمة الاستمرار في محاربة القياس إلى أهل البيت لاحقاً، بعد صدور أصل الموقف منه في العصر النبوي، كما تفيد - أي أصل المنع النبوي - بعض الروايات في المقام..

فهنا لا تواجه أدلة النهي عن القياس دليل إمضاء؛ لأننا أشرنا في محلّه<sup>(١)</sup> إلى أنّ السكوت النبوي في حياة النبي لا يعبر - بالضرورة - عن إمضاء أو إخبار عن أصل الشرع الذي جاء به، بل يعبر عن عدم صدور موقف شرعي بعد من القضية المسكوت عنها، مع احتمال صدوره لاحقاً؛ فالمسلمون في العصر النبوي كان يجوز لهم فعل هذا الأمر المسكوت عنه لا من باب أنّه جائز في أصل الشرع، بل من باب عدم ورود نهي عنه بعد - بصرف النظر عن مسألة اندراج الشرائع السابقة في الشريعة الإسلامية - ولا يمكنهم اكتشاف أنّه جائز في أصل الشريعة التي بُعث بها النبي إلا بوفاة النبي الأكرم وانهاء عصر التشريع والوحي، نظراً لمبدأ تدريجية الأحكام صدوراً وبياناً للناس.

وبهذا لا يثبت لدينا إمضاء للسيرة في العصر النبوي، مع احتمال رادعية نصوص النهي عن القياس عن بعض مظاهر الفهم العرفي، والتي يفرض صدورها في العصر النبوي نفسه. هذه الإشكالية التي تُثيرها تبدو أوضح عندما نطرح القضية بطريقتنا، وهي شمول أدلة النهي عن القياس بالفعل لبعض الظواهر الفهمية العرفية.

إلا أنّه - مع ذلك - يمكننا الردّ على هذه الإشكالية التي نثيرها عبر القول: إنّ نصوص النهي عن القياس ليست بصدد بيان حكم في أصل الشرع، بل هي بصدد بيان خطأ أسلوب ما في فهم الشريعة من نصوصها، فلسنا بحاجة لفرض صدور النهي من النبي نفسه حتى على نظرية اكتشاف احتمال الدين بوفاته، كلّ ما في الأمر أنّ الشريعة (النبوية) صدرت كاملة، وأنّ المسلمين استخدموا القياس في فهم الشريعة من نصوصها في الكتاب والسنة، عبر استخدام بعض مظاهر فهمهم العرفي، ولما لم يكن هذا الفعل من المحرّمات، بل هو من الأخطاء، لهذا لم يكن سكوت النبي عنه - لسببٍ أو لآخر - بمثابة عدم بيان أمر ديني حتى ننفي أن يكون رفض أهل البيت له تأسيساً.

(١) انظر - على سبيل المثال -: حجّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٤٦ - ٦٤٧.

وليس هنا من أسلوب لفرض دينية الموضوع إلا أن نقول: إن سكوت النبي يهدد مصالح الدين بفهم الناس للقضية بطريقة خاطئة، ما يؤدي إلى محق الدين كما قالت بعض الروايات، وهذا غير معقول.

لكن هذا شيء وكون القضية دينية في أصل الشرع شيء آخر، علماً أنه من المعقول أن النبي لم يخض في بيان هذا الأمر لقلّة ابتلاء المسلمين به في زمنه، مع إيكاله القضية لأوصيائه، وهو أمر معقول وفق أصول الاعتقاد الشيعي.

نعم، يلزم على النبي - على أبعد تقدير - توضيح الأحكام الشرعية التي ظنّ المسلمون - خطأ - أنها ليست بأحكام أو بالعكس، نتيجة عملهم بالأقيسة العرفية، وهذا قد يكون صدر من النبي بلا حاجة لفرض تعليقه النقدي مباشرة على منهج القياس.

فإذا اقتنع شخص بهذه التوليفة التي شرحناها ارتفع الإشكال، وأما إذا قال بأن هذه التوليفة مرجوحة بالمنطق التاريخي العقلاني، أو قال بأن بيان الخطأ تعبيراً آخر عن سلب الحجية عن القياس، والذي يندرج - أي سلب الحجية - ضمن الأحكام الوضعية، بعد فرضها أحكاماً شرعية.. استحكّم الإشكال على الصدر، بل يظلّ أصل الإشكال - بحسب صياغتنا نحن - قائماً؛ لأنّ الفرض أن النهي عن القياس أو رفض القياس شامل لبعض الأساليب الفهمية العرفية، فنحتاج لتفسير وحلّ لمشكلة شموله.

### هـ - ممارسة أهل البيت لقواعد التعدي، وتقييد نصوص النهي عن القياس

الحلّ الخامس: ما طرحه الصدر أيضاً، وهو نافع له ولنا معاً، وحاصله أن هناك مجموعة من النصوص تفيد أن أهل البيت أنفسهم استخدموا هذه الطرائق العرفية في الفهم، الأمر الذي يكشف عن أن نصوص القياس لا تشمل هذه الطرائق.

وقد ادعى الصدر أن لهذا مصاديق كثيرة، وجملة منها وإن لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالة إلا أن الإنصاف إمكان استفادة المدعى منها في الجملة على حدّ تعبيره.

ومن أمثلة هذه النصوص وفقاً لنقل الصدر:

الرواية الأولى: خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال الله تعالى في كتابه: (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك)، فمن عرض له أذى

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٤١١

أو وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً فصيام ثلاثة أيام». فإن ظاهرها أنّ الإمام عليه السلام يريد استخراج الحكم من الآية الكريمة بقرينة الاستشهاد والتفريع عليها، وقد استفاد منها ضابطة كليّة، مع أنّها بحسب حاقّ مفادها اللغوي خاصّة بمورد الأذى من رأسه في مسألة حرمة الحلق على المحرم، فاستفاد الإمام بمناسبات الحكم والموضوع إلغاء الخصوصية والتعدّي إلى مطلق تروك الإحرام.

الرواية الثانية: خبر معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن طائر أهلي دخل الحرم حياً، فقال: «لا يُمسّ؛ لأنّ الله تعالى يقول: (ومن دخله كان آمناً)»، ومثله غيره. وهو واضح في التعليل والاستدلال بالآية على الحكم مع أنّه بحسب مدلوله اللفظي مختصّ بذوي العقول «من»؛ فاستفاد التعميم منها مبنية على إعمال مناسبات الحكم والموضوع المقتضية كون الحكم المذكور لكرامة المقام والبيت لا لخصوصية في الداخل إليه.

الرواية الثالثة: خبر محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الرجل كانت له جارية فأعتقت فزوجت فولدت أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها؟ قال: «لا، هي حرام، وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء، ثمّ قرأ هذه الآية: (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ)».

والاستدلال بالآية إنّما يتمّ بعد إلغاء خصوصية الربيبة وكونها في حجر الإنسان إلى مطلق بنت المرأة المنكوحة بنكاح صحيح.

إلى غير ذلك من الروايات التي بمجموعها قد تشكّل دليلاً أو تأييداً على الأقلّ في الموضوع على حدّ تعبير الصدر نفسه<sup>(١)</sup>.

وهذا الحلّ من أفضل الحلول هنا، لكنّ المشكلة أنّه بحاجة لتتبّع واسع لتحصيل وثوق باستخدام أهل البيت أنفسهم هذا المنهج في فهم النصوص على نطاق واسع، بحيث يشكّل

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٠ - ٢٦٣. وقد ذكرتُ هنا بعض الروايات التي ذكرها الصدر، ممّا هو أقواها بنظري لومتّ، حيث ذكر هو ثماني روايات؛ إذ بقيّة الروايات يبدو لي أنّها غير واضحة الدلالة على مدّعى الصدر فراجع، فلا نريد الإطالة. كما أنّ السيد كاظم الحائري علّق على بعض هذه الروايات بتعليقات سريعة نقدية، بعضها جيّد، وبعضها لا يرد أيضاً على السيّد الصدر، فانظر له: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ١٦٠ - ١٦٤، الهامش.

ذلك شاهداً قوياً على سلامة هذا المنهج في التعامل مع النصوص، والروايات التي ذكرها الصدر قليلة جداً، وأكثرها ليس بدالاً على مدعاه، ولا نريد الإطالة.

## ٦. الحل المختار في التمييز بين القياس وقواعد الاجتهاد التعليلي والمقاصدي ..

الحل السادس: ما نعتبره الحل المختار، وهو يتضمّن أسلوبين في الحلّ هما:  
الأسلوب الأوّل: أن ندعي - كما قلنا سابقاً، وفقاً لمسلك الوثوق الاطمئنان - أنّه لم يثبت دليل واضح شمول أدلّة النهي عن القياس لقياس الشبه فضلاً عن قياس العلة، وبهذا لا يوجد مشكلة أمام المناهج العرفيّة هذه كلّها ما دامت في حدّ نفسها مبرّرة، كما أثبتنا تبريرها فيما مضى من بحوث.  
وهذا هو الحلّ الجذريّ للموضوع، بل هو في روجه إلغاء لأصل المشكلة، وإعداد لموضوع الحاجة إلى حلّ.

الأسلوب الثاني: أن نلتزم بأنّ نصوص النهي عن القياس تُثبت نهياً عن قياس الشبّه وأمثاله، وهنا يمكن تحريج الموقف من خلال النقاط الآتية:

أ - إنّ أغلبيّة نصوص النهي عن القياس ظهرت في القرن الثاني الهجري، وهذا يؤكّد أنّها ناظرة لظاهرة عُرفت واستجدّت في هذا القرن، وليست ناظرة لظاهرة قائمة قبل ذلك وبعده، وهذا يعني أنّ قياس الشبه الذي تقوم عليه أقيسة الأحناف في تلك الفترة، لا يقوم على المناهج العرفيّة المذكورة، بل يقوم على منهج يتخطّى هذه المناهج نحو مطلق الاستناد للتشابهات، فمثلاً: العرف لا يفهم إلغاء خصوصيّة الجنابة لكي يثبت الغسل عند البول، بينما يستهدف القياس الحنفي في مرحلة تطبيقاته في تلك الفترة إثبات ذلك، فالتشابه الذي نُفّته روايات القياس يعبر عن ظاهرة مستجدّة كانت قائمة، استدعت استنفار أهل البيت النبويّ، وليست هي المعايير العرفيّة وقواعد التعدي العرفيّة التي هي موجودة بالأصل على طول الخطّ الزمني ولم تستجدّ، وعندما نلاحظ هذا كلّه نجد أنّ فكرة التشابه عند هذه الظاهرة المستجدّة تتخطّى الإطار العرفي العقلاني العام في الفهم والتفهم، نحو إطار ظنيّ تحليلي.

وهذا هو الحلّ النمطي الذي رأيناه سابقاً (الحلّ الأوّل)، فقد التفت هذا الحلّ لعنصر الاختلاف، وهو أنّ التشابه في القياس يتجاوز التشابه في الفهم العرفيّة. وهنا نضيف أنّه لما

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات ٤١٣٠٠

ظهر نقد القياس في القرن الثاني دون ما قبل ذلك، أدركنا بالمنطق التاريخي أن المستهدف بالنقد ليس مطلق التشابه، بل هذا النوع من التشابهات التي انتشرت والتي تقوم على: الظنّ من جهة أولى، وتخطّي الفهم اللغوي العامّ في التفاهم والتفهم نحو فهم تحليلي من جهة ثانية؛ وإلا كان من المنطقي ظهور هذا الاستنفار العام قبل ذلك تاريخياً، وعدم تمرّكه على مدرسة الرأي المعروفة في العراق ورموزها مثل ابن شبرمة وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وغيرهم.

#### نقد ( وإعادة فهم ) مقولة بناء الشريعة على تأليف المفترقات وتفريق المؤلفات

ب - المشكلة التي كانت تواجهنا في الإشكالية المركزية هنا هو أنّ نصوص النهي عن القياس بنسبها مبدأ التناظر والتشابه والاتساق، تهدم مناهج الفهوم العرفية كلّها هذه، فكيف يمكن التوصل لحلّ هنا؟

هذه الفكرة التي تعتبر من مسلّمات الفقه النافي للقياس، هي التي يجب علينا أن نتأمّل فيها، وهي التي سبّبت كلّ هذا الإرباك، فهل صحيح أنّ الشريعة قائمة على تفريق المؤلفات وتأليف المفترقات؟ وهل نصوص النهي عن القياس تريد إثبات شيء من هذا القبيل أو أنّها بصدّد الحديث عن أمرٍ آخر؟

لقد خاض أنصار القياس معركةً كبيرة هنا لمواجهة هذه الإشكالية المعرفية التي سجّلها خصومهم، وقد استقصى بعض العلماء مهمّ أجوبتهم، مثل ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، الذي ذكر أجوبتهم، ثم ذكر لنفسه جواباً مفصلاً عن كلّ ما قيل بأنّه تفريق مؤلفات وتأليف مفترقات، فراجع<sup>(١)</sup>، فلا نريد الإطالة بالتعرّض لكلامهم ومناقشته.

لو قمنا بعملية استقرائية في الشريعة، فسوف نجد - وقد قلنا سابقاً هذا الموضوع في الفصل الأوّل عند الحديث عن محاولات بعض المقاصديين مثل الغزالي والجويني وغيرهم - أنّ نسبة التشابهات أعلى من نسبة نقض التشابه، ولو قارنا الأحكام ببعضها لرأينا أنّ نسبة التشابه عالية، وليست الشريعة قائمة في غالبها على التشظّيات، فهذه دعوى تحتاج إلى دليل، ولم يقدّم نفاة القياس أيّ دليل على نفي غلبة التشابه والتناظر في الأحكام، سوى جمع بعض العيّات

(١) راجع: إعلام الموقعين ٣: ٢٧٣ - ٤٢٥.

التي بلغت أوجها فيما استقرأه ابن قيم الجوزية، بل نحن نجد أن الأحكام متسقة غالباً، ولو أخذنا أي باب من أبواب التجارات والمعاملات والسياسات والأحوال الشخصية والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لرأينا كيف أتمها متسقة في غالبيتها، ويمكن بناء نظام هرمي عقلائي منها.

نعم، نحن نواجه «حالات عدم اتساق ليست نادرة»، كما اعترف به الصدر في اقتصادنا، وهو يصنع فقه النظرية، فهناك فرق بين مشكلة عدم الاتساق القائمة في الشريعة، وبين كون عدم الاتساق هو الغالب في الشريعة وجوهرها وروحها، فالدعوى الثانية كبيرة، ولم يقيموا عليها أي دليل، خاصة ونحن نتكلم هنا عن الشريعة الواقعية دون مطلق الفقه والفتاوى. بل يشتد الأمر أشكلاً عندما نقوم بالتمييز بين بعض الأبواب دون بعض، انطلاقاً من نسبة عدم التشابه فيها، كأن نلتزم مثلاً - كما فعل بعض أنصار القياس - بتحديد العبادات والكفارات والحدود عن النشاط القياسي.

والآن يأتي السؤال الأكثر خطورة: كيف يمكن فهم نصوص النهي عن القياس بناءً على غلبة الاتساق؟! وكيف يمكن تعقلها وهي تعلن بوضوح عدم الاتساق عندما تفرق بين ديات الأصابع، وبين البول والمنى، وبين قضاء الصلاة والصوم، وبين التظليل في الخباء وعلى المحمل.. والمفترض أتمها عبادات أو غيرها تلحقها أحكام متشابهة بمنطق الاتساق؟! إن ما أفهمه - وأرجو التأمل جيداً - هو أن النهي عن القياس، لم يكن لأجل إثبات مبدأ التفريق بين المؤتلفات بوصفه المبدأ الحاكم على الشريعة، بل لإثبات أن هذا التفريق له وجود في الشريعة. وفرق بين أن تقول: إن الشريعة مبنية على التأليف والتفريق، وبين أن تقول: يوجد في الشريعة مواضع ألفت فيها المفترقات وفرقت فيها المؤتلفات مقارنة بالوعي البشري.

لكن ماذا يعني هذا الكلام منطقياً؟

إنه يعني أن سبب النهي عن القياس يرجع لكونه لا يُنتج اليقين من مطلق التشابه؛ إذ الشريعة - ولو بنسبة العشرين أو الثلاثين في المائة - قائمة على نقض مبدأ التناظر والتشابه، فالتشابه لا ينتج يقيناً بانتقال الحكم من الأصل إلى الفرع، وهذا يعني أن نقد القياس عند أهل البيت النبوي يرجع لنقد نظرية الظن والتخمين، لا لكون أغلب الأقيسة غير مطابقة للواقع، بل لكون الأقيسة مخاطرة فيها نسبة من عدم المطابقة، والظن لا يغني من الحق شيئاً، بل هو

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٤١٥

هادمٌ للدين على امتداد الخطّ، ومن ثمّ فالتعدية ظنيّة عادةً، والمعضلة هو النهي عن الظنون والتخمينات، لا أنّ غالب الشريعة هو تفريقٌ للمؤتلفات، فهذا غير ثابت، بل ثابتٌ عدمه. معنى ما نقول: أنّ الشواهد التي قدّمها أهل البيت النبوي لنسف مبدأ القياس تُثبت أنّ القياس ليس وسيلة معرفية منطقيّة صحيحة، عدا كونه يوجب الظنّ على أحسن حال، وربما لهذا وجدنا تكرّر الأمثلة النقضيّة عينها التي جاءت في الروايات (المنيّ والبول و..)؛ لأنّ الهدف ليس إثبات غلبة عدم الاتساق، بل إثبات عدم كليّة الاتساق المنكشف للعقلاء، الأمر الذي يهدم البنية المنطقيّة للقياس والتمثيل.

نعم توجد رواية أو روايتان تفيدان غلبة عدم مطابقة القياس للواقع أو أنّ ما يفسده أكثر مما يصلحه، لكنّها قليلة للغاية لا يمكن البناء عليها في سياق تحليلي عامّ، فضلاً عن أن تواجه منطوق الاستقراء هنا.

بعد هذا كلّه، يأتي السؤال مرّةً أخرى: لماذا تمّ النهي عن القياس إذًا، ولم يتمّ النهي عن الفهوم العرفيّة ما دامت مشكلة القياس هي الظنّ القائم على التشابه، والمفروض أنّها مشكلة موجودة أيضاً في الفهوم العرفيّة ولو في الجملة؟!

الجواب عن هذا السؤال يجب أن يكون بملاحظة عنصرَي: الإثبات والثبوت معاً، بمعنى: أولاً: إثبات عدم شمول دليل النهي عن القياس للنوع الثاني من التشابهات (وهي التي يعتمدها العرف والعقل الجمعي)، أو بتعبير أدقّ: عدم ثبوت شمول دليل النهي للنوع الثاني منها.

وثانياً: إثبات معقولية تمييز المولى في الحجية بين التشابه الذي يعتمده العرف (العقل الجمعي) في قواعد التعدي، والتشابه الذي يعتمده القائسون.

وعليه، نشرع بالخطوتين معاً:

أما الخطوة الأولى، فقد قرّناها سابقاً، وهو أنّ المقدار المتيقّن المنفيّ بدليل النهي عن القياس ليس سوى ظاهرة مستجدة، قائمة على مطلق التشابه أو أغلب موارد، ولا يجرز كونه ناظراً لظاهرة ممتدة في الزمان والمكان، مثل ظواهر الفهم العرفي، فبهذا الجانب الإثباتي يمكننا التشكيك في شمول دليل النهي لقواعد التعدي العرفيّة من حيث الظهور الأوّلي. ولا يبقى أمامنا سوى فلسفة التمييز بين تشابهات العرف وتشابهات القائسين؛ إذ من دون ذلك قد يفهم

العرف من النهي عن القياس ما يفيد نكتة الشمول لطرائق العرف أيضاً، ما دام منطق التشابه هو بعينه قائماً في الاثنين معاً.

وهنا يمكن الانتقال للخطوة الثانية، وهي أنه إذا كانت فلسفة النهي عن القياس هو أن الشريعة تشتمل على تفريق المؤتلفات بما يوجب الظنّ عبر التشابه، فإنّ التبرير الثبوتي لعدم النهي عن قواعد التعدي عن حرفية النصّ - بعد فرض عدم إحراز النظر المباشر في نصوص النهي لها كما قلنا - هو أنّ الشارع من الممكن أن يكون وافق على اعتماد العرف العام والعقل الجمعي والفهم المشترك (Common Sense) مبدأ التشابه للتوسعة والتعميم؛ لأنّ العقل الجمعي لا يعتمد مطلقاً أشكال التشابه، بل يعتمد بعض أشكاله، فهو ليس إفراطياً مقارنةً بسلوك القائسين، ولعلّ هذه الأشكال التي يعتمدها إذا لم يوافق الشرع عليها في موردٍ خاصّ فإنّه ينبّه لخصوصية المورد فيمتنع العرف عن ممارسة التعميم أو إلغاء الخصوصية، فما لم ينبّه فهذا معناه أنّه يعمل على وفق النظام اللغوي العامّ الذي يعتمده العقل الجمعي، فيكون تعبيره بالمورد قاصداً به العامّ، معتمداً على فهم العرف إلغاء الخصوصية، فالعرف هنا يعتمدون التشابه في فهم مراده من بيان الخاصّ، ولا يعتمدون التشابه في التكهن بحكم له في مورد آخر يفترض أنّهم لا يفهمونه من الكلام الصادر منه في المورد الأوّل.

وعليه، فمن الممكن أنّ الشارع يعرف أنّ الأغلبية الساحقة من الموارد التشابهيّة التي يعتمدها العقل الجمعي (العرف) في التعميمات وإلغاء الخصوصيات وكشف المناطات، هي من التشابهات الموجودة في قسم تأليف المؤتلفات عنده، حيث إنّ الشريعة، كما قلنا آنفاً، أغلبها قائم على تأليف المؤتلفات وبعضها قائم على تأليف المفترقات.. فلماذا لم يقرم الشارع بالنهي عن فعل العرف والعقل الجمعي؛ لأنّه ينسجم مع الحالة الاتساقية لا مع الحالة المخالفة للاتساق في الشريعة، بينما طرائق القائسين حيث تتخطى أساليب العقل الجمعي والعرف العامّ فهي تقع كثيراً في خطأ اعتماد التشابه؛ لأنّها تعتمد على تشابهات لا توصل للحقيقة، أي لا توصل لمطابقة القسم الائتلافي في الشريعة، فنسبة الخطأ في اعتماد التشابه عند القائس أكبر من نسبته في اعتماد التشابهات عند العقل الجمعي؛ لأنّه يعمل التشابهات بشكلٍ أوسع بكثير، فيكون عرضة للخطأ بشكلٍ أكبر، ومن ثمّ أمكن ثبوتاً التمييز بينهما، بدعوى أنّ الغالبية الساحقة من التشابهات التي يعتمدها العقل الجمعي، تطابق الواقع، بينما تكون النسبة أقلّ في العقل الفردي



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٤١٧

للقائس، فيكون احتمال خطئه مثلاً ثلاثين في المائة بينما احتمال خطأ العقل الجمعي هو خمسة في المائة، ممّا يبرّر ثبوتاً سلب الحجية عن التشابه عند العقل الفردي ومنح نشاط العقل الجمعي حجياً ولو قام على التشابه. وحيث إنّ دليل النهي عن القياس ليس له ظهور مباشر في الشمول لغير الظاهرة المستجدة كما قلنا، لهذا يبقى اعتماد التشابهات بغير الظاهرة المستجدة على حاله، بلا دليل نهي. وتبريره الثبوتي والفلسفي معقول، فيرتفع الإشكال.

إنّ التشابهات التي يعتمدها العرف يمكن أن تكون أقلّ خطأً من تلك التي يعتمدها العقل الشخصي التحليلي، الأمر الذي يسمح للمولى أن يعطي الحجية لاعتماد التشابهات العرفية دون غيرها. والمولى بنى كلامه على إيصال الفكرة عبر الطرق التي يفهمها العرف، فهو عندما يشير لمورد ويعرف أنّ العرف يفهم منه عدم خصوصيته، فهو في هذه الحال يكون في قوّة ذكره الكلام بلا خصوصية المورد، فيكون قاصداً - بحسب الفهم العرفي - الحكم المتجرد عن خصوصية المورد، اعتماداً على أنّ الفهم العرفي العام سوف يفهم عليه هذا الحكم الكلي، فخطوة العرف الفهمية هذه لو لم يقبلها المولى لكان يلزمه التوضيح أو اعتماد طرق أخرى لتحديد كلامه من هذا النوع من الفهوم.

ويتعرّزّ مجمل ما نقول بأمر:

أ- ما ورد في بعض النصوص من اعتماد النبيّ وأهل بيته على هذه الطرائق العرفية في الفهم، كما تقدّم من السيد الصدر.

ب- قوّة احتمال قيام سيرة المشتّعة في عصر النصّ على ذلك، بل بعض القرائن موجودة، خاصّة وأنّ فقهاء حقبة ما بعد عصر النصّ مباشرة كانوا يعتمدون ذلك في الجملة.

ج- ما يعرّز النقطة (ب)، وهو أنّه لو كان المولى يرفض مطلق التشابهات، بما فيها المعتمدة لدى العقل الجمعي في الفهم اللغوي والقصدي، لأحدث ذلك بلبلة عظيمة جداً منذ العصر النبوي؛ لأنّ تصور الفهم اللغوي خارج سياقات مجمل هذه القواعد يغدو أمراً عسيراً للغاية، وقد قلنا سابقاً بأنّ الفقه قوامه على هذه الفهوم، فلو كانت مرفوضة - جملةً وتفصيلاً - تحت عنوان القياس، لكان المتوقّع نشوء أسئلة وأجوبة كثيرة متصلة بهذا الأمر، فلو سأل السائل: كنت على الراحلة فوق دمّ على يدي، وحصل معي كذا وكذا، كيف أطهره؟ فأجابه الإمام، وكان نفي خصوصية الراحلة مرفوضاً، لكانت أجيال السائلين بعد ذلك تطرح مثل هذه

الأسئلة فيما بينها أو على الأئمة اللاحقين، مثل أن يسألوهم أن فلاناً روى كذا وكذا، فهل الحكم كذلك لو كنا راجلين؟ مع أننا لو أردنا أن نرصد فلا نجد شيئاً من هذا يذكر في غير مجال المبهات الشرعية كما سميناها سابقاً، الأمر الذي يعزز أن فهوم المتشعبة كانت قائمة على قواعد التعدي القائمة عند العقل الجمعي العرفي.

بهذه التوليفة يمكننا تحرير مجمل القواعد التي قلنا سابقاً من إشكالية القياس، لو سلمنا أن نصوص النهي عن القياس تشمل غير الفرضية الثالثة والخامسة أصلاً. وأودّ أخيراً أن أشير إلى أنه لو تمّ النهي عن القياس - بصرف النظر عن موضوع قواعد التعدي عن حرفية النص - فلا فرق في ذلك بين كون القياس نهجاً عقلائياً ومنطقياً في العقل الإنساني - كما يعتبره جمهور القائلين بالقياس، ويستوحى قبوله في الجملة من أمثال الميرزا النائيني كما أسلفنا - أو أنه أصلاً سبيل غير عقلائي ولا تقوم عليه البناءات العقلية، كما يراه أمثال السيد علي السيستاني كما قلنا سابقاً أيضاً؛ لأن نصوص النهي سوف تمثل على القول الأوّل ردعاً - في مجال الشريعة على الأقل - عن سيرة عقلائية معتمدة، بينما على القول الثاني لا يوجد ردع عن سيرة أصلاً.

ولعلّ من تأثيرات هذا الموضوع أن القياس لو كان بناءً عقلائياً، وقلنا بأن نصوص النهي عن قياس الشبه والعلّة لا تعدو أن تكون ثنائي روایات على أبعد تقدير، فإنّ حجم النصوص النهائية سوف يكون قليلاً جداً نسبةً لسيرة عقلائية قائمة، الأمر الذي يعقّد من إثبات الردع في المقام، فبناء على كفاية عدم ثبوت الردع سيكون القياس حجّة (لو قلنا بشمول الشريعة)، وبناء على اشتراط ثبوت عدم الردع لن يكون حجّة بعد وجود هذه الروایات هنا.

ولا يهمنّا هنا البحث في عقلائية القياس وعدمه بعد كلّ ما تقدّم، وإن كنت أعتقد بأنّ إثبات عقلائية المنهج القياسي - في غير الطرائق العرفية - دون بلوغه مستوى المراكمة الاستقرائية، يبدو ليس سهلاً.

### نتيجة البحث في إشكالية القياس (العائق الأوّل)

خلاصة ما توصلنا إليه، بعد هذه الدراسة حول القياس والموقف الراض له عند أهل البيت النبويّ، هو أنّ القياس المنهجيّ عنه لا يشكّل عائقاً أمام القواعد السابقة التي قرّرتها

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي ..، دراسة في الموانع والمعوقات .. ٤١٩

أصولاً للاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعللي والتعدّي عن حرفيّة النصوص، والمعتمدة على مبرراتها الموضوعيّة والعقلانيّة والمنطقيّة، كما رأينا.

وبهذا نكتشف أنّ هذه المناهج لا تساوي - في ذاتها - القياس كما يتصور بعض الناس، بل هي أنماط مختلفة عنه، وأنّ المستهدف بالنهاي عن القياس، لو لم نقل بأنّه فقط مواجهة النصوص بالعقل أو الزهد بالنصوص لصالح الاغترار بمرجعيّة العقل (الفرضيّة الثالثة والخامسة)، فهو على أبعد تقدير ذاك الانتقال من الأصل إلى الفرع (بوصفها حكمان مفردان) عبر مجرد التشابهات والأقربيات (الفرضيّة الثانية).

أما القياس المعتمد على العلة (الفرضيّة الأولى)، بصرف النظر عن الوسائل الصحيحة لاكتشاف العلة..

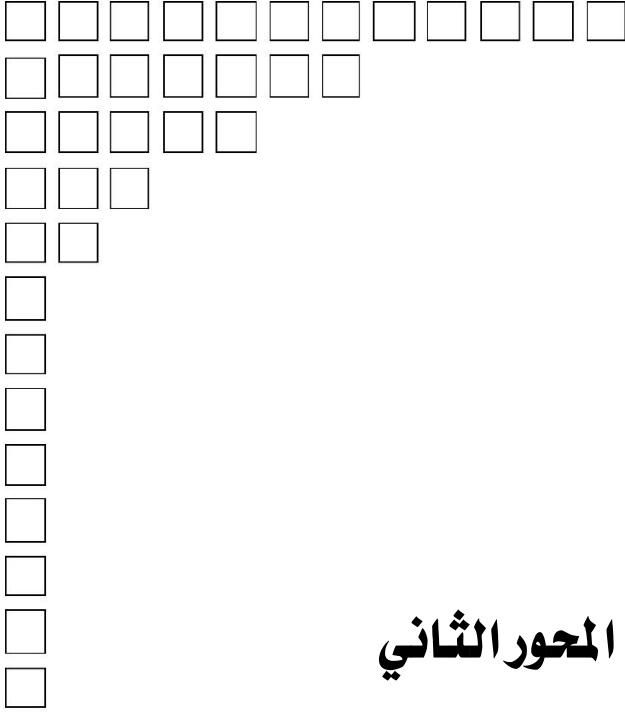
أو قواعد التعدّي عن حرفيّة النصوص المعتمدة عند العرف اللغوي والعقلاني من نوع تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات واعتماد الاستقراء ومنهج المذاق الشرعيّ ومناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك..

بل وكذلك اعتماد العقل والتقويم الشخصي في استنتاج الموقف حيث لا نصّ (الفرضية الرابعة)..

هذه كلّها، لم تقم أدلّة خاصّة رافضة لها بعنوانها، نعم هي تحتاج في نفسها لدليل يبرّرها، وقد قام هذا الدليل على مجمل قواعد التعدّي والمناط التي بيّناها سابقاً، وغيره لا دليل عليه. فدعوى أنّ نظريّة المقاصد، والاجتهاد العلي والمناطوي، وقواعد التعدّي عن حرفيّة النصوص المعتمدة عقلياً وعرفياً مما بيّناه سابقاً.. دعوى أنّ هذه تعاني من التورّط في مشاكل القياس المنهجيّ عنه، دعوى غير ثابتة إطلاقاً. بل إنّ العديد من أشكال التفكير المقاصدي مبينة لنمط التفكير القياسي، بمعنى أنّ القياس يتحرّك من جزئيّ مفرد إلى آخر مثله، فيما المقاصدية تتحرّك كثيراً من الجزئيّات المتراكمة للكليّ، ثم تبدأ علاقة أخرى بين الكليّ والجزئيّات، وهذان مساران مختلفان.

نعم، قد تكون بعض أشكال التطبيق أو أنماط هذه الاجتهادات متورّطة في القياس، لكنّ هذا لا يعني أنّ الهويّة الأصليّة لهذه الاجتهادات - بالشكل الذي طرحناه - تعاني من ورطة القياس المنهجيّ عنه.

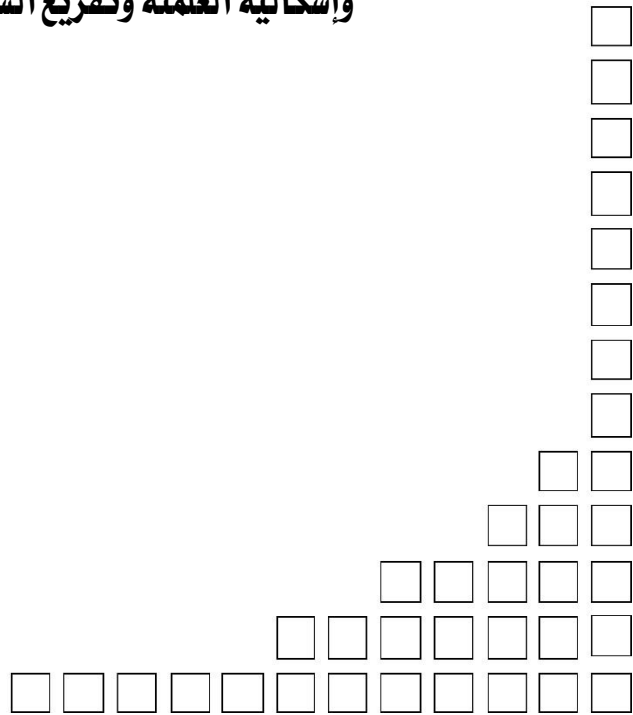




## المحور الثاني

الاجتهاد المقاصدي والمناطى

واشكالية العلمنة وتفريغ الشريعة





## تمهيد في توضيح الإشكالية

بعد الفراغ عن دراسة العائق الأول أمام الاجتهاد التعليلي والمقاصدي وقواعد التعدي عن حرفية النص، نقف أمام العائق الثاني الذي قد يمنعنا عن الأخذ بمجمل هذه الأدوات. يختلف هذا العائق عن سابقه، فهو أقرب لدراسة التأثيرات التي تنتجم عن هذه المناهج الاجتهادية، كما أنه مليء بالهواجس والمخاوف.

لقد أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى أن ثمة من يرى أن التوجه المقاصدي والغائي، وكذا التفكير العلي بمعنى الاجتهاد المناطقي، وكذلك التوجه نحو التعدي عن النصوص باسم محاربة الجمود على حرفية النص.. هذه كلها ليست سوى محاولات في العصر الحديث لتفريغ الدين والشريعة من مضمونها، بهدف التوصل لبناء نظام حياة علماني بمعنى مرجعية العقل وتحييد النص وتشبيد التاريخية، بحيث يُعاد فهم النصوص والأحكام الدينية في سياق تاريخي وسائلي، وبذلك ينتهي مفعولها الزمني، ولا يبقى من الدين سوى مجموعة بسيطة من الشعارات العامة المدركة لدى العقل الإنساني الفطري أو التجريبي، مثل: مبادئ العدالة والحرية والكرامة والمحبة والخير والرحمة والصلاح والنظام ومعاقبة الجناة ونحو ذلك.

النقطة الأكثر قلقاً هنا تكمن في:

١ - مخاطر النظام القائم على ثنائية الوسائل والغايات (قراءة داخل - دينية)، وهو النظام الذي طرحه المقاصديون، فقد ميّزوا - كما قلنا مراراً - بين الوسائل والغايات، وجعلوا الغايات مقدّمة على الوسائل.

إنّ هذا النظام منطقيٌّ في حدّ نفسه، لكنّ إجراءه على الدين والشريعة سوف يطيح بالطرق والوسائل التي وضعتها الشريعة نفسها للوصول إلى غاياتها، وسوف تتم الاستعاضة عن ذلك بوسائل من صنع البشر، وهي وسائل غير مضمونة النتائج، ويُحشى أن تهدد تحقيق الغايات

نفسها على المدى الزمني، أو تصادم مع غايات أخرى للشريعة، فالتخلى عن وسائل وضعتها الشريعة نفسها لتحقيق غاياتها من الطبيعي أن لا تتناقض مع غايات أخرى لها، نحو وسائل من صنعنا نحن، ولا ندري ربما لا تحقق النتائج نفسها، بل ربما تصادم مع غايات أخرى للشريعة ونحن لا نعرف.. هذا التخلى غير منطقي وغير معقول.

عندما تُطالبنا الشريعة بوسائل في تنظيف وتطهير أجسامنا، ثم نقول بأن هذه مجرد وسائل، والغاية هو تحقيق النظافة والطهارة، فنستعيز بوسائل صناعية وكيميائية حديثة، بزعم أننا نحقق الغايات وربما بطريقة أفضل، فنحن لا نعرف أن هذه الطرق الحديثة ربما توصلنا - بل قد أوصلتنا بالفعل - للكثير من التهديد للسلامة الصحيّة، وربما كان لها تأثير على الحياة الاقتصادية أيضاً؛ لكونها تتطلب تكلفة مالية، بخلاف الماء والتراب وأمثالهما مما لا يحتاج لدورة ماليّة اقتصادية، الأمر الذي يخفف من رأسماليّة الحياة وتعملق المال وشيوع الاستهلاك وغير ذلك، وهذه قد تكون غايات أخرى للشريعة.. نعم هنا يكمن الخطر في مثل هذه النظريات.

٢ - مخاطر تهديد الهوية (قراءة علم - اجتماعية)، وذلك أن التفكير المقاصدي والعللي يقضي شيئاً فشيئاً على الصور الدينيّة الشكلية؛ لأنّه يقوم على فقه المآلات والعبور عن فقه الحرفيات، فيزهد في المقدمات والطرق التي تكون هي الصور البارزة مادياً وفيزيقياً، فمثلاً لو قلنا بأنّ الوضوء ليس العلة فيه والغاية سوى النظافة، فسوف يزول هذا التقليد الشكلي من حياة المسلمين، وهو ما يهدّد هويّتهم، وهكذا لو قلنا بأنّ العقوبات ليس لها موضوعيّة، بل أخذت على نحو الطريقيّة لتخفيف نسبة الجناية والجرم، فهذا يعني أنّ كلّ الصورة الشكلية لنظام العقوبات في الإسلام يمكن أن تزول، وهكذا لو قلنا بأنّ مناط أو غاية تحريم الغناء ليس إلا سدّ الطرق أمام الفاحشة والاختلاط والتحلل الأخلاقي، فهذا سوف يُفضي لشيوع استماع المسلمين للغناء، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة المهّدة بالانقراض لو فُتح هذا الباب..

ولو لاحظنا هذا الأمر، فهذا من شأنه تدمير الصور الشكلية التي تظهر للعيان بوصفها معبّرات ومظاهر ونماذج وأيقونات للدين، ولو فكرنا بهذا على المدى البعيد وسلّمنا زمام القيادة لهذا التفكير، فسوف نذهب تدريجياً نحو إلغاء مظاهر الهوية الدينيّة المجتمعيّة، وهذا خطر جداً.

٣ - نسف الصور الفقهيّة النمطيّة (قراءة داخل - فقهية)، بمعنى تدمير الكثير من آراء



### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٤٢٥

المشهور والإجماع الذي تلقاه المسلمون جيلاً بعد جيل؛ لأنّ هذا النمط من الاجتهاد سوف يختلف جذرياً عن الأنماط السابقة - خاصّة في مثل الوسط الإمامي والظاهري - ومن ثمّ سيؤدّي ذلك لشروخ كبيرة في مسلّمات الفقه وواضحاته، الأمر الذي يهدّد بنية الفقه الإسلامي نفسه.

لعلّه إلى هذه الثلاثة ترجع جملة المخاوف والهواجس، وتؤول أبرز الملاحظات النقدية السلبية العامّة (قراءة من الخارج)، وأبرز ثلاثة عناصر نقدية سلبية يمكن أن تواجه الاجتهادين: المقاصدي والمناطوي.

#### **تعليقات وملاحظات على إشكاليّتي: العلمنة والتفريغ**

وقبل أن أعلّق ببعض التعليقات السريعة على هذه الملاحظات الثلاث، لا بدّ لي - بدايةً - من الإقرار، بل والتأييد، لجملة من هذه المخاوف والهواجس، وذلك أنّنا رأينا بالفعل العديد من يرفعون اليوم شعار هذه الأنماط الاجتهادية، يطيحون - بسبب ومن دون سبب - بالكثير من الأمور الدينية دون تحقيق وتعمّق ودراسة جادّة، مستخدمين عناوين من نوع ضرورة عدم الجمود، وضرورة الفقه الحيوي الحراكي، ولزوم تحطّي حرفيّات النصوص لدرك العمق منها، وضرورة المقاصدية والغائيّة في الفهم الديني، والذاتي والعرضي في الدين، وغير ذلك من العناوين التي هي حقّة في نفسها لكنّها توظّف بطريقة بائسة في بعض الأحيان.

لكنّ استغلال بعض المفاهيم الصحيحة من قبل بعض من لديه غرض أو لا يجيد استخدامها أو غير ذلك، لا يعني أنّ هذه المفاهيم هي في نفسها باطلة أو لا توجد طرق أخرى لتوظيفها بعيداً عن هذه السلبيات أو الأساليب غير الموضوعية، فعلينا - كما في كلّ مكان - أن نميّز بين سلامة المنهج وبين سوء استفادة بعض الناس منه أو عدم استخدام بعضٍ آخر له بشكل صحيح.

من هنا نقول:

أولاً: إنّ دعوى أنّ الاجتهادات المقاصدية أو المناطوية العنليّة تُحدث شرخاً في المنظومة الفقهية، هي دعوى سبق أنّ علّقنا على مثلها مراراً؛ وذلك أنّ الفقه بنسخته الواصلة إلينا ليس مقدّساً، بل الشريعة هي المقدّسة بالنسبة إلينا، والخلط بين الفقه والشريعة هو الذي يفضي

مراراً وتكراراً لمثل هذه الالتباسات؛ فالفقه هو فهم أجيال من العلماء للشريعة من نصوصها ومصادرها، وهذا الفهم كما يمكن أن يكون قد أصاب بنسبة التسعين في المائة، يمكن أن يكون قد أصاب بنسبة الستين في المائة، وليس هو فهماً معصوماً بالضرورة، فإذا اكتشفنا - نتيجة ممارسة اجتهادية أصولية معمقة - أنّ هذه الفهوم كان خاطئة، وهي فهوم بشرية، فبأي مبرر شرعي أو أخلاقي نسمح لأنفسنا باتباع ما نراه خطأً بحجة أنّ جمهور الفقهاء قالوا به؟! إنّ حجّة الإجماع تمت مناقشتها مراراً وتكراراً من قبل متأخري الأصوليين والفقهاء، وقد أكدوا أنّ الاجماع المدركية أو محتملة المدركية لا حجّة فيها، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف بالاجماع التي نحتمل مدركيتها ونناقش في مداركهم ونخطوهم فيما فهموه من هذه المدارك نتيجة مناهج توصلوا إليها بأذهانهم وبلغتها عقولهم. ومجرد قربهم الزمني لا يعيّر شيئاً، فالتأخرون كانوا أدقّ منهم في كثير من الأمور ومناهجهم كانت أكثر عمقاً في الكثير من المستويات، والعلم يتطور بشكل تلقائي في هذه المجالات، دون أن يعني ذلك أنّ المتأخرين كانوا على صواب دائماً.

ثانياً: إنّ ادّعاء أنّ الدين عُرضة للزوال بفعل هذه المناهج يمكن أن يقلبه المنتصرون لهذه المناهج على أصحابه، وذلك بالقول بأنّ هذه المناهج لديها - عندما لا تستخدم بشكل إفراطي شعاري - لديها هي القدرة على حماية الدين وبقائه وعدم موت أحكامه وتشريعاته وإثبات نفسه.

سبق لي أن ذكرت العديد من هذه الأمثلة، وأشير هنا سريعاً: من الذي يقوم بالإجهاد على فقه الزكاة اليوم: الفهم التقليدي النمطي أو الفهم المناطبي أو المقاصدي عندما يوسع دائرة الأعيان الزكوية؟ من الذي يقوم بحفظ الأنساب وعدم اختلاطها اليوم: هل الفهم التقليدي النمطي أو الفهم المناطبي الذي يجعل العلم وسيلة من وسائل إثبات النسب بدرجة تصل بالبشر إلى الكشف عن كثير من الأنساب بالدقة أو شبه الدقة العالية بما هو أعلى بكثير عادةً من حجم القوة الاحتمالية في الطرق الفقهية النمطية؟ إلى غيرها من عشرات الأمثلة. إنّ الطرق النمطية هي أيضاً لا تسلم من الإشكالية، وهي أنّها في العديد من المواضيع تقف عاجزة عن تقديم حلول حقيقية، إذ في كثير من الأحيان تصادم مع المعرفة البشرية اليقينية التي يقرّون هم بها عبر مرجعية أهل الخبرة التي يؤمنون بها هم أنفسهم.

### الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي و.. دراسة في الموانع والمعوقات .. ٤٢٧

ثالثاً: إنّ الحديث عن الهوية الإسلامية ومخاطر التهديد هو أيضاً بحاجة لتأمل؛ إذ يلزمنا مسبقاً تحديد الهوية الإسلامية لنعرف: هل نحن نسير على هذه الهوية حتى نخاف عليها أو نسير على هويات مصطنعة بفعل تراكم الأجيال التاريخية التي ألفت بحمولاتها على الهوية الإسلامية الأصيلة كلّ من موقعه، ففي البداية علينا تحديد ما هي الهوية الإسلامية التي جاءت بها الرسالة السماوية، ثمّ بعد ذلك نتحدّث عن أنّ الهوية التي نحياها اليوم هي هوية إسلامية أصلاً وحقاً أو هي - في بعض أجزائها - حمولات هويات عربية وعرفية وفارسية وتركية..؟ لا يمكن اعتبار هويتنا القائمة هوية إسلامية ما لم نعلم في مرحلة أسبق بدراسة هذه الهوية وتحليل الإسلام نفسه لإجراء مقارنات.. أمّا اعتبار هويتنا القائمة اليوم هي هوية إسلامية خالصة، ثمّ جعلها أصلاً في محاكمة مناهج الاجتهاد، فهو خطأ منهجي عميق، بل هو يعبر عن نوع من المصادرة.

إنّ المنطق العلم - اجتماعي نفسه الذي يستخدمه أصحاب هذه الإشكالية هنا، هو الذي نجربنا أيضاً أنّ الأديان والمذاهب تتراكم عليها في العادة ثقافات وأعراف وقوميات وأنماط تفكير، بحيث نحتاج لحفر جيولوجي عميق كي نزيل عنها ركام التاريخ، ومن ثمّ فما تُسمّيه أنت اليوم هوية إسلامية أصيلة يمكن أن يكون بعضه أعرافاً عربية أو فارسية أو هندية.. أو ظهر نتيجة أوضاع اقتصادية أو سياسية معينة، أو كرّسته السلطات الحاكمة عبر أجيال لمصالحها، ولا يمثل أصالة الهوية الدينية، فجعلهُ أساساً نحاكم وفقه مناهج الاجتهاد لا يحمل الكثير من المنطقية.

إنّ مشكلة بعض الناس أنّهم يخافون من (التصفير)، بمعنى أنّهم لا يريدون الاستماع لتلك الأسئلة التي تعيدهم لنقطة الصفر في التفكير، لهذا فهم يفضلون اعتبار ما هو قائم مفروغاً عنه، ولا يرغبون في التفتيش فيه؛ خوفاً - ربما - من جرح نرجسي قد يُصيبهم أو مفاجئات قد تنتظرهم تُلحق أوجاعاً. وعندما نبحث في مناهج المعرفة والاجتهاد في الدين فلا يمكننا أن نتجاهل الأسئلة الصفرية هذه، وإلا فحديثنا لن يكون في المنهج أساساً؛ لأنّ المنهج نفسه يعتاش على التفكير الصفري هذا.

رابعاً: إنّ دعوى زوال الهوية تهويل ومبالغة، فإنّ المقاصديين والعلليين والمناطيين غالباً ما لا يقحمونم أنفسهم في الأمور التعبدية، ويعتبرون العبادات خارج نطاق عملهم في الغالب،

وقد رأينا أنّ الطوفى - أحد أهمّ أنصار فقه المصلحة والمقاصد - يحدّ العبادات والمقدّرات الشرعيّة، ورأينا أنّ الكثير جداً من أنصار القياس يحدّون العبادات والحدود والكفارات. إنّ النقطة الجوهرية هنا تكمن في أنّ مناهج الاجتهاد المقاصدي والعلى والمناطى غالباً ما تعمل في دوائر الأمور العقلانيّة العرفيّة التي يملك العقل التجريبي الإنسانى خبرةً مسبقة بها، كما أوضحناه مفصّلاً في البحوث السابقة، خاصّة في مباحث مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيّات، بما أوضحه تحليلاً السيد محمّد باقر الصدر، ولهذا فهذه المناهج قليلاً ما تُقحم نفسها في العباديّات إلا عبر وجود نصوص تعليليّة (أو في ضمن قضايا محدودة وتفصيلية جداً)، وهذا راجع لأخذ الأمور من النصّ نفسه، وليس خارجاً عن دائرة النصوص ولو بنحو ما.

ولعلّه يؤكّد ما نقول أنّ بعض التيارات العلمانيّة والليبراليّة في العالم العربي والإسلامي تهاجم في غير مناسبة الاتجاهات المقاصديّة وتعتبرها متحفظة، بل تتهمها بالجمود والجموديّة، وهذا يكشف عن أنّ الصورة التي يأخذها بعض المعارضين للتيارات المقاصديّة والتعليليّة ليست دقيقة لو أخذنا أطراف المشهد كلّه، وإن كانت المقاصديّة - من وجهة نظر أمثال الدكتور حسن حنفي<sup>(١)</sup> - تصلح أداةً لمدّ جسور التواصل بين السلفيين والعلمانيّين في العالم الإسلاميّ اليوم على حدّ تعبيره.

(١) حنفي، مقاصد الشريعة (حوار)، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨: ٦٣.

## خاتمة الفصل الثالث

### نتيجة البحث في موانع الاجتهاد: المقاصدي، العلي، والمناطلي

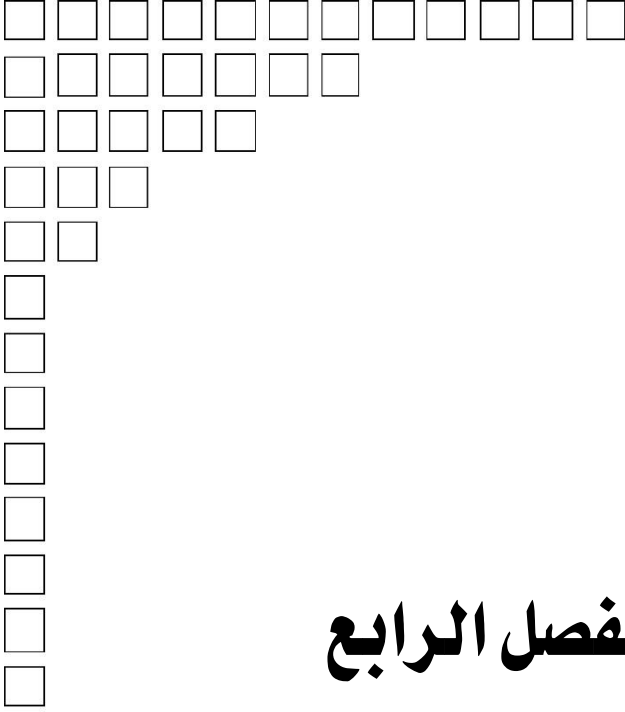
بهذا كلّه ننتهي من الحديث عما أردنا التعرّض له من العوائق أو الموانع التي قد تواجه ما توصلنا إليه من التنظير لما نفهمه نحن من الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد المناطلي والعللي، وقواعد التعدي عن حرفية النصوص.

لقد رأينا أنّ فكرة النهي عن القياس يمكن أن تُفهم بطريقة مختلفة بعض الشيء عمّا تصوّره كثيرون، وهو ما يترك أثراً على كيفية تعاطينا مع قواعد التعدي عن حرفيات النصوص نحو مناطات وعلل غير مذكورة بحرفيتها في النصوص الدينية، فبدل التعاطي القلق يمكن أن نفتح على مساحة تطبيقية رحبة لهذه القواعد الهرمنوطيقية والمعرفية في استنطاق العلل والمناطات والمقاصد ضمن مساحة غير شاملة لكل أطراف الشريعة بالتأكيد.

إنّ تفكيك «شيفرة القلق من التوظيف الحقيقي» لهذه القواعد التي تجد لنفسها شرعية في الدرس الأصولي عند المذاهب المنافية للقياس فضلاً عن المويّدة، هذا التفكيك مهمّ للغاية لبناء منحى جديد في تناول القضايا الفقهية.

لقد رأينا أنّ الموانع المتصوّرة لا تقف أمام المبررات الموضوعية التي توصلنا إليها في منح الحجية لهذه الأنماط الاجتهادية، من هنا فإنّ الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد العلي المناطلي - وفق الصورة التي رسمناها لها، والتي تلتقي وتختلف مع صورتها السائدة عند المقاصديين وغيرهم - يمكنها أن يكونا فاعلين، بل أدعو لتفعيلهما في الممارسة الاجتهادية الشرعية التطبيقية.

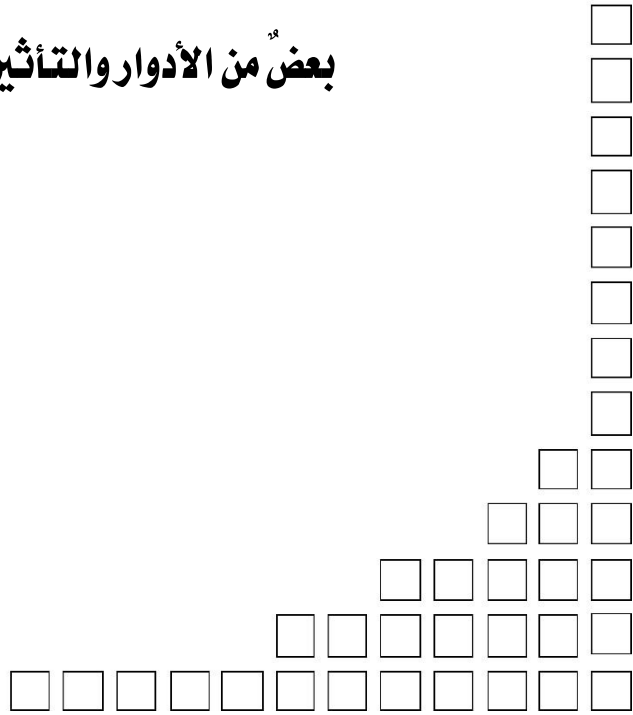




## الفصل الرابع

الاجتهاد المقاصدي والمناطي

بعض من الأدوار والتأثيرات







## تهييد

بعد الفراغ عن دراسة الأركان والأسس التي تمثل مبررات الاجتهاد المقاصدي والمناطبي وفق فهمنا الخاصّ لهما، بقي علينا في هذا الفصل الأخير أن ندرس تأثيرات هذين المنهجين الاجتهاديين في بعض الملفّات الاجتهادية الأساسية.

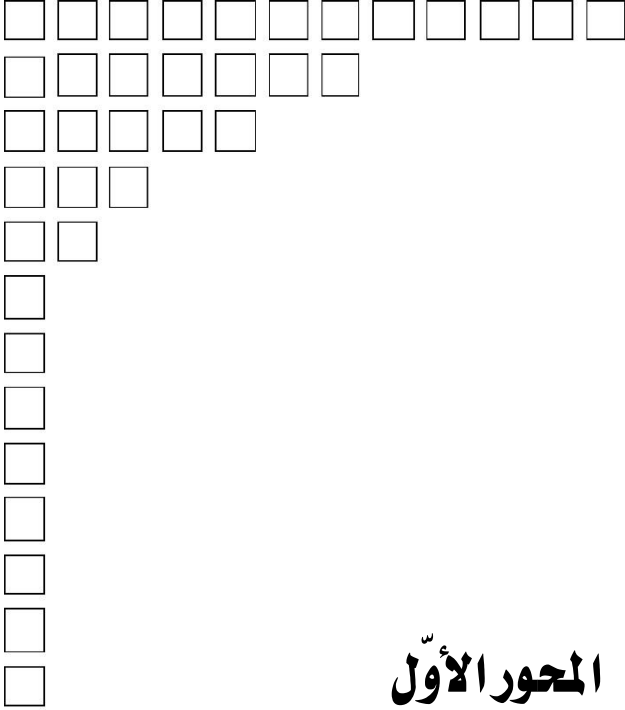
والهدف من ذلك ليس الخوض في التطبيقات العملية أو الأمثلة الفقهية لاجتهاد المقاصد والغايات أو اجتهاد المناط والعلّة؛ إذ المقام ليس مقام مثل هذه الممارسات الفقهية التطبيقية، إنّما الغرض رصد بعض الأدوار الأساسية لهذا النمط الاجتهادي في بعض زوايا قواعد الاجتهاد نفسها لا تطبيقات الاجتهاد.

وسوف نحاول اختيار بعض العينات الأساسية بنظري، بغرض الإشارة فقط دون التوسّع والإطناب، والله الموقّق والمعين.

والعينات التي سنختارها هي:

- ١ - دور الاجتهاد المقاصدي والمناطبي في تقويم الأدلة الشرعية والترجيح بينها.
  - ٢ - دور الاجتهاد المقاصدي والمناطبي في تكوين فقه النظرية واجتهاد النظم الفقهية.
  - ٣ - دور الاجتهاد المقاصدي والمناطبي في ضبط وتنظيم فقه المخارج الشرعية (فقه الحيل).
  - ٤ - دور الاجتهاد المقاصدي والمناطبي في تعيين مساحات التعقل والتعبّد في الشريعة.
- فهذه محاور أربعة أساسية، نبحثها بالتوكّل عليه سبحانه.

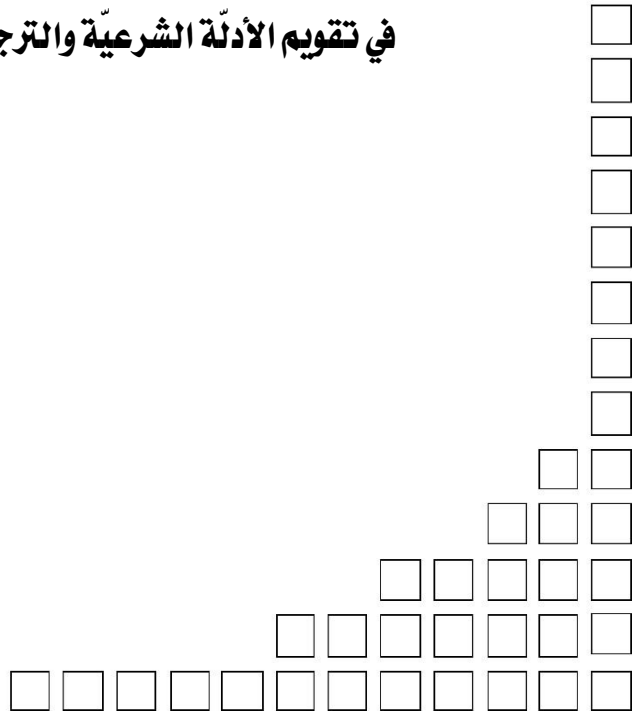




## المحور الأول

دور الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والتعليلي

في تقويم الأدلة الشرعية والترجيح بينها





## تمهيد في شرح جوانب الموضوع ومدياته

نعرف جميعاً أنّ واحدة من أكثر القضايا شيوعاً في مجال البحث في الأدلة الشرعية - خاصة على مستوى النصوص الحديثية - هو الاختلاف والتعارض الذي قد يقوم بينها، وقد حظي بحث قواعد التعامل مع ظواهر الاختلاف والتعارض بين النصوص، بل بين الأدلة عموماً، بالكثير من اهتمام علماء أصول الفقه الإسلامي منذ قديم الأيام، وشهد تطوّرات كبيرة جداً ووضعت له قواعد موسّعة وأحياناً شائكة جداً.

ويتعامل أصول الفقه الإسلامي هنا عبر مداخل أساسية، من بينها مدخلان:

**المدخل الأوّل: المدخل التوفيقي،** وهو عبارة عن محاولات توفيق ومصالحة بين الأدلة تزيل شبح التعارض من بينها، وتقدّم تفسيراً معقولاً للنصوص يبذد فرضية التعارض وفق طرائق عرفية ولغوية وغير ذلك، وقد عُرِف هذا المدخل في الأدبيات المتأخرة لأصول الفقه الإمامي بـ «قواعد الجمع العرفي».

**المدخل الثاني: المدخل الترجيحي،** وهو يعالج حالات العجز عن القيام بتوفيق بين المعطيات المتعارضة، بحيث يلزمنا تقديم واحد منها على الآخر حيث يمكن، فنتّجه لدراسة المعايير التي على أساسها نرجح هذا الدليل على ذلك أو هذا النصّ على ذلك بعد عدم إمكان التوفيق الذي يحافظ على بقاء الدليلين معاً ويرفع التنافي بينهما.

الفكرة المدّعاة هنا تكمن في أنّ الكليات المقاصدية أو المبادئ التشريعية أو العلل التي تقف خلف التشريعات ثبوتاً أو إثباتاً، هل يمكنها أن تمارس دوراً ترجيحياً في حال العجز عن التوفيق بين الأدلة أو لا؟ وهل يمكنها بنفسها المساهمة في التوفيق بين الأدلة والمشاركة في قواعد الجمع العرفي؟

هذه الفكرة ذات صلة قويّة منطقياً ببحث آخر أسبق رتبةً، وهو: هل النصّ أو الدليل

المعارض للمقاصد العامة والكليات يحظى بحجّية أو لا؟

بمعنى أننا لو قمنا بعملية استقرائية واسعة، فرأينا أن الشريعة في جميع الموارد تهتمّ لحفظ عرض المؤمن، وأنها اهتمت بحفظ عرض الزناة من المؤمنين مثلاً، فتشكّل لدينا مقصد عام وهو أن حفظ أعراض المؤمنين وسمعتهم غاية عليا تهدفها الشريعة ولو كانوا عصاةً، ثم رأينا نصّاً فريداً من نوعه، يدعو لهتك عرض مؤمنٍ بسبب كونه كثير الاعتياب مثلاً، ففي مثل هذه الحال هل نلتزم بقواعد التخصيص كما هي الحال السائدة أو نعتبر أن مخالفة هذا النصّ المنفرد هي بمثابة عنصر موجب للريب منه ومسقط لحجّيته في نفسه؟

هذا يعني أننا أمام مرحلتين من مراحل البحث هنا:

المرحلة الأولى: في أصل بقاء حجّية دليل خالف في مضمونه مقصداً عاماً قوياً للشريعة، وكذلك في ثبوت الحجّية لدليل ضعيف وافق في مضمونه المقاصد، وهو ما يكون لدينا: قاعدة طرح ما خالف المقاصد العامة/ قاعدة حجّية ما وافق المقاصد العامة).

المرحلة الثانية: على تقدير حجّيته في نفسه، فهل من موجبات ترجيح غيره عليه أنه أبعد عن مقاصد الشرع العليا أو لا (قاعدة ترجيح الموافق للمقاصد العامة).

لا نعرف أمراً من هذا النوع من قواعد الطرح أو الترجيح في أصول الفقه الإمامي، لكننا يمكن أن نجد أحياناً تعابير في ثنايا الكلمات الفقهيّة والأصوليّة توحى بنوع من اعتماد هذه الطرق أو ما هو قريب منها في الروح، فقد يتعارض دليلاً فيقوم الفقيه بأخذ أحدهما معللاً ذلك بأنّه الأوفق بالقواعد أو الأوفق بأصول المذهب وما شابه ذلك، فالمحقّق العراقي لدى تعرّضه لمسألة كفر ولد الزنا طرّح نصوص كفره معللاً ذلك بقوله: «أما مسألة الكفر، وأنّ ولد الزنا لا يصحّ إيمانه وإن آمن وعمل صالحاً واهتدى، فقد تبين فسادهما، وأنّ الأوفق بأصول المذهب هو صحّة إسلامه وقبول إيمانه..»<sup>(١)</sup>. وقد سبق لنا في مبحث مذاق الشريعة أن ذكرنا أنّ مثل هذه الأدبيات موجودة في التراث الفقهي الإمامي ومنه ما هو متصل ببحثنا هنا.

إلا أنّ أصول الفقه السنّي لديه تجربة في هذا الموضوع ترجع في الحقيقة لمباحث القياس، وبالخصوص لمسلك المناسبة منه، فمسلك المناسبة هو البيئة الحاضنة والمولدة تاريخياً للتفكير

(١) العراقي، شرح تبصرة المتعلّمين (كتاب القضاء): ٣٠٤.

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٣٩

المقاصدي عند أهل السنّة كما رأينا سابقاً، وهناك رأوا أنّه عندما يريد الفقيه أن يُجري مسلك المناسبة فهو يلاحظ الغايات والمصالح التي تقف خلف هذا التشريع أو ذاك، ومن هنا يرصد مستوى هذه الغايات، وفي هذا السياق يظهر التقسيم المعروف للمقاصد إلى ضروريّات وحاجيات وتحسينيّات، وفي هذا الفضاء يطرح أصول الفقه السنّي تقديم المناسب الذي هو في محلّ الضرورة على الذي في محلّ الحاجة، والثاني على الذي في محلّ التحسين.

سأخذ فرضيّة ومثلاً من عندي، وهي أنّه لنفرض أنّ من الضروريّات حفظ النفس، ومن الحاجيات التجارة، ومن التحسينيات النظافة، فإذا واجهنا موضعاً لا نصّ فيه، وهو تنظيف كلّ إنسان ما حوله في الأماكن الدينيّة والعامّة وعدم قيامه بتوسيحها، فهذا الأمر منسجم مع المقاصد التحسينيّة في الشرع، وهو مقصد النظافة، فيمكن قياسه على الأحكام الشرعيّة الداعية هنا وهناك للنظافة عبر هذه المناسبة والموائمة، لكنّه قد يعارض مقصداً حاجياً، وهو مقصد حركة التجارة والعمل؛ إذ بذلك لا نعود بحاجة لعمّال يعملون في الأماكن العامّة للنظافة بعد أن كان الناس كلّهم قد تربّوا على ثقافة تنظيف محيطهم، كما هو معروف اليوم عن الشعب الياباني، فتقديم الحاجيات على التحسينيّات يفرض الإفتاء لمصلحة تشكيل فرق عمل للنظافة، وهكذا.. فالتفكير بهذه الطريقة هو نوع من إجراء الموازنات بين الأفعال تبعاً لمدى قربها من أيّ نوع من أنواع المقاصد التي تتفاوت فيما بينها في الرتبة، وبهذا نقدم قياساً على آخر عند التعارض.

ولو كان هذا المثال الذي ذكرناه تلتقي فيه نتيجة القياسين أو الاجتهادين على التنظيف، فيمكننا طرح مثال آخر، تختلف فيه النتيجتان، وهو حفظ المال (وتقوية اقتصاد الوطن الإسلامي = مال الأمة) عبر طرق وأشكال أنظمة اقتصادية حديثة، قد تؤدّي إلى خلق بنى اجتماعيّة تضعضع الأسرة وتغيّر من الهيكلة الاجتماعيّة للناس، فهنا قد يكون قياسٌ لصالح حفظ المال والقوّة الاقتصاديّة معارضاً لقياسٍ آخر يقف لصالح حفظ الأسرة (لو أدخلناه في حفظ النسب).

وبهذه الطريقة يقوم الفقيه بدراسة الموضوع لإجراء حكم فيه يكون هو الأوفق بالمقاصد تبعاً لمستوياتها نفسها، وهذا ترجيحٌ لنشاط قياسي أو مصلحي على آخر بمنطق الأقربيّة للمقاصد تبعاً لدرجات المقاصد نفسها.

إنّ البحث في التريجيات عند التعارض كان من أهمّ من توسّع فيه - كما رأينا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب - هو المحقّق الأمدي عند نظره في تعارض الأقيسة لا في تعارض النصوص، مع العلم أنّ مصطلح «التريج المقاصدي أو التريج بالمقاصد» لم يعرف إلا في العصر الحديث، لكن بعض بحوثه تفرّقت في القياس والتعارض من أصول الفقه عند أهل السنّة، وهو - أعني الأمدي - الذي دفع لتقديم الرتبة الأعلى على الأدنى من رتب المقاصد - وبالتبع القياس المبني على كلّ رتبة - كما كان هو الدافع للأمدي لوضع ترتيب بين الضروريات الخمس كما قلنا، بعد بحثه فيما هو الأهمّ منها، وقد خلص هناك إلى هذا الترتيب: الدين، النفس، النسب، العقل، المال.

فالنفوس ترخص أمام الدين، والأنساب ترخص أمام النفوس، والعقل يرخص أمام الأنساب، والمال يرخص أمام العقل، وهو ترتيب - بصرف النظر عن صحّته وأدلّته - له تأثيرات فكريّة وفلسفيّة ومنهجية عميقة على الوعي الديني عموماً.

وعليه، فنحن لا نجد تنظيراً لهذا الموضوع أصولياً عند الإمامية، أمّا عند أهل السنّة فلاحظه في القياس، ثمّ يتحوّل إلى موضوع مباحث بشكلٍ ما لاحقاً في التعارض، وغالباً ليست فيه أفكار إضافية.

على خطّ مختلف، تترك ظاهرة التعليل في النصوص المعلّلة تأثيراً على التعارض، ولا بدّ لنا - في مرحلة ثالثة - من دراسة دور التعليل في حلّ التعارض أو التريج فيه. ليس غرضنا هنا البحث التاريخي، لهذا نكتفي بهذا القدر لنخوض مباشرةً في تحليلنا للموضوع عبر مراحل.

### أولاً: تأثير التوافق والتعارض مع المقاصد والكليات على قيمة الأدلّة الجزئية

الشيء الذي نبحث فيه هنا هو أنّه لو ثبت لدينا - عبر الاستقراء أو النصوص الكلية العامة - مقصد شرعي ذو طابع كليّ يقدّم بوصفه غاية من غايات الشريعة في تشريعاتها أو مبدأ دستورياً عميقاً تقوم عليه التشريعات، ثم لاحظنا وجود دليل يعارض هذا المقصد العامّ أو الكلية العامة الثابتة بهذه الأدلّة، فهل يؤثر ذلك على القيمة الموضوعية لهذا الدليل المعارض أو لا؟ وهذا ما نسمّيه بالدور أو التأثير السلبي للمقاصد والكليات الدستورية.



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٤١

على الخطّ المقابل، لو لاحظنا وجود دليل على حكم في موردٍ ما وكان في مضمونه متوافقاً مع المقاصد العامّة والكليّات الثابتة بالأدلة، خاصّةً الاستقراء، فهل لذلك من دور في تقوية هذا الدليل في موردّه كونه موافقاً لها أو لا؟ وهذا ما نسّميه بالدور أو التأثير الإيجابي للمقاصد والكليّات الدستوريّة.

سأذكر مثالين لحالتي المعارضة والموافقة:

المثال الأوّل: أن نرصد بالاستقراء الواسع مجمل أطراف الشريعة، معزّزاً بعمومات لفظيّة، فنكتشف أنّها تركّز دوماً على ضرورة وجود الثقة المتبادلة بين أفراد المجتمع ومكوّناته، فهي تحرمّ الغدر والكذب والاحتيال وأن يكون الإنسان ذا وجهين وذا لسانين، وتأمّر بالوفاء بالعقود، وتحثّ على الوفاء بالعهد والصدق في الوعود، وتطالب بأداء الأمانة حتى للعدوّ، وغير ذلك مما يمكن بالاستقراء المعزّز ببعض العمومات تأكيدُه بالفهم العرفي والعقلانيّ..

بعد التوصل لهذه النتيجة البالغة درجة الوثوق بكونها غاية ومقصداً وأساساً في بناء العلاقات بين الناس، نواجه روايةً - وهذا مجرد مثال فرضي - تدعو لعدم الصدق مع الجار، فهنا نسأل: هل هذه الرواية يفترض أن نتعامل معها بمنطق التخصيص والتقييد، فنعتبر المقصد والأساس قائماً إلا في هذه الحال، ولو لسببٍ لا نعرفه، أو أنّ المفروض أن يكون وجود مثل هذه الرواية في هذا الوضع والسياق موجباً لسقوطها عن الحجية ولو كانت صحيحة من حيث الإسناد، أو على الأقلّ لحملها على محامل تخرجها عن كونها من أصل الشرع الثابت على امتداد الخطّ؟

من الواضح لدينا هنا أنّنا أمام آليتين في التعامل:

آليّة التقويم الموضوعي للنصّ الجزئي تبعاً لعلاقته بالكليات الدستوريّة أو المقاصد الشرعيّة الثابتة مسبقاً.

وآليّة التخصيص والتقييد التي تعتبر من أهمّ أعمدة الاجتهاد في تعامله مع شبكة العلاقات بين النصوص.

فالذي يلاحظ في أداء الفقهاء المدرسيين عادةً أعمال قواعد التخصيص إلا في حالات نادرة لها قرائنها الخاصّة، بينما نلاحظ أنّ مثل الشيخ محمّد مهدي شمس الدين يعتبر أنّ هذه الكليّات

الدستورية التي كان يعبر عنها بمبادئ التشريع العليا، لا تقبل التخصيص، ومن ثم ينبغي طرح هذه النصوص الجزئية أو تقديم تفسير تاريخي مرحلي لها بالعنوان الثانوي. ولا بد لي أن أشير هنا إلى أن هذا النوع من المعارضة هو معارضة جزئية، في حين قد تتصور المعارضة كلية، كما لو دلت دليل عام على مطلوية بناء عدم الثقة في المجتمع - وفرض المحال ليس بمحال - فهنا يعارض المقصد بوجوده كله، ومن ثم يقف معارضاً لكل الأدلة التي تقف خلف هذا المقصد، وتولده في المرحلة الإثباتية، ولا بد من قياس درجتها إلى درجته، وهذا بحث آخر.

المثال الثاني: أن نرصد بالاستقراء أن الشريعة حالها كما وصفنا في المثال الأول، ثم نلاحظ رواية ضعيفة الإسناد أو منفردة في بابها، تدعو لعدم الغش في الامتحانات مثلاً، فهل يمكننا تقوية صدور هذه الرواية نتيجة موافقتها لما توصلنا إليه في تععيد المقاصد والأسس أو لا؟  
بعبارة أخرى منسجمة مع الأدبيات الأصولية السائدة: هل يمكن جبر السند بموافقة المضمون للكليات المقاصدية أو لا؟ وهل يمكن وهنه بمخالفتها أو لا؟

## ١. تحقيق حول قاعدة « طرح ما خالف المقاصد والكليات الدستورية »

لنبدأ بتحليل الحالة الأولى، وهي حالة المعارضة، فإن الذي اعتقده أن المسألة تابعة للموقف من جملة أمور ومعايير مجتمعة، وهي:

الأمر الأول: قياس نسبة التناظر والتشابه والاتساق في الأحكام مقارنةً بالوقائع، فإذا كنا نعتقد بأن الشريعة قائمة على مبدأ تأليف المفترقات وتفريق المؤتلفات، وأنه هو المبدأ الحاكم، فإن جعل الخبر المخالف للقواعد الدستورية أو الثابتة بالاستقراء موهوناً بذلك غير صحيح؛ لأن المفروض أن الشريعة مبنية على عدم الاتساق. ومن أبرز مظاهر عدم الاتساق تراجع حضور القاعدة التي لا استثناء فيها، لصالح تشطّي القواعد ضمن العنوان الأولي وعلى مستواه، بعيداً عن العناوين الطارئة الثانوية، فكيف نطرح خبراً أو دليلاً معارضاً للكليات الاستقرائية المقاصدية أو الدستورية لمجرد المعارضة، والمفروض أن بنية الشريعة قائمة على هذا النوع من التشطّيات أو بتعبير آخر: قائمة على هذا النوع من عدم بقاء الأحكام متسقة ضمن مسير واحد، بل يكثر فيها التغيرات في مواضع يتوقع فيها التشابه؟!!

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٤٣

أما لو كنّا نقول بأنّ الشريعة ليست قائمة على مبدأ عدم التناظر، بل الغالب فيها هو التناظر والتشابه والاتساق، فإنّ هذا يرفع احتمال الاتساق في الكليّة المقاصديّة والدستوريّة، الأمر الذي يجعل احتمال صدق الخبر أو إرادته جدّاً بالعنوان الأوّلي ضعيفاً، فإذا بلغ حدّ فقدان الظنّ بصدوره - فضلاً عن كفاية فقدان الاطمئنان على مسلك الوثوق الاطمئنانى - سقط عن الحجية، وإلا فلا موجب لسقوطه عنها في هذه الحال.

هذا كلّه يعني أنّ الحاكم هنا هو الاستقراء نفسه وفق التجربة الزمنية الطويلة للفقهاء وطريقة فهمه لعلاقات النصوص؛ لأنّه هو الذي سيُخبرني بدرجة الاتساق في التشريعات وعدمها. كما أنّ هذا الجانب من النظر هو - في روجه - جانبٌ ثبوتى يرجع للشريعة في بنيتها الذاتية، بصرف النظر عن طبيعة الأدلّة المؤيِّدة والمعارضة التي تُثبت الكليّة المقاصديّة أو الدستوريّة هنا. وقد قلنا سابقاً بأنّ الذي نرجّحه هو أنّ الغالب في الشريعة هو الاتساق وليس التشظّي، وأتمّها قابلة للفهم العقلاني الهرمي المتناسق، فدعوى بنائها على قواعد غريبة عن التناسق والاتساق العقلاني لا دليل عليها، بل الدليل على عكسها، فراجع.

الأمر الثاني: وهو تعبيرٌ آخر عن الأمر الأوّل لكن بشكلٍ إثباتى يرصد عدد النصوص، وهو قياس نسبة التخصيص في العمومات إلى غيرها، فكلمًا رأينا أنّ نصوص التخصيص للعمومات في رتبة الحكم الأوّلي عالية أو معتدّها، حتى قيل بأنّه «ما من عام إلا وقد خصّ، وما من مطلق إلا وقد قيّد»، فهذا يجعل دائرة الكليّات الشرعية الدينية ذات خاصرة رخوة، ومن ثمّ فاحتماليّة تخصيصها تصبح معقولة جدّاً، الأمر الذي يحول دون طرح النصوص أو الأدلّة المعارضة للكليّات المقاصديّة والدستوريّة.

وعلى العكس من ذلك لو أنّ الفقيه كان - بحكم تجربته الفقهيّة - يرى في المحصّلة أنّ نسبة تخصيص العمومات والكليّات الشرعية قليلة جدّاً، وأنّ الكثير جدّاً من هذه التخصيصات والتقييدات ليس بالعنوان الأوّلي، بل هو في الحقيقة بعنوان ثانوي، فإنّ صورة المسألة سوف تتغيّر عنده وستصبح التقييدات قليلة جدّاً، الأمر الذي سوف يعزّز عنده وهن الدليل المقيّد على مستوى قوّته الظنيّة من جهة أولى، وقوّة القاعدة المقاصديّة أو الدستوريّة من جهة ثانية.

وعلى سبيل المثال، إذ أخذنا قاعدة تساوي المسلمين في الحقوق، بصرف النظر عن طرائق تفكيرهم، فإنّ مقتضى القاعدة الدستوريّة مثلاً أنّهم يأخذون مثل بعضهم، وعليهم مثل ما على

بعضهم، فهم من حيث اختلافهم الفكرى متساوون، فلو جاء نصّ وقال بأنّ غير الإمامى لا يُعطى من الزكاة مثلاً، وفسّر الفقيه القضية - كما مال إليه بعض المعاصرين ورجّحناه في محلّه<sup>(١)</sup> - بأنّها حكمٌ ثانوى تاريخى مرحلى سببه عنوان طارئ، وهو حرمان الشيعة آنذاك من حقوقهم المالىّة من قبل السلطان، الأمر الذى فرض تشريعاً استثنائياً لهم كي يحصر الزكوات فيما بينهم بعد نقص الموارد المالىّة عندهم نتيجة منطق المحاصصة والمحسوبيّات والاصطفافات في التوزيع المالى في الدولة، فهنا لا يفهم هذا الفقيه أنّ القضية تخصّص لعمومات أو كليّات، بل يفهمها عنواناً ثانوياً. والعناوين الثانوية الكليّة محدودة، ومنها قانون التزاحم، فليس هنا تخصّص كثير، بل تخصّص واحد له تطبيقات، وهذا كان تطبيقاً له لا غير، فنظرة الفقيه لما يعتبره الآخرون تخصّصاً لها دور عظيم جداً في قراءته حجم التخصيصات الموجودة في التراث القرآنى والحديثى، تماماً كما هي الصورة التي رسمها الكثير من علماء أهل السنّة المتقدّمين حول النصوص المنسوخة في القرآن، بينما بمقاربة مختلفة حولها أمثال السيد الخوئي إلى نصّ واحد فقط، وهو آية النجوى.

بل نحن نجد أنّ بعض متقدّمي الأصوليين رفض فكرة تخصّص القرآن بأخبار الآحاد، وهذا ما يفرض التأمّل في فهمهم لمعنى التخصّص هنا، مما قد يُعطي إجماعاً بأنّ طريقة مقاربتهم النصوص الحديثيّة للنصوص القرآنية ربما كان بطريقة مختلفة عما نراه اليوم؛ إذ اليوم لا يكاد يصدّق وجود عامّ قرآنى واحد لا يقبل التخصّص، بل لم يُخصّص بالفعل بحسب التجربة الفقهيّة القائمة.

وربما يكون الفقيه موافقاً - بحكم تجربته - على سعة التخصّص، غير أنّ باباً معيّناً أو مجالاً محدّداً يرى فيه ندرة التخصّص في الشريعة، ولعلّ هذا يترك عنده تأثيراً كذلك.

الأمر الثالث: طبيعة الحكم أو المقصد أو الدستور من حيث إباطه عن التخصّص وعدمه، ومن حيث كونه مما يعلم من الشارع إرادته في ذاته مطلقاً أو عدم إرادة عين وجوده في الخارج مطلقاً.

فكلّما كان دليل المقصد أو القاعدة الدستوريّة سنخ دليل في مضمونه أو لسانه آيياً عن

(١) راجع: حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامى المعاصر ٤: ٣٣٧ - ٣٩١؛ ومحمد رضا السيستانى، بحوث في شرح مناسك الحجّ ٢: ١٤٧ - ١٤٨.

التخصيص، صار الموقف من المخصّص القائم سلبياً، والعكس صحيح. هذه الأمور الثلاثة بعد أخذها بعين الاعتبار، يمكن تحديد الموقف من القضية مورد البحث، مع نقطة مهمّة وهو أنّ النتائج قد تختلف بين مسلك حجّية خبر الثقة بعنوانه على طريقة مثل السيد الخوئي، وبين مسلك الوثوق النوعي أو الاطمئنان الشخصي، كما هو واضح.

بل بعيداً عن الجهة الصدوريّة، يترك الموقف تأثيراً في نوعيّة فهمنا للنصوص؛ إذ قد يفرض ذلك تفسير الإرادة الجدديّة من وراء النصّ بطريقة مختلفة، وأنّه لم يكن بصدد بيان التكليف الإلهي الثابت، بل كان بصدد تطبيق عنوان ثانوي أو إنشاء حكم ولائي زمني أو غير ذلك. وأشار أخيراً إلى ما سبق في الفصل الأوّل من هذا الكتاب أن نقلناه عن السيّد السيستاني؛ إذ ربما توحى بعض كلماته أنّه يجري مقارنة جزئيّة بين فكرة مخالفة القرآن وفكرة مخالفة الكليّات الدستوريّة، رغم أنّه لا يرى أنّ كلّ ما في القرآن هو كليّات دستوريّة، لكن ربما توحى بعض كلماته بشيء من الربط هنا، وكأنّه لكون القرآن الكريم يتضمّن في العادة الكليّات والأصول التشريعية والدستوريّة، ومن ثمّ فهو يعتبر أنّ التفاصيل الجزئيّة تُعرّض على الكليّات الدستوريّة، الأمر الذي يتداخل نوعاً ما مع ما قلناه هنا، وإن لم يطرح مقارنة استدلاليّة أصوليّة في هذه الفكرة بالذات.

هذا كلّه في النصّ المخالف، لكن ماذا لو كان إطلاق دليلٍ يخالف الكليّات الدستوريّة العامّة الثابتة بالنصّ أو بالاستقراء؟ فليس أصل الدليل الخاص معارضاً للكليّ هنا، بل إطلاقه هو المعارض، فلو كان دليل إثبات حقّ الرجل في الطلاق ثابتاً، وهو لا يعارض الكليّات الدستوريّة القاطعة في الشرع، لكنّ إطلاقه لحال الطلاق الموجب للحقوق أذنيّة على المرأة بلا مبرّر للطلاق يقدّمه الرجل أمام القضاء.. هذا الإطلاق يعارض كليّة دستورية مثلاً أو مقصداً أو غايةً أو تعليلاً كليّاً ما، فهنا نحن لا نهدم أصل الدليل الخاصّ حتى نتكلّم عن قاعدة طرح ما خالف الكليّات العامّة، بل نتكلّم عن طرح إطلاق فقط، فكيف يمكن تفسير الموقف؟

بناء على ما تقدّم وسيأتي المزيد، فإنّ الموقف هنا ينبغي أن يكون في نفس الطريقة التي عاجلنا فيها الأمر قبل قليل، مع وضوح أكبر في تقديم الكليات الدستوريّة على إطلاق الأدلّة الفرعية؛ لأنّ قوّة الظنّ في عموم الكليّة الدستوريّة أكبر عادةً من قوّة الظنّ في شموليّة الدليل الخاصّ،

خاصة لو كان الدليل الخاص ظني الصدور أيضاً وقلنا بحجتيه الخاصة مثل أخبار الآحاد الظنية عند من يقول بحجيتها، فكلماً تراكمت القوة الاحتمالية للفقيه بوجود إرادة قاطعة للكلي، فإن الكلي هو الذي يقيد إطلاق الجزئي، أو على الأقل يتساقط الإطلاقان في الكلي والجزئي، ويرجع لدليل فوقاني لو كان، أو للأصول العملية والعدمية، وهذا أمر له صلة أيضاً ببحث قادم حول المرجحات المنصوصة وغير المنصوصة.

وقد سبق أن قلنا عند الحديث عن مقاصدية الشاطبي في الفصل الأول من هذا الكتاب، أن الشاطبي كان يستعين بالمقاصد لتقييد إطلاقات الجزئيات التي وُلدت المقاصد منها، وشرحنا ذلك مع مثال، فراجع حتى لا نعيد.

## ٢. تحقيق حول قاعدة «الأخذ بما وافق الكليات والمقاصد الشرعية»

أما الحالة الثانية، وهي موافقة الكليات الدستورية والمقاصد العامة<sup>(١)</sup>، فالذي يبدو لي أن الموافقة ليست سوى قرينة سلامة على صحة الصدور، بما هو أشبه بالسجل العدلي الصادر المفيد بأن صاحب العلاقة «لا جرم عليه»، بمعنى أنها لا تعزز صدور الحكم أو الموقف أو المفهوم من الدين، لكنّها تمنحه سلامة من عطبٍ ما بما يسهل الحديث عن الصدور، وذلك أن المشكلة المركزية هنا والتي تحدثنا عنها في مباحث حجية الحديث<sup>(٢)</sup>، أن مجرد السلامة المضمونية أو الصحة المضمونية لا يبرر الصحة الصدورية التي تتضمن في داخلها تصحيح النسبة إلى الله والدين والشريعة، إذ ليس لدينا مبرر منطقي معقول لهذه العملية، ومن ثمّ فموافقة الكليات والمقاصد ليست سوى قرينة لصالح الصدور بهذا المعنى، وتحتاج لقرائن أخرى.

وبهذا نكتشف أن المنهج الذي قام على الاجتهاد فيما لا نصّ فيه لا يبرر نسبة الحكم المجتهد فيه إلى الشريعة عبر فكرة الملائمة والموائمة مع كليات الشرع، كما في المصالح المرسلّة وغيرها؛ غير أن الموائمة والملائمة مع الكليات والأجناس العالية يمكنه أن يكون أحد عناصر تبرير إصدار الحكم البشري في الواقعة التي لا نصّ فيها ولا دليل شرعياً عليها، فالقانون البشري

(١) جعل الحرّ العاملي موافقة الخبر للضروريات من قرائن صحته، ولعلّ كلامه يشمل بعض الكليات الدستورية والمقاصد الشرعية ويتداخل معها، فانظر له: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٦.

(٢) راجع: حجية الحديث: ١١٩ - ١٢٥.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٤٧

يحتاج لهذه الموازنة أو تبرره وتقويه؛ إذ وقوعه في طريق تحقيق المقاصد الشرعية يعطيه إضافة نوعية، لكنه لا يغير هويته من قانون بشري إلى قانون إلهي، كما بحثنا ذلك مفصلاً في كتابي: شمول الشريعة، وفقه المصلحة.

### **ثانياً: دور المقاصد والكليات الدستورية في حل التعارض بين الأدلة**

بعد الأخذ بعين الاعتبار أن الدليلين المتعارضين لا يقف أي واحد منهما ضد المقاصد والكليات، أو أنه يخالفه مخالفة جزئية لكننا نلتزم بأن المخالفات الجزئية لا توجب سقوط الدليل عن الحجية في نفسه.

في هذا السياق، تقع معارضة بين دليلين، فهل يمكن أن يكون للمقاصد الشرعية والكليات الدستورية دور هنا؟

### **١. مبدأ إمكان الترجيح بالمقاصد (قانون التعدي عن المرجحات المنصوصة)**

عندما نتكلم عن الدور الترجيحي للمقاصد والكليات، فهذا يعني أننا دخلنا في دائرة الترجيح في باب التعارض، ومن الواضح أن الترجيح بموافقة الكليات الدستورية أو المقاصد الشرعية، لم يرد في آية أو رواية بعينها بوصفه علاجاً من علاجات التعارض، بل الوارد في بعض النصوص هو الترجيح بالأوثقية والأورعية وموافقة الكتاب ومخالفة القوم وغير ذلك من المرجحات الداخلية والخارجية.

وهذا ما أوجب ظهور اتجاهين في علم أصول الفقه حول قضية الترجيح عموماً: الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي اعتقد بأن قواعد الترجيح لا بد لها أن ترجع لما ورد النص فيه من المرجحات بخصوصه، فالمرجحات المنصوصة هي المعتمدة ولا حجية للمرجحات غير المنصوصة، وهذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني، وتبعه فيه آخرون<sup>(١)</sup>.

الاتجاه الثاني: وهو الذي يرى أن المرجحات المنصوصة تحمل في داخلها نكاتاً وخصوصيات تفهمنا فلسفة جعلها مرجحات في النصوص، بما يجعلنا نفهم أنها ذكرت من باب المثال والتطبيق لا غير، وبمراجعتها جميعاً نكتشف أن العبرة بالأقربى لمطابقة الواقع،

(١) انظر: كفاية الأصول: ٥٠٨-٥١١؛ ومصباح الأصول ٣: ٤٢٠-٤٢٢.

فالقوة الاحتمالية الأقوى في أحد الدليلين هي التي تمنحه الترجيح على الدليل الآخر. فالفهم العرفي العقلاني يقوم بممارسة اجتهاد مناطبي عبر التجريد العقلاني لخصوصيات هذه الموارد المذكورة في النصوص الترجيحية؛ انطلاقاً من أن العقلاء لديهم خبرة مسبقة في هذا الموضوع، فيتلقونه بوعيمهم العقلاني بوصفه مجرد مثال، ويقومون بملاحظة الخاصية الجامعة بين الأمثلة، كما هي طرائقهم التي شرحناها سابقاً في بحث إلغاء الخصوصيات وبحث مناسبات الحكم والموضوع.

يرجع نصّ مهم للشيخ الطوسي هنا في كتاب العدة، ففي سياق بحثه حول الترجيح بين الأخبار المتعارضة، ذكر العديد من الوجوه التي ترجع للمرجّحات المنصوصة، لكنّه استعرض أيضاً سلسلة من المرجّحات غير المنصوصة، وعلى سبيل المثال قال: «وإذا كان أحد الراويين يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه، ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى، فإن كان ضابطاً عارفاً بذلك فلا ترجيح لأحدهما على الآخر؛ لأنّه قد أبيض له الرواية بالمعنى واللفظ معاً، فأيهما كان أسهل عليه رواه. وإن كان الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطاً للمعنى، أو يجوز أن يكون غالطاً فيه، ينبغي أن يؤخذ بخبر من رواه اللفظ. وإذا كان أحد الراويين أعلم وأفقه وأضبط من الآخر، فينبغي أن يقدم خبره على خبر الآخر ويرجح عليه، ولأجل ذلك قدّمت الطائفة ما يرويه زرارة، ومحمد بن مسلم، وبريد، وأبو بصير، والفضيل بن يسار ونظائرهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال. ومتى كان أحد الراويين متيقظاً في روايته والآخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الأوقات، فينبغي أن يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه؛ لأنّه لا يؤمن أن يكون قد سها أو دخل عليه شبهة أو غلط في روايته، وإن كان عدلاً لم يتعمّد ذلك، وذلك لا ينافي العدالة على حال. وإذا كان أحد الراويين يروي (الخبر) سماعاً وقراءة والآخر يرويه إجازة، فينبغي أن يقدم رواية السامع على رواية المستجيز..»<sup>(١)</sup>.

المسيرة نفسها طواها العلامة الحلي، لكنّه أكثر من ذكر الموارد والحالات والمرجّحات غير المنصوصة<sup>(٢)</sup>.

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) قال العلامة الحلي: «وترجح رواية الفقيه، والأفقه، والزاهد، والأزهدي، والعالم بالعربية، والأعلم، وكونه صاحب الواقعة، والأكثر مجالسة للعلماء أو المحدثين، أو من طريقه أقوى، والذي ظهرت عدالته



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٤٩

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري، بل قال: «ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة»<sup>(١)</sup>.

وكثير من الأصوليين المتأخرين تابعوا هذه القضية من زاوية روايات الترجيح، كمقبولة عمر بن حنظلة وغيرها، غير أن بعضهم - وهو الصحيح في تقديري - تابع القضية على وفق القاعدة، كما فعل الشيخ المظفر<sup>(٢)</sup>، وذلك أن مسألة التعارض يمكن فيها الرجوع مباشرة للبناءات العقلائية التي هي الحجّة في باب الأخذ بالأدلة وحجية الخبر والظهور وغير ذلك،

بالاختبار، أو تزكية الأكثر أو الأعم، أو مع ذكر سبب العدالة، أو مع العمل بروايته، والأكثر ضبطاً وحفظاً للألفاظ، والجازم على الظان، ودائم سلامة العقل على المختلط في وقت ما، والحافظ على الراجح إلى كتاب، والأشهر، وغير المدلس، ومعروف النسب، وغير ملتبس الاسم بالضعيف، والمتفق على كونه معروفاً على المختلف فيه، وذاكر السبب، وناقل اللفظ على ناقل المعنى، والمعتضد بغيره، ومن وافقه الأصل على من كذبه، والمسند على المرسل.. والمتأخر على المتقدم، كالمديني على المكي، وكالذي ورد بعد قوة الرسول ﷺ، وكمتأخر الإسلام مع علم سماعه بعد إسلامه. ويرجح العام المبتدأ على ذي السبب - للخلاف في قصر الثاني على سببه - والفصيح على غيره، والأفصح على الفصيح.. والناقل على المقرّر، والمحرمّ على المبيح، والنافي للحدّ على مثبتته، ومثبت الطلاق والعناق على نافيها، والمقترن بالعلّة والمؤكّد على غيره، والموافق لعمل العلماء، أو الأكثر أو الأعم» (تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٧٨ - ٢٧٩).

(١) فرائد الأصول ٤: ٧٥ - ٧٥، وانظر: المصدر نفسه ١: ٦٠٦ - ٦٢٠؛ وراجع: عبد الأعلى السبزاري، تهذيب الأصول ١: ١٨١ - ١٨٢؛ وعلى سبيل المثال أيضاً، فقد استعرض المحقق الخليّ أوجهاً لتطبيق هذه الكلية العامة، حيث قال في مباحث التعارض: «المسألة الثانية: رجح الشيخ - رحمه الله - بالضابط والأضبط، والعالم والأعم، محتجاً بأن الطائفة قدّمت ما رواه محمد بن مسلم، وبريد بن معاوية، والفضيل بن يسار، ونظائرهم، على من ليس له حالهم. ويمكن أن يحتج لذلك بأن رواية العالم والأعم أبعد من احتمال الخطأ، وأنسب بنقل الحديث على وجهه، فكانت أولى. المسألة الثالثة: قال الشيخ رحمه الله: إذا روى أحد الراويين اللفظ، والآخر المعنى، وتعارضوا، فإن كان راوي المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وإن لم يوثق منه بذلك، ينبغي أن يؤخذ المرويّ لفظاً، وهذا (حق)؛ لأنه أبعد من الزلل.. المسألة العاشرة: إذا كان أحد الخبرين مشافهة، والآخر مكاتبة، كان الترجيح لجانب المشافهة؛ لأنّ المكاتبة تحتمل من الخلل ما لا تحتمله المشافهة» (معارج الأصول: ٢٢٣ - ٢٢٦).

(٢) أصول الفقه ٢: ٢٣٣ - ٢٣٥.

فماذا يفعل العقلاء في مسألة التعارض؟ وهل نصوص المرجحات ذات بُعد تعبدى حتى نفكر فيها بذهنية تعبدية أو أن الإنسان يمكنه فهم نتائجها في ضوء المعايير العقلانية؟  
الذي يبدو لي أن المرجحات - بصرف النظر عن مشاكل في أدلتها الروائية في نفسها - ليست معبرة عن خصوصيات تعبدية دينية، بل هي مرشدة لطرائق عقلانية، ولست أريد التفصيل هنا في هذه المسألة، حتى لا نخرج عن موضع البحث<sup>(١)</sup>، لكن لو رجعنا للبناءات العقلانية هنا فسوف نجد أن العقلاء يعملون بالمرجحات التي تعني عندهم أن الدليل يحمل في ملاك حجتيه واعتباره خواص ملاكية أكثر، ويكون من حيث قوته الاحتمالية أقرب للواقع، تماماً كما هي الحال في تعارض الظاهر مع الأظهر في عالم الدلالات. ومن هنا نجد العقلاء - وهو ما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء اعتماداً على البناءات العقلانية - يرجحون عند تعارض قول أهل الخبرة من هو أكثر خبرةً.

وبهذا إما أن نارس اجتهاداً مناطياً في نصوص الترجيح، فنجردها عن خصوصياتها، أو نفهم منها اقتصارها على هذه الموارد لكننا نرجع مباشرة للبناءات العقلانية غير المدوع عنها؛ لعدم وجود وضوح في النصوص الترجيحية على انعقاد مفهوم فيها ناهٍ وكافٍ عن الارتكازات العقلانية هنا.

وسوف يأتي وجهٌ إضافيٌ يُثبت ما توصلنا إليه هنا عند الحديث عن الترجيح بالظنّ التعليلي من حيث الصدور، فانتظر.

من هنا، فالصحيح هو ما ذهب إليه المشهور، من التعدي عن المرجحات المنصوصة بمعايير توجب عند العرف العقلاني ترجيحاً وتفرض عندهم حجية دليلٍ في مقابل دليل، على أن تكون المرجحات حقيقيةً ونوعيةً، وليست شكلية وتشريفية، لا تمثل قوةً ترجيح عند العقلاء.

(١) إن استدلال بعضهم هنا بأنه لو كانت المرجحات غير المنصوصة حجة، فلماذا الإمام لم يقيم بإعطاء قاعدة عامة، خاصة بعد استنفاد السائل للمرجحات في أسئلته، بل أمره بأن يؤجل القضية حتى يلقي إمامه؟!.. إن هذا الاستدلال مبنيٌّ على كفاية روايتين أو ثلاث في هذا الموقف، وهي ضعيفة من حيث الإسناد، كما أن الاستناد لإطلاقات أدلة التخيير غير صحيحة؛ لأنها فرع عدم وجود مرجح، والمفروض وجوده بالبناء العقلاني. كما أن عدم بيان الإمام لقاعدة كلية في النصوص ليس بدعاً من أساليب الأئمة في البيان، فغالباً ما يذكرون الأمور على شكل أمثلة وموارد، ولهذا لما استنفدت المرجحات المتداولة الغالبة طلب من الراوي الإرجاء.

هذا كله يفتح الطريق - مبدئياً - على الحديث عن جعل موافقة الكليات الدستورية والمقاصد الشرعية عنصراً مرجحاً لصالح دليلٍ على آخر.

فلو جاءت روايتان أو دليان: أحدهما يجيز غيبة غير الإمامي بعنوانه، والثاني ينهى عنها كذلك، وكان الدليل الناهي منسجماً مع مقصد الأخوة بين المسلمين وبناء العلاقات السلمية بينهم، وهو ما تفيدته مجموعة نصوص قرآنية وروائية وما جاء في باب حقوق المسلم على المسلم، فُدم الدليل الناهي على الدليل المجيز؛ لكونه متوالماً مع الكليات الدستورية والمقاصد الشرعية، وهكذا.

لكن هذا الكلام كله ينفع على مسالك القائلين بحجية الظنون العامة والخاصة، أما على مسلكنا في حجية اليقين العقلائي، فإن المفترض - قاعدةً - في مجال التعارض هو اشتغال أحد الدليلين على خصوصيات تجعله موثقاً به - رغم التعارض - بحيث يفتقد الدليل الثاني في طرف المعارضة هذه الموثوقية دون الدليل الأول، فهذا هو معنى الترجيح، وهذا لا يحتاج لنصوص الترجيح الخاصة، بل هو على القاعدة. وأما أن نصوص الترجيح تبطل مسلك حجية الخبر الاطمئنانى، فهذا بحثناه مفصلاً في محلّه وأثبتنا عدم صحته، فراجع<sup>(١)</sup>.

وهذا كله يعني أن موافقة المقاصد يجب أن تكون بحيث توجب سقوط الوثوق بالخبر المعارض - أو ظهوره أو جهته على تفصيل سيأتي - مع بقائه في الخبر الموافق، وإلا فلا قيمة لهذه الموافقة من حيث المبدأ.

## ٢. الترجيح بالمقاصد والكليات الدستورية، الصور والحالات والمواقف

بعد الفراغ عن قضية انفتاح باب المرجحات، نأتي الآن إلى مجموعة الصور والحالات التي يلزمني ذكرها لتوضيح الفكرة هنا، وأهمّها:

### ١.٢. الترجيح عبر الترتيب الثلاثي الطولي للمقاصد الشرعية الثابتة

معنى هذه الصورة أنه لو كان أحد الدليلين يخدم المصالح الضرورية، فيما الثاني يخدم

(١) انظر: حبّ الله، حجية الحديث: ٥٠٩ - ٥١٦. على أنه يمكن أن يلتزم في خصوص حال التعارض بهذه القواعد العقلائية ولو قلنا بمسلك الاطمئنان؛ لأنه إذا تمت السيرة العقلائية هنا فهي تصلح لمثل هذه الترجيحات بعد انعقاد علم إجمالي بصحة وصدق أحد الطرفين المتعارضين.

المصالح الحاجية، أو أحدهما يخدم الحاجية والثاني يخدم التحسينية، أو أحدهما يخدم واحدة من الرتب الثلاث فيما الآخر يخدم مكملاتها - بناءً على فكرة المكملات التي تكلمنا عنها في الفصل الأول أيضاً - فُدم الموافق للأهم من المقاصد على غيره.

والمبرر لهذا الترجيح عادةً هو مستوى الأهمية التي توجب غلبة الظن بإرادة ما هو أكثر أهمية.

لكن هذا الاستدلال الذي سبق أن لاحظناه في كلمات الأمدي وغيره، كآني به يقوم على مبدأ مراعاة الشريعة للأصلح؛ فلا يمكن للشريعة أن تترك الأهم ثم تشرع المهم، فمع تعارض الأهم والمهم يكون الحكم هو الأخذ بالأهم ملاكاً. ونحن نفترض منطقياً هنا أننا لا نتكلم عن التزام الامتثالي، بل عن التزام الملاكي في مقام جعل القانوني الملوي، حتى يتسنى البحث في هذا الموضوع، كما هو واضح، وهذا معناه أننا بعد وجود دليلين متعارضين أمامنا نتصور أن المولى في عالم الملاكات ماذا رجح؟ فنتوقع أنه رجح أحد الملاكين نظراً لأهميته عنده وأولويته لديه، فتحصل أقوائية احتمالية في صحة أحد الخبرين المتعارضين المنسجم مع هذا الملاك الذي يقوى في الظن ترجيح المولى له.

ولو أردنا تحليل هذه الصورة فيمكن تصوّر حالتين فرضيتين لها:

الحالة الأولى: أن يكون الدليل الدال على الأمر الحاجي هو في نفسه معارض - لو شرع - للمقاصد الضرورية، بمعنى أن المولى بجعله هذا التشريع في الحاجيات يكون قد فوت علينا تشريعاً أهم في الضروريات، بصرف النظر عن وجود دليل معارض يشرع لصالح الضروريات.

الحالة الثانية: أن يكون الدليل الدال على الأمر الحاجي لا يعارض في نفسه المقاصد الضرورية ولا يفوتها، لكن لكونه تعارض مع الدليل الدال على أمر منسجم مع الضروريات بدأنا نتصور المشهد كذلك.

طريقة تصوّر القضية هنا تختلف نظرياً، فلو قلنا بأن الدليل الحاجي هو في نفسه تفويت لمقصد ضروري في مورد ما، فهذا يعني أننا نتكلم عن قاعدة طرح مخالف المقاصد مع فهم المخالف بمعنى الذي يفوت المقصد أيضاً، وإلا فليست هناك مخالفة.

والصحيح أن تصويرهم للمشكلة هنا يعني أن الدليل الحاجي يحوي معارضة للمقاصد الضرورية بهذا المعنى، فإذا قلنا بقانون الطرح أجريناه بنفسه هنا بلا حاجة لمرحلة تعارض

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٥٣

الدليل مع دليل آخر، وإلا فليس هناك موجب عقلاي لترجيح دليل الضروريات على غيره؛ لأنه لن يهدم المقاصد ولو جزئياً، بل غايته أنه لن يخدمها، بل لا يُعلم بانعقاد ظنّ على تقديمه، إلا إذا أدركنا من ملاحظة مزاج الشريعة العامّ أنّها تهتمّ للمصالح الضرورية أكثر من الحاجية، الأمر الذي يكون لدينا ظناً أقوى بالدليل الدالّ على الضروريّ هنا، فنعمل بقاعدة الترجيح خارج سياق المرجّحات المنصوصة.

فالفكرة المركزية هنا في تقديري هي في أنّ تعارض الأدلّة الجزئية يرجع لنوع من معارضة كلّ دليل في نفسه لنوع من المقاصد، فيرجع الموقف هنا للموقف من قاعدة الطرح ولا يضيف الأمر موقفاً جديداً إطلاقاً.

وبصرف النظر عن هذا النوع من قراءة الموضوع، ولو عدنا لصيغتهم فسنجد أنّ البناءات العقلانية يمكن أن ترجّح الدليل الموافق للضروريات على الموافق للحاجيات مثلاً؛ بوصف هذه الموافقة مرجّحاً عقلياً؛ فلو دلّ دليل على الدعوة للعبة رياضية معينة، وكان ذلك يوافق الحاجيات من نوع التجارة والقوة البدنية، لكنّ اللعبة عينها دلّ دليل على النهي عنها، وكانت اللعبة في نفسها تحمل نسبة خطر معتدّ بها، فتعارض - أو تهدّد - المقاصد الضرورية في حفظ النفس؛ فإنّ العقلاء يرجّحون الخبر الموافق للضروريات على المخالف لها؛ لأنّهم يضعف لديهم جداً احتمال أنّ المولى المهتمّ بدرجة عالية بالأمر الضرورية أن يخرقها - أو يهددها - لصالح أمر حاجي أو تحسيني، فيفقدون قوّة الظنّ في الدليل الموافق للحاجي أو التحسيني نتيجة عدم انسجامه مع المزاج التشريعي العامّ للمولى من جهة ووجود دليل معارض خاصّ له في مورده من جهة ثانية، الأمر الذي يوجب سقوط الدليل عن الحجية، بل حتى لو لم يفقدوا الظنّ بالدليل المعارض لكنّه يكفي كون الظنّ بالدليل الموافق أقوى، فيرجع لقاعدة التعميم في المرجّحات خارج سياق المرجّحات المنصوصة. ولا يبعد أنّ هذا مرجّح عقلاي في التعامل مع النصوص على قاعدة المعرفة الاستقرائية بطبيعة اهتمامات المولى بتشريعاته وأولوياته ومزاجه في هذا المضمار. وهذا يصبح أكثر وضوحاً في تقديري على مسلك الانسداد.

### **٢.٢. الترجيح عبر الترتيب الخماسي أو السداسي للضروريات**

يقصد هنا أنّه لو تعارض خبران مثلاً، وكان أحدهما موافقاً لحفظ المال من الضروريات

والآخر موافق لحفظ الدين، وكنا مسبقاً قد توصلنا - فرضاً - إلى ترتيبٍ كليٍّ للضروريات تبعاً لأدلةٍ واستقرارات أنتجت هذا الترتيب، فهل يكون التوالم مع ضروريٍّ مقدّم الرتبة موجباً لترجيح هذا الخبر على الآخر المتوالم مع الضروري الأقل رتبةً أو لا؟

كان الأمدي قد وافق على روح هذه القاعدة الترجيحية، بعد أن أفرد بحثاً في عملية ترتيب الضروريات<sup>(١)</sup>.

ويفترض منطقياً أن يكون منهج التعامل مع هذه الصورة على الوتيرة عينها مع الصورة السابقة، فلا نعيد.

لكن لا بأس بذكر مثالٍ حيٍّ، وهو التنازع الذي وقع في الفقه في مسألة جواز أن ينكح المحرم ويعقد الزواج لنفسه أو لغيره أو لا، ففي خبر عثمان بن عفان، قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح المحرم، ولا ينكح، ولا ينكح»<sup>(٢)</sup>. وهو يفيد تحريم النكاح حال الإحرام، لكن هذا الخبر يعارضه خبر ابن عباس أن النبي تزوّج ميمونة وهو محرم<sup>(٣)</sup>.

إذ ربما يوصل الترجيح المقاصدي هنا إلى تقديم خبر التحريم على التحليل؛ لأنّ خبر التحريم يتناسب مع مقصد حفظ الدين، فيما خبر التحليل يتناسب مع مقصد حفظ النسل ومقصد التسهيل، فيقدّم الأوّل لكونه مقدّماً في قائمة الضروريات عند المقاصديين، ولهذا نجد أنّ الشريعة قدّمت الجهاد مع ما فيه من ذهاب النفوس والأرواح على غيره تقدّماً لحفظ الدين على غيره.

وهذا المثال يمكننا المناقشة فيه - وإن كنا لا نقصد من ذكر الأمثلة هنا اختيارها أساساً، بل مجرد تقريب الفكرة بها - من حيث إنّ كلفة حفظ الدين لا تقدّم على كلفة حفظ النسل، فالاهتمام الجزئيّ في موسم الحجّ بالعقد لا يوجب هدم أصل الدين حتى نقيس القضية على الجهاد، بل لا بدّ أن يكون العقد مما يوجب ضعفاً في الفريضة برمتها بحيث يخلخل هدفة الدين في الحياة، لا مطلق التعارض البسيط. والتفصيل نتركه للمباحث الفقهيّة؛ لأنّ هدفنا هنا مجرد المثال لتقريب أصل الفكرة.

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

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٣٦.

(٣) المصدر نفسه ٤: ١٣٧.

### ٣.٢. الترجيح بملاك الأولوية المطلقة (الترجيح المصلحي العام)

المقصود بهذه الصورة أنه لو تعارض دليل يؤكّد على مصلحة، مع دليل يؤكّد على مصلحة أهمّ وأعلى في الشرع، بصرف النظر عن فكرة المقاصد الآن وخارطتها العامّة، فهل هذا مرجّح لتقديم الدليل المتوافق مع الأولى أو لا؟

وعلى الوتيرة عينها، لو تعارض نصّان كلاهما يدفع مفسدة، لكنّ مفسدة أحدهما أكبر من الأخرى، فهل هذا موجب لترجيح النصّ الدالّ على ما مفسدته أكبر أو لا؟

من الطبيعي هنا أنّ اكتشاف المفسدة أو المصلحة ومستواهما يفترض أن يكون معتبراً من الناحية المنطقيّة والشرعيّة، وإلا فمجرد التخمين لا يكفي، وعلى سبيل المثال - وقد بحثنا هذه القضية في «فقه المصلحة» - ليس كلّ دليل دالّ على الوجوب فهو يدلّ على جلب مصلحة، ولا كلّ دليل دالّ على التحريم فهو يهدف لدفع مفسدة، فقد يكون التحريم يهدف امتناع الإنسان عن شيء يكون في امتناعه عنه تيسير وصول المصلحة إليه؛ لأنّ المحرّم مانع عن وصولها، لا أنّ المحرّم محقق لمفسدة، إلا إذا قلنا - ولو تجوّزاً - بأنّ منع وصول المصلحة هو مفسدة، وعليه تختلط المفاهيم وتتداخل.

هذه الصور كما يمكن في أكثرها فرض العلاقة بين نصوص تدلّ على واجبات أو محرّمات، كذلك يمكن فرض العلاقة بين نصوص تدلّ على مستحبات أو مكروهات أو مباحات، فقد يمكن فرض دليل دالّ على استحباب مصافحة المؤمن الذي بجانبك بعد الانتهاء من صلاة الجماعة فوراً، فيما دليل آخر يدلّ على استحباب السكوت وطأطأة الرأس وعدم الالتفات وقراءة التعقيب بعد الصلاة فوراً، ويفرض التعارض مثلاً، بحيث لا يمكن الجمع مطلقاً على طول الخطّ، وهنا قد يكون مستحبّ أولى من مستحبّ تبعاً لدرجة صلته بالمصالح والمفاسد والمقاصد وغير ذلك.

ولا بأس بذكر مثال هنا، وهو النزاع الذي وقع بين الفقهاء من أهل السنّة في قضية أخذ الأجرة على تعليم القرآن الكريم، فقد وردت في هذا الموضوع نصوص متعارضة، بعضها أشبه بالذي يحرّث على أخذ الأجرة على التعليم، مثل قول النبيّ - في حديث لابن عباس -: «إنّ أحقّ ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله»<sup>(١)</sup>. وبعضها الآخر يبدو عليه التحريم الشديد، مثل خبر عبادة

(١) صحيح البخاري ٧: ٢٣؛ وعوالي اللثالي ١: ١٧٦. ولعلّ تعبير «أحقّ» من باب أنّ المال يؤخذ هنا على

بن الصامت، قال: علّمت ناساً من أهل الصّفّة الكتابَ والقرآن، فأهدى إليّ رجلٌ منهم قوساً، فقلت: ليست بهال وأرمني عنها في سبيل الله عزّ وجل، لآتين رسول الله ﷺ فلا سأله، فأتيته، فقلت: يا رسول الله، رجلٌ أهدى إليّ قوساً ممن كنت أعلمه الكتابَ والقرآن، وليست بهال وأرمني عنها في سبيل الله، قال: «إن كنت تحبّ أن تطوّق طوقاً من نار فاقبلها»<sup>(١)</sup>.

هذا التعارض دفع بعض فقهاء أهل السنّة سابقاً لترجيح الخبر التحريمي على غيره، لكنّ بعض فقهاء الأحناف عدل عن ذلك لاحقاً ورجّح خبر الرخصة، وكان السبب في الترجيح - وفقاً لبياني التحليلي للموضوع - أنّهم نظروا في طبائع الأمور، فأروا أنّ المعلّمين للقرآن الكريم يتكاسلون عن فعل ذلك عندما لا يُعطون أجراً على فعلهم، وهذا يعني أنّ مقتضى المصلحة الأولى هو ترجيح خبر الرخصة؛ إذ ترجيح خبر التحريم يعطلّ باب تعليم الكتاب العزيز في مساحةٍ واسعة في الأمّة.

هذه القضية عامّة وكلّيّة في الأمور الدينيّة ولها صلة بمختلف أنشطة الدعاة والمبلّغين وعلماء الدين، وقد لاحظنا أنّ الأحناف أعملوا فيها قواعد المصلحة في الترجيح، وهي طريقة غير مألوفة في التعامل مع النصوص المتعارضة، ولو أردنا تحليل ميكانيزما ما فعلوه وتطوير صياغتهم للموضوع، فهو يرجع في حقيقته إلى أنّ دليل الرخصة أقوى احتمالاً من دليل التحريم هنا؛ لأنّ غاية الشرع تعليم الكتاب العزيز، وهي لا تتحقّق - نوعاً - إلا عبر الأجرة، فيترجّح بالنظر أنّ الشريعة تأخذ بذلك؛ لما نعلم من قوّة اهتمامها بمصلحة تعليم الكتاب العزيز، وهو ما يُشبهه في روحه بعض الشيء ما سبق أن نقلناه عن الإمام الخميني في قضية بيع المصحف الشريف، عند حديثنا عن مسلك المذاق الشرعي، فراجع.

## ٤.٢. الترجيح بملاك الأولويات الدنيوية والأخروية (المادي والمعنوي)

تُفرض هذه الصورة بعيداً عن الهيكل العام لنظريّة المقاصد، بأنّ يتعارض دليلان أحدهما يدلّ على إباحة شيء مثلاً يكون في إباحته منافع دنيويّة كالتوسّع في التجارة، والثاني يدلّ على

أفضل الأعمال وأنزهها، فيكون حلالاً صافياً، فهو في مقام بيان حليّة المال انطلاقةً من حليّة ونقاء الفعل المقابل له، وهو تعليم القرآن الكريم، والله العالم.

(١) سنن أبي داود ٢: ١٢٨.



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٥٧

وجوب شيء يكون في وجوبه منفعة أخروية ودينية ومعنوية، مثل الدعوة لصلاة أو دعاء أو غير ذلك، بحيث لا يجتمعان على طول الخط.

فعلى المنوال السابق يفترض الحكم بكل ما فيه ترجيح لمصالح أخروية دينية معنوية على ما فيه مصالح دنيوية مادية مؤقتة؛ انطلاقاً مما يعلم من مزاج الشريعة ميلها للمصالح الخالدة المعنوية والدينية على المصالح المادية الإضافية مثلاً. وهذا العلم من مزاج الشريعة مفروض فرضاً هنا، وإلا فهو بحاجة - في مرحلة مسبقه - لدليل قائم على ملاحقة النصوص الكلية العامة والنصوص المقاصدية الغائية والمنهج الاستقرائي التبعي في الأبواب الشرعية المختلفة.

### **٥.٢. الترجيح بملاك تقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة**

وهذه الصورة تعني وقوع تعارض بين دليلين: أحدهما يجلب مصلحة والثاني يدفع مفسدة، فإنّ كلية الحكم العقلي أو العقلاني بتقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة يفرض أنّ العقلاء يرجحون هنا الدليل الدالّ على دفع المفسدة؛ بوصف ذلك مزياً إضافية فيه منسجمة مع الكليات العقلانية التي يرون الشريعة تعمل عليها أيضاً ولا تنافيها.

ولعلنا نلاحظ هذه القضية من النقاشات حول قاعدة تقدم المفسدة على المصلحة، وقاعدة تقديم النهي على الأمر عند التعارض والتزام.

وربما يمكننا طرح مثال يُستوحى من طبيعة نقاشاتهم في قضية الولاية على البكر البالغة العاقلة الرشيدة، فقد تعارضت الروايات هناك، فبعضها دلّ على ثبوت الولاية واشتراط إذن الولي وبعضها الآخر أفاد العكس تماماً، وهنا يلاحظ أنّ الدليل الدالّ على اشتراط الإذن قائم - في فهمه العقلاني المناطبي - على دفع مفسدة، وهو أنّها لو تزوّجت بغير إذن وليها لوقعت في مفسدة الخطأ في اختيار الرأي الصحيح، والوقوع في التشخيص العاطفي الذي قد يوقعها في مشاكل، فأخذ الإذن شرطاً هنا راجع لدرء مفسد، بينما عدم أخذ الإذن شرطاً راجع لتحقيق مصالح، وهي مصلحة حرية المرأة في التصرف بنفسها وقراراتها، فيكون المورد من موارد تعارض المصلحة مع المفسدة، فيقدم دليل الاشتراط بملاك الأقوائية الظنية تبعاً لكلية قاعدة تقدم المفسدة على المصلحة.

وهذا المثال مفروض فيه وجود معطيات ترجح أنّ نكته الاشتراط ترجع لدفع مفسدة، وإلا

فهو تخمين لا يُعني من الحق شيئاً.

لكننا في فقه المصلحة ناقشنا قاعدة تقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة، ولم نجد أنّ العقل والعقلاء والشريعة يلزمون بذلك قانوناً أو غالباً، بل القضية تتبع أهمية المصلحة والمفسدة المتعارضتين، دون مجرد عنوانية المصلحة والمفسدة، فراجع<sup>(١)</sup>.

## ٦.٢. الترجيح بملاك عمومية المصلحة وخصوصيتها

هذه الصورة تعني أنّ أحد الدليلين لو دلّ على شيء يقدم مصلحة عامة، فيما الثاني أفاد الدلالة على أمرٍ يحوي مصلحة فردية، وتعارضاً، يُرجح ما يدلّ على المصالح العامة؛ لأنّ طبع الشريعة قائم على ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الفردية، بل الراجح عقلاً وعقلانياً هو ذلك، فيلتزم به بوصفه مرجحاً يعمل عليه العقلاء ويلاحظ من مزاج الشريعة، ويعطي أفضلية ظنية في هذا الخبر على ذلك.

وقد بحثنا في فقه المصلحة حول هذا الموضوع، وقلنا بأنّه لا يوجد إطلاق لقاعدة «المصلحة العامة مقدّمة على المصالح الخاصة»، بل القضية متداخلة، نعم المزاج العام تقدّم العموم على الخصوص مع التساوي من تمام الحثيّات الأخرى، فراجع<sup>(٢)</sup>.

## ٧.٢. الترجيح بمقصد التسهيل

ونعني به أنّه لو تعارضت الأدلّة في مورد، فإنّ الدليل الذي يقوم بعملية التسهيل والتخفيف - بشكل من أشكالهما - يكون مقدّماً، على دليل التعسير والتكليف، ليس لأجل موافقة نصّ كتابي فقط، بل لأنّ مزاج الشريعة العام هو مزاج التسهيل وليس مزاج التعسير. وهذا ما لا بدّ أن يكون ثابتاً مسبقاً بالنصوص الكلية في الكتاب والسنة وكذلك بالاستقراء، فنجري هنا عين الآلية التي أجريناها فيما سبق، وإلا فقد يعتقد بعض بأنّ مزاج الشريعة هو مزاج احتياطي لا أقلّ في الأمور التحريمية، وليس مزاجاً تسهيليّاً. نستنتج من مجموع هذه الصور، بعيداً عن الملاحظات المورديّة فيها، أنّ التحرّر من فكرة

(١) انظر: حبّ الله، فقه المصلحة: ٤٨٩ - ٥٠٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٤٥٦ - ٤٥٨.

المرجّحات المنصوصة، نحو قانون تغليب دليل على دليل في باب التعارض بملاك الأقوائية الاحتمالية في الصدور والإرادة الجدّية معاً، يفتح الطريق أمام الاجتهاد الإسلامي لتقديم معطيات غزيرة في وسائل حلّ التعارض وفقاً لقانون الأقوائيات، ومن هذا يفتح الطريق أمام دور نظرية المصلحة والمفسدة، ونظرية المقاصد والغايات العامة والخاصة، وكذلك قاعدة مزاج الشريعة الغالب، وقاعدة المزاج العقلاني العام الذي لم يرد ما ينافيه في الشرع.. إنّ هذه برمتها وأمثالها يمكنها بقوة أن تترك أثراً في عملية تقويم الدرجة الاحتمالية للصدور والإرادة الجدّية في النصوص والأدلة المتعارضة، لمنح الدليل الأقرب للمزاج الشرعي العام أقوائية على الدليل الآخر.

إنّ الاستمرار في القاعدة التي بنى عليها أمثال الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي والمحقق الحلّي والشيخ الأنصاري، يمكنه أن يعبّد أمامنا الطريق لأساليب جديدة في حلّ تعارض النصوص عبر نظام الأقوائيات الاحتمالية، بما يمكن الاجتهادات المقاصدية وأمثالها من لعب دور بارز هنا.

ولابدّ لي من الإشارة إلى نقطة أخيرة أيضاً هنا، وهو أنّه من الطبيعي أنّ مثل هذا المرجّحات - كأبي مرجح آخر - يجب أن لا يقع هو في مواجهة مرجح ثانٍ، فلو تعارضت المرجّحات هنا اختلف الموقف، وصار يلزم البحث في حال تعارض المرجّحات. وهو أمر معقول، بل واقع في المرجّحات المنصوصة نفسها، وقد تعرّض له العديد من الأصوليين في مثل تعارض مرجح موافقة الكتاب مع مرجح مخالفة القوم في أصول الفقه الإمامي، حتى استأنفوا بحثاً مهماً في ترتيب المرجّحات، الأمر الذي يستدعي وقفات مطوّلة مع كيفية علاج معايير الترجيح في دائرة غير المنصوص، تماماً كما حصل في دائرة المنصوص منها، حيث المفترض أن يتمّ - من حيث المبدأ - ترجيح المعيار الذي يكون في نفسه أقوى احتمالاً عند المولى من غيره.

### ثالثاً: دور التعليل في التعامل مع ظاهرة تعارض الأدلة

إذا استبعدنا الصورة الكلية المقاصدية والمصلحية ودخلنا لنظام التعليل والعلل الخاصة أو الجزئية والموردية، يأتي سؤال مهمّ ومحدّد هنا، وهو: هل يمكن لنا أن نوظّف التعليلات النصية في حلّ مشاكل التعارض بين الأدلة أو لا؟

معنى هذا السؤال هو أن بعض النصوص والروايات تشتمل على تعليل للحكم الوارد فيها، ونفرض أن الحكم الوارد فيها تعارضه رواية أخرى على عكسه، فهل يمكن لدخول التعليل على الخط أن يساعدنا في شيءٍ لحل مشكلة التعارض هذه أو لا؟  
هذه المسألة نادراً ما يُتحدث عنها في الدراسات الفقهيّة والأصوليّة بشكل مركّز، لكننا نلمس لها بعض الإشارات المهمّة هنا وهناك، كما سنرى. ونظراً لأهميّة هذا الموضوع سوف نقوم ببحثه على الشكل الآتي:

### ١. مديات اندراج التعليل النصي ضمن قواعد القرينية أو الترجيح

نعني بذلك أنه لو ورد نصان متعارضان، وكان أحدهما مشتملاً على ذكر علّة الحكم الوارد فيه، بينما الثاني لا يشتمل على شيء من ذلك، بل يقتصر على بيان الحكم خاصّة، ففي مثل هذه الحال هل ورود التعليل في أحد النصين يمكن اعتباره مرجحاً على الآخر أو لا؟ وهل يصبح الخبر المعلّل أقوى دلالةً من الخبر غير المعلّل؟  
ثمّة إشارات لوجود ميل عام لفكرة تقديم المعلّل، لا أقلّ في أوساط المدرسة الأصوليّة، ونلمس هذه الإشارات في بعض الأحيان في مباحث التعارض ضمن سياق المرجّحات التي تبدو غير منصوصة، فالعلامة الحلّي ذكر هناك أن المقترن من الدليل النقلي بالعلّة والمؤكّد - أي ما اشتمل على أدوات توكيد - يقدم على غيره عند التعارض<sup>(١)</sup>.

لكننا غالباً لا نجد بحثاً مفرداً، بل علينا تلمّس الموضوع في ثنايا كلماتهم الأصوليّة والفقهيّة. فبعد العلامة الحلّي، يظهر هنا موقفٌ بارز للشهيد الثاني، وذلك لدى بحثه حول مسألة تعارض الأخبار في مقياس الرضاع المحرّم، حيث يقول: «الحقّ أن مثل هذه الأخبار المتناقضة الواهية الأسناد لا يلتفت إليها من الجانبين، ومتى اعتبرنا ذلك فليس معنا في ذلك كلّه أصحّ سنداً من رواية عليّ بن مهزيار الدالّة على أن العشر لا تحرّم. ومعها - مع صحّة السند - التعليل بأنّ العشر لا يثبت اللحم ولا يشدّ العظم، والخبر المعلّل مرشّح (مرجّح) على غيره عند التعارض، فسقط بها اعتبار كلّ ما دلّ على الاكتفاء بالعشر، وتعيّن القول بالخمسة عشرة وإن لم تعتبر أدلته، إذ لا قائل بما فوقه ولا بما بينه وبين العشر، ويبقى ما دلّ على الخمسة عشرة شاهداً

(١) انظر: تهذيب الوصول: ٢٧٩.

وإن لم يكن أصلاً<sup>(١)</sup>.

كلام الشهيد الثاني واضح في تقديم ما يشبه القاعدة العامة أو الغالبة في أن التعليل يُعطي ترجيحاً وتقدماً للمعلّل على غيره.

وبعد الشهيد الثاني، يظهر بوضوح من العلامة المجلسي - والمحقق الخواجوي - القبول بهذه القاعدة التي ينسبها للأصوليين حيث قال: «وما يدلّ على ترجيح هذا الخبر هو أنّه معلّل، والعمل على الخبر المعلّل أولى عند التعارض، كما ذكره الأصوليون»<sup>(٢)</sup>.

ونلاحظ بعد ذلك أنّ السيد محمّد بحر العلوم (١٣٢٦هـ)، يتحدّث في الموضوع نفسه، فيقول: «والأحسن في الجمع بين أخبار القولين مع معارضتها ببعضها الدالّ على العشر بالمفهوم الذي لا يقاوم المنطوق في المعارضة والحصّر في رواية فضيل المعلوم عدم اختصاص التحريم بما فيها مع اشتغال سنده على محمد بن سنان المجروح عند الأكثر، والتعليل بعدم الإنبات بال عشرة في صحيحة ابن رثاب، الموجب لتقديم الخبر المعلّل على غيره، مع أفوائية سنده»<sup>(٣)</sup>.

كما يبدو السيد عبد الأعلى السبزواري منضمّاً إلى هذا الفريق، حيث يقول في بحث دية الخصيتين: «.. والصحيح مقدّم على غيره من القاعدة المتقدّمة، وعلى معتبرة ظريف عن عليّ بن النخعي: «في خصية الرجل خمسمائة دينار»؛ لما أثبتناه في الأصول من تقديم المعلّل على غيره، وإن كان الأحوط التصالح والمراضاة»<sup>(٤)</sup>.

لكنّه في موضع آخر يبدو منه إبطال هذه القاعدة؛ حيث قال: «إن قيل: إنّ القسم الأوّل معلّل، وبنائهم على أنّ الخبر المعلّل مقدّم على غيره عند المعارضة. يقال: القسم الثاني أيضاً كذلك، مع أنّ كون التعليل من المرجّحات لم يثبت بدليل عقليّ ولا نقليّ»<sup>(٥)</sup>.

(١) مسالك الأفهام ٧: ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) ملاذ الأخيار ١٠: ٧٣؛ وانظر: الخواجوي، الرسائل الفقهيّة: ١: ٢٦١؛ والحدائق الناضرة ٢٥: ٥٤٣.

(٣) بلغة الفقيه ٣: ١٦٩.

(٤) مهذب الأحكام ٢٩: ٢٣١. ولم أعثر على تقديمه المعلّل على غيره في البحث الأصولي عنده، لكنّه ممّن يوافق التعديّ عن المرجّحات المنصوصة كما أسلفنا، كما أنّه ممّن يرى تقديم النصّ على الأظهر، وتقديم الأظهر على الظاهر (تهذيب الأصول ١: ١٦٥).

(٥) مهذب الأحكام ٢٣: ٤٨.

لكنّ النصّ الذي وافق فيه على تقديم التعليل يبدو متأخراً على النصّ الثاني، فربما عدل عن ذلك لاحقاً والعلم عند الله.

ويظهر من الميرزا القمي الاستعانة بهذه القاعدة في بحث الاستيائك حيث يقول: «لا بأس بالاستيائك بالرطب و اليباس، بل هو مستحبّ، و هو المشهور. وعن الشيخ وابن أبي عقيل كراهة السواك بالرطب؛ لصحيفة عبد الله بن سنان، وحسنة الحلبي، ورواية أبي بصير، ورواية محمد بن مسلم، وموثقة عمّار. ويدلّ على الجواز صحيفة الحلبي.. وتدلّ عليه روايتان أخريان دالتان على أنّ الرطوبة لا تضرّ؛ لأنّ المضمضة بالماء أرطب، والخبر المعلّل مع اعتضاده بالشهرة والأخبار المطلقة في مطلق السواك وفي خصوص الصائم المستفيضة جداً أقوى»<sup>(١)</sup>.

بل يحكي الشيخ محمد تقي الآملي (١٣٩١هـ) أنّ العامّين المتعارضين من وجه يقدّم المعلّل منهما على غيره<sup>(٢)</sup>. بل هذا ما نلاحظه عند المحقق القزويني في تعليقه على المعالم حيث يقول: «والتعليل في نفسه من أسباب القوّة والترجيح؛ ولذا يقدّم المعلّل على غيره خصوصاً بمثل التعليل المذكور المعتضد بالاعتبار كما عرفت»<sup>(٣)</sup>.

ونلاحظ الحرّ العاملي يعالج التعارض بين روايات ضرب الدابة على العثار دون النفار وبالعكس، فيقول: «هذه الرواية هي الصحيحة التي يناسبها التعليل، وما عداها محمول على الجواز أو النهي عن الضرب عند العثار محمول على الإفراط»<sup>(٤)</sup>.

بل نحن نجد في نفس أخبار الترجيح وبحث التعارض عند الأصوليين حديثاً عن التعليل فيها، وفي هذا السياق يتحدّث الميرزا المشكيني فيقول: «لا كليّة في تقديم المعلّل على غيره، بل

(١) غنائم الأيام ٥: ٨٠-٨١.

(٢) انظر: مصباح الهدى ٤: ٤٥٣.

(٣) التعليقة على معالم الأصول ٧: ٢٥٥.

(٤) جاء في (الوسائل ١١: ٤٨٨): «قال: وروي أنّ النبي ﷺ قال: اضربوها على النفار ولا تضربوها على العثار. وعن عدّة من أصحابنا.. عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: اضربوها على النفار، ولا تضربوها على العثار. ورواه الشيخ باسناده عن سهل ابن زياد. ورواه البرقي في المحاسن مرسلًا. محمد بن عليّ بن الحسين قال: روي أنّه - يعني أبا عبد الله عليه السلام - قال: اضربوها على العثار ولا تضربوها على النفار؛ فإنّها ترى ما لا ترون..»، وبعد ذكره الرواية الأخيرة ذكر التعليق الذي نقلناه في المتن، وكأنّه لاحظ أيضاً منطقيّة التعليل، فقوى الفكرة من خلاله.

المدار في ذلك على خصوصيات المقامات»<sup>(١)</sup>.

وبتحليل المستند لهذه الفكرة والمبرر لتقديم المعلل على غيره عندهم، لا نلاحظ سوى أنّ المعلل من النصوص يحوي قدرًا من الأظهرية والأقوائية الدلالية والأوضحية في بيان فكرته، فلهذا يقدم بملاك الأقوائية الدلالية.

وإلى هذا يشير الميرزا موسى التبريزي (١٣٠٧هـ)، حيث يقول: «..إنّ الخبر المعلل أقوى دلالة؛ فيرجح على الخالي من التعليل في مقام التعارض؛ ولذا عمل بما دلّ على عدم تنجس البرّ بالملاقاة مطلقاً وإن كان ماؤها قليلاً معللاً بأنّ لها مادة، وإن كان الغالب فيها الكريّة..»<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا أيضاً يقول الشيخ محمّد تقي الآملي عند ذكر بعض المرجحات بين العامّين المتعارضين: «ومنها: ما إذا كان أحدهما معللاً بعلة دون الآخر، فإنّه يقدم العامّ المعلل على غيره، والسرّ في تقديمه هو أقوائية ظهوره بالنسبة إلى العامّ الغير المعلل..»<sup>(٣)</sup>. وهو ما سبق أن لاحظناه عند صاحب الفصول حيث قال - مستعرضاً الترجمات المنصوصة وغير المنصوصة -: «وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتأكيد لفظي أو معنوي على المجرد منه؛ لكونه أقرب إلى البيان والإيضاح وأبعد عن الخطأ»<sup>(٤)</sup>.

وربما يكون هذا أحد دوافع التصنيف في علل الشرائع عند بعض المتقدمين مثل الشيخ الصدوق، كما تحدّثنا عن ذلك في الفصل الأوّل.

هذا المشهد المختصر يؤكّد حضور هذه الفكرة في كلمات العديد من العلماء، بالرغم من أنّنا نتوقّع حضورها بشكل أكبر نظراً لوجود الكثير من الروايات التعليلية، لكن مع ذلك لا نلاحظ تناسباً بين حكم الروايات التعليلية وحجم مثل هذه المرجحات. والبحث في هذا الموضوع ينبغي أن يكون على مرحلتين:

### ١.١. في تبين كيفية جعل ذكر العلة والملاك الدليل أظهر وأقوى وضوحاً

المقصود هنا أنّ الدليلين يفترض أنّهما من الناحية الدلالية متساويان في الوضوح والدلالة

(١) كفاية الأصول (مع حواشي المشكيني) ٥: ٢٥٧.

(٢) أوثق الوسائل: ٥٤٨.

(٣) انظر: مصباح الهدى ٩: ٤٧١.

(٤) الفصول الغروية: ٤٤٥.

## ٤٦٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

من جميع الجهات، غاية الأمر أن أحد الدليلين يحتوي زيادة بيانية تتصل بشرح مناط الحكم أو تبين علته بما يزيدنا وضوحاً في شبكة علاقته وحدوده والكشف عن زواياه، فإذا قال دليل: يجوز الغناء، وقال دليل آخر يحرم الغناء فإنه لهو؛ فإن حجم الوضوح عرفاً في الدليل الثاني أكبر منه في الأوّل، شرط عدم اشتغال الدليل الثاني على نقطة ضعف تجعله يتراجع عن قوّة الدليل الأوّل.

وهنا يكون الدليل الثاني إما قريبة على أن المراد بالغناء الجائز ما ليس بمتناسبٍ مع مجالس اللهو، ويكون ذلك من نوع الجمع العرفي، الأمر الذي ينبغي لنا جيداً من خلال تحويل النصين المنفصلين إلى نص متصل فيتشكّل فهم جديد (الغناء حرام فإنه لهو ولا بأس بالغناء = يفهم منه أن الترخيص يراد منه الغناء غير اللهوي، والذي يمثل حالة أقلّ تحقّقاً في الواقع الخارجي) أو يقال بأنّ التعارض مستقرّ لكن يقدّم العرف الأظهر منهما، وسيأتي بحث هذه النقطة في المرحلة الثانية.

وبهذا يكون التعليل من أدوات التوفيق العرفي في حلّ التعارض على تقديرٍ معيّن، ومن أدوات الترجيح بين المتعارضين بعد استقرار التعارض على تقديرٍ آخر.

وعليه، فالمراد هنا هو كون الدليل المشتمل على التعليل بمثابة النصّ في مفاده بخلاف الدليل الآخر فهو بمثابة الظاهر، أو أن الأوّل بمثابة الأظهر دون الثاني.

وفي بعض الأحيان قد يكون الدليل التعليلي بمثابة شارحٍ لدليلين متعارضين، موجّباً تفسير أحدهما لصالح الآخر أو ترجيح أحدهما على الآخر، وعلى سبيل المثال، عندما نلاحظ مسألة معيار السفر هل هو بالمسافة والفراسخ أو هو بالزمان ومسير يوم وليلة؟ فنحن نجد أن بعض الروايات تشير إلى الزمان وبعضها يشير إلى المسافة، لكننا نلاحظ وجود روايات لها طابع تعليلي، ومن أبرزها صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له فله أن يصيب منها بالنهار؟ فقال: «سبحان الله، أما تعرف حرمة شهر رمضان إن له في الليل سباحاً طويلاً» قلت: أليس له أن يأكل ويشرب ويقصر؟ فقال: «إن الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في الإفطار والتقشير رحمةً وتخفيفاً؛ لموضع التعب والنصب ووعث السفر، ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان وأوجب عليه قضاء الصيام..»<sup>(١)</sup>

(١) الكافي ٤: ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٤٣؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٢٤١؛ والاستبصار ٢:



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٦٥

فهذه الرواية تصلح اليوم لترجيح نصوص الزمن على نصوص المسافة أو لتفسير نصوص المسافة بما يتناسب مع نصوص الزمن؛ لأنها تقوّي المعيار المنسجم معها، وتفهمنا أن العبرة لصالحه. وهذا مجرد مثال قابل للبحث والتوسع والنظر.

وعلى أية حال، فالتعليل النصّي الذي يعطي أقوائيةً ظهوريّة ودلاليّة قد يكون واضحاً في ذكر علّة الحكم ومناطه، وذلك أن ذكر المناط يعطي الفكرة وضوحاً أكبر ويكون أجلى في تبين الموضوع من مجرد ذكر الحكم بلا تبين مناطه.

لكنّ الكلام في أنّه هل أن ذكر العلل بمعنى الحكم والمصالح، أي العلّة الثبوتية الملاكيّة، وليس العلّة المناطية - يمكنه أن ينفع هنا أيضاً أو لا؟

المسألة تابعة لمديات تأثير ذكر العلّة المناطية والملاكيّة في جعل الدليل أجلى وأوضح؛ والذي يبدو لي أن أوضحيّة الدلالة والتبيين لا ينبغي إنكارها في الجملة في المناط والملاك معاً؛ وإن كانت في المناط أقوى، إذا لم نقل بأنّ الملاك يمكن فرضه مناطاً أحياناً، كما بحثناه سابقاً في بحث التعليل النصّي - خلافاً لجمهور علماء المسلمين - فراجع. ومثال القصر الآنف الذكر يصلح هنا أيضاً.

والنتيجة: إنّ الأقوائية الدليليّة (تحقق الصغرى) في الدليل المعلّل ثابتة في الجملة في الحد الأدنى.

### **٢٠١. في تبرير قاعدة تقديم الأظهر على الظاهر (الأقوائية الدلاليّة)**

هذه المسألة من مباحث التعارض في علم أصول الفقه، ولست أقصد هنا التوسع فيها، لكن لا بأس ببعض التعرّض لها، والتفصيل في محله.

يظهر من الكثير من الفقهاء والأصوليين - نظرياً وعملياً - الأخذ بقاعدة تقديم الأقوى دلالةً على غيره، وهم تارةً يبحثون هذه القضية في مجال القرائن المتصلة، وأخرى في مجال القرائن المنفصلة، ولا علاقة لنا هنا بالقرائن المتصلة، بل المهمّ بالنسبة إلينا هو القرينة المنفصلة؛ لأننا نتعامل مع دليلين منفصلين تعارضاً.

ومن الجليّ هنا ضرورة تحطّي إشكاليّة تفسير المنفصل بمنفصلٍ آخر، من نوع إشكاليّة التخصيص بالمنفصل أو التقييد بالمنفصل وغير ذلك، فهذه تفرض أنّها قد حلّت وانتهينا منها.

كما ومن الواضح كذلك أنّ الحديث هنا ليس عن قرينة شخصية، بل عن نظام قرينة نوعية بحيث نفهم أنّ العرف يتناول التعامل مع الدليلين المنفصلين (الأظهر والظاهر) على قانون الجمع العرفي بينهما، بحمل الظاهر على الأظهر وبما يتوافق معه.

إنّ عمدة المستندات في معيارية الأقوائية الدلالية هو الآتي:

المستند الأوّل: ما ذكره الشيخ الأنصاري، راداً على بعض من قال ببطلان حمل خبر الوجوب على الاستحباب لمعارضته خبر الرخصة، من أنّ مرجع التقديم هو تعارض الأصل مع الدليل، فنحن لدينا أصالة الحقيقة في الخبر الظاهر، في مقابل دليل حجية النصّ، في مورد تعارض النصّ مع الظاهر، ولا يمكن تقديم الأصل (أصالة الحقيقة) على الدليل (دليل حجية النصّ)، بل يرتفع الأصل بالدليل. وهكذا الحال في التعارض بين الأظهر والظاهر؛ لأنّ دليل حجية الأظهر، يجعل قرينة صارفة عن إرادة الظاهر<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ هذا الكلام قابل للمناقشة، وذلك أنّ وضع المقابلة هنا بين الأصل والدليل غير ظاهر؛ لأنّ المفروض أنّ دليل حجية السند وكذلك دليل حجية الظهور، متوفّران في الدليل الظاهر، وهما يقابلان دليل حجية النصّ ودليل حجية السند في الطرف الآخر، فالمعارضة بين دليلين وليست بين أصل ودليل؛ لأنّ المفروض أنّ مقتضى أصالة الحقيقة - لو سلّمنا بتعبير الأصل فيها - هو ظهور الكلام، وصيروته مشمولاً لدليل حجية الظهور.

نعم، إذا كان مفاد النصّ يقينياً في دلالاته، وعارضه ظنّ ظهوري - وهو لا يجري إلا في مورد النصّ والظاهر لا مطلق الظاهر والأظهر - فإنّ الدلالة اليقينية لا تقف في مقابلها دلالة ظنية عند العرف العقلائي، لكن هل معنى ذلك جعل الدلالة اليقينية مفسّراً للظنية بما ينسجم معها بما يوجب تحقيق جمع عرفي، أو أنّه موجب للتوقّف في الدلالة الظنية أو طرحها كلياً؟ سيأتي.

كما أنّ كلام الشيخ الأنصاري محلّ نظر على مستوى المورد والمثال، فصيغة الأمر ليست حقيقة في الوجوب، بل هي ظاهرة فيه. ومسلك وضع الصيغة للوجوب محلّ نقاش، وليس كلّ ظهور يكون بنحو الحقيقة بالضرورة.

المستند الثاني: ما ذكره السيّد الصدر في مباحث التخصيص بالمنفصل، ثم وافق على إجرائه

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ٤: ٨٥-٨٦.

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٦٧

في مباحث الظاهر والأظهر، من أن المتكلم صدرت منه مخالفة الفصل بين القرينة وذيها، والآن كما يحتمل أن يكون الظاهر قرينة على الأظهر يحتمل العكس، لكن جعل الظاهر قرينة على الأظهر كأن فيه مؤونة زائدة ومخالفة إضافية، فتُنفي بأصالة عدم المخالفة الزائدة<sup>(١)</sup>.

وهذه المحاولة تفترض مسبقاً قرينية أحد الدليلين على الآخر ويراد ترجيح القرينية في طرف على آخر، في حين كان ينبغي أن يكون هناك سؤال مسبق وهو: من قال بأن التعارض بين الظاهر والأظهر ليس من نوع التعارض المستقر، وأساساً لا يوجد قرينية بينهما، وأن هذه القرينية النوعية المدعاة ليست سوى محاولة للفرار من هدر أحد النصين على قاعدة: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»؟

السؤال الذي كان ينبغي أن يُسأل هنا هو: هل العرف اللغوي يعتبر أن مستويات القوة الدلالية في الخطابات والكلمات تمثل شكلاً من أشكال التفسير؛ بحيث يقوم المتكلم بشرح مراده الجدّي من الخطاب الظاهر عبر الخطاب بالأظهر دلالةً أو لا، أو يقوم السامع بفهم المراد الجدّي للمتكلم في خطاب الظاهر عبر خطاب الأظهر أو لا؟ فإذا لم يكن العرف والعقلاء لينوا على شيء من هذا القبيل فهذا معناه أنه لا يوجد نظام قرينة نوعية من هذا النوع، وإذا كان هذا الأمر موجوداً عند العقلاء فنرجع إلى تجربتهم مباشرة لاستنطاقها، نعم قد يحتاج لتحليل لغوي لا لتبرير لغوي.

وقد يبني العقلاء على قرينية الخاص على العام، لكن هذا لا يبرر وجود بناء عقلائي عام على قرينية مطلق الأقوى دلالةً في مفاده ما لم تكن هذه الأقوائية بالتّي تمثل عرفاً قائماً بينهم على شرح مراداتهم عبرها، فجوهر القضية في تحليل البناءات والأعراف العقلانية في مجال التفاهم والتفهم، لا في التحليل الذهني التجريدي لفلسفة هذه البناءات، فهذا المستند يحتاج لمزيد تعميق. المستند الثالث: ما طرحه الصدر أيضاً في مباحث التخصيص، وقبّله في مباحث الأظهر والظاهر، من أن الشارع تعبّد المكلفين بإعطاء حكم الاتصال للمنفصلين، وترتيب الآثار الشرعية على ذلك، وبهذا يكون الأظهر والظاهر بمثابة الدليلين المتصلين فنطبق عليهما قواعد القرينة المتصلة<sup>(٢)</sup>.

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ١٩٥ - ١٩٦، ١٩٩.

(٢) المصدر نفسه ٧: ١٩٥، ١٩٩.

وهذا الكلام يمكن تصوّره والتثبت منه في باب التقييد والتخصيص بالمنفصل، لكثرة وشيوع هذا النوع من القرينية النوعية في أدبيات الخطابات والبيانات الدينية في الكتاب والسنة، إلا أنّ الكلام في وجود قاعدة أوسع تستوعب مطلق الظاهر والأظهر، ولو لم يكن من نوع التخصيص والتقييد، فمن أين نعرف وجود إعلان من قبل المولى بأنّه يتبنّى طريقة تفسير ظواهر كلامه بما هو أظهر، فيما لم تكن هناك قرينيات شخصية ولا نوعية أخرى؟ وأين هو هذا العرف الشرعي في ذلك؟ هذا الأمر يحتاج لإثبات ميداني ولم يقدمه لنا الصدر هنا، وهو استغنى عن تقديمه في بحث الخاص لوضوحه، لكنّ الأمر ليس كذلك هنا، فاحتاج لمزيد جهد، ولم يطرحه الصدر.

المستند الرابع: ما نراه الأرجح في المقام، وهو أنّه لا توجد قرينية نوعية في تقديم مطلق الأظهر على الظاهر، فضلاً عن الأخذ بالقدر المتيقّن بين المتباينين بدعوى تعارض النصّ في كلّ منهما مع الظاهر في الآخر، فيتساقط الظهوران لصالح النصّين.

والسبب في ذلك أنّنا لا نلمس - نوعاً ودائماً - أنّ العرف والعقلاء في مجال التحوار والتفاهم والتفهم يعتمدون مستويات وضوح الدلالة في تفسير النصوص لبعضها، خرج عن ذلك عدّة موارد لها خصوصيتها - بصرف النظر عن كونها بملاك الأظهرية أو لها ملاكها الآخر، كما وقع الخلاف في ذلك بالفعل في مثل التخصيص فهل تقديم الخاصّ على العامّ بملاك أظهارية الخاصّ أو بملاك خصوصيته - وأمّا غيرها فلا نعلم وجود بناء عقلائي عرفي من هذا النوع، والمستندات التي قدّمت في هذا السياق لم تثبت كما رأينا.

وعليه، فدعوى أنّ ثنائية الظاهر والأظهر أو ثنائية النصّ والظاهر تمثل أحد قواعد الجمع العرفي بقول مطلق، غير ثابتة، والأفضل التعديل هنا نحو قواعد أخرى، بمعنى أنّ العرف عندما يثبت لديه كلامان للمتكلم يكونان متعارضين ولو في جهة، ولا يمكنه التوفيق بينهما بقواعد التوفيق العرفي، وكان أحد الكلامين في قوّة كشفه عن المراد الجدّي أعلى وأبرز من الثاني، ولم يكن التعارض موجباً للسراية لحجّة السند والصدور، فإنّ العرف هنا يقف أمام حالتين تبعاً لمستويات القوّة الدلالية:

الحالة الأولى: أن يكون التعارض غير موجبٍ لفقدان الوثوق بدلالة الدليل الأقوى، بينما يوجب فقدان الوثوق بدلالة الدليل الأضعف دلالةً، وفي مثل هذه الحال، ينهار الظهور

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٦٩

بالنسبة للمتلقّي بعد انكشاف خطابين للمتكلّم أمامه، وعدم وصول النوبة للشكّ في صدورهما عنده، وبعد انهيار ظهور الدليل الأضعف دلالة - كونه يمثل الخاصرة الرخوة - يؤخذ بالدليل الأقوى ويترك الدليل الأضعف.

هذا الكلام لا يعني أنّ المنفصل يهدم الظهور، حتى يقال بأنّ الأدلّة المنفصلة لا تهدم الظهورات، بل تنعقد الظهورات من دونها، وإنّما تهدم الحجية؛ لأنّ مرادنا هنا أنّ المتلقّي عندما يصله كلامان من المتكلّم بهذا النوع، فإنّ ما استظهره قبل أن يسمع الدليل الأظهر، يحصل لديه شكّ فيه وريب، محتملاً أنّ المتكلّم لم يقصد ما فهمته منه، بل لعلّه قصد شيئاً آخر محتملاً القصد، ولكنّه غابت عنّي قرينته السياقية أو الحالية أو غير ذلك.

وعلى سبيل المثال: لو تعارض دليل يقول: لا تأخذوا ثمن العذرة، مع دليل آخر يقول: لا بأس بأخذ ثمن العذرة، فالثاني هنا أقوى في الدلالة من الأوّل، ومع هذا التعارض لا يسري الريب والشكّ إلى حجية السند، ونفرض أنّ المتلقّي لم يحصل لديه رغم التعارض شكّ في دلالة الدليل الثاني المرخّص، بينما ارتاب في مفاد النهي في الدليل الأوّل؛ لاحتماله النهي التنزيهي والكراهتي، وهو احتمال معقول وقوعاً، بل واقعٌ كثيراً، فترتفع احتماليته، فهنا يؤخذ بالدليل الثاني، ولا يؤخذ بالظهور المعارض في الدليل الأوّل، بعد تضعفه في نفس المتلقّي عند مشاهدته الدليل الأقوى.

وهذا قائم على فكرة أنّ الظهور يمكن أن يتزعزع في النفس نتيجة عنصر خارجي، لا لأنّ هذا العنصر يوجب الهدم بحكم القرينية، بل لأنّ دخوله على الخطّ يفرض الشكّ ونزول القوّة الاحتمالية في دلالته في الدليل الأوّل نفسه.

أمّا هل أنّ الدليل الأوّل يُصبح ظاهراً في الكراهة، بحيث يكون الدليل الأقوى قرينة أو موجباً لتفسير الدليل الأضعف على وفقه أو لا؟

هذا منطقيّ، لكن لا لنظام القرينة، بل لعدم سريان الشكّ إلى الصدور، فبعد محافظة السند أو الصدور على قوتها وحجيتها، كما لو كان السندان قطعياً، فهنا يرى العرف أنّ بقاء دلالة الدليل الأقوى يوجب سقوط الوثوق بمعارضه في الدليل الأضعف:

أ - فإذا انفتح تفسير الدليل الأضعف على احتمالات - كاحتمال الكراهة، واحتمال صدور تحريم ولائي زمنيّ محدّد، واحتمال خصوصيّة إضافية غابت عنّا - ولم يمكن الترجيح بينها أو

تحصيل قاسم مشترك متيقن منها، لم يعد الدليل الأضعف نافعا، بل يوكل علمه إلى أهله؛ إذ ينقلب إلى مجمل تام الإجمال.

ب - وأما لو لم يبق في الدليل الأضعف بعد سقوط معارضته للدليل الأقوى غير احتمال واحد في المراد منه، فيؤخذ بهذا الاحتمال، ويتعين تفسير الموقف به، لا لقرينة الأقوى عليه وتفسيره له، بل لأن هذه هي معطيات الاحتمالات بعد التعارض، فكأنه يتشكل علم إجمالي بأنه إما يراد منه كذا أو كذا، ولما كان الاحتمال الأول منفيًا بدلالة النص أو الأظهر، تعين فهم الاحتمال الثاني، فأخذ الاحتمال هنا استنتاجي ناتج عن طرح بعض الاحتمالات ليتعين غيرها، فالذهاب نحو الكراهة ليس لقرينة النص، بل لانهاية دلالة التحريم وبقاء دلالة الزجر العام، فتكون النتيجة عمليًا هي الكراهة مثلاً.

الحالة الثانية: أن يكون التعارض موجباً لفقدان الوثوق بدلالة الدليل الأقوى والأضعف معاً، كما لو قامت قرائن خارجية تفتح احتمال كون الترخيص ولائياً زمنياً، وفي مثل هذه الحال، يفترض منطقيًا تراجع الظهورين الأقوى والأضعف، وسقوطهما في النفس بعد انكشاف صورة التعارض بينهما، فلا موجب لتقديم الأظهر على الظاهر فضلاً عن العكس، وفضلاً عن الحديث عن قرينة نوعية في المقام، بل يلزم الذهاب نحو القدر المتيقن من دلالة الدليلين بوصفه قاسماً مشتركاً يعلم بإرادته جداً من قبل المتكلم على تقدير وجوده، وإن لم يكن فيتوقف في أمر الدليلين ويوكل علمهما إلى أهله.

هذا كله إذا لم يوجب الأمر سريان الريب إلى الصدور والسند، وإلا فيستقر التعارض وتجري قواعد العلاج بعد الاستقرار.

وبناءً على ما قلناه، نأتي هنا لحالة تعارض المعلل مع غيره، فإذا كان التعليل خالٍ في نفسه عن القرينة الشخصية أو النوعية، فيلزم إجراء القواعد التي قلناها آنفاً، فإذا أوجبت قوته الدلالية واستحكامه بقاءه وعدم زواله رغم التعارض مع تضعف دلالة الدليل الثاني وتسرب الريب والاحتمالات إليها، فهنا يلزم الأخذ بالدليل المعلل وطرح مخالفه في الدليل المعارض، وبهذا يكون التعليل منتجاً لتقديم المعلل على غيره في مقام الدلالات، وإلا أشكل الأمر كما قلنا.

ومن هذا نحتمل جداً أن مراد العديد من العلماء الذين رأينا سابقاً عملهم بتقديم المعلل

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٧١

على غيره، لا يقصدون قرينة المعلل لغيره، بل يقصدون الترجيح بينهما بهذا المعنى الذي قلناه للترجيح، وبهذا كله نعرف أن ما شكك فيه بعضهم من نفي كون التعليل من المرجحات، كما رأينا من مثل السيد السبزواري في موضع من كتبه، ليس دقيقاً على إطلاقه، والعلم عند الله. نعم، نحن لا ندعي وجود قاعدة اسمها ترجيح المعلل على غيره، حتى نرجع إليها كلما واجهنا دليلاً تعليلياً في مقابل دليل مغاير له، بل نعتبر أن القاعدة تقف خلف ذلك، وهي مديات بقاء الوثوق بالظهور بعد انكشاف مجموعة النصوص وعدم سريان الشك لحجية الصدور، وهذه القاعدة نعتبرها في غاية الأهمية؛ لأن مسألة بقاء الوثوق بالظهور بعد الانكشاف المتعدد للنصوص - وليس انكشاف النص الواحد لوحده - مسألة مهمة جداً، وأنها لا تعني كون أحد النصين قرينة تفسيرية هادمة لظهور الدليل الثاني، بل هو هادم لحجية ظهوره، وإنما تعني أن المتلقي قد تتغير عنده الاستظهارات من جديد تبعاً لملاحظة مشهد مستجد أمامه.

#### **تبعية التعليل المستنطق للتعليل المنصوص**

فيما مضى كان كلامنا في ورود التعليل في النص، كأن يقول بأن الخمر حرمت لإسكارها، أما هنا فلا نقصد ورود التعليل في النص، بل نقصد أن الفقيه يستظهر التعليل - الأعم هنا من الملاكي والمناطوي - من ضم المعطيات إلى بعضها ومتابعة المناسبات والخصوصيات، فهل مثل هذا التعليل يكون من نوع التعليل النصي في قواعد القرينية والترجيح المتقدمة؟

والجواب: إن ذلك إذا بلغ رتبة الاستظهار، ولو عبر القواعد العقلية الاستنطاقية التي تتخطى حرفية النصوص مما تقدم سابقاً، فهو يجري هنا، غاية الأمر أن قوة الوضوح في الظهور هنا ليست عادةً بمثابة الوضوح الموجود في مورد النص على التعليل كلاماً في الأدلة، ومن ثم سوف يتأثر التعليل في قوته ووضوحه بذلك، وربما يكون في بعض الأحيان أشد وضوحاً من التعليل النصي تبعاً لملاسات الأمر وخصوصياته.

وسأعطي مثلاً هنا في باب مسألة الفاصل بين بئر الماء والبالوعة (مياه المجاري) / الصرف الصحي، فقد وردت الروايات هنا متعارضة:

فبعض الروايات دل على التفصيل بين السهل والجبل، وهو تفصيل يقوم فيما يبدو على

نوعيّة الأرض من حيث كونها صخرية أو غير ذلك، مثل خبر قدامة بن أبي يزيد الحمار (الجماز)، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته كم أدنى ما يكون بين البئر - بئر الماء - والبالوعة؟ فقال: «إن كان سهلاً فسبعة أذرع وإن كان جبلاً فخمسة أذرع..»<sup>(١)</sup>.

بينما بعض آخر من الروايات يذكر التفصيل بين الخمسة والسبعة لكن ضمن معيار آخر، وهو موقع البالوعة من البئر، مثل خبر الحسن بن رباط، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن البالوعة تكون فوق البئر؟ قال: «إذا كانت فوق البئر فسبعة أذرع، وإذا كانت أسفل من البئر فخمسة أذرع من كلّ ناحية وذلك كثير»<sup>(٢)</sup>.

هاتان الروايتان تتعارضان في الجبل مع كون البالوعة فوق البئر، فالرواية الأولى تثبت الخمسة، بينما الثانية تثبت السبعة، وتتعارضان كذلك في السهل مع كون البالوعة تحت البئر، كما هو واضح. وبهذا يكون التعارض بينهما بنحو العامين من وجه.

هنا كانت للمحقق الهمداني مداخلة نقدية على كلام صاحب الجواهر الذي افترض التعارض بالعامين من وجه، حيث قال الهمداني: «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، فإذا قال الإمام عليه السلام في مقام تحديد مقدار البعد: «إن كان سهلاً فسبع أذرع، وإن كان جبلاً فخمسة أذرع» يفهم من إطلاق كلّ من الفقرتين أمران: أحدهما: أنّ السبع أذرع مطلقاً في الأرض السهلة كافية في صيانة الماء عن الاختلاط بالنجس، وكذا الخمسة أذرع في الأرض الصلبة مطلقاً كافية في حفظ الماء، فكأنّه قال: الماء النجس لا يسري في الأرض السهلة سبعة أذرع، وفي الصلبة خمسة أذرع، فيكفي السبع في الأوّل والخمس في الثاني، ويتأكد إطلاق الكفاية في الفقرة الثانية بسبب المناسبة الموجودة بين الموضوع - أعني جبليّة الأرض وصلابتها - مع الحكم - أعني كفاية ما دون السبع - فتكون هذه الفقرة بمنزلة القضية المعلّلة من حيث الكفاية. وثانيهما: اعتبار السبعة أذرع في الأرض السهلة مطلقاً، وعدم كفاية الأقلّ منها في شيء من مصاديقها، وكذا اعتبار الخمسة أذرع في جميع مصاديقها، وعدم

(١) الكافي ٣: ٨؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) الكافي ٣: ٧؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ١٩٩.



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٧٣

كفاية الأقل منها في شيء من المصاديق، ولكن إطلاق كل من الفقرتين من هذه الجهة بعد ظهور حكمة الحكم ووضوح اختلاف المصاديق من حيث سراية النجس وعدمها موهون جداً، للعلم بأنه على تقدير كون البئر أعلى قراراً من البالوعة، أو واقعة في جهة الشمال التي تجري منها العيون لا تحتاج صيانة مائها إلى البعد الذي تحتاجه في فرض أسفلية البئر أو مساواتها، أو وقوعها في غير جهة الشمال، فينبغي أن يختلف مقدار البعد في هذه الصور، ولا يكون مقداراً خاصاً معيناً حدّاً للجميع، ولكنه لما لم يجب الاطراد في الحكمة خصوصاً مع تعدد تعيين أقل ما يجزئ في كل واحد واحد من المصاديق بعد اختلافها في الرخاوة والصلابة والفوقية والتحتية يجوز أن يعين الشارع مرتبة خاصة كافية على الإطلاق وإن كانت فوق الكفاية في بعض الموارد، فحيثما ورد دليل مطلق - كما فيما نحن فيه - وجب التعبد بمضمونه والالتزام باستحباب هذا المقدار الخاص من باب التعبد، والتسليم لأمر الشارع، إلا أن هذا المعنى يصحح التمسك بأصالة الإطلاق، لا أنه يقوّمها. وهكذا الكلام في الرواية الثانية حرفاً بحرف. إذا عرفت ذلك علمت أن في مورد تعارض الروايتين - أعني ما إذا كانت البالوعة أسفل والأرض سهلة، أو أعلى والأرض صلبة - يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق السبع من الحيثية الثانية التي قد عرفت أن الإطلاق بالنسبة إليها في غاية الوهن، وبين رفع اليد عن إطلاق الخمس من الحيثية الأولى التي هي في غاية القوة، فرفع اليد عن الأول - كما عليه المشهور - هو المتعين، والله العالم<sup>(١)</sup>.

فالهداني هنا استنطق حكمة الحكم استنطاقاً، وجعلها بمثابة التعليل في القوة، وهذا يعني أن الفقيه إذا أمكنه بقواعد الاستنطاق - غير النصية - أن يتوصل لكشف العلة المناطية أو الملاكية، كان بالإمكان تحقيق ذلك للأقوائية الدلالية في بعض الأحيان على الأقل.

## **٢. مديات تأثير التعليل المحتمل/المظنون**

ما تقدّم كان وجود تعليل في الخطابات والبيانات الدينية، يُعطيها وضوحاً أكبر وضعفاً شديداً في احتمالية إرادة المتكلم خلاف الظاهر منها، سواء أتى هذا التعليل من بيان ملفوظ على العلة أم من استظهار عرفي يستنتجها تلقائياً استنتاجاً يرقى لمستوى الاستظهار اللغوي.

(١) مصباح الفقيه ١: ٢٣٦ - ٢٣٨.

لكن ماذا لو لم يكن في الأمر سوى احتمال كون شيء ما علّة للحكم المبيّن في الدليل؟ فهل هذا الاحتمال بمستوياته يمكنه أن يترك تأثيراً ما هنا أو لا؟ يبدو واضحاً أنّ مجرد الاحتمالات لا يغيّر شيئاً هنا، لكنّ الأهميّة تبقى للاحتمال الذي يبلغ مستوى الظنّ في علّية دليل دون الآخر المعارض له، وهنا توجد مستويات ثلاثة للكلام:

## ١.٢. الظنّ التعليلي بمثابة مرجح دلالي

المستوى الأوّل: أن نأخذ هذا الظنّ بمثابة مرجح دلالي، والمقصود من ذلك أنّنا في علم الأصول يوجد لدينا في حجّية الظهور ثلاثة مسالك مفترضة:

المسلك الأوّل: إنّ موضوع الحجّية هو الظهور النوعي للكلام، سواء حصل ظنّ بإرادة المتكلّم على وفق هذا الظهور أو لا، وسواء كان هناك ظنّ معاكس لإرادة المتكلّم على وفق الظهور أو لا.

فلو قال المتكلّم: «صلّ صلاة الجمعة يومها»، فإنّنا لا نرجع هنا إلا إلى ما هو المتفاهم عرفاً من هذا الكلام، فما هو المدلول النوعي لهذا الكلام في العرف اللغوي؟ ويتعيّن علينا الأخذ بهذا المدلول، فلو فرضنا أنّي حصل لي ظنّ على خلاف هذا المدلول النوعي اللغوي من هذا الكلام، فإنّ هذا الظنّ لا قيمة له، بمعنى أنّ المحاسبة تكون على علاقة الكلام بمدلوله النوعي أو بدلالته النوعية لا بمديات الظنّ على وفق هذه الدلالة أو عدمه عند هذا السامع أو ذاك.

المسلك الثاني: إنّ موضوع الحجّية هو الظهور الذي يكون على وفقه ظنّ، وهذا هو مسلك الظنّ بالوفاق، فالبدلّ لكي نأخذ بظاهر كلام أن يكون هذا الكلام له نوعاً هذا الظهور ويكون لدينا ظنّ على وفق هذا الظهور، فلو كان الكلام ظاهراً بالوجوب لكن - لسبب أو لآخر - لم يحصل لدينا ظنّ، فهنا الكلام في وجوده الذاتي يخبرنا عن شيء، بينما الاحتمالات الموجودة عندنا لا تعطينا ظناً متناسباً مع الظهور، ووفقاً لهذا المسلك لا يكون الظهور حجّة في هذه الحال؛ لأنّ ثنائية الظهور مع الظنّ الموافق منعدمة، والمفروض أنّها موضوع حجّية الظهور.

المسلك الثالث: إنّ موضوع الحجّية هو الظهور الذي لا يكون على خلافه ظنّ، فليس مطلوباً أن يكون هناك ظنّ على وفق الظهور، لكن وجود ظنّ على خلافه مانع عن حجّية هذا الظهور واعتباره.

وكأنّ المسلك الثاني يجعل الظنّ شرطاً في الحجية بينما المسلك الثالث يجعله مانعاً عنها. والظاهر من كثير من المتأخرين اختيار المسلك الأول، خاصة في سياق ردّ نظرية اختصاص حجية الظهور بالمقصودين بالإفهام، وقد نسب الشيخ الأنصاري القول بأحد المسلكين الأخيرين لما عبّر عنه بـ «ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين»، لكنّه لم يقبل به واعتبره خلاف السيرة الجارية<sup>(١)</sup>. وتابعه في ذلك كثيرون منهم المحقق الخراساني الذي يقول: «والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنّه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظنّ بالوفاق، ولا بوجود الظنّ بالخلاف»<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أنّ الميرزا النائيني انتبه إلى وجود حالات لا يعمل فيها العقلاء بالظهورات في حياتهم الشخصية عندما لا يكون لديهم ظنّ وفاقٍ أو يكون عندهم ظنّ خلافي، فحاول تخريج الموقف على أساس أنّ هذا مختصّ بالمجال الشخصي الذي يطلب فيه العقلاء الوثوق بواقع مراد المتكلم، لا بالمجال التشريعي القانوني، رافضاً أن يكون ذلك تفصيلاً في حجية الظهور<sup>(٣)</sup>. وبيان السيد الخوئي للموقف يوضح ما لعلّه مراد أستاذه النائيني، حيث فصل بين كون مطلوب العقلاء الواقع وكون مطلوبهم الخروج عن عهدة التكليف، ففي الحال الأولى نراهم لا يعملون بظاهر كلام الطيب إذا حصل لهم ظنّ على وفقه ووثوق بمراده، فلو احتملوا أنّ الطيب يريد خلاف ظاهر كلامه لم يقدموا على العمل بالظواهر، أمّا في الأمور القانونية والتكليفية فالمطلوب هو تحصيل العذر والخروج عن العهدة، وهذا يكفي فيه عند العقلاء مطلق الظهور النوعي<sup>(٤)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٠. والأنصاري يشير في موضع آخر بقوله: «ولعلّه الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين، عن شيخه، أنّه ذكر له مشافهة أنّه يتوقّف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتى القياس وأشباهه. لكنّ هذا القول - أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها - بعيدٌ في الغاية» (المصدر نفسه ١: ٥٩١).

(٢) كفاية الأصول: ٢٨١.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٣: ١٤٥ - ١٤٦.

(٤) انظر: مصباح الأصول ٢: ١١٨. هذه الفكرة شبيهة بما طرحه العلامة فضل الله في قضية تقليد الأعلام عندما قال بأن رجوع العقلاء للأعلام عند الاختلاف بينه وبين غيره، إنّما هو في الأمور التي يطلبون فيها

وقد عمّق السيد الصدر الفكرة الميرزائية هنا - لدفع إشكالية أنّه لا فرق بين المجالين ما دام معيار الظهور هو الطريقيّة والكاشفيّة؛ إذ لا توجد خصوصيات تعبدية في المجال التشريعي هنا - عبر القول: «إنّ فدلّة الفرق المذكور راجع إلى الفرق في نكته الكاشفيّة والطريقيّة لا أصلها، فإنّ ملاك الكاشفيّة في مجال الأغراض الشخصية إنّما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأنّ الغرض فيه شخصيٌّ ليس له طرف آخر ولا علاقة له به، ومن هنا كان الظهور متأثراً بالظنّ الشخصي على خلافه سلباً أو إيجاباً. وهذا بخلاف باب الأغراض المولوية فإنّه غرض بين طرفين: المولى والعبد وبلحاظ الإدانة والتسجيل، وفي هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفيّة الشخصية عند العبد مثلاً ميزاناً، بل الميزان الكاشفيّة النوعية المحفوظة في الظهور في نفسه باعتباره غالب المطابقة والحفظ للواقع ولأغراض المولى، فإنّ هذا هو الميزان الموضوعي المناسب والمحدّد من جهة، وهو الأوفق لأغراض المولى من جهة ثانية؛ فإنّ المولى الذي إليه يرجع أمر هذه الحجية جعلاً ورفعاً إنّما يجعلها بلحاظ التزاحم الحفظي الواقع بين ملاكات أحكامه، ولا معنى لأنّ يلحظ الظنّ الشخصي للعبد في مقام تحديد ما يكون الحفظ لها»<sup>(١)</sup>.

ومقصود الصدر هنا هو أنّ ملاك حجية الظهور في باب القانون هو كشفه لا شيئاً آخر، لكنّ الكشف هنا يلاحظه المولى لتحقيق أغراضه دون العبد، فالمولى يرى أنّ الظهور النوعي كاشف نوعي عن أغراضه، فتحقيقاً للتزاحم الحفظي يجعل الحجية للظهور النوعي؛ لغلبة مطابقة هذا الظهور لمواده خارجاً، فلا تفصيل في ملاك حجية الظهور، ولا تعبدية، بل العبرة بكون الكاشفيّة ملاحظة من قبل المولى لتحقيق أغراضه، لا من قبل العبد لتحقيق وثوقه.

بعد هذا التوضيح للمسالك، تتضح القضية هنا، وذلك أنّ من يرى شرط الظنّ بالوفاق أو مانعية الظنّ بالخلاف في حجية الظهور، لو قام عنده ظنّ على العلة في الدليل الأوّل صار هذا الظنّ معارضاً للظنّ الآتي من الدليل الآخر الفاقد لمثله، فيُصبح الدليل الآخر على مستوى الدلالة فاقداً للظنّ على وفقه أو يعاني من ظنّ على خلافه، فيسقط ظهوره عن الحجية ويبقى

تحصيل الواقع، بينما في الأمور الشرعية لا يُطلب الواقع، بل يُطلب براءة الذمة والخروج عن عهدة التكاليف.

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧٥ - ٢٧٦؛ وانظر له: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة (مج ٧ من موسوعة الإمام الصدر): ٢١٢ - ٢١٣.

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٧٧

ظهور الدليل المظنون العلة فيه على حاله، فيتج - عملاً - ترجيح الدليل المظنون العلة فيه على غيره بوصف ظن العلة تقوية لقوته الاحتمالية وتضعيفاً للقوة الاحتمالية في كشف الظهور المعارض عن المراد الحقيقي.

ومثال ذلك أن يأتي دليل يطلب غسل الجمعة، فيما يدل دليل آخر على نفي طلب الغسل يوم الجمعة، ويحصل لنا ظن بأن علة غسل الجمعة هي النظافة كي يخرج المسلمون للمسجد نظيفين، فهذه العلة التي هي في نفسها مطلوبة عموماً، تقوي احتمال إرادة المتكلم تحقيق غسل الجمعة، وتضعف من قوة احتمال إرادته نفي ذلك في الدليل المعارض، فنحتمل في الدليل المعارض النافي أن يكون قد قصد منه خلاف ظاهره وإن لم يتبين لنا ما هو المقصود بالضبط، بخلاف الدليل الموافق للعلة المظنونة فإن هذا الاحتمال فيه يكون ضعيفاً جداً، فالعلة المظنونة هنا قوت احتمال إرادة ظاهر كلام الدليل الأول، وقلصت من احتمال إرادة الظاهر من الدليل الثاني، فعلى المسلكين الأخيرين يسقط ظهور الدليل الثاني عن الحجية، ويبقى ظهور الأول، وأما على المسلك الأول المشهور فلا قيمة لمثل هذه الظنون المضافة هنا أو هناك، ما لم تكن هي في نفسها ظنون قام الدليل على حجيتها، كما لو أتت من ظهورات أو أخبار ثقات مثلاً. ومن هذا الباب تقوية ظهور أحد الدليلين بموافقته للاعتبار أو بملائمته للكليات الدينية والغايات الشرعية.

وقد رفض الشيخ الأنصاري بشدة جعل الظنون التي لم يدل دليل على اعتبارها، بمثابة مرجحات دلالية، وذلك عند حديثه عن التنبه السادس من تنبيهات الانسداد، فراجع<sup>(١)</sup>. وهذه المسألة بكلّيتها - وليس فقط بخصوصية التعليل - من المباحث التي تقع في غاية الأهمية في العصر الحديث؛ إذ نزع التعقيل الأحكامي الواسعة منذ عقود ترفع من ظنون العلل والحكم في التشريعات، ومن ثمّ يمكن للكثير من ذوي النزعات العقلانية اليوم أن يقووا النصوص التي تقف لصالح عللهم وفلسفتهم للأحكام في مقابل نصوص معارضة لها، ولو كانت العلل التي توصلوا إليها مجرد ظنون لم يقيم على اعتبارها دليل خاص، فانتبه جيداً.

(١) فرائد الأصول ١: ٦٠٠ - ٦٠١.

### تعليقات على اشتراط حجبة الظهور بالظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف

والتحقيق هنا أن نبحت تارة في أصل القاعدة في حجبة الظهور، وأخرى في التطبيق هنا: أما القاعدة، فالذي يظهر أن العقلاء يعملون بالظهور النوعي من باب كاشفيته، فلو فقدت هذه الكاشفية فلا يُعلم عملهم بهذا الظهور، وهذا يعني - مبدئياً - أن الظهور لا بد أن يكون حاملاً للظن بإرادة المتكلم، لو لم نشط في حجبة الظهور الاطمئنان، فلو فقد الظن المشار إليه لم تعد له قيمة؛ لأن ذلك خلف ملاك اعتباره عندهم بعد أن كانوا لا يعملون هنا بالتعبديت كما هو واضح.

لكن هذا كله على المستوى النوعي، بمعنى أن هذا الظهور إذا صار - نوعاً - تبعاً للملابسات الحافّة به - غير قادر على إفادة الظن بالمراد، فإن العقلاء لا يعملون به، وهذا ما يرشد إلى أنه إذا قصد من ظن الوفاق كفاية الظن الآتي من الظهور فهو صحيح ومشروط، وأما عدم ظن الخلاف فلا ينبغي التأمل في اشتراطه، مع دمننا نتكلم في الحالة النوعية.

وإذا انتقلنا من النوع إلى الفرد والشخص، نلاحظ هنا أن الظن الكامن في الظهور إذا فقدته الشخص المتلقي (ذهاب ظن الوفاق)، أو واجه ظناً منافياً لظن الظهور (حصول الظن بالخلاف)، فهنا حالتان:

أ - أن يكون تغير القوى الاحتمالية عنده شأناً فردياً خالصاً، بحيث لا يكون موضوعياً قابلاً للعرض على النوع العقلاني وتقويم النوع له، كما لو كان شخصاً وسواسياً بحيث لم يحصل له ظن بالمراد من الظهور، ففي مثل هذه الحال لا قيمة - على مستوى البناء العقلاني - لتحوّلات القوة الاحتمالية عنده؛ لأن العقلاء في باب الظهورات الذي هو باب علائقي، لا يقبلون بالتعدّد عن العمل بالظهور لِحجج من هذا النوع، ولو احتجّ شخص بذلك لرفضوا حجته ولم يعذروه فيها، وإلا لتملّص كل شخص من الأوامر الموجهة إليه بسهولة. والمتكلم يتكلم على قواعد النوع والعرف لا على قواعد الشخص والفرد، وهنا يكون احتجاج الأصوليين مثل الأنصاري والخراساني صحيحاً.

ب - أن يكون تغير القوى الاحتمالية عنده ليس شأناً فردياً خالصاً، بل قابلاً للعرض على النوع، غاية الأمر أن الآخرين - بنظره - لما لم تصلهم أو يلتفتوا للخصوصيات الموجبة لتغير القوى الاحتمالية عنده لم يُزل عندهم الظن الكامن في كاشفية الظهور، فلو بين لهم سبب زوال

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٧٩

الظنّ عنده بالوفاق أو سبب حصول الظنّ بكون المتكلم يريد خلاف ظاهر كلامه، وكان السبب نوعياً موضوعياً قابلاً لتقويم العقلاء، ففي هذه الحال لا يُعلم أنّ العقلاء لا يقبلون بمبرراته، بل المحرّز أتهم يقبلون بها؛ لأنّه يحمل عذراً في عدم عمله بالظهور، بعد انحصار الملاك في حجّية الظهور بالظنّ والطريقة.

سأعطي مثالين:

**المثال الأوّل:** أن يشاهد المتلقّي مناماً في نومه، يقول له بأنّ المتكلم أراد خلاف الظاهر، وعندما يستيقظ يحصل له نتيجة المنام ظنّ بالخلاف، فهنا لا قيمة لمثل هذه الظنون عادةً في البناءات العقلية.

**المثال الثاني:** أن يُجبر الثقة المتلقّي أنّ المتكلم أراد خلاف الظاهر، ونفرض أنّ العقلاء لا يعملون بخبر الثقة إلا مع حصول اليقين بمفاده، لكنّ خبر الثقة يوجب نوعاً حصول الظنّ، فهذا الظنّ موضوعيٌّ، فلو تعذّر به أمام الآخرين في عدم عمله بالظنون الظهورية، لكان عذره معقولاً ما دام البناء العقلائي على كاشفية الظهور بوصفه ملاك الحجّية في باب الظهور نفسه. وعليه، فيجب أن نميّز في مبررات زوال الظنّ بالوفاق أو حصول الظنّ بالخلاف عند المتلقّي، بين الأسباب الذاتية والأسباب الموضوعية، ففي الحالة الأولى تبقى حجّية الظهور قائمة، وفي الأسباب الموضوعية لا دليل على بقائها بعد فرض كون دليل عليها من الأدلة اللبّية عادةً (السير العقلية والشرعية والإجماع..). لأنّ المفروض أنّ المتلقّي يعتبر أنّ ملاك الحجّية قد زال نوعاً وعقلائياً، وأنّ العقلاء إنّما لم يتركوا ظاهر هذا الكلام؛ لأنّهم لم يلتفتوا لبعض العناصر ذات الصلة، ولو التفتوا لما عملوا بالظهور في هذا المورد أو ذاك.

وما قلناه هنا بعينه يجري في سائر الحجج الظنية العقلية التي تكون بملاك الطريقة والكاشفية، كالأخبار لو قيل بحجّيتها من باب الظنّ عند العقلاء.

هذا ما يبدو لي هو الصحيح، وبناء عليه، توجد هنا تعليقات:

**التعليق الأوّل:** إنّ دعوى أنّ العقلاء لا يميّزون في هذا المجال بين ظهور وظهور، كما أفاده الأنصاري والخراساني وغيرهما، صحيح من حيث المبدأ؛ لكون الظهور مصاحباً للظنّ بالمراد عندهم، بعد أن كانت فيه كاشفية نوعية، والسؤال يجب أن يكون ماذا لو حصل أن فقدوا الظنّ بالمراد عبر الظهور؟ هل كانوا سيعملون بالظهور؟ وهل ثمة سيرة ثابتة في ذلك أو لا؟

التعليق الثاني: إن التمييز الذي قدّمه الميرزا النائيني وانتصر له الخوئي والصدر محل نقاش؛ وذلك أن العقلاء حتى في باب الملوّيات يريدون تحصيل الواقع؛ لأنّ تحصيل الواقع هو المخرج عن العهدة، غاية الأمر أنّهم حيث لا يمكنهم تحصيل الواقع فإنّهم يكونون معذورين، فالواقع موجود دائماً نُصب أعينهم، وليس هناك مفهوم جديد لعلاقة العبد بالمولى خارج إطار واقع ما يريد المولى، بل العلاقة محكومة بهذا الإطار، لكنّ لما كان العبد قد لا يصيب ما يريده المولى، فإنّ القانون العقلاني يعذره فيحقّق له الغرض من وراء الإطاعة الواقعيّة للمولى والتي تتضمّن مسبقاً إصابة الواقع، فمفهوم الخروج عن عهدة التكليف صحيح؛ لكنّه ليس مفهوماً منفصلاً عن الواقع حيث يمكن الوصول إلى الواقع.

نعم، لو دَلّ دليل شرعي على عنوان ما يكفي فيه مطلق تبرئة الذمّة بلا حاجة للواقع، تمّ، كما لو كانت عمومات ومطلقات الأدلّة اللفظيّة تدعو لرجوع الجاهل إلى العالم دون تقييد العالم بوصف الأعلم حتى عند الاختلاف، وفرضنا أنّها في مقام البيان من هذه الجهة، ففي مثل هذه الحال لما جاء دليل يعلن أنّ المولى يكفيه اتباع مطلق العالم، صار هدفنا مطلق براءة الذمّة، وهو هدفٌ غداً الآن غير مرتبط بالأقربيّة للواقع - بناء على كون الأعلميّة تتضمّن ذلك - بل مرتبط بإطاعة الأمر المطلق الوارد في الأدلّة اللفظيّة، ولولا ذلك لزم الأخذ بالواقع وملاحظته في كلّ أنشطتنا الحججيّة، والتي تقوم على قوّة الطريقيّة والكاشفيّة المتضمّنة لمرجعيّة الواقع دوماً وقهراً.

وعليه، فليس دقيقاً التمييز بين الأغراض الشخصيّة فيطلب بها الواقع، والأغراض العلائقيّة بين العبد والمولى فيطلب بها براءة الذمّة، وكأنّ الواقع منفصلٌ عن براءة الذمّة ذاتاً! فالشريعة المقصودة هي الشريعة الواقعيّة، والأدلّة والأمارات كلّها أسهم تشير إليها، أمّا الشريعة الظاهرية فليست سوى تعبير عن مديات انعكاس الشريعة الواقعيّة لنا، فالواقع حاضر دوماً في أهدافنا، وربما لكثرة حضور الظاهر يخيّل لنا أنّ العلائق التشريعيّة منفصلة عن الواقع ومرتبطة ببراءة الذمّم.

التعليق الثالث: إنّ ما ذكره السيّد الصدر في تخريج الفكرة الميرزائيّة، لا يبدو لي دقيقاً؛ وذلك أنّ فكرة التزاحم الحفظي حكمت الصدر في تفسيره للموقف، وما قاله هنا كلّ ممكن ومحمّل أن يكون قد حصل مع المولى سبحانه وتعالى، وأنّه لاحظ الظهور في نسبة مطابقته



لواقع أحكامه فجعل الحجية للظهور النوعي بعيداً عن الظنون الموافقة والمخالفة. هذا محتمل، لكنّ السؤال: من أخبرنا أنّ المولى كانت حساباته على هذه الطريقة؟! أليس هذا فرع معرفتنا - إثباتاً - بحدود حجية الظهور عنده، والمفروض أنّ هذه المعرفة الإثباتية متفرّعة على معرفتنا بالسيرة العقلائية التي أمضاها في هذا المضمار؟ فنحن نتكلّم في مرحلة مسبقة حالياً، لا في تفسير كيف يمكن أن يجعل المولى الحجية للظهور النوعي بعيداً عن ظنّ الوفاق والخلاف.

فالصحيح أنّنا هنا نتكلّم في البناء العقلائي لا في محاسبات المولى سبحانه في جعله الحجج للظهورات، فالمفروض أن جعل الحجية للظهور تابع لتقويم الموقف العقلائي، والصدر كان يصدد تحليل الموقف العقلائي، فكيف قارب القضية من زاوية قانون التزاحم الذي لا يعطي هو بنفسه أيضاً سوى إمكانه، دون أن يُثبت وقوعه بالضرورة، كما قلنا في محله<sup>(١)</sup>.

وخلاصة الموقف: إنّ تحليل الصدر ثبوتيّ إمكانيّ لتبرير جعل الحجية للظهور دون ظنّ الوفاق وعدم ظنّ الخلاف، دون أن يكون قادراً بنفسه على إثبات حصول ذلك بالفعل، فكلام الصدر لا يُثبت تمييز مدرسة النائيني، ولكنّ تمييز النائيني لو ثبت فإنّ كلام الصدر يمكنه أن يبرّره ويمنحه المعقولية ويرفع عنه الغرابة.

وعليه فالصحيح اشتراط الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف في حجية الظهور كحجية الخبر، بمعنى أنّ مبررات فقدان الظنّ بإرادة المتكلّم ظاهر كلامه أو حصول الظنّ بعدم إرادته ظاهر كلامه إذا كانت موضوعية نوعية قابلة للعرض العقلائي، وكانت بنظر صاحبها مقبولة عقلاً، فلا حجية للظهور في هذه الحال، أمّا إذا كانت ذاتية غير موضوعية ولا نوعية، لو عرضت للعقل لم يهتموا بها ولم يثبتوا كونها معياراً علائقيّاً في الدلالات والتفاهم والتفهم، فالظهور حجة في هذه الحال. وهذا ليس تفصيلاً في حجية الظهور، بل هو تحقّق ملاك الحجية هنا - وهو الطريقة نوعاً - وعدمها هناك. ولعلّهم يوافقون على ما قلنا.

هذا كلّ على مستوى القاعدة.

أما على مستوى التطبيق، فقد صار الأمر واضحاً؛ فإنّ الذي حصل لديه ظنّ الملاكية أو

(١) انظر: حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٠١-٣٠٧.

٤٨٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

المناطية في أحد الدليلين المتعارضين، بحيث يرفع ذلك من احتمال إرادة المتكلم ظاهر كلامه ويخفض من احتمال إرادته خلاف الظاهر، الأمر الذي ينعكس بشكل معكوس على الدليل المعارض، فيتحقق فيه فقدان ظنّ الوفاق أو يحصل فيه ظنّ الخلاف من ظاهره، وهو ما يوجب الأقوائية الدلالية في الدليل مظنون العلة على غيره..

هذا الشخص إن كانت مبررات ظنّ العلية عنده موضوعية، وكانت من وجهة نظره توجب عقلائيًّا - لو نفت العقلاء إليها - أقوائية دلالة الدليل الأوّل على الدليل الثاني، وكانت بمثابة مؤشرات على ارتفاع احتمال إرادة المتكلم خلاف ظاهر كلامه في الدليل الثاني المعارض، أمكنه ترتيب الأثر، والعودة لقاعدة الأقوائية الدلالية أو الأظهرية بعد تحطّي قانون انحصار المرجّحات في المنصوصة المخصوصة، وإلا فلا قيمة للظنون الذاتية المحضة الآتية من مجرد الأمزجة أو التأويلات أو غير ذلك.

ولست مهتمًّا هنا بانتهاء الأمر لكون التعارض بين الحجّة واللاحجة أو بين حجّتين، فالمهم آلية العمل ونتائجه، فلاحظ جيّدًا.

## ٢.٢. الظنّ التعليلي بمثابة مرجّح أو موجه جهتي (جهة الصدور)

المستوى الثاني: أن نأخذ هذا الظنّ بمثابة مرجّح جهتي، والمقصود من ذلك أن الظنّ يكون هذا البيان الديني صدر بنحو الإرادة الجدوية النهائية فيما الثاني صدر عن تقيّة، أو أحدهما نظنّ بصدوره لبيان حكم تبليغي إلهي، فيما الثاني نظنّ أنّه صدر حكمًا ولائيًّا، فهل لهذا الظنّ من تأثير؟

طبعاً مفروضنا هنا - تطبيقاً - أن هذا الظنّ جاء نتيجة الظنّ بعلة صدور هذا الحكم، فهل العلة أبدية فالحكم تبليغي، أو مؤقتة فالحكم ولائي؟ وهكذا. وهو ظنّ لا يلغي قيمة صدور الدليلين ولا دلالتها الأصلية، بل يعيد تفسيرهما - من حيث جهة الصدور - تفسيراً يرفع في نتيجته التنافي والتعارض.

ومثال ذلك: أن يرد دليل يحث على لبس السواد، ويعارضه دليل آخر يمنع عنه، ويكون الدليل الحاثّ قد صدر عن الإمام عليّ، فيما الدليل الناهي صدر عن الإمام الكاظم، فهنا إذا حصل ظنّ بأنّ علة الحكم بالنهي هي خصوصية العصر العباسي وصرورة السواد شعار

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٨٣

العباسيين، وقوي في الذهن هذا الاحتمال، فهل يوجب ذلك الأخذ بدليل الحث وتجاوز دليل المنع بوصفه حالة مؤقتة مع بقاء كلفة النهي عن التشبه بالظالمين على حالها؟

مثال آخر: ورود نصوص في المنع عن الطواف خارج مقام إبراهيم، وقد عارضتها نصوص تسمح بذلك، وكانت نصوص المنع متقدمة زماناً، وبعد مقارنة الفقيه للموقف لاحظ قوة احتمال أن تكون نصوص السماح ناتجة عن حالة طارئة استثنائية، وهي ازدياد عدد المسلمين وضرورة المطاف مزدحماً، فالعلة في الحكم هي الطوارئ ورفع الحرج، فهل يمكن أخذ نصوص المنع بمثابة دليل راجح، فيما نصوص الترخيص صدرت لجهة ثانوية مؤقتة وعارضة؟ وهذا كله بصرف النظر عن دور الاحتمالات في نفسها - وبصرف النظر عن التعارض - في تعطيل مقولة التأييد لصالح تاريخية السنة، وهو أمرٌ بحثناه بالتفصيل في فصل تاريخية السنة من كتاب «حجية السنة في الفكر الإسلامي»، فراجع.

لا يهمني هنا تسمية هذا الموقف ترجيحاً أو نوعاً من الجمع والتوفيق؛ لأنه أخذُ بالدليلين معاً مع إعادة فهمهما من جديد، وإنما أفهمه ترجيحاً، لكون الغاية الوصول إلى تعيين الدليل الذي يقدم الحكم الإلهي في أصل الشرع.

وهذا الترجيح لا أعني منه أنّ مظنون العلة يقدم على غيره، بل أقصد أنّ دخول الظنّ بالعلة يفضي إلى حصول ترجيح بين الأدلة المتعارضة، وإعادة تفسير لها، ولهذا عبرتُ في العنوان بأنّ الظنّ التعليلي موجّهٌ جهتي، فهو يحرك جهة الصدور ويوجّهها.

هذا الموضوع في غاية الأهمية اليوم؛ لأنّ الكثير من التيارات الفكرية في الاجتهاد الشرعي الحديث تسعى لجعل المقاربات العقلانية بمثابة مؤشرات تقوية لصالح توجيه النصّ نحو الزمنية أو الولاية أو إعادة إنتاج تفسيره بطريقة أخرى.

والموقف من دور الظنّ التعليلي هنا يشابه الموقف منه في الترجيح الدلالي من حيث إنّ هذا الظنّ لا بد أن يكون موضوعياً قابلاً للعرض على العقلاء بحيث لو التفتوا إليه لحصل لهم - باعتقاد الظانّ - ظنّ على وفق ما حصل للفرد من ظنّ.

والموقف هنا تابعٌ في الحقيقة لقاعدة الترجيح بكلّ ما يوجب الأقوائية الاحتمالية في دليل على آخر من المتعارضين، فلو كان هذا الظنّ يوجب أقوائية احتمال إرادة الحكم الإلهي التبليغي في دليل على دليل، فإنّ العبرة بالأقوائية في التعامل مع الدليلين، وقد سبق تعيين الموقف على

مسلك الوثوق الاطمئنانى أيضاً.

فلو حصل بالتعارض ظنّ له مبرراته الموضوعية في أنّ أحد الدليلين صدر لجهة التقية أو لجهة بيان حكم ولائى أو لجهة معالجة موقف جزئى زمنى مرحلى أو لغير ذلك، فإنّ ذلك يوجب ترجيح غيره عليه؛ لقوة ظنّ غيره في إفادة الحكم الإلهى الثابت عليه، وهكذا.

### ٣.٢. الظنّ التعليلى بمثابة مرجّح صدورى

المستوى الثالث: أن نأخذ هذا الظنّ بمثابة مرجّح لصدور أحد المتعارضين في مقابل الآخر، كما لو كان الظنّ بالعلّة في أحد الدليلين يوجب - فرضاً - قوّة احتمال صدوره بما يترك تأثيراً على قوّة احتمال صدور الدليل الآخر فيضعفها تلقائياً.

هذا المستوى يأتي فيه كلّ ما تقدّم الحديث فيه عن الترجيح بالمقاصد العامة والكليات الدستورية، فحيث ثبتت الأقوائية الاحتمالية في أحد المتعارضين، ولم نقل باختصاص المرجّحات بالمنصوصة، أمكن الأخذ بالأقوى احتمالاً على مستوى الصدور.

وقد تقدّمت الأدلّة على تصحيح هذا المعيار الكلى العام الذى دافع عنه أمثال الشيخ الأنصارى، ويمكن أن نضيف هنا دليلاً أو توضيحاً يجرى على مقتضى القاعدة، يؤيد ما زعمناه سابقاً من البناء العقلانى في التعامل مع هذه الموارد، ووافق عليه السيد الصدر عند حديثه عن مقتضى القاعدة الأولية في التعارض.

فالأصوليون اشتهر بينهم أنّ القاعدة الأولية في التعارض هو التساقط، والدليل على ذلك صاغه بوضوح أمثال السيد الخوئى، ونبينه هنا بترتيب أوضح، وذلك أنّ لدينا خمسة خيارات لا سادس لها:

الخيار الأوّل: شمول دليل الحجية لكلّ من المتعارضين معاً، وهذا غير معقول؛ لعدم إمكان التعبد بالمتعارضين؛ لرجوعه للتعبد بالمتناقضين، وهو غير معقول.

الخيار الثانى: شمول دليل الحجية لأحدهما بعينه دون الآخر، والمحدور هنا هو الترجيح بلا مرجّح، وهو باطل.

الخيار الثالث: شمول دليل الحجية لكلّ واحد منهما على تقدير عدم الأخذ بالآخر؛ لأنّ التعبد بالمتناقضين جاء من زاوية إطلاق دليل الحجية، فلو قيّدناه في كلّ واحد من المتعارضين

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٨٥

بعدم الأخذ بالآخر، ارتفع التعبّد بالمتناقضين؛ لأنّه عندما يأخذ بالدليل الآخر يسقط دليل الحجية في الدليل الأوّل، فليس هناك حالة التعبّد بالمتناقضين.

وهذا الخيار رفضه الخوئي؛ لأنّ لازمه - حال عدم الأخذ بأيّ واحد منهما - ثبوت حجيتيهما معاً؛ فيعود إشكال التعبّد بالمتنافيين لحاله.

الخيار الرابع: أن يفرض شمول دليل الحجية لهما لا بشرط عدم الأخذ بالآخر، بل بشرط الأخذ به نفسه، فكلّ طرف يشمله دليل الحجية على تقدير الأخذ به، وتكون النتيجة هو التخيير.

ولم يوافق الخوئي على هذا الخيار أيضاً؛ لأنّ لازمه أنّه قبل الأخذ بأيّ واحد من الدليلين وقبل اختياره على غيره، يلزم أن لا يكون حجة، فيسقط دليل الحجية في الاثنین معاً، وهو ما يوجب صيرورة المكلف مطلق العنان، وهو نقيض ما يريد القائل بالتخيير هنا.

الخيار الخامس والأخير: تساقط الدليلين المتعارضين، وهو الصحيح<sup>(١)</sup>.

هذه الصورة النمطية لتأصيل قاعدة التساقط علّق عليها الصدر بملاحظة تهّمنا هنا وتعزّز موقفنا، فالصدر لم يقبل بالتعامل بهذه الطريقة مع المشهد، بل ذكر فروضاً أخرى، ومن جملة ما ذكره: «الفرض الأوّل: أن يُعلم من الخارج، ولو بحسب الارتكاز العقلاني، أنّ ملاك الحجية ومقتضيتها لو كان موجوداً في مورد التعارض، فهو في أحدهما المعين أقوى من الآخر، بحيث يراه المولى أرجح في مقام جعل الحجية له. وفي هذه الفرضية مقتضى الأصل ترجيح ذلك الدليل؛ لأنّ إطلاق دليل الحجية له يُثبت حجيتّه المطلقة، ولا يعارضه إطلاقه للآخر؛ لأنّه معلوم السقوط؛ حيث يعلم بعدم حجيتّه إمّا مع الآخر، كما لو لم يكن ملاك الحجية ثابتاً في مورد التعارض أصلاً، أو لو حده باعتباره مرجوحاً في ملاك الحجية، فلا محذور في الأخذ بإطلاق دليل الحجية في الآخر»<sup>(٢)</sup>.

هذا الكلام معناه أنّ ملاك الحجية إذا زاد حضوراً في أحد الطرفين المتعارضين، أو جب تقدّمه - على وفق القاعدة وقبل الذهاب إلى المرجّحات المنصوصة وأمثالها - على معارضه، وهذا ما ينطبق على ما نحن فيه، وسبق أن طبّقناه في بحث الترجيح بموافقة المقاصد

(١) انظر: مصباح الأصول ٣: ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ٧: ٢٣٨-٢٣٩.

والكليات؛ فإنّ الظنّ بالعلّة في أحد الدليلين بعد فرض هذه العلة في ذاتها تقوي احتمال صدور هذا الخبر، يوجب تقدّمه على مقتضيات القاعدة على المعارض له. وهذا ما قلنا سابقاً بأننا سوف نضيفه توضيحاً هنا وينفعنا؛ بل روحه لا بدّ أن ترجع - بعد التحليل والتأمل - للبناءات العقلانيّة في الحقيقة، أو أنّه شرح عقلاي نوع من المرجح الحقيقي فلا يكون ترجيحه بلا مرجح.

غير أنّه ليس في كلّ موارد الظنّ بالعلّة يحصل ظنّ أقوى بالصدور؛ فإنّ الظنّ بالعلّة المناطية أو الملاكيّة، قد يجعل هذا المناط أو هذا الملاك مرجوحاً لمعارضته للكليات العامّة مثلاً، فلا بدّ هنا من فرض الظنّ بالعلّة يفضي إلى قوّة احتمال صدور هذا الخبر وضعف احتمال مقابله قياساً باحتماله، والبناءات العقلانيّة - ومعها مقتضيات دليل الحجية - تقدّم الأقوى هنا.

### نتيجة البحث في دور الاجتهاد المقاصدي والمناطى في تقويم الأدلة وتعارضها

من هذا كلّ، نستنتج أنّ الكليات المقاصديّة والقواعد الدستوريّة العامّة، وكذلك العلة المنصوصة أو المستنطقّة أو حتى المظنونة بظنّ لا دليل على اعتباره في نفسه، يمكنها أن تلعب - في الجملة - دوراً واضحاً في تقويم الأدلة الجزئية تارة، وفي التوفيق بينها أخرى، وفي إعادة إنتاج فهم للملابسات صدورها أو إعادة إنتاج قوّتها الاحتماليّة ثالثة، بما يوجب الترجيح والتقديم لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر، من حيث الدلالة أو الصدور أو جهة الصدور، وهذا كلّ يكشف عن أهميّة الاجتهاد المقاصدي والمناطى والتعليلي.

### المرجعية الاجتهادية بين المقاصد والأحكام، الأولوية والدور التفسيري

سبق أن تحدّثنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب عن تقسيم خماسي قدّمه بعض العلماء المعاصرين - عليدوست - حول آليات التعامل مع النصوص، وقد سجّلنا هناك بعض الملاحظات عليه. لكن لا بدّ لنا هنا من وقفة تحليليّة مبنية على نتائج ما توصلنا إليه في هذا الكتاب، ويمكننا إيجاز الأمر على الشكل الآتي:

١ - إنّ الاتجاه الذي يلغي النصوص الأحكاميّة تماماً لصالح النصوص المقاصديّة أو العليّة العامّة (المنهج المقاصدي الخالص)، لم يقدّم دليلاً على مدّعاها، وقد طرحنا هذا البحث بالتفصيل

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٨٧

في كتاب شمول الشريعة عند مناقشة اتجاهات أمثال عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري<sup>(١)</sup>، ولا نريد أن نطيل أو نعيد هنا، فليس هناك من دليل يُلغي اعتبار النصوص الأحكامية بحجة قاعدة كلية اسمها تاريخية الأحكام أو استحالة التأييد في التشريعات، خلافاً لما قاله شبستري، ومن ثم فجعل النصوص المقاصدية أو العلل المقاصدية العامة المستنبطة هي المعيار دون أي اعتبار للنصوص الأحكامية أمرٌ لم نجد دليلاً مقنعاً عليه البتة.

ولا ينحصر تفسير الاتجاه المقاصدي - العام والخاص - بالجمود على الكليات، بل إن المقاصدية هي تلك التي تجمع بين الكليات والجزئيات حيث يمكن، كما رأينا، وعلى هذا الأساس ممارسة سياسة مصادرة للمقاصدية عبر تفرغ النصوص الأحكامية من مضمونها كما يريده بعض الحداثيين المعاصرين، أو ممارسة سياسة التخويف من المقاصدية بذريعة جرّها الفقه إلى مجرد كليات انسانية عامة.. هاتان الممارستان غير صحيحتين إطلاقاً، بل إن ثمة نسخة مقاصدية - هي الأشهر بين المقاصديين وإلى اليوم - تبني رؤيتها على المزوجة بين المقاصد والأحكام الجزئية.

وبهذا نكتشف كذلك أنّ نصوص الوسائل لا يمكن هدر قيمتها بالكلية لمجرد وجود نصوص المقاصد في الشريعة ما لم نقدّم قراءة هرمنوطيقية تاريخية لها أثناء فهمها الاجتهادي؛ إذ الشريعة من الممكن - مبدئياً - أنّها تختار وسائل محدّدة أحياناً للوصول لمقاصدها، ولنطلق عليها اسم «الوسائل التعبدية»، فاختيار الوسيلة يحمل خاصيةً إضافية، وربما افتراض أيّ وسيلة أخرى يواجه بشكل سلبي مقصداً آخر حتى لو حقّق مقصد هذه الوسيلة. وعليه فالاجتهاد مطالب بالتنظير للتمييز بين الوسائل التعبدية وغيرها، عبر مثل قواعد الفهم العقلاني اللغوي، فقدرتنا على التخلّي عن الوسيلة ليس مرتبطاً بمجرد كونها وسيلة، بل هو مرتبط بقدرتنا على اكتشاف وسائل آخر توصل للمقصد عينه دون هدمها مقصداً آخر من حيث لا نشعر، وهذه إشكالية عميقة تواجه كليات التمييز بين الوسائل والمقاصد عند المقاصديين والذرائعيين معاً.

وهذا ما يجرّ من ناحية أخرى لتمييز آخر بين الوسائل والمقاصد عبر مقولتي: الظنّ واليقين،

(١) راجع: شمول الشريعة: ٥٣١ - ٦٨٣.

فإن كون الوسيلة ظنيّة - أي ثابتة بالظنّ المعتر - فيما المقصد قطعيّ الثبوت، قد يوجب بالمعايير العقلانيّة في التعامل بين الظنّ واليقين، تقديم حفظ المقصد القطعي على حفظ الوسيلة الظنيّة، والسماح بتغيير الوسيلة وعدم الاعتداد بحجّية الظنّ الآتي منها في حال هدرها لمقصد قطعي بدعوى عدم شمول إطلاق دليل الحجّية لهذه الحال؛ لأنّ ظنيّة الوسيلة تجعل احتمال وجود مقصد آخر قد ينخرم بتغيير الوسيلة غير مؤكّد، الأمر الذي يجعل التشبّث بالوسيلة تعبيراً عن اليقين بهدر مقصدها، فيما التخلّي عنها يمثل تعبيراً عن اليقين بتحقيق مقصدها مع عدم اليقين بهدر مقصد آخر، ولما كانت حجّيتها ظنيّة لم نحرز أنّ دليل حجّية الظنّ شامل لمثل هذه الحال عقلاً. وهذا بخلاف حالة كون الوسيلة قطعيّة؛ فإنّ قطعيّتها تفرض علينا عدم إمكان التخلّي عنها ما دام دليلها القطعيّ شاملاً لها في هذه الحال ما لم نشكّك في قطعيّتها في هذه الحال نفسها، فكأنّها أصبحت مقصداً تابعاً.

وبهذا كله يبدو الأمر أوضح في رفض «المنهج العقلي» الذي يقدم العقل المخارج للنص على النصّ نفسه، نعم يمكن القبول به في مساحات محدودة تتصل باليقين والظنّ بحثت في محلّها.

٢- إنّ ما أطلق عليه هيمنة النصوص المقاصديّة مطلقاً على النصوص الأحكاميّة، بحيث لا قيمة لأيّ نصّ أحكامي إلا عبر وضعه في السياق المقاصدي العام، هو أيضاً غير دقيق، فنحن وإن اعترفنا بأنّ المقاصد العامّة والغايات التعليليّة والمناطات الكليّة والجزئيّة، لها هيمنة وتأثير بالغين، لكننا - وفقاً لما تقدّم - لم نقتنع باستحالة التخصيص في الكليّات الدستوريّة أو استحالة العجز عن فهم حكم تشريعي جزئي في غير السياق المقاصدي العام، الأمر الذي يجعل إلغاءه عمليّة عسيرة بمجرد ذلك.

وبهذا يمكن لنا تصوّر أنّ بعض التشريعات نقف عاجزين عن قولبتها - بطريقة يقينيّة أو معتبرة منطقيّاً وشرعيّاً - ضمن أطر الكليّات التي انكشفت لنا؛ لأنّها تظلّ مفتوحة على احتمالات مجهولة بالنسبة إلينا، مثل المبهمات العباديّة التي أخرجها بعض المقاصديين عن دائرة «معقوليّة المعنى»، تماماً كما أخرجها من قبل العديد من أتباع مدرسة القياس، وهذا ما يفتح على احتمال عجز المشروع المقاصدي عن تفسير مختلف المفردات التشريعيّة ضمنه بطريقة معتبرة لا بمجرد الاحتمالات والتخمين. وليس هذا عيباً في النظريّة المقاصديّة، بل هو تعبير عن الواقعيّة في تعامل هذه النظريات مع أطراف الشريعة.



٣ - إن المنهج الأحكامي الخالص الذي لا يأخذ بعين الاعتبار العلل والمقاصد العامة والخاصة، ولا يرمى بالألوان للمناطات بالأنواع التي شرحناها (المنهج الظاهري)، هو منهج فاقد للمنطقية والشرعية وفقاً لمجمل البحوث التي مرّت معنا؛ لأن المرجعية الاستقرائية ومرجعية التعليل العام والخاص في النصوص، ومرجعية النصوص المقاصدية، ومرجعية التعليل العقلاني بتوليقاتها المتقدمة، وما بيّناه آنفاً من تأثير هذا كله على فهم ووعي وترتيب النصوص الأحكامية والتشريعات الجزئية.. هذا كله لم يعد يسمح بولادة اجتهاد أحكامي بمعزل عن الاجتهاد المقاصدي والتعليلي والمناطلي بالشكل الذي طرحناه. ونقدّر أنّ هذا الأمر قد صار واضحاً وأدلته جلية من مجمل بحوث هذا الكتاب.

إنّ الاجتهاد وأنهاط التعليم في المدارس الدينية بات ملزماً بتربية الأجيال العلمانية على عدم الوقوف عند مرحلة رصد نصوص الأحكام، بل ضرورة استنباط التشريعات من خلال مرحلة ثانية تتبع هذه المرحلة ولا تتجاهلها، وهي مرحلة الربط بين نصوص الأحكام والمعطيات المقاصدية والمناطية العامة والخاصة (النصوص التعليلية، ومطلق أدوات التعليل العقلانية، ومرجعية الاستقراء)، فبعد هذه التوليفة<sup>(١)</sup> يمكن للفقهاء إصدار فتوى. نعم يمكن الاقتصار على النصوص الأحكامية عند عدم توفر أيّ معطى تعليلي عام أو خاص معتبر أمام الفقيه بعد الفحص والبحث. ومجرد التعليقات التخمينية غير القائمة على الأركان الثلاثة التي اعتمدها في استنباط العلل، لا حجية فيه.

٤ - وفقاً لما تقدّم يتضح أنّنا نضع أنفسنا في سياق المدرسة المناطية والعللية والمقاصدية التي تؤمن بالآتي:

أ - ضرورة حضور المقاصد والعلل والمناطات في الاجتهاد نفسه، حيث يمكن فهمها والتوصل إليها بالمناهج المعتبرة منطقياً وشرعاً، طبقاً لما أسلفناه في الفصل المخصّص لأركان

---

(١) طبعاً مع طي مرحلة مفترضة في بعض الموارد، وهي مرحلة التعارض بين الأحكام والمقاصد العامة أو الخاصة، والتي تحدثنا عن كيفية التعامل معها في هذا المحور من هذا الفصل. فمثلاً التعارض بين تفاصيل الزكاة وشروطها خاصة في الفقه الإمامي، وإجهاض مقصد الزكاة في العصر ما بعد الزراعي، وهو رفع الحاجة لتحقيق المجتمع المكتفي ومواجهة الفقر والعوز، وهو مقصد يفهم من عدّة معطيات نصية وغير نصية.

الاجتهاد المقاصدي والمناطبي (الفصل الثاني).

ب - تأثير مخرجات الاجتهاد المقاصدي والمناطبي على فهم النصوص ووعي حركتها وإطلاقاتها وعموماتها، ومديات قدرتها على التخصيص وعدمه، وقوة دلالتها أو ضعف الدلالة تبعاً لذلك كما شرحنا هذا بالتفصيل، وأن غياب النشاط التعليلي الإثباتي في الاجتهاد أوقعنا في مشاكل فهمية كثيرة، واستبعاد أدوات التعليل الثبوتي والإثباتي المعتبرة (الفصل الثاني) بحجج متعددة (الفصل الثالث) كان سبباً في ضمور التواشج بين الغايات والوسائل وبين التشريعات وروحها القانونية وذهاب منطق الاتساق والتناغم ضحية ذلك.

هنا يظهر دور أنماط الاجتهاد: التعليلي والمناطبي والمقاصدي، في فهم وتفسير الكثير من النصوص الأحكامية الجزئية، فالتعليل يساعد على التوسعة والتضييق كما بحثناه في التعليل النصي، وكذلك يساعد على فهم مساحة الدليل والمراد منه كما بحثناه في التعليل العقلاني. إن دور هذه الأنواع الاجتهادية هو دور تفسيري يضع الكثير من الأحكام في سياق تعليلي يعيد إنتاج تفسيرها وفقه، فلا يحذفها، بل يقدم تفسيراً آخر له يربطها بأمر ثانٍ تصبح رهينة له، وهو ما نسميه بالعلّة الإثباتية، فالإفطار وقصر الصلاة على المسافر حكم أعادت الذهنية التعليلية والمقاصدية الجزئية تفسيره، يربطه بعنوان التعب النوعي مثلاً، وهكذا.

ج - لا يمكن بناء فقه على النصوص الأحكامية فقط ولا المقاصدية كذلك، بل إن وعي النصوص المقاصدية أو العلل والمناطات رهين النصوص الأحكامية في بعض الأحيان ولو عبر الاستقراء، والعكس صحيح، فالعلاقة متوافقة (منهج الجمع بين النصوص والمقاصد)، لكن قدرات النصوص الكلية الدستورية ونصوص التعليل بعد ثبوتها، تظل أقوى من طاقة النص الأحكامي، وفقاً لما مرّ، خاصة في هذا المحور هنا.

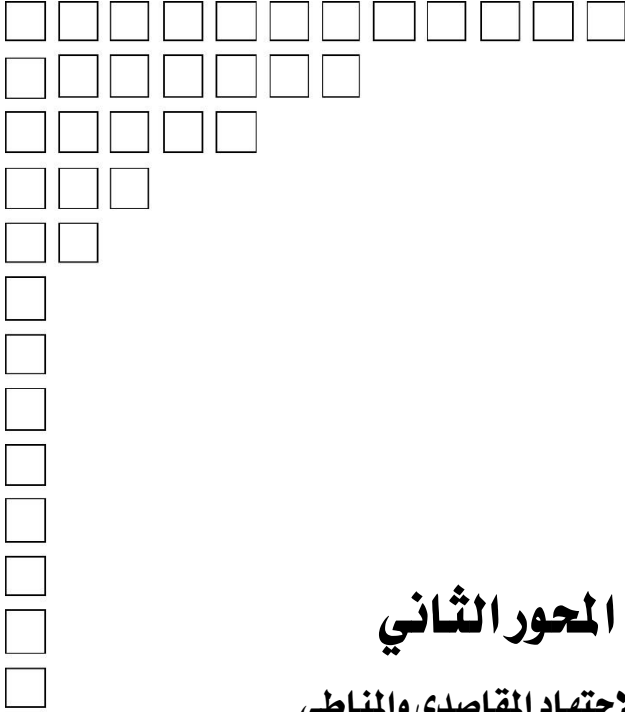
د - إن النصوص المقاصدية العامة لا تنتج في نفسها تشريعات كما شرحنا أو آخر بحث التعليل النصي فلا نعيد، لكنّها قادرة على نفي تشريعات أو إضعاف القوة الصورية أو الدلالية في تشريعات منافية لها في كثير من الأحيان، وليس دائماً.

كما أن النصوص المقاصدية العامة والخاصة، بقدراتها التأثيرية على النصوص، تتمكن من توسعة أحكام أو تضييقها أو غير ذلك تبعاً لما قلناه سابقاً، وليس هذا تأسيساً منها لأحكام شرعية في دائرة ما لا نص فيه، بل هو استنطاق أحكام في دائرة أوسع تبعاً لفهم النصوص

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٩١

المفردة والتركيبية نفسها، بوصف المقاصد والعلل جزءاً من القرائن الدلالية فيما قلنا سابقاً أنّ الدكتور الفضلي عبّر عنه بالطريقة البيئية في فهم النصوص بإخضاع تفسير النصوص الجزئية للغايات التي أعلن المتكلم أنّه يريدّها، فالمقاصدية العامة والخاصة هنا تساعد على إدخال بعض مفردات ما لا نصّ فيه ضمن ما فيه نصّ، لكن ليس عبر عملية تفسير ظاهري للنصوص الأحكامية، بل عبر عملية الفهم التعليلي، فليس هنا تأسيس لأحكام فيما لا نصّ فيه عبر مجرد كليات عامة دستورية مثل وجوب العدل وقبح الظلم ولزوم نظم الأمر وغير ذلك.

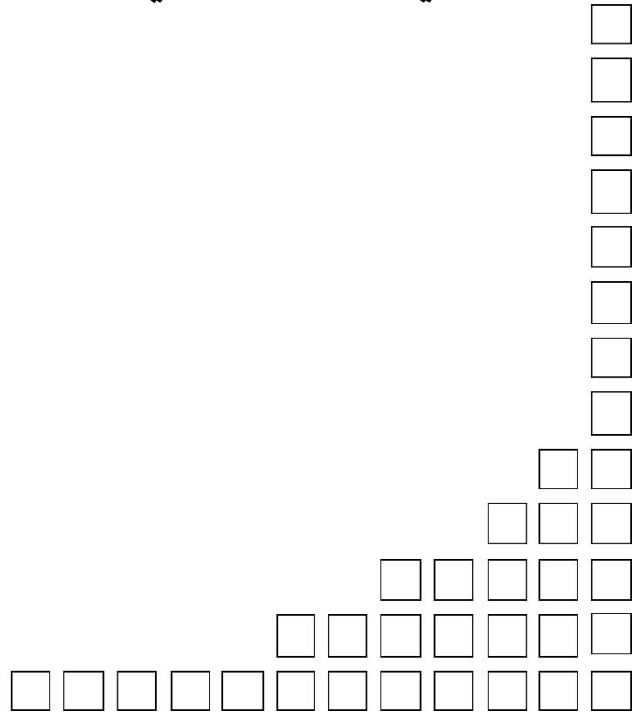




## المحور الثاني

دور الاجتهاد المقاصدي والمناطي

في تكوين المذهب الفقهي أوفقه النظم والنظريات





## تمهيد في المفهوم والاتجاهات

مصطلح المذهب الفقهي بالمعنى الحديث أو فقه النظام أو فقه النظرية، من المصطلحات التي راجت كثيراً في العصر الحديث في مجال الدراسات الفكرية والشرعية العامة، فقد استخدم السيد محمد باقر الصدر عنوان «المذهب الاقتصادي في الإسلام»، كما وظّف فكرة فقه النظرية، خاصة في أعماله في كتاب «اقتصادنا»، وسرعان ما انتشر عنوان «فقه النظام» أو «الفقه النظامي»، بوصفه نوعاً من مطالعة الشريعة مطالعة منظومية.

ولست بصدد البحث التاريخي هنا، لكنّ ثمة وجهة نظر ترى أنّ السيد الصدر ليس أوّل من طرح هذه الأفكار (فقه النظام - فقه النظرية - المذهب الفقهي)، بل ثمة مخاضات ومسارات قبله، سنياً بل وحتى شيعياً. ولسنا بصدد التعرّض لهذا الموضوع هنا.

وقد وقعت نقاشات مؤخراً بين عدد من العلماء والباحثين في جدوائية مقولة «فقه النظام»، كشفت عن وجود تيارين اثنين:

التيار الأوّل: وهو التيار الذي لا يرى في النشاط الفقهيّ إلا الاجتهاد المسائلي، الذي ينظر في المسائل الفقهية مسألةً مسألةً، وينظر في القواعد الفقهية والأصولية كذلك، فليس هناك اجتهاداً آخر أو فقه آخر زائد أو مختلف عن هذين، تحت عنوان فقه النظرية أو فقه النظام أو المذهب الفقهي.

وبعيداً عن التحقيق والتدقيق في منظور هؤلاء، ولكي نُعطي المسألة طابعها الفرضي، فإنّه يمكن فرض تصوّرين هنا لما يؤمن به هذا التيار:

التصّور الأوّل: ليس مقصود هؤلاء نفي محاولة بناء صور هرمية للشريعة، فهم لا يعارضون قيام الباحثين بترتيب الأجزاء الفقهية المستنبطة لتكوين رسم خاصّ أو لوحة فنية ناتجة عنها، إنّما مركز اعتراضهم هو تحويل هذا النشاط الثانوي إلى آلية اجتهادية استنباطية

٤٩٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

وتركها تفعل فعلها في استنباط الأحكام الشرعية؛ لأنها لن تحمل سوى الظنون والتخمينات والأقيسة والاستحسانات وما شابه ذلك، بل أساساً نحن لسنا بحاجة إليها في معرفة الأحكام الفقهية واستنباطها.

فهذا الفقه النظامي يبدأ بعد أن تنتهي الاجتهادات الفقهية الحقيقية، ولا يحكم هو عليها، بل العكس هو الصحيح، حيث تحكم هي عليه وتقضي.

التصور الثاني: أن يكون المقصود نفي جدوائية هذا النمط من التفكير حتى لو لم يُقحم في مجال الاجتهاد الشرعي واستنباط الأحكام، فلا فائدة منه، بل هو تضييع للوقت وإشغال للمراكز العلمية بأمر ثانوي، لا فائدة تُذكر لها.

التيار الثاني: وهو التيار الذي يرى أن هذا النمط من البحث الفقهي ضروريٌ للغاية، ليس فقط في مجال التكوين الهرمي والنظومي اللاحق على عمليات الاستنباط، بل في عمليات الاستنباط نفسها، ومن ثمّ فالاجتهاد يجب أن يعيد تكوين نفسه باندماجه مجدداً ضمن هذا النمط من التفكير إلى جانب قواعده الأصلية الثابتة.

لسنا هنا بصدد تحليل مفهوم فقه النظام أو فقه النظرية ومعاني هذه المصطلحات، وهل ترجع لمعنى واحد أو متعدّد؟ والتعاريف المختلفة التي قيلت حولها؛ لأنّ هذا ليس موضع بحثنا، بل هدفنا دراسة أنه هل يمكن للاجتهاد المقاصدي أو المناطبي بالشكل الذي توصلنا إليه أن يكون له دور أو كلمة هنا - سلباً أو إيجاباً - أو لا؟

وسأخذ توضيحاً مبسطاً - بعيداً عن التعقيدات والجدل - لفقه النظم والنظريات، وهو الذي يرى أن هذا الفقه هو بناء نظامي (systematic) للشريعة يعيد فهمها في سياق مبادئ وأهداف ومسارات عامّة، فلا تمثل جُزراً مبعثرة، بل تمثل علاقات الجزئيات مع الدوائر الأوسع ومع الكليات لتنظم على شكل منظومة متكاملة ذات اتساق وتناغم، فهو فقهٌ يقرأ الشريعة - أو بعض أبوابها - قراءة خارطية تنظيمية، فيجعل لها أصولاً وقواعد تحتية، وطوابق سفلية وعلوية، ومسارات وطرقاً كبيرة وفرعية، تنتهي إلى نتائج وغايات ومآلات منشودة ومحدّدة.

وعليه فما قد يتصور عند بعض أن المراد بفقه النظام هو الفقه السياسي أو فقه السلطة السياسية أو الفقه الاجتماعي، اعتماداً على أن كلمة «النظام» تعني النظام السياسي أو



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٩٧

السلطوي، أو ما يقع - من طرف بعضٍ آخر - من خلط بين فقه النظام والنظام الفقهي، وبين فقه النظام وتنظيم الأبواب الفقهية وما شابه ذلك من مقولات، لا علاقة لنا به إطلاقاً هنا. أضف إلى ذلك أنّ ما يتصوره بعض المؤيدين والمعارضين معاً هنا، من أنّ فكرة فقه النظام تستبطن شمولية الشريعة، هو أيضاً غير دقيق ولا بمرتبط ارتباطاً قهرياً، فنحن لا نكتشف تغطية الشريعة لمطلق الوقائع حتى نرصد كيفية التغطية، بل ننظر في بنية الشريعة نفسها من حيث العناصر التي تتألف منها وتناسقها مع بعضها وتبادلها للعلائق المتواشجة، وسيرها في خطوط منتظمة للوصول من مبادئ محدّدة إلى غايات مطلوبة، سواء كانت الشريعة شاملة أم لا، ففكرة فقه النظام لا تعني الشمولية أو إقصاء دور العقل وما شابه ذلك، كما لا تعني بالضرورة عدم الشمولية أو استحضار العقل وجعله بديلاً عن النصّ أو منافساً.

### **أدوار يمكن للاجتهاد المقاصدي والمناطوي أن يخدم بها فقه النظم والنظريات**

يمكن للاجتهاد المقاصدي والمناطوي والعلي أن يساعد في تقديم فهم أكثر اتساقاً وتناغماً وكنية للفقه، وذلك عبر الآتي:

#### **١. معضل عدم الاتساق، بوصفه عائناً أمام فقه النظريات والنظم**

لعلّ أهمّ مشكلة تواجه مشاريع من نوع الفقه النظامي، هي مشكلة عدم اتساق الشريعة بفهمنا لها<sup>(١)</sup>، فعندما تقوم الشريعة على تفريق المؤلفات وتأليف المفترقات فإنّ وضع نظرية متكاملة متسقة العناصر يقف كلّ جزء منها في موضعه، ليقوم على أسس ولينتهي إلى نتائج محدّدة، يغدو أمراً صعباً، وهذا كلّما اتسع نطاق قاعدة التأليف والتفريق صعب مشروع فقه النظم والنظريات، وهو ما لمسّه محمّد باقر الصدر في المذهب الاقتصادي في الإسلام.

كيف نريد في منهاجية نظام الحجج والتنجز والتعذير الوصول دوماً لنتائج متناسقة معقولة للفقيه في شبكة علاقاتها وفي مبادئها وغاياتها. إنّ المعضلة أنّ عدم الاتساق عندما

---

(١) ليس الكلام عن الشريعة الواقعية المفروض اتساقها وتناغم أجزائها في تحقيقها الغاية، انطلاقاً من منطقيتها، بل الكلام في الفقه بوصفه المنظومة الفهمية للشريعة وقدرته - فيما بأيديه من أدلة ومعطيات - على إنتاج صورة نظامية للشريعة.

يهيمن على عمل الفقيه فسوف يُنتج نتائج غير متوالمة، الأمر الذي يُعجزه في مرحلة تكوين النظرية عن إنتاج نظرية ذات عناصر متعاضة مصطفة بطريقة منطقية - وفقاً لما تنكشف فيه لنا - تملك وضوحاً في شبكة علاقاتها فيما بينها من جهة أولى، وشبكة علاقاتها مع المبادئ والمآلات من جهة ثانية.

عندما لا تملك المرأة/ الأم سلطةً - رغم وفاة الأب - على أولادها في إدارتهم مالياً، وفي الوقت عينه تملك سلطة إدارة شركة عملاقة من أموالها أو أموال غيرها، لها تأثير على رسم السياسات الاقتصادية في البلاد.. هذا الأمر يشي بعدم اتساق، ويُعجزُ فقيه النظرية عن تفسير الموقف تفسيراً عقلياً ولو محتملاً - شرط أن لا يكون متكلفاً تأولياً - وهو يصوغ فقه النظرية حول قضايا المرأة.

بناءً عليه، كلُّ نظرية أو مشروع اجتهادي يخفف من دائرة عدم الاتساق، سوف يكون مساعداً على الاقتراب من تكامل فقه النظريات والنظم، وحيث إنَّ ما توصلنا إليه سابقاً في مباحث أركان الاجتهاد المقاصدي والمناطبي من جهة، وموانعها من جهة ثانية، بل وفي بحث دورهما في تقويم الأدلة الجزئية وحل التعارض بينها.. كلاً يصبُّ في تخفيف حدة عدم الاتساق في الشريعة، فهذا يعني أنَّ هذا النوع من الاجتهادات يساعد فقه النظرية والنظم كثيراً.

أ - عندما نفكر بذهنية استقرائية لإنتاج كليات، فهذا يعني أننا نلاحظ عناصر التشابه والتقارب بين الجزئيات الصغيرة لتكوين صورة كلية، فنكون بهذا قد عززنا آلية البحث التي تقوم على رؤية المتشابهات، وهو ما يساعد الانتظام النظري الذي يحتاجه فقيه النظرية.

ب - وعندما نلاحظ دور الاجتهاد المناطبي في تجريد الأحكام عن صورتها الشكلية نحو صور أكثر عمقاً وكنية، فنحن نساهم كذلك في هذا الأمر؛ لأننا نخفف الكثرات الصورية ونقترب من الوحدات أكثر فأكثر.

ج - وعندما نخفف من ظاهرة الجمود على حرفية النصوص عبر القواعد العقلانية في التعدي عنها، فنحن نخفف من عناصر التمايز بين الأحكام والموضوعات، خاصة عندما نُتقنُ فنَّ إلغاء الخصوصيات عقلياً؛ إذ هذا الفنُّ لو استطاع أن يخدمنا فهو قادر على تقليص الحالات المنفردة القائمة بنفسها، لصالح حالات متسقة وعناوين أكثر كنية وشمولية.

د - وعندما تكون الكليات المقاصدية العامة الثابتة بالاستقراء أو بالنصوص نفسها، بمثابة

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٤٩٩

مرجعيات أشبه بالآية عن التخصيص أو التي تفسر ما يخصصها بأنه جاء بعنوان ثانوي وليس أولياً ولو في بعض الأحيان، فهذا يخفف من تمايز القوانين وعدم اتساقها؛ إذ يجعل الاستثناءات ظواهر طارئة - ولو في بعض الأحيان - وليست استثناءات ثابتة دائماً بالعنوان الأولي كما قلنا.

هـ - وعندما تكون الكليات الدستورية والمقاصدية والعلل الشرعية والمناطية، مرجعاً في طرح المفردات القانونية المعارضة لها أو في تقديم ما يوافقها على ما يعارضها؛ انطلاقاً - كما قلنا سابقاً - من تقويتها الاحتمال في الطرف الموافق لها، فهذا ما سيستج على المدى البعيد سلسلة من القوانين الجزئية المتوالمة مع الكليات، وسيعزز موقع فقيه النظرية في تفسير الاتساق القائم بين التشريعات؛ إذ ذلك سيساعد على ولادة مجموعات كبيرة ذات أصول عليا وتطبيقات متنوعة متناغمة.

و - وعندما نفكر أكثر بالذهنية التعليلية النصية - وكذا العقلانية التي تقوم على قواعد التوسع في مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيات وفهم المناطات وتخريجها - فهذا يعني أننا نفهم روح الحكم المشرع، ومن ثم يمكننا مد جسور بينه وبين حكم آخر معقول أيضاً مناطياً أو ملاكياً. وفقه النظام يقوم على إيجاد علاقة تواسجية وتبادلية بين أجزاء المنظومة، ولا يقوم على مجرد الترتيب، وإلا فالرسائل العملية والكتب الفقهية الفتوائية مرتبة ترتيباً رائعاً.

عندما أفهم موضوع القصر والإفطار بارتباطه بالتعب والنصب فسوف يصبح جزءاً من فلسفة التخفيف العامة في الشريعة، ولن يعود ظاهرة مستقلة غير مفهومة تبدو غير متسقة مع محيطها، وهكذا عندما أفهم - مثلاً - فلسفة العدة للمرأة على أنها لضبط النسل والنسب، فلن يكون هناك تباينات في التشريعات، وكذلك عندما تفهم الزكاة في سياق الغاية المصرح بها في بعض النصوص، وهي رفع حاجات الفقراء في المجتمع، فسوف تزول الهوية الخاصة للأعيان الزكوية، بما يحدث اتساقاً مع غايات الشريعة العامة في النظام الضريبي، وكذلك عندما تفهم نصوص تحريم العصير العنبي والفقاع والنيذ وغيرها في سياق كلية واحدة، هي حرمة كل مسكر، كما قررناه بالتفصيل في مباحث الأطعمة والأشربة<sup>(١)</sup>، فسوف تصبح هذه التحريمات متسقة، ترجع لغاية واحدة، وهي رفع السكر وزوال العقل المغيبي بعدم غياب الناس عن

(١) راجع: حب الله، فقه الأطعمة والأشربة ٣: ٥٩ - ٣١٦.

مسؤولياتهم الاجتماعية والروحية، وهكذا إلى عشرات الأمثلة التي من هذا النوع، بصرف النظر عن صحة هذا المثال أو ذاك.

وبهذا يكون من الطبيعي لمثل هذا النمط من التفكير الاجتهادي أن يُساعد في تقريب أجزاء الصورة من بعضها لتكتمل وتتناسق.

والأهم من ذلك كله أننا سبق أن ناقشنا في فكرة قيام الشريعة على عدم الاتساق، وقلنا بأن هذا أمرٌ باطل، بل ثابتٌ عدمه بالاستقراء والتتبع، ومن ثمّ فالتحويل بفكرة عدم الاتساق ينبغي التأمّل فيها، خاصّة وأنّ غالب المساحة التي نتكلّم فيها - إن لم يكن كلّها - هي المساحات العقلانيّة العرفيّة كالتجارات والسياسات والإدارات والتنظيمات، وليس التعديّات المحضّة.

هذا كلّه لا يعني أنّ فكرة فقه النظم لم تعد تعاني من مشاكل، بل هذا أشبه بسرّاب، فإنّ الفقيه سيظلّ يواجه التخصيصات والتقييدات والاستثناءات التي لا يعرف كيفيّة فهمها وتواشجها مع الكلّيات، ومن ثمّ فما ندّعيه ليس حلّ المشكلة أبداً، بل التخفيف بقوّة من حدّتها.

وبهذا كنّا نأمل أن يذهب مثل السيد محمّد باقر الصدر أكثر فأكثر في حلّ المشكلة في استنباط المذهب الاقتصادي نحو التفكير المقاصدي والتعليلي والمناطبي، وينشط أكثر في استخدام الطريقة التي امتدحها هو نفسه عند الشيخ محمّد جواد مغنّيّة، فربما كان ذلك سيساعده أكثر في حلّ مشكلات تكوين نظريّة متّسقة، مستعيناً بنظريّة مقاصد الرسول وأدواره وشخصيّاته المتنوّعة التي تكلمنا عنها سابقاً، وهو رغم محاولته لكنّه لم يذهب بها بعيداً في التطبيق، فاضطرّ للأخذ بفتاوى الفقهاء، ومنهم المتوفّون، لكي تلتئم الصورة عنده.

والنتيجة: إنّ هناك عدّة عناصر متواشجة متعاوضة تلعب دوراً مركزياً مساعداً هنا:

أ- الكلّيات الاستقرائيّة والنصيّة الغائيّة والدستوريّة في تقويتها رؤية التشابه في التشريعات.

ب- تجريد الأحكام الجزئيّة عن خصوصيّاتها لربطها بعناوين أعلى، بما يخفّف التمايزات والوحدات المتكرّرة.

ج- الفهم التاريخي لبعض التشريعات عبر مقولة مقاصد الرسول.

د- حلّ بعض التعارضات بين الأدلّة بمعونة المنهج المقاصدي والمناطبي، بما يعزّز الاتساق.

هـ- الترتيب الأولوي للكلّيات والمقاصد والمبادئ.

وقد تعرّضنا لأغلب هذه الأمور في هذا الكتاب، كما تعرّضنا لبعضٍ آخر منها في كتاب

«فقه المصلحة».

وبهذا كله نفهم كيف أن بعض المقاصديين<sup>(١)</sup> طرح أن إحدى غايات وفوائد معرفة المقاصد هو تحصيل تصوّر إجمالي شمولي عن الإسلام وشريعته.

### فقه النظم والنظريات بداية إمامية لإعادة روح الاتساق للتشريعات

وأشير أخيراً هنا إلى أنّ حركة فقه النظريات والنظم التي تشهد الكثير من الكلام في المؤسسة الدينية خاصّة الإمامية، ما لبث أن استعرت نقاشاته مجدداً خلال الأعوام الثلاثة الأخيرة، تعطيني مؤشراً على أنّ التفكير الإمامي بدأ يميل لضرورة وضع اليد على تناسق التشريعات والتخفيف من فكرة التفريق والتأليف التي تمثل أساساً في التفكير الاجتهادي منذ قرون، بل لعلني أدعي بأنّ الفقه العملي الذي حرّكه الإسلامان: السياسي والاجتماعي، خلال القرن الأخير فرض إعادة النظر في كيفية قراءة الفقه كله، ومن ثمّ فالخروج من فردية الفقه نحو حضاريتّه وسياسيته واجتماعيته وتربويته، أو خروجه من مفرداته نحو صيرورته مشروع حياة، لا يمكن أن يقف عند حدود الشعارات، بل هي أمور لها ضرائب باهظة الثمن، ومنها التراجع التدريجي العفوي عن أفكار البعثة وعدم الاتساق، الأمر الذي فرض إعادة قراءة الفقه كله بطريقة مختلفة بعض الشيء.

### ٢. معضل شرعية فقه النظام، بوصفه فاقداً للأصول الاجتهادية

أبرز إشكالية تقوم في مواجهة مشروع فقه النظم والنظريات هو سؤال الشرعية، بمعنى أنّ العائق الأساس الذي يواجه هذا الفقه هو أنّه لو انتهينا من الفقه الجواهري كما يسمونه - وهي تسمية لا أميل شخصياً إليها - فما هي الأصول الاستدلالية التي يقوم عليها فقه النظام؟ ليس ثمة أصول من هذا النوع عندهم، ومن ثمّ فمعضلة فقه النظام هي الشرعية والاستناد. بعبارة أخرى: إنّ أصول الاجتهاد المعترف بها والثابتة في الدراسات الشرعية والأصولية، تمّ العمل عليها منذ قرون، وهي لا تُنتج فقه نظم أو نظريات أو مذاهب، فإذا أراد فقه النظرية أو النظام أن ينتج نفسه فعلى أيّ أسس اجتهادية هو يقوم حتى يأخذ شرعيته منها؟!!

(١) انظر - على سبيل المثال -: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه ١: ١٠٨ - ١٠٩.

لستُ معنيًا هنا بالدفاع عن فقه النظام، فهذا بحثٌ آخر، لكنّ بحوثنا السابقة - هنا وفي كتاب فقه المصلحة - تؤكد لنا أنّ الفقه المدرسي يحتاج إلى قفزة غير حادّة ليُصبح فقه النظام عنده معقولاً، ففقه النظام ليس سوى محاولة للتفكير في فهم النصوص بطريقة مختلفة، وضمن قواعد سبق أن قرّرناها، وبحاجة لعدم الجمود على تطبيقات الفقهاء لقواعد التعدي عن حرفيات النصوص، وأنّ هذه التطبيقات ليست هي النسخة الأخيرة لتفعيل قواعد التعدي عن حرفيات النصوص، وإنّما هي مجرد شكل زمني وتجربة تاريخية.. كما أنّه بحاجة أيضاً لإعادة فهم قضية القياس جيّداً وموقف أهل البيت منه، وبحاجة أيضاً لفهم أولوي (ترتيب الأولويات) للشريعة كما قلنا مراراً، وبحاجة لتفعيل الروح الاستقرائية الوثوقية أكثر، إلى جانب - في تقديري - التخلّي العملي عن مجموعة قواعد كلّها محلّ مناقشة حتى بين العلماء أنفسهم من الناحية النظرية، مثل حجّية خبر الواحد الظني، وحجّية الإجماع المنقول والمحصّل، وحجّية الشهرة الفتوائية وكذا سيرة العلماء، وقاعدة التسامح في أدلة السنن، ومرجعية الاحتياط في التفكير الاجتهادي والإفتاء الفقهي وأمثال ذلك.

إنّ ما أدعيه - مما توصل له كتابنا هذا، وكتابنا السابق «فقه المصلحة» - هو أنّ داخل الفقه المدرسي بذوراً مبعثرة لم تلقَ اهتماماً كبيراً، يلزم إعادة تثويرها، ثمّ تطويرها، ثم بناء مشروع فكري عليها، وهي بنفسها قادرة على تحقيق شيعية (تشييع) فقه النظام مبدئياً، شرط التخلّي عن سلسلة من الأصول النظرية تحلياً عملياً من نوع الاحتياط والإجماع والشهرة وأمثالها، وصولاً لانتهاه عصر هذه المعايير بشكل حقيقي.

وهذا كلّه يعني أنّ فقه النظام ليس بحاجة - في تقديري - لأصول فقه جديد، بل هو بحاجة لتطوير أصول الاجتهاد الحالية تطويراً مدرسياً يحمل معه الجرأة، بعد تفعيل بعض القواعد تفعيلاً عملياً أكبر، وأظنّ بأنّ هذه المرحلة قادرة على الذهاب بنا نحو فقه نظم وفقه نظرية معقول.

### ٣. اختيار الفرضيات وتفسير غياب الفقه المنظومي عن النصّ الديني

في سياق المناقشات التي تواجه مشكلة فقه النظرية أو النظام، تقف معضلة اختيار الفرضيات، ومعنى هذه المعضلة أنّ فقيه النظرية يلاحظ المفردات الجزئية التي تمّ التوصل

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٠٣

إليها، ويريد الآن أن يعيد تشكيل قطع الفسيفساء هذه بطريقةٍ تتنظم ضمن صورةٍ محدّدة، والسؤال: ما هو مرجّح فرضيّة على أخرى؟ وما هو مرجّح الفرضيّة التي يطرحها أساساً حتى لو لم يكن لها منافسٌ ظاهر من فرضيّاتٍ أخرى؟

ولنا تعميق السؤال: لنفرض أن تشكيل عناصر جزئيةٍ كوّن لدينا صورةً كليّةً متناسقة، ما هو الدليل على كون هذه الصورة الكلية المتناسقة هي التي يريد المولى بحيث يمكننا نسبتها إليه؟ فلعلّه يريد صورةً أخرى لم تتشكّل أمامنا بفعل عمليّة التركيب، فما هو مبرر النسبة أيضاً هذه المرّة للمولى سبحانه؟

والفرق بين هذه الإشكاليّة والإشكالية السابقة أنّ السابقة تقوم على شرعيّة الاجتهاد النظامي وأسسها ومنطلقاته البحثيّة، فيما هنا ننظر للنتيجة الناتجة عن ممارسة هذا الاجتهاد، لنسأل: ما هو الدليل عليها بنفسها؟ إنّ الدليل قام على الجزئيات ولم يقدّم على الصورة الكلية بعنوانها، فما هو الدليل على الصورة الكلية بشكلها التنظيمي المتناسق؟!

السؤال أو الإشكاليّة الأخرى التي يواجهها فقه النظرية والنظام، هو: إذا كانت هذه الصورة التناسقيّة المتناغمة جزءاً من الشريعة، فلماذا لم يكن أسلوب الأنبياء والأئمّة في تبين الشريعة بهذه الطريقة، بل بيّنها على شكل مسائل جزئية متفرّقة، رغم أنّ الصورة الكلية يفترض أن تكون جزءاً من الرسالة التي يريدون إيصالها حسب افتراض القائلين بدخول اكتشاف هذه الصورة في عمليّة الاجتهاد أو فهم الشريعة وأغراضها؟ فلماذا غاب تبين هذه الشريعة تبيناً انتظامياً ومنظومياً من قبل صاحب الشريعة نفسه المبيّن لها؟! ألا يكشف هذا عن أنّ هذه الصورة الكلية ليست مهمّة لديه، وليست أساساً في التصرّ والعمَل؟!

لقد كان للسيد الصدر محاولة جوابيّة عن هذا السؤال الثاني، تحدّث عنها في سياق أعمّ، حيث قال - وهو يدافع عن مشروع التفسير الموضوعي مقابل التفسير التجزيئي -: «قد يقال بأنّه ما الضرورة إلى تحصيل هذه النظريّات الأساسيّة؟ ما الضرورة إلى أن نفهم نظريّة الإسلام في النبوة مثلاً بشكلٍ عام أو أن نفهم نظريّة الإسلام في سنن التاريخ وفي التغيّر الاجتماعي بشكلٍ عام؟ أن نفهم نظريّة الإسلام في الاقتصاد الإسلامي بشكلٍ عام؟.. فإننا نجد بأنّ النبي ﷺ لم يُعطِ هذه النظريّات على شكل نظريّات محدودة وبصيغ عامّة، وإنّما أعطى القرآن بهذا الترتيب للمسلمين. ما الضرورة إلى أن نُتعب أنفسنا في سبيل تحصيل هذه النظريّات

وتحديدها بعد أن لاحظنا أن النبي ﷺ اكتفى بإعطاء هذا المجموع، هذا الشكل المتراكم بهذا الشكل؟ ما الضرورة إلى أن نستحصل هذه النظريات؟.. النبي ﷺ كان يعطي هذه النظريات ولكن من خلال التطبيق، من خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبيّنه في الحياة الإسلامية، وكان كلّ فرد مسلم في إطار هذا المناخ، يفهم هذه النظرية ولو فهمًا إجماليًا ارتكازيًا؛ لأنّ المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي وصفه النبي ﷺ كان قادرًا على أن يُعطي النظرة السليمة، والقدرة السليمة على تقييم المواقع والمواقف والأحداث. إذا أردنا أن نقرب هذه الفكرة، نقول: حالة بين حالتين: حالة إنسان يعيش داخل عرف لغة من اللغات، وإنسان يريد أن يفهم بأنّ أبناء هذه اللغة، أبناء هذا العرف، كيف تنتقل أذهانهم إلى المعاني من الألفاظ؟ وكيف يحدّدون المعاني من الألفاظ؟ هنا توجد حالتان: إحداهما: أن تأتي بهذا الإنسان ونجعلته يعيش في أعماق هذا العرف، في أعماق هذه اللغة إذا جعلته يعيش في أعماق هذا العرف وفي أعماق هذه اللغة واستمرّت به الحياة في إطار هذا العرف وهذه اللغة فترةً طويلة من الزمن، سوف يتكوّن لديه الإطار اللغوي، والإطار العرفي الذي يستطيع من خلاله أن يتحرّك ذهنه وفقاً لما يريده العرف واللغة منه؛ لأنّ مدلولات اللغة وقواعد اللغة تكون موجودة وجوداً إجماليًا ارتكازيًا في ذهنه.. إذا كان الإنسان خارج مناخ تلك اللغة، خارج عرف تلك اللغة عرفها وأردت أن تنشئ في ذهنه القدرة على التمييز اللغوي الصحيح، كيف تستطيع أن تنشئ في ذهنه القدرة على التمييز اللغوي الصحيح؟ يكون ذلك عن طريق الرجوع إلى قواعد تلك اللغة، حينئذ لا بدّ أن ترجع إلى ذلك العرف الذي تربّى في ذلك الإنسان، ترجع إلى ذلك العرف لكي تستنتج منه القواعد العامة والنظريات العامة، نفس ما وقع بالنسبة إلى علوم العربية.. هذا المثال مثال تقريبي لأجل توضيح الفكرة. إذن الصحابة الذين عاشوا في كنف الرسول الأعظم ﷺ إذا كانوا لم يتلقوا النظريات بصيغ عامّة فقد تلقّوها تلقياً إجماليًا ارتكازيًا، انتقشت في أذهانهم وسرت في أفكارهم.. أمّا حيث لا يوجد ذلك المناخ.. إذاً تكون الحاجة إلى النظريات - يعني الحاجة إلى دراسة نظريات القرآن والإسلام - حاجة حقيقية ملحة..<sup>(١)</sup>

ولديّ هنا بعض الوقفات السريعة التي أريد أيضاً من خلالها كشف شبكة العلاقة بين

(١) الصدر، المدرسة القرآنية: ٣٣ - ٣٧.



الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، وتكوين فقه النظم والنظريات المتناسقة، وذلك:

الوقفة الأولى: إن هاتين الإشكاليّتين تواجهان أكثر فقه النظرية بالتفسير الذي قدّمه الصدر لهذا الفقه، فالصدر اعتمد لتكوين فقه النظرية على بنائه على فقه المسائل، فالتائج الاجتهادية النمطية المدرسية في المسائل المتفرقة التي تنضوي تحت ملفّ واحد، هي التي سيستج عن التحقيق الفقهي فيها تراكم يفترض أن يقوم فقيه النظرية بتحليله وتشكيل صورة جامعة له، من هنا كان فقه النظرية عند الصدر قائماً بدرجة عالية - ولا أقول بدرجة كاملة - على البعثة في النتائج الفقهية، فهو يريد أخذ عين هذه النتائج لكن عبر إعادة تكوين فرضية تناسقية بينها يمكنها أن تحوّلها إلى صورة أو لوحة فنية متناسقة وكاملة، ولهذا عندما واجه مشكلة الثغرات، اضطرّ للذهاب إلى فتاوى الآخرين، وهذا ما عبّرنا عنه في مناسبة أخرى بالصعود من الأسفل إلى الأعلى في تكوين فقه النظرية والنظام.

أما لو أنّ شخصاً - مثل الإمام الشاطبي والشيخ شمس الدين - ينطلق في تكوين فقه النظرية والنظام من الكليات الدستورية والنصوص المقاصدية، ثمّ يقوم بفهم الجزئيات في ضوءها، فإنّ مثل هذا الشخص قد لا يواجه بالضبط ما يواجهه الصدر؛ لأنّ النتائج الفقهية سوف تتكوّن عنده - من البداية - بطريقة أكثر التأمّام مع الكليات والمقاصد، فلن يولد عنده فقه مبعثر حتى يكون النشاط والمسؤولية الإضافية لفقيه النظرية تحويل هذه البعثة إلى انتظام عبر وضع نظرات جديدة في فهم شبكة العلاقة بين هذه المفردات. ولن تكون أمامه فرضيات متعدّدة حتى يختار بينها في عملية التركيب، بل هي فرضية واحدة تفرضها قهراً الكليات الدستورية والمبادئ التشريعية العليا والعمومات المقاصدية.

من هنا لا يُبدي بعضُ ناقدِي فقه النظام اليوم - وهو الشيخ محمد جواد فاضل اللنكراني في بعض محاضراته<sup>(١)</sup> - قلقاً من فقه النظرية الذي طرحه الصدر، بل يعتبر أنّ فقه النظام مغايراً

(١) لا بد لي أن أشير إلى أنّ الشيخ اللنكراني كان ناظراً بدرجة أكبر لأحد تفاسير فكرة فقه النظم والنظريات، وليس لتام تفاسيرها، فإنّ الفكرة وقعت فيها التباسات وتعريفات متعدّدة مؤخراً. ولديّ العديد من الملاحظات على سباحته، لكنّ المجال ليس هو مجال البحث في فقه النظم، رغم أنّي أوافق على بعض الإشكاليّات التي طرحها على بعض تفاسير فكرة فقه النظم، فيرجى الانتباه. وعلى أية حال، يمكن مراجعة مواقفه في: الموقع الرسمي، ٢١٧٣٤/ <http://fazellankarani.com/persian/news/>

## ٥٠٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

لفقه النظرية، وفي ظني فإن السبب في ذلك أن فقه النظرية الصوري لا يتخطى حدود قواعد الاجتهاد المدرسي التي يؤمن بها الناقد هنا، ولو تحطأها فبشكل طفيف جداً، بخلاف فقه النظام بشكله الآخر الذي يدخل أكثر في عمق العملية الاجتهادية ويقوم بتغيير قواعد اللعبة فيها. ولهذا لا نكاد نجد كثيراً أن السيد الصدر يفكر - وهو يمارس عملية الاستنباط - بطريقة الفقه المقاصدي والمناطى وتقليل التخصيص والتقييد والفهم التاريخي، في دراساته الفقهية، بل يبدو عليه الحذر جداً، رغم إشاراته الممتازة التي تبدي حماساً نظرياً وبعض التفاعل العملي عنده.

الوقفة الثانية: انطلاقاً مما تقدم، يصبح جلياً دور الفقه المقاصدي والمناطى في حلّ المعضلة الأولى من المعضلتين هنا؛ لأنّ الفقيه هنا يكتشف التناسق ويخفف البعثة عبر الفهم العلي - النصي وغير النصي - للتشريعات، وكذلك عبر القواعد الكلية الآتية من النتائج الاستقرائية، وأيضاً عبر ترجيحه النصوص المتوالمة مع الكليات على غيرها عند تعارضها، بما يخفف من دائرة البعثة.

فالفقيه المقاصدي والمناطى يؤكد عنده الفقه أقل بعثة، فهو لا يختار فرضية لتركيب أجزاء اللعبة (pazel)، بل هو يكتشف الأجزاء حال كونها في مواضعها، فينتهي اكتشافه باكتشاف الصورة الكلية، لا أن اكتشاف الصورة الكلية يمثل خطوة لاحقة على عملية الاجتهاد الأصلية، وهذا هو المهم هنا جداً.

ومن الواضح أنه تختلف هذه النتيجة تبعاً لتنوع الاتجاهات المؤمنة بالمقاصدية والمناطية العلية، فبعضها أقرب لهذه النتيجة من بعض، فاتبه.

وبهاتين الوقفتين نستنتج أن الفقه المقاصدي والمناطى يمكنها مساعدة فقه النظم والنظريات في تجاوز المشكلة الأولى هنا، إلى حد مقبول.

الوقفة الثالثة: إن المشكلة الثانية المثارة هنا قابلة للحل أيضاً، ومحاولة الصدر ممتازة في تقريب الفكرة، لكن مع ذلك ثمة بعض الأسئلة التي تفتح على إضافة في هذا الحل، مثل:

أ - إذا كان النبي يبلغ بتجربته وروحانية الحياة المعاصرة له، فكيف يكون تبليغه للأجيال اللاحقة؟ وكيف يكون قد تحمّل مسؤولية توضيح النظرية الإسلامية للأجيال اللاحقة، ودينه خاتم الأديان؟ وما هي مسؤولية القرآن نفسه هنا؟

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٠٧

ب - إننا لو حللنا الطريقة التي أجاب بها الصدر عن المشكلة، لواجهنا السؤال الآتي: كيف حصل المسلمون المعاصرون لزمن النبي على هذا التصور الكلي للشريعة؟ ما هي ميكانيزما هذا الأمر؟ كيف قدّم لهم النبي هذا التصور؟ وما هي خطواته المتوقعة في هذا المضمار؟ إنّ الفكرة التي أوضّحها الصدر والمثال اللغويّ الذي تحدّث عنه ممتازان، لكنّ سؤالاً يظلّ قائماً هنا: كيف تسنّى للمسلم المعاصر للنبيّ أن يكشف الصورة الكلية من النصوص والتجربة؟ ما هي العناصر التي كانت بين يديه ونحن افتقدناها؟ ولماذا لا يمكننا نحن أن نعيش شيئاً من هذا القبيل؟

أعتقد بأنّ الصدر لو ذهب مسلك المقاصديين والمناطيين العليلين وأمثالهم، لربما أمكنه أن يعمّق الجواب؛ وذلك أنّ التفكير المقاصدي والعللي يقول بأنّ المسلمين الأوائل كانوا يفهمون - بوعيهم البشري والعقلاني العفوي - الكثير من المناطات والملاكات والمعابير، وكانوا أنشط منّا في إلغاء الخصوصيات وتخريج المناطات وإعمال المذاقات الشرعية والأخذ بالدلالات التركيبية وغير ذلك، وأنّ أحد أسباب غياب هذه الصورة الكلية عنّا هو غياب هذا الفهم المناطبي والملاكي والأولوي.. عندنا، فنحن بتجزئتنا الفقهية وعدم رصدنا للمناطات والعلل والملاكات، وخوفنا الزائد من لوثة القياس والرأي، سبّب غياب تلك الفهم التي كانت لديهم، وإلا فماذا كان لديهم ممّا لم يكن لدينا، عدا بعض الوقائع والنصوص التي غابت؟ فهل صادف أنّ هذه الوقائع والنصوص التي غابت هي التي اشتملت على تكوين الصورة الكلية بينما الباقي لدينا صادف أنّه لا يساعد على ذلك؟!

إنّني أعتقد بأنّ مسلمي العصر الأوّل كانوا مقاصديين مناطيين أولويين، ويدركون مغازي الكثير من التشريعات العرفية والسياسية والاجتماعية والإدارية وأمثالها بفهمهم البشري الطبيعي ووعيهم التاريخي السياقي، دون إقحام علل غيبية أو احتمالات فرضية محضة، ولهذا انسجمت الصورة لديهم بينما تفكّكت لدينا.

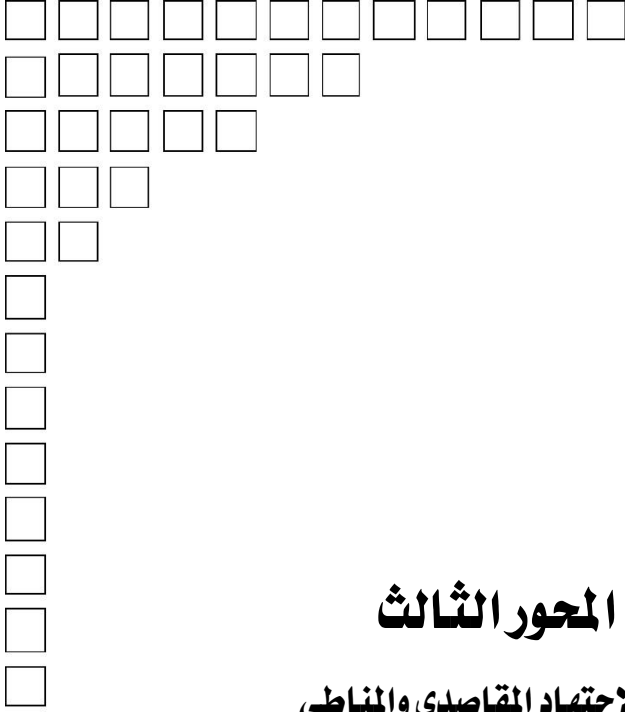
لا أدعي بأنّ هذا هو السبب الوحيد، بل أقول بأنّه أحد الأسباب، ولكي تعود لنا الصورة، يجب أن نفهم الأمور بطريقة أكثر عقلانيّة، تبتعد عن الأسرارية حيث لا دليل عليها، ولكنها لا تنفيها حيث تكون ممكنة إمكاناً وقوعياً عقلاً.

أكتفي بهذا القدر من التعليق على الترابط والخدمات التي يمكن أن يقدمها الاجتهادُ

٥٠٨..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

المقاصديّ والعلليّ والمناطبيّ وأدواتهما في تكوين فقه النظريّات والنظم القائمة على التناسق والاتساق، وذلك بالمعنى الواسع لمصطلح فقه النظريّات والنظم، وبعيداً عن التفاسير الخاصّة لهما.

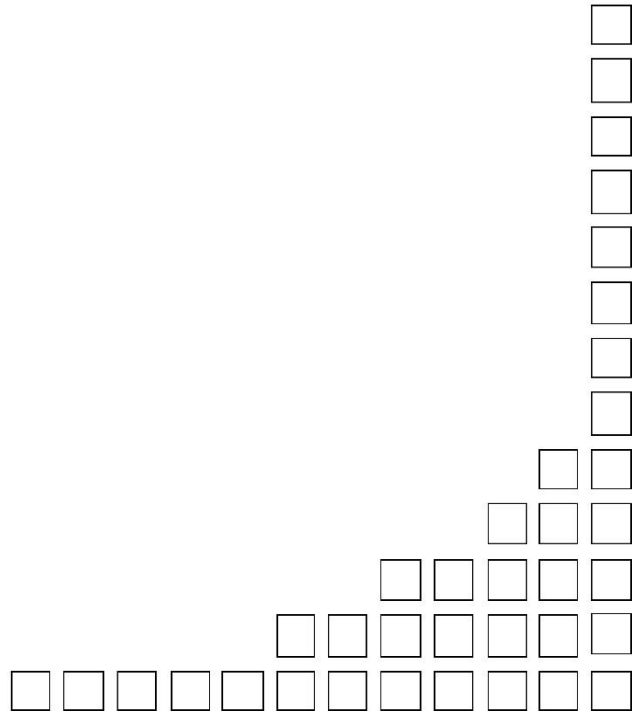
وأعيد مجدّداً التأكيد على أنّ هذا كلّه لا يعني أنّ فقه النظم والنظريات ستنتهي مشاكلهما بالاجتهاد المقاصديّ والمناطبيّ والعلليّ الذي طرحناه هنا في هذا الكتاب، بل كلّ ما نتوقّعه هو أنّه سوف تتقلّص نسبة المشاكل إلى حدّ معيّن ومقبول.



## المحور الثالث

دور الاجتهاد المقاصدي والمناطي

في ضبط وتنظيم فقه المخارج الشرعية ( الحيل )





## تمهيد في المواقف من فقه الحيل الشرعية

فكرة الحيل في الفقه الإسلامي فكرة قديمة ترجع في الحد الأدنى إلى القرن الثاني الهجري، وقد انقسمت الاتجاهات الفقهيّة فيها إلى مواقف، من متحمّس لها ومعتبر أنّ فقيه الحيل الشرعيّة هو الفقيه القادر على حلّ المشكلات العالقة وإيجاد الحلول لها، إلى معترض عليها ومنتقد معتبراً أنّ فقه الحيل ليس سوى تلاعب بالدين والشرعة، واستحلال للمحرّمات وفرار من الواجبات، ولا يعبر إلا عن التفاف على الأحكام الشرعيّة، ومنهم من لم يرفضها فقهياً لكنّه عبّر عن عدم ميله أو حبه لها مثل الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء<sup>(١)</sup>.

ويبدو لنا تعريفهم للحيل انعكاساً لموقفهم منها في بعض الأحيان، ففيما نجد في الفضاء الحنفي الموافق للحيل تعبير أنّها الحدق وجودة النظر، نجد في تعريفات حنبلية معارضة أنّها تحليل الحرام، وأنّ كلمة الحيل تنصرف إلى حيل اليهود المذمومة، كما يعبر ابن تيمية<sup>(٢)</sup>. وهذا كلّ نوع من نقل موقفهم من الموضوع إلى تعريفهم له، وهو وإن كان خطأ من الناحية المنطقيّة، غير أنّه يساعدنا هنا على اكتشاف تنوع مواقفهم وتأثيرها على تصوّراتهم للأمر.

ونظراً لاشتهار المذهب الحنفي بفقه الحيل الشرعيّة، اعتبر بعض علماء الإماميّة أنّ هذا الفقه كان وليد مدرسة الرأي أو استغلّ من قبلهم، فكأنّ التفكير بذهنيّة مدرسة الرأي هو الذي أوصل إلى فقه الحيل الشرعيّة، وفي هذا يقول السيد مرتضى العسكري: «وأدى التهادي في الاعتماد على الرأي أن يشرّع بعض المجتهدين بمدرسة الخلفاء باسم الحيل الشرعيّة أحكاماً لا يوجد نظيرها في أيّ قانون على وجه الأرض، ويندى لها جبين المرء خجلاً»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: تحرير المجلّة ٣: ١٩٤.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦: ١٠٦.

(٣) معالم المدرستين ٢: ٢٩٤ - ٢٩٥.

وينتقد الشيخ محمد جواد مغنّية بشدّة فقه الحيل الشرعية كما أسلفنا الحديث عنه، لكنّ نصّاً مثيراً له يقول وهو يتحدّث عن حيل بني إسرائيل: «ويذكّرني هذا الدجل والاحتيال بنفاق محترفي الدين والوطنية الذين يتلاعبون بالألفاظ، ويشوّهون الحقائق، ليقوعوا بعض السدّج في شباكهم.. ومن الطريف أنّ بعض الشيوخ ألف كتاباً خاصّاً في الحيل الشرعية، حتى كأنّ الله طفلاً صغير تخفى عليه التمويهات، ولا يعلم الصادقين من الكاذبين.. وإذا لم يمسح الله هؤلاء قردة خاسئين في هذه الحياة، كما فعل باليهود من قبل، فسيحشرهم غداً على هيئة الكلاب والقردة والخنازير.. وإذا لم يمسح الكاذبون الآن في الظاهر فإنّهم ممسوخون في الباطن..»<sup>(١)</sup>.

ويؤيد الشيخ ناصر مكارم الشيرازي - وسائر مؤلّفي تفسير الأمل - اعتراضاً، ولو في الجملة، على الحيل الشرعية مع إشارة لخصوصية مهمّة لدينا هنا حيث يقولون: «ويحتمل أيضاً أنّ الآية ناظرة إلى حال الأشخاص الذين يستغلّون الأحكام الشرعية؛ لتبرير مخالفتهم، ويتمسّكون بالظواهر من أجل بعض الحيل الشرعية، فالقرآن يعتبر هذا العمل نوعاً من الاستهزاء بآيات الله.. فعلى هذا لا ينبغي الإغماض عن روح الأحكام الإلهية والتمسك فقط بالظواهر الجامدة لها، فلا ينبغي اتخاذ آيات الله ملعبة بيد هؤلاء، فإنّه يعتبر ذنباً عظيماً ويترتب عليه عقوبة أليمة»<sup>(٢)</sup>.

وثمة وجهة نظر ترى أنّ السبب في ولادة فقه الحيل هي القراءة التجزيئية للفقه، فهي التي بعثت الفقه، فدفعت الفقيه للتفكير في حلول للمشاكل، ولو أنّ الفقه وُلد منسجماً مقاصدياً لم نكن أمام فقه الحيل<sup>(٣)</sup>.

طبعاً هذا الموقف من بعض فقهاء الإمامية لا يجعل الفقه الإمامي مصنفاً على مدرسة معارضة فقه الحيل، بل هو يتبناها وإن لم يكن بحجم التنبّي الحنفي لها، بل قد وردت بعض الروايات عن أئمة أهل البيت استندوا إليها في تبرير الموقف الإيجابي من فقه الحيل<sup>(٤)</sup>، إضافة

(١) التفسير الكاشف ١: ١٢١.

(٢) الأمل ٢: ١٧٠.

(٣) انظر: أحمد الحسني البغدادي، التفسير المقاصدي، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد: ١٤١ - ١٤٢.

(٤) ومن هذه الروايات:

١ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألته عن الصرف.. فقلت له: أشترى ألف درهم وديناراً بألفي



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥١٣

إلى كل من قصة إبراهيم عليه السلام، وأيوب عليه السلام، في القرآن الكريم، واللّتين تعتبران من أهمّ مستندات فقهاء الحيل الشيعة وغيرهم.

ولم يوافق الموافقون أو يرفض الرافضون هنا الأمر بشكل مطلق وتام، بل غالباً ما كان لديهم مساحة مغايرة، فالرافضون لفقهِ الحيل لم يقولوا بأن كلّ تخريج أو مخرَج هو مرفوض، بل اعتبروا أنّ الحالة الغالبة لفقهِ الحيل الشرعيّة لم تراع القواعد الضرورية التي تحمي هذا الفقه من التورّط في مخالفة الشرع، لهذا نجد الكثير من الكلام عن أنواع الحيل وتقسيمها من حيث القبول والرفض، وهكذا، مما لا نطيل فيه؛ لأنّه ليس محلّ بحثنا هنا إطلاقاً؛ فالنزاع في الحقيقة نزاعٌ في حجم القيود والشروط المفروضة على اجتهاد الحيل، لا في أصل وجوده، فكلمنا انتمى الفقيه لتيارٍ يُكثر من القيود والشروط، فهو منحاز ضدّ الحيل، والعكس صحيح.

وعلى آية حال، فليس بحثنا في الحيل، بل في علاقة الاجتهاد المقاصدي والتعليلي بهذا الموضوع، وهو ما سنشير إليه هنا.

### **الذهنيّة المقاصدية وقضيّة الحيل أو ضبط المخارج في ضوء المقاصد**

في تقديري، يمكن للاجتهاد المقاصدي والمناطبي أن يكون له دور وموقف من الحيل الشرعيّة ولو في الجملة، وهو ما يعزّزه ما تحدّثنا عنه سابقاً في أكثر من مناسبة، خاصّة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، من أنّ كلّ من كانت لديه نزعة مقاصديّة كان ذا موقفٍ متحفّظ من الحيل، مثل ابن تيمية والشاطبي وابن قيم الجوزية وابن عاشور وشمس الدين وفضل الله ومغنيّة ومحمّد حسن الأمين وغيرهم.

وعلى آية حال، نوضح فكرتنا باختصار، وذلك:

إنّ الكشف عن الملاكات والأغراض يساعد في توجيه المكلفين نحوها، ويعزّز ثقافة الوسائل والطرق إليها، ولعلّ نصوص العلل الشرعيّة التي صدرت في الكتاب والسنة كانت

---

درهم؟ فقال: «لا بأس بذلك؛ إنّ أبي عليه السلام كان أجرى على أهل المدينة منّي، وكان يقول هذا فيقولون: إنّما هذا الفرار.. وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال» (الكافي ٥: ٢٤٦ - ٢٤٧).

٢ - خبر حمزة بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أعاد الصلاة فقيّة قطّ، يحتال لها ويدبّر لها حتى لا يعيدها» (تهذيب الأحكام ٢: ٣٥١).

تهدف أيضاً إلى الإلماح لهذا الموضوع.

إنّ الحيل الشرعية إذا كانت تنقض المقصد أو الغاية من وراء تشريع الحكم، فضلاً عما لو كانت تنقض المناط، فهي مرفوضة من وجهة النظر المقاصدية؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم معلول لغايته ومقصده، فلا يمكن - عبر التغييرات الشكلية للأحكام - التهرب منها؛ لأنّ لازم ذلك نقض الأغراض، والذهنية المقاصدية تلاحق الأغراض، وليس الوسائل فقط.

وبعبارة أخرى: إنّ مقاصد المكلف يجب أن تتلاءم مع مقاصد الشارع، فإذا تناقضت حصل عكس المطلوب الحقيقي للمولى، وهو المقاصد والغايات.

وهذا ما يُنتج أن فكرة المخارج الشرعية - وقد لا يحسن إطلاق تعبير «الحيل الشرعية»؛ لما باتت تحملها كلمة «الحيل» من مضمون سلبي غير أخلاقي في العرف العام، وإن كانت في أصل اللغة قد لا تحمل هذا المضمون بالضرورة - سوف تصبح على نوعين:

المخارج التي تنقض غرض الشريعة من التشريعات.

والمخارج التي لا تنقض الغرض الشرعيّ، أو إذا نقضته فإنّها تنقضه لصالح غرض ومقصد شرعي آخر، فهي في الحقيقة تحقق غرضاً شرعياً آخر.

ولكي أوضح هذه الفكرة يمكنني القول بأنّ أحد مقاصد الشريعة وأغراضها وكتلياتها الدستورية هو مقصد التسهيل والتخفيف؛ فلو فرض لسبب أو لآخر أنّ تشريعاً معيناً كان موجِباً لنوع من الثقل على المكلفين، دون أن يصل إلى حدّ السقوط بدليل نفي الحرج، فإنّ المخارج الشرعية المتوفرة وإن كان يمكنها أن تنقض بعض غايات التشريع هنا وهناك، إلا أنّها تحقّق غايةً أخرى، وهي غاية التخفيف المعلوم حُسنها في الشريعة إجمالاً.

وربما يكون من هذا الباب بعض أشكال ما يعرف بالحيل الربوية في عصرنا الحاضر، فإنّ المؤمنين إذا لم يكن جائزاً لهم المساهمة في المعاملات البنكية والمصرفية، فهذا ما سيؤدّي إلى تقدّم الآخرين اقتصادياً عليهم، وهذا لو فرضنا أنّه لا يبلغ حدّاً ثانوياً، لكنّ المخارج الشرعية يمكنها أن تُساهم هنا في خدمتهم، دون أن تنقض غايةً مقصدية بلا مقابل، بل المقابل موجود هنا، وهو التخفيف على المؤمنين وإنقاذ وضعهم الاقتصادي بوصفهم أفراداً أو جماعات.

وبهذا المعنى يمكن القبول بالحيل الربوية التي لا تُجهض فلسفة تحريم الربا بلا مقابل، سواء في الربا القرضي أم البيعي، ومن هنا يصبح كلام السيّد الخميني الذي تحدّثنا عنه سابقاً وجيهاً

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥١٥

بهذه الحدود لا مطلقاً، فعود الثقاب الذي يُضاف إلى أحد العوضين ليرفع إشكالية الربا البيعي من البين، يصبح مفهوماً إذا كانت الغاية من وراء هذه العملية تحقيق مقصد شرعي، فيكون لدليل هذه العملية إطلاقاً بلا مانع، أمّا لو لم يكن الأمر سوى هدر المقصد الشرعي للمولى من تحريم الربا، فإنّ دليل هذا المخرج الشرعي سوف يكون عاجزاً عن أن يحظى بإطلاق لمثل هذه الحال، وهذا ما يبرّر أنّ القرآن أعلن الحرب على الرافضين لترك الربا، ولو كان في الحيل حلاًّ لكان من السهل بدل الحرب تقديم هذه الحلول كما يقول الخميني، فكلامه منطقيّ، لكنّه بحاجة - في تقديري - للتقيد الذي ذكرناه.

وأيضاً لو كان المكلف لا يريد الصوم تهاوناً و فراراً منه وثاقلاً، فرخصنا له في السفر بلا مبرّر موضوعي إلاّ الفرار من الصوم، وفرضنا أنّه لم يقدّم دليل مباشر على الترخيص في الفرار بالسفر حال مجرّد التثاقل، فإنّ الحيلة الشرعيّة هنا، سوف تكون ناقضة للغاية من تشريع الصوم نوعاً بلا مقابل غائي آخر، وهو ما يضرّ بالمصالح الشرعيّة، الأمر الذي يكشف عن أنّ دليل الترخيص في الإفطار في السفر - والذي نريد أخذه أساساً للمخرج الشرعي هنا - ليس له إطلاق لحال نقض الغرض من تشريع الصوم، بل ونقض الغرض من تشريعه هو؛ لأنّ المفروض أنّ نصوص التعليل تعلن أنّ الترخيص في الإفطار كان للتخفيف من العناء والتعب، وهذا اللسان التعليلي لا يظهر أنّ له إطلاقاً للتعب السفري الآتي من مجرّد الفرار من الصوم مثلاً.

وهكذا الحال في محاولات الفرار من الزكاة أو الخمس عبر الهدية وغيرها قبيل نهاية الحول، فمثل هذا المخرج يمكن القبول به عندما يحقّق مقصداً آخر يحظى بأهميّة في الشرع، مثل كون المكلف لو زكّى أو خمّس سوف يتضرّر هو اقتصادياً، فهو بحاجة لبناء منزلٍ كي يتسنّى له الزواج والاستقرار في زمنٍ عسيرٍ اقتصادياً، ففي مثل هذه الحال يمكن لدليل المخرج الشرعي أن يحظى بإطلاق يشمل المورد، أمّا في غير ذلك وأمثاله فإنّ إطلاق دليل المخرج الشرعي سوف يناقض المقصد والغاية بلا مقابل، وهو أمرٌ مرفوض مقاصدياً، ومن ثمّ يفرض الشكّ في أصل انعقاد إطلاق أساساً لمثل هذه الموارد، وعدم الوثوق بذلك من إرادة المولى سبحانه.

هذا كلّه يعني أنّ نظريّة المخارج الشرعيّة يجب أن تحظى بمقصد شرعي عند المقاصديين، يكون هو المبرّر الموضوعي لها، وأهمّها عادةً مقصد التخفيف ورفع الثقل عن الناس حيث لا

يمكن لقاعدة نفي الحرج تحقيق ذلك مباشرةً مثلاً، ويتم تغطية شرعيتها من خلال تحقيقها للمقاصد الشرعية المتواشجة مع بعضها، وإلا فليس لها قيمة في نفسها، وقد بحثنا سابقاً أنّ قاعدة تبعية الأحكام للأسماء والعناوين كانت إحدى القواعد التي خلقت مشكلةً عظيمةً هنا، في حين أنّ قاعدة تبعية الأحكام للمعنونات والغايات والمآلات كانت غائبة، والمفروض منطقيّاً - بعد ثبوت الذهنية المقاصدية والمناطبية - أن تكون لها الأولوية في التفكير الاجتهادي.

والقاسم المشترك بين مجموع ما قلناه هو أنّ دليل المخرج الشرعي أو الحيلة الشرعية لا إطلاق له لحال نقض المقصد والغاية وفلسفة الحكم دون بديل، ولا أقلّ من الشكّ جداً في انعقاد إطلاق له موثوق به، فيبقى على إطلاقه إلا في هذه الحال، وهذا ما ينتج تفصيلاً في نظرية المخارج الشرعية بالمقاربة مع نظرية المقاصد والعلل والمناطات.

وبعبارة أخرى: إنّ منافاة الحيلة للغاية والعلّة والملاك والمقاصد العامة والخاصة دون أن يكون ذلك لصالح مقاصد بديلة.. كأنه يشكّل قرينةً ارتكازيةً لبيّة عقلانيةً ومرتفعةً متصلةً تمتنع عن انعقاد إطلاق في دليل المخرج الشرعيّ لحال نقض الغرض بلا مبرر شرعي ولا عقلائيّ.

وينتج عمّا نقول أيضاً أنّ فقه الرخص وتتبعها يصبح ذا قيمة عندما يكون حلاً لمشكلة قائمة؛ لأنّه بذلك يحقّق مقصداً بديلاً، وتنتفي مبررات عدم مشروعيّته، أمّا فقه تتبع الرخص الذي لا يكون كذلك - كما في تتبع الرخص عقب القول بعدم اشتراط الحياة والأعلمية في مرجع التقليد - فهذا ينقض الغرض من الكثير من التشريعات، ويصبح محلّ تساؤل، ولهذا كنّا دائماً نقول: إنّ فقه الرخصة إذا كان محلّ مشكلة قائمة فهو مطلوب، وأمّا إذا كان يراد منه الفرار من التشريعات فقط فهو غير مرغوب به<sup>(١)</sup>.

### مقاربة الفقه غير المقاصدي لمبدأ حماية أغراض التشريع في فقه الحيل

ولعلّ مجمل ما قلناه هو ما دفع ببعض الفقهاء للإشارة لهذه القضية (شرط عدم مخالفة غرض الشارع)، رغم عدم كونهم من المؤمنين بالمنهج المقاصدي بمعناه السائد، مثل الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ)، حيث قال معلقاً على رواية حول حيلة اليهود في السبت: «... إنّها هو لعدم

(١) لا أقصد هنا الذهاب لتحريم فقه تتبع الرخص، بل أشرت هنا فقط لمرجوحية التي تحدّثت عنها في مناسبات أُخرى.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥١٧

موافقة الحيلة للتخلص من النهي عن الاصطياد في يوم السبت، أو لمعلومية منافاة ذلك للغرض المراد من النهي عن الاصطياد، وهو الطاعة والامتثال في مقام الاختبار لهم. ولعل من ذلك ما يتعاطاه بعض الناس في هذه الأزمنة من التخلص مما في ذمته من الخمس والزكاة ببيع شيء ذي قيمة رديّة بألف دينار مثلاً من فقير برضاه، ليحتسب عليه ما في ذمته عن نفسه، ولو بأن يدفع له شيئاً فشيئاً، مما هو منافٍ للمعلوم من الشارع، من كون المراد بمشروعية ذلك نظم العباد وسياسة الناس في العاجل والآجل بكفّ حاجة الفقراء من مال الأغنياء، بل فيه نقض للغرض الذي شرّع له الحقوق، وكلّ شيء تضمن نقض غرض أصل مشروعية الحكم يُحكم بطلانه، كما أوماً إلى ذلك غير واحدٍ من الأساطين. ولا ينافي ذلك عدم اعتبار أطراد الحكمة، ضرورة كون المراد هنا ما عاد على نقض أصل المشروعية، كما هو واضح..<sup>(١)</sup>.

ويبدو من المحقق الأردبيلي عدم تفاعله مع فقه الحيل، حسبما يشير لذلك في أكثر من موضع من كتبه، ومنها قوله: «وينبغي الاجتناب عن الحيل مهما أمكن، وإذا اضطرّ يستعمل ما ينجيه عند الله، ولا ينظر إلى الحيل وصورة جوازها ظاهراً؛ لما عرفت من علّة تحريم الربا، فكأنه إلى ذلك أشار في التذكرة بقوله: لو دعت الضرورة إلى بيع الروبوتات مستفضلاً مع اتحاد الجنس الخ وذكر الحيل منها ما تقدّم»<sup>(٢)</sup>.

وقبل الأردبيلي والنجفي، كان الفاضل القطيفي (٩٥٠هـ) يشير لهذه القضية أيضاً، حيث يقول: «الحيل الشرعية على أقسام: منها ما لا ينافي الأمانة، ومنها ما ينافيها. ولها ضابط هو أنّ ما أخلّ بالمطلوب الشرعي الناشئ عن حكمة ربانية بها يتم صلاح النوع وأحوال معاشهم، فلا شك في كونه منافياً للأمانة، وما ليس كذلك لا ينافيها، لكن منه ما يكون التنزّه عنه أولى، ومنه ما لا يوصف بذلك»<sup>(٣)</sup>.

إنّ هذه المواقف من شخصيات لا تعدّ منخرطةً في السياق المقاصدي بوضوح بما له من معنى سائد، يعطينا بعض الأمور ويدفعنا للتعليق على بعض آخر:

(١) جواهر الكلام ٣٢: ٢٠٢. وقد كان المحدّث البحراني أشار لهذا المثال وعلّق عليه أيضاً، فانظر له: الحدائق الناضرة ٢٥: ٣٧٧-٣٧٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٤٨٨.

(٣) السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج: ٢٥.

أ- أصل الموافقة على أنّ مناقضة الغرض التشريعي توجب إجهاض شرعية الحيل الفقهيّة، يمثل نقطة التقاء مع التفكير المقاصدي والعللي، ولكنّ تبرير التفكير المقاصدي والعللي يبدو أفضل من هذه التبريرات وأمتن على مستوى العملية الاستدلالية.

ب- إنّ فكرة عدم اطّراد الحكمة لا تعيّر شيئاً هنا؛ لأنّ المشكلة في أنّ هذه الحيلة يمكن تطبيقها مطلقاً فتُلغى أساس فلسفة هذا التشريع أو ذاك.. لكنّ هذا التبرير الذي قاله النجفي أعادنا لفكرة الحكمة من الغرض (العلّة الناقصة)، وليس لفكرة الملاك أو المدار الأعمّ من المناطى والملاكي، وهو على طريقة تفكيره يعاني من مشكلة، وهي أنّ المزاحم لأصل الغرض هو شمول رخصة الحيلة للجميع ومطلقاً، لا الترخيص فيها في الجملة، فيلزم على طريقة تفكير هؤلاء الفقهاء الحدّ من إطلاق الحيلة لا المنع منها مطلقاً.

أما على طريقة المقاصديين، فإنّ العبرة لديهم بالنظر العقلاني وطبيعة التشريع مع فهمهم المناط أو الملاك دون مجرّد العلل الناقصة، فطبيعة تشريع الحيلة - لغير موارد الضرورة أو لمصالح مقاصدية ثانية - تعدّ عقلايياً منافية لطبيعة تشريع الحكم وتحقيق غرضه، ولسنا بحاجة للنظر في المصاديق، بل ننظر في طبيعة الأشياء وكيف يراها الذهن التقني العقلاني، فهو يرى أنّ تشريع وجوب الزكاة مع تشريع هذه الطرق - دون عنوان ثانوي يسمح بها، مثل تحقيق مقصد شرعي آخر - ضربٌ من التناقض والتهافت، وتقنينٌ غير عقلائي، الأمر الذي يوجب عدم الوثوق بانعقاد إطلاق دليل الحيلة لمثل ذلك.

ج- إنّ كلام الأردبيلي واضح في أنّه يفضّل الذهاب نحو الحيلة عند الضرورة، وليس مطلقاً، ومن الجليّ أنّه لا يقصد بالضرورة هنا الضرورة الراجعة للحكم، وإلا فلا حاجة لفقه الحيل، بل يمكن لفقه الضرورة مباشرةً رفع الحكم، وهذا يؤكّد ما قلناه آنفاً من أنّ فقه الحيل الشرعية يغدو مقبولاً عند ضروراتٍ دون الضرورات الشرعية؛ لأنّه يمثل نوعاً من تحقيق غاية أخرى للشرعية أحياناً.

### وقفه مع كلامٍ مثير للأردبيلي حول عدم أمانة فقهاء الحيل!

من المثير عند المحقّق الأردبيلي أنّه في بحث استحباب تسليم الزكاة للفقيه في عصر الغيبة، يقول: «والظاهر أنّه يريد بالفقيه، الجامع لشرائط الفتوى، وهو المتعارف عندهم كلّما أُطلق.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥١٩

وقيد في بعض العبارات بالمأمون، ويراد به الموثوق بأنه لا يستعمل الحيل الشرعية<sup>(١)</sup>. ولا أدري هل يبدو من الذين أخذوا قيد الأمانة في الفقيه في مورد الزكاة - وربما كذلك في مورد الخمس، حيث قيد بعضهم بذلك بالفعل - يعنون ما قاله الأردبيلي أو أنه هو قام بتفسير كلامهم بهذه الطريقة مختاراً هو ذلك في نفسه؛ إذ شرط الأمانة لا يدلّ بشكل واضح على ذلك، بل هو عام، إلا لو فرض أنهم ضمّوا شرط الأمانة للعدالة فأراد تمييزهما ففرض أن القصد هو الحيل؛ نتيجة اندراج غيرها في شرط العدالة مثلاً.

لكن على أية حال، فهذا الكلام من الأردبيلي يدعونا للتأمل، وكأنّ هناك من يعتبر أنّ فقهاء الحيل غير مأمونين؛ لأنّ من يدمن الحيل يمكنه أن يفعل أيّ شيء، بل ويمكن لو وكلته بأمر ما أن يتحايل فيقوم بغيره بنحو الحيلة، ولهذا لا يأمن الإنسان من المتدينّ الكثير من التورية - والتي هي أيضاً من أنواع الحيل - إذ كيف يأمن منه ولا يمكن الوثوق بمطابقة كلامه للواقع؟!<sup>(٢)</sup>.

إنّ الحديث عن الأمانة وعدم تحقّقها في العامل بالحيل الشرعية، هو حديث موضوعي ومنطقي في تقديري؛ فالموكل أو أيّ شخص آخر إذا كان يتعامل مع شخص يُكثر من الحيل أو التورية، فإنّه لا يحصل له وثوق بصحة كلامه أو بتحقيقه ما طلبه منه، فمجرد توكيله أو إعطائه شيئاً ليصرفه في موارده التي يريدّها هو، لا يوجب سقوط التكليف من ذمّته؛ لأنّ المطلوب منه تحقيق هذا الواقع، والوكالة ونحوها ليست إلا طرقاً عقلانيّة لتحقيق الواقع بالواسطة، فإذا أعطى هذا الأمر لمن يُكثر الحيل، بحيث تمّ فقدان الثقة بتحقيق هذا الأمر أو عبره، ففي مثل هذه الحال يشكل القول ببراءة ذمّته ولو في الجملة.

هذا الكلام في غاية الأهمية، أعني ترتيب آثار الواقع وبراءة الذمّة في التعامل مع أشخاص يكثرون الكذب أو التورية أو الحيل، فإنّ الوثوق هنا ينعدم أو يضعف في كثير من الأحيان، ولهذا كُنّا نقول بأنّ الأخذ بقول بعض أبناء المذاهب والأديان في حقّ بعضهم الآخر مع فرض

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٢٠٦؛ وانظر شيئاً قريب من ذلك في كلمات المجلسي الأوّل في روضة المتقين ٧:

٢٢٣؛ والرشتي، كتاب القضاء ١: ٢٨ - ٢٩.

(٢) شخصياً لدى موقف من التورية، وفاقاً لبعض العلماء، مثل السيّد كاظم الحائري، فراجع كتابي: إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع ١: ٤٠٠ - ٤٠١.

٥٢٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

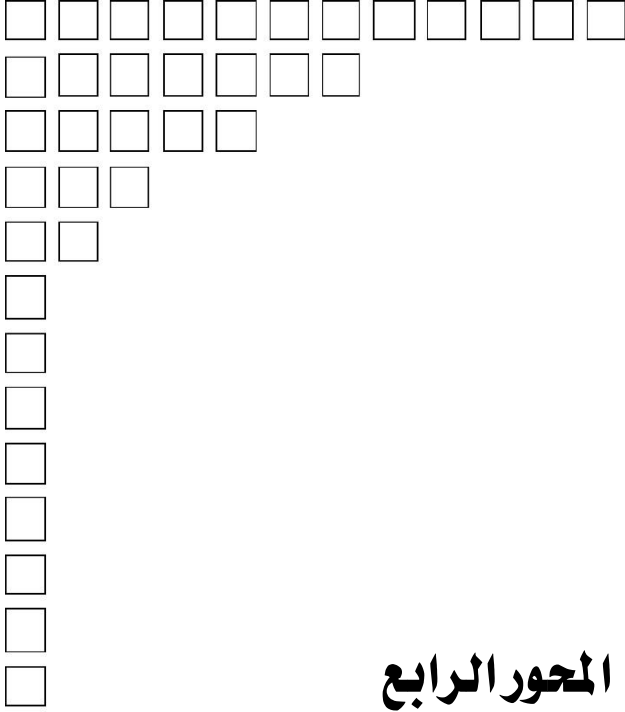
كونهم يؤمنون بشرعية الافتراء عليهم لتشويه صورتهم، يُضعف الوثوق بالمعطيات التي يقدمونها عنهم، إذ لعلهم اختلقوا لهم صورة زائفة قريبة إلى الله؛ لتشويه صورتهم أمام الناس، أو على الأقل لم يجروا الدقة العلمية اللازمة عادةً في التثبت مما نُسب إليهم، بل نسبوه لهم دون تثبت حتى لو لم يكونوا هم قد اختلقوه.

من هنا نقول بأن أخذ صورة المذاهب من خصومها هو بنفسه أمرٌ غير موضوعي وغير أخلاقي إذا كانت هذه المذاهب تؤمن بجواز الافتراء على أهل البدع ونحو ذلك، ما لم تتم معطيات خاصة استثنائية ترفع احتمال الأمانة، وكذلك في المذاهب التي تعتمد التزوير في عرض نفسها أمام الناس أو التمويه - مثل بعض المذاهب الباطنية النزعة - فإن الوثوق بها تنسبه لنفسها يحتاج لمزيد بحث وجهد لتحصيله.

أكتفي بهذا القدر من الحديث عن موضوع المقاصد والمناطات والعلل والحيل، وأشير إلى أننا قد سبق لنا الحديث عن بعض النقاط القريبة من بحثنا هنا في كتابنا: فقه المصلحة، فراجع<sup>(١)</sup>، كما سبق لنا في الفصل الأول من هذا الكتاب أن استعرضنا بعض الأفكار التي قيلت في فقه الحيل، وعلّقنا على جزءٍ منها، فراجع.

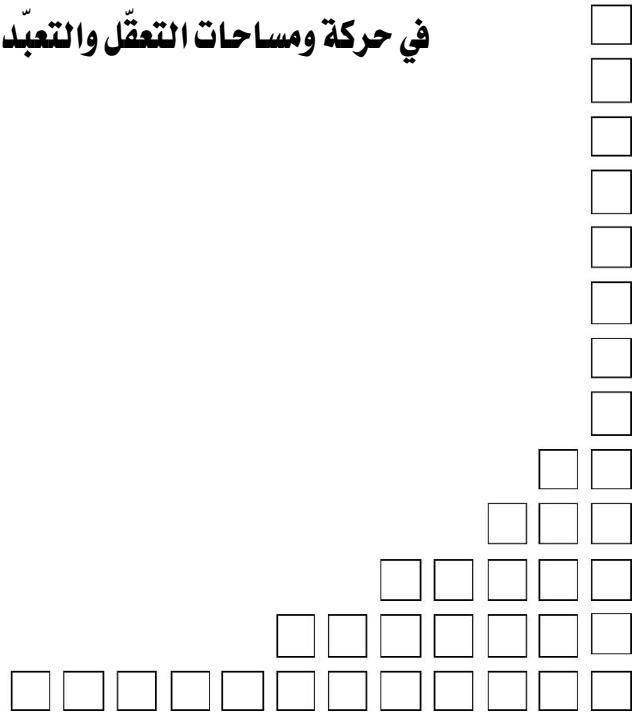
(١) راجع: حبّ الله، فقه المصلحة: ٢٥١ - ٢٥٤، ٣٢٨ - ٣٣٠.





## المحور الرابع

دور الاجتهاد المقاصدي والمناطي  
في حركة ومساحات التعقل والتعبّد في الشريعة





## تمهيد

البحث في مسألة التعقل والتعبّد في الدين يمكن أن تُقرأ من زاويتين:

الزاوية العامّة الفلسفيّة

الزاوية الخاصّة الشرعيّة

وسوف ندرس الموضوع من الزاويتين بالترتيب مع اختصار الزاوية الأولى؛ لأنّها - من جهة أولى - ليست موضوع بحثنا، رغم أهميّة الاطلاع عليها هنا، ولكونها تحتوي - من جهة ثانية - بحوثاً مطوّلة جداً.

## أولاً: الزاوية العامّة الفلسفيّة

نكتفي هنا ببحث نظريّتين أساسيتين، بوصفها أنموذجين للتفكير الفلسفي الذي يقرأ مسألة التعبّد الإيماني على طريقتيه، تارةً بنوع من الإيجابيّة، وأخرى بنوع من السلبيّة، من هنا سنمرّ سريعاً على:

الإيمانيّة عند سورين كيركجارد

المنويّة عند مصطفى ملكيان

لكن لا بأس بمقدّمة توضيحيّة نافعة.

## تمهيد في مشهد أدياني حول العلاقة بين العقل والنص والإيمان

ظهرت إلى الواجهة مجدّداً في العصر الحديث فكرة التعبّد ودور العقل في الحياة الدينيّة، لكنّها - خلافاً لما قد يتصوّر بعض - ليست جديدةً، بل ترجع في جذورها وتجلياتها إلى حقب

زمنية قديمة جداً، وقد عرفت اليهودية والمسيحية قبل الإسلام. قبل وبعد ميلاد السيد المسيح ﷺ، وفي الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، كانت الدولة الرومانية هي القوة المهيمنة، لكن الفلسفة اليونانية هي التي كانت تمثل ثقافة العصر، وكانت الديانة اليهودية محلّ سخرية الكثير من النخب الثقافية المندمجة بالفكر اليوناني، خاصة في الاسكندرية التي كانت تعدّ من أهمّ مراكز الفكر العقلاني في العالم آنذاك. وكان سبب هذه السخرية أنّ اليهودية لا تعبّر عن وعي عقلائي للحياة والوجود والمعرفة، وأنّ رجال الدين اليهودي ليسوا على معرفة فكرية أو ثقافية تذكر، الأمر الذي اضطرّ أمثال فيلون الاسكندراني (حوالي ٣٠ قبل الميلاد - ٣٠ بعد الميلاد) للتفكير في تعقيل قضايا الدين اليهودي والتوفيق بين العقل الفلسفي اليوناني والنصّ الديني اليهودي، وكانت محاولته هذه من أقدم المحاولات، حتّى صنّف بأنّه مؤسس الفلسفة الدينية، وعلى إثر ذلك ظهر ما يُعرف بتيار التفسير الرمزي والباطني والتمثيلي المجازي للكتاب المقدّس، حيث سلك هذا الطريق فيلون نفسه وخطّ معالنه.

يُعتبر فيلون أحد الرموز الفلسفية اليهودية التي تركت أثراً في المسيحية في القرون الأولى، فالمسيحية أيضاً واجهت هذه المشكلة العميقة، ونحن نعرف أنّ المسيحية في تلك الفترة عاشت ضمن عصرين:

**العصر الأوّل:** وهو ما يعرف بعصر الاضطهاد، وهو يمتدّ من بداية المسيحية وحتّى عام ٣١٠م.

**العصر الثاني:** وهو عصر الانفراج (٣١٠م وما بعد)، حيث دخل الامبراطور الروماني قسطنطين في المسيحية وانحسر التعذيب والاضطهاد عن المسيحيين.

في العصر الأوّل - وهو عصر الآباء الأوّل - كان اللاهوت المسيحي محدوداً ومغلقاً نسبياً، لكنّه كان فاعلاً ومؤسساً، لكن في العصر الثاني - وهو عصر الآباء الثاني - أصبح اللاهوت المسيحي مساحة واسعة لمشاركة أعداد كبيرة من مختلف العلماء والرموز واللاهوتيين، خاصة مع توسّع رقعة انتشار المسيحية في العالم.

وفي الفترة الفاصلة بين عام ١٠٠ - ٤٥٠م، بدأت المسيحية تطرح نفسها بشكل مستقلّ وواضح، حيث كان حكام روما وثنيين مشركين، وكذلك اليونان، فبدأت حملة السخرية

بالمسيحية، الأمر الذي أحدث صراعاً وتحدياً كبيراً أمام اللاهوت المسيحي. في هذه الفترة ظهر ما عرف بمرحلة الدفاع (المنافحات/ردّ الشبهات)، حيث واجهت المسيحية مشكلتين:

١ - المشركون والتيارات الفلسفية: جبهة خارجية محاربة.

٢ - أهل البدع (الهرطقة): جبهة داخلية مسيحية.

في هذه المرحلة، ونتيجة تحدياتها هذه اختلطت البحوث اللاهوتية بالأبحاث الفلسفية، وكثرت الآراء والانقسامات.

هنا نحن نشهد ظهور تيار توفيقى بين العقل والنقل، على يد لاهوتيين كبار، استهدفوا تعقيل القضايا الإيمانية، ومن أبرزهم:

أ - جاستن أو يوستينوس (الشهيد): ١٠٠ - ١٦٥ م: حيث اهتمّ بالمصالحة بين الفلسفة والمسيحيين في الاسكندرية، والتي كانت تعدّ أيضاً معقل الفلسفة الأفلاطونية، وكان يريد أن يؤكد لفلاسفة الاسكندرية بأننا معكم، وليس عندنا ما هو مناقض أو مغاير لما عندكم. وعلى حدّ التعبير المنقول عن القديس الاسكندراني تيتوس فلاويوس إكليمندس (حوالي ٢١٥ م): إنّ الله خاطب اليونانيين بعقولهم، وخطاب اليهود بالوحي.

ب - أوريغن/ أوريغانوس ١٨٥ - ٢٤٥ م: كان أحد اللاهوتيين الذين اهتمّوا بإعادة فهم النصوص في ضوء العقل ونحوه، فأمن بالفسير التمثيلي الرمزي المجازي متبعاً خطى فيلون، لأنّه أراد الهرب نحو التأويل، فقال: لا تجمدوا على العبارات، اخرجوا من العبارات واعرفوا المعاني الباطنية الكامنة.

وعلى النقيض من التفسير غير الظاهري الذي آمن به أوريغانوس، كان اللاهوتي الجزائري الكبير الآخر، وهو ترتليان/ ترتليانوس (١٦٠ - ٢٢٠ م)، والمعروف بأنّه أب اللاهوت اللاتيني (الغربي).. كان يرفض هذا الاتجاه ويرى أنّ التفسير يجب أن يكون ظاهرياً للكتاب المقدّس وأنّه من الضروري الفصل بين الكتاب والسنة من جهة، والفلسفة من جهة ثانية؛ لأنّ كلّ واحد منهما من وادٍ مختلف.

هذا المسار في علاقة العقل بالنص، أدّى لظهور مدرستين لاهوتيتين في الفكر المسيحي، بل واليهودي لاحقاً، وهما:

١ - اللاهوت النقلي، وهو ما يُسمى «لاهوت الكتاب المقدس»، وهو يدرس الدين في ضوء نصوص الكتاب المقدس.

٢ - اللاهوت العقلي، ويعبر عنه أيضاً باللاهوت الطبيعي؛ لأنه ينطلق من جزء من طبيعة الإنسان وهو العقل، وهو يرجع إلى شخصيات مهمة جداً لاحقاً، من أمثال القديس توما الأكويني (١٢٧٤م)، صاحب كتاب الخلاصة اللاهوتية.

لقد بات هذان شكلين من أشكال القراءة الدينية اللاهوتية، وقد تطوّر هذا المسار منتجاً أربعة اتجاهات أساسية في التفكير المسيحي إلى يومنا هذا، تتمحور حول الموقف من دور العقل في الدين وتقويم فهم النص:

الاتجاه الأول: المرجعية المحدودة للعقل، وهذا الفريق يقول بأنّ العقل حجة نرجع إليه، لكن له حدود؛ لأنّ القضايا الدينية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما هو معقول، يقع تحت سلطة العقل ونطاقه، من نوع إثبات وجود الله.

القسم الثاني: ما هو غير معقول، حيث يقع فوق مساحة الاشتغال العقلي، مثل: الصليب، والتثليث، والتجسد.

هذا هو الاتجاه الرسمي للمدرسة التوماوية، التي عادت وظهرت في القرن التاسع عشر لتصبح لها الهيمنة (التوماوية الجديدة)، حيث تقول - تبعاً لتوما نفسه - بأنّ قضايا اللاهوت المسيحي تنقسم إلى معقولة وغير معقولة (أي فوق العقل)، فكّل شيء نقدر على تفسيره وتعقيله فعلينا القيام بذلك فيه، وإذا لم نقدر ننحني أمامه ونقبله تعبدًا. تماماً كما يقول العقليون للحسيين من أنّ ما لا يدركه الحس فلائّه فوق مجال إدراكه، وليس لأنّه غير صحيح ولا واقعي.

الاتجاه الثاني: المرجعية التفسيرية المطلقة للعقل، وهو تيار يرى أنّ العقل قادر على فهم وتفسير كلّ الأفكار المسيحية، من هنا فهو يدافع عنها جميعها، ويقدر على فهمها وتحقيق التنظير العقلاني لها. وهذا التيار متوالم مع اللاهوت والإيمان غير متصادم معه.

الاتجاه الثالث: المرجعية التقويمية المطلقة للعقل، وهو تيار يرجع للقرون الأخيرة، خاصة في الوسط البروتستانتي، ويرى مرجعية العقل في الأخذ والردّ، بمعنى أنّ كلّ ما يدركه العقل في المسيحية فهو مقبول، وكلّ ما لا يدركه فيها فهو مرفوض، فالعقل معيار القبول والردّ في

اللاهوتيات نفسها.

الاتجاه الرابع: الفصل بين العقل والإيمان، وهو اتجاه الوجودية المؤمنة التي تؤمن بالتعبّد المحض بتفسيرها الخاصّ له.

وبهذا ظهر في الفكر الديني تياران:

أ- التيار العقلاني، ومنه تنشعب الاتجاهات الثلاثة الأولى.

ب- التيار التعبّدي / الإيمانى

وبينهما وضمنها تيارات تسعى للمقاربة هنا وهناك.

### الأنموذج الأولى: النزعة الإيمانية في العصر الحديث، كيركجارد مثلاً

ظَلَّ نهج التعامل مع القضية الدينية متنوعاً عبر التاريخ البشري، بتنوّع طاقات الإنسان الذاتية من جهة وحاجاته من جهة ثانية، فتنوّع الطاقات يكمن في طاقة العقل وطاقة الروح، وتنوّع الحاجات يكمن في حاجات المادّة وحاجات المعنى وحاجات الاجتماع البشري، وبتنوّع هذه الأمور وجدنا تجلياتٍ لمناهج متعدّدة في التعامل مع القضية الدينية المركزية، خاصّة مسألة (الله) والوجود المتعالى.

وعبر التاريخ:

تارةً حكمت التيارات العقلانية والعقلية الفهم الديني مع الفلسفة المشائية الإسلامية والمدارس الاعتزالية الكلامية على المقلب الإسلامي، ومع اللاهوت الطبيعي لتوما الأكويني (١٢٧٤م) وامتداداته في الكاثوليكية إلى عصرنا الحاضر مع التوماوية الجديدة وغيرها، على المقلب المسيحي.

وأخرى حكمت النزعات الصوفية والعرفانية وطغت على المشهد الإسلامي عبر الطرق الصوفية المتنوعة والغزيرة القائمة إلى يومنا هذا، وعبر النزعات الأفلاطونية القديمة والمحدثة التي تغذّت دينياً أيضاً على تطلّعات القديس أغسطين (٤٣٠م)، لتصل مع ماىستر إيكهارت (١٣٢٨م) وأمثاله إلى مبلغها.

لكنّ عصر النهضة وما أعقبه من الثورة العلمية ثم عصر التنوير، فرض وضعاً مختلفاً وجاداً جدّاً هذه المرّة في العالم الغربي والمسيحي، فالعقل الذي كان أداةً لخدمة الدين واللاهوت، غدا

اليوم متحرراً منها، فهو عقل قائم بنفسه يملك جرأة المعرفة وحماسة النقد، ولم يعد محتاجاً إلى مسبقات دينية ومفروضات قبلية وحيية ولاهوتية، بل هو يرفض ويتمنع عن وضع محددات له تسمح له بالحركة حيناً وتمنعه عنها حيناً آخر.

لقد بدأ العقل يخرج شيئاً فشيئاً من إطار اللاهوت نحو بناء كيان قائم مستقل له، ورغم أن هذا الخروج بدأ تدريجياً ولم يظهر في البداية على شكل تمرد حقيقي على الدين، لكنه سرعان ما تحوّل إلى أمر واقع يقف على النقيض من الدين نفسه، بمعنى أنه بات يهدد المفاهيم الدينية في النتائج التي توصل إليها.

في هذا العصر، ظهر الفيلسوف الدانماركي سورين كيركجارد/كيركغور (١٨١٣ - ١٨٥٥م) وسط نزاع العقل والإيمان، ليقدّم مقاربة مختلفة هذه المرة لتناول القضية الدينية، لقد وقفت الفلسفة الوجودية الإيمانية لكيركجارد تماماً في مقابل الفلسفة العقلية الانتزاعية الهيجلية من جهة (رغم تأثره بهيجل) والفلسفة العقلية المدرسية لتوما الأكويني من جهة ثانية، ولكي يؤسس رؤيته هذه سعى لفكّ العلاقة بين الإيمان والعقل النظري، ليعتبر - كما سنرى - أن بناء الإيمان على العقل النظري والمعرفة الفلسفية والتاريخية هو خطأ كبير، ومن ثمّ يلزم إعادة بناء الإيمان على قواعد أخرى في الإنسان وهويته وذاته، وعدم تطويل المسافة لبلوغ الحقيقة الوجودية بالغرق في المفاهيم ومعطيات العقل التي تقوم بتشظية الحقيقة وتجزئتها بما يفضي إلى موتها وتلاشيها، فعندما يريد العقل أن يدرك الحقيقة فهو مقهورٌ على تجزئتها وتفكيكها، ليجوّلها لسلسلة من المفاهيم والتصورات والمفردات والقضايا المركبة، وهذه التجزئة تُفقد الحقيقة هويتها الاتصالية الاتحادية، ولهذا نادى المدرسة الرومانطيقية في القرنين الثامن والتاسع عشر، بوضع حدٍّ لإفراط عقل التنوير في تناول الحقيقة ومنح الإحساس دوراً في الاتصال بها بما هي وحدة واحدة.

ومن هذا كّلّه، ولدت الإيمانية أو المذهب الإيماني (Fideism).

### الإيمان بين الهوية الخارجة والمداخلة (الآفاقية والأنفسية)

نقطة الارتكاز في تصوّرات كيركجارد عن الإيمان<sup>(١)</sup> تكمن في الهوية الداخلية والخارجية

(١) أودّ الإشارة إلى أن الأفكار الأساسية التي سأناقها عن كيركجارد هنا، ترجع إلى مادّتين:



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٢٩

له، ففيما تتجه الفلسفات الدينيّة واللاهوت نحو التعاطي مع الإيمان ومتعلّقه بوصفه قضيةً خبريّةً ونوعاً من الوجود المخارج للذات الإنسانيّة، يراد إثباته أو نفيه، يذهب كيركجارد نحو الهوية الأنفسية للإيمان، وبهذا تكون رؤية كيركجارد مكوّنة من عنصرين:

١ - عنصر سلبي طارد لكل أشكال الهوية الخارجيّة للإيمان، ومن ثمّ إبطال الأدلّة الآفاقية التي أُقيمت لإثبات الإيمان عبر العقل أو التاريخ، وهو بهذا يفصل بين الإيمان والتاريخ، وهي القضية الأكثر إشكاليّة في الفكر الديني المسيحي منذ عصر الأنوار.

٢ - عنصر إيجابي جاذب، وهو إعادة تشييد الإيمان على هويّة داخليةً فرديةً قائمة على التصميم والمخاطرة واتخاذ القرار الباطني، فالتأمّل الباطني في الذات الإنسانيّة والصعود المعنوي هو الذي يحقق الإيمان. وبهذا تتكوّن الوجوديّة الإيمانية عند كيركجارد، في مقابل الوجوديّة الملحدة لمثل جان بول سارتر (١٩٨٠م).

في العنصر السلبي، يرفض كيركجارد البحث عن حقانيّة المسيحيّة، بينما في العنصر الإيجابي يركّز على كفيّة صيرورة الإنسان مسيحياً، فهو مهتمّ بالكيفيّة ولون الإيمان وهويّته وكيّنونته الباطنيّة، وليس مهتماً بالحقيقة الخارجيّة.

### **العنصر السلبي وإيمانية كيركجارد**

يذهب كيركجارد إلى أنّ بناء الإيمان على الأدلّة المخارجه هو جهد عبثي وغير منتج، بل يراه مناقضاً لهويّة الإيمان وناقضاً له وكيّنونته، فالإيمان لا يأتي من تحصيل اليقين عبر العلم البشري؛ لأنّ المعطيات العلمية لا تتمكّن من إثبات الله سبحانه، والتاريخ والفلسفة والعلم عناصر غير منتجة لليقين، في الوقت الذي لا يمكن للإيمان إذا بُني على اليقين أن يكون

---

أ - دراسته المترجمة إلى اللغة الفارسيّة على يد الدكتور مصطفى ملكيان، تحت عنوان: انفسى بودن حقيقت است، والمنشورة في العدد ٣ - ٤، من مجلة نقد ونظر، الصادرة في إيران صيف عام ١٩٩٥م (ص ٦٢ - ٨١).

ب - الدراسة التي كتبها روبرت مري هيو آدمز، وترجمها مصطفى ملكيان أيضاً، ونشرت تحت عنوان: ادله كركگور بر ضد استدلال آفاقي در دين، ونشرت في مجلة نقد نظر في العدد نفسه (ص ٨٢ - ١٠٣).  
وأيضاً حول تصوّراته في نقد التعقيل الديني، راجع: يحيى نصرتي ومحسن رحيمي غازاني، عقل وايمان از ديدگاه سورن كركگور: ١٤٩ - ٢٠٩.

موجوداً مع هذه العلوم.

إنَّ الحقائق الخارجة أو الآفاقية قد تكون فلسفية وقد تكون تاريخية، والأديان التاريخية - مثل المسيحية - لا يمكنها الانفصال عن التاريخ، ومن ثم فالحقيقة الخارجة هو جزء لا يتجزأ منها، ورغم ذلك نجد كيركجارد غير مهووس بالمعرفة العقلية والتاريخية؛ لأنها من وجهة نظره لا تقدّم لي شيئاً في حياتي، فما فائدة أن أكتشف كل المعلومات والحقائق دون أن يترك ذلك تأثيراً في حياتي؟<sup>(١)</sup>.

هذا هو سؤال كيركجارد في مقابل شغف الهيكلية التي كانت سائدة في عصره بالتحليل الغارق في المثالية الانتزاعية العقلية. إنَّ كيركجارد يريد فلسفة تجد العواطف والمشاعر والأحاسيس فيها موطأ قدم، وليس فلسفة جافة لا تقدر سوى على مخاطبة العقل بالأرقام والجمل والكلمات الصارمة.. إنَّ فلسفة هيكل (١٨٣١م) - ومثلها كثير من الفلسفات - درست كل شيء لكنّها نسيت الإنسان الفرد، لقد ذهبت بالإنسان بكثير من الكلية والعمومية، ودرسته في وجوده الكلياني، لكنّها نسيت الإنسان في وجوده الجزئي الشخصي، بل حتى الفيلسوف نفسه فكّر - بما هو فرد - بكل شيء سوى بنفسه.. هذا هو قلق مفكّر وجودي (Existentialist) مثل كيركجارد.

والأمر الأخطر بالنسبة لكيركجارد هو أن الأنظمة الفلسفية والعلمية أنظمة قاهرة تقدّم لنا العالم والوجود بشكل صارم ميكانيكي مهيب، والإنسان وسط هذا النظام الكلي المهول لا يعود يشعر بذاته المختارة والمريدة.. إنَّ تلاشي الإرادة هو خطر كبير يهدد عقلية وجودية مثل كيركجارد؛ لأنَّ الإرادة والاختيار هما جوهر التفكير الوجودي في العالم.

إنَّ أوّل خطوة يخطوها كيركجارد هي في إنكار الهوية الخبرية للإيمان، بمعنى أن متعلّق الإيمان ليس قضية ما مثل: صلب المسيح، بل هو حقيقة خارجية بذاته وبنية علائقية تعيد إنتاج صاحبها في ذاته وهويته. وعبر هذا السبيل يقوم كيركجارد - كما يرى الدكتور حسن يوسف<sup>(٢)</sup> - بالفصل بين الفكر والوجود، فالوجود لا يتصل بالفكر ولا نصل إليه عبره، بل يتصل بأمر آخر داخل الذات الإنسانية.

(١) انظر: نعيمه بورمحمدى، الإيمان عند كيركجارد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥١ - ٥٢: ١٦١.

(٢) انظر: حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد: ٤٩ - ٥٣.

### لماذا فصل كيركجارد نفسه عن الأدلة التاريخية؟ وما الذي دفعه لذلك؟

إنّ التأمّل في أعمال كيركجارد يعطي أنّه توصل إلى عجز الأدلة التاريخية عن إثبات المسيحية، ومن ثمّ فبناء المسيحية على التاريخ بوصفه دليلاً مخارجاً آفاقياً سيُمنى بالفشل، والسبب الذي يدفع شخصاً مثل كيركجارد للفرار من المجال التاريخي للمسيحية، وكلّ المجال الفلسفي العقلي العالمي، هو غياب الذات الفردية في هذه الأنظمة؛ لأنّ الحقيقة فيها خارجة عن الذات الإنسانية بينما يريد كيركجارد أن يعيد إنتاج الحقيقة والإيمان من داخل الذات الإنسانية، فكلّما كانت الحقيقة خارج الذات كان الغرق فيها ابتعاداً عن الذات واغتراباً. إنّ تأمليّة وأنفسية كيركجارد تريد للحقيقة أن تصبح قضية معاشة في حياة الفرد، وليست قضية مدركة فقط، وعيش الحقيقة لا يكون سوى بتحوّلها إلى أمر أنفسي داخلي ذاتي؛ لأنّ أيّ ثنائية بين الذات والحقيقة سيعني فقدان خاصية العيش والممارسة، فليس المهم أن أعرف ما هي الأخلاق، بل المهم أن أعيشها، والعيش هو - عند كيركجارد - ما يحقّق الهوية الوجودية الحقيقية للإنسان.

لقد قدّم كيركجارد هنا ثلاثة أدلة لتبرير تحلّيه عن التفكير الآفاقي في الدين هي:

#### أ- برهان التقريب والتخمين

يعتقد كيركجارد أنّ الدراسات التاريخية لو كانت تنتج اليقين لربما - جديلاً - كان بالإمكان بناء الإيمان عليها، لكنّ التاريخيات لا تنتج يقيناً، بل غاية ما هنالك هو إنتاجها للظنّ والتقريب والتخمين.

بهذا البرهان يتضح جلياً حجم تأثير حركة النقد التاريخي - خاصّة على مستوى الكتاب المقدّس التي انطلقت مع مثل باروخ اسبينوزا (١٦٧٧م) - على تفكير كيركجارد، فقد وصلت هذه الحركة إليه فاقدة الثقة بالتاريخ، وبشكلٍ مركزٍ التاريخ النقلي (في مقابل التاريخ المحسوس المتمثل بالحفريات والآثار)، ومن ثمّ لا يمكن بناء المعرفة على أساس التاريخ؛ لأنّ التاريخ لا يخلو من الاحتمالات المتعدّدة ومن فقر المعلومات وغير ذلك ممّا يعيق قدرتنا على الوصول إلى يقينٍ فيه، بل غاية ما في الأمر هو الظنّ والتخمين والترجيح.

إذن، الوعي التاريخي في عصر الحداثة أرخى بثقله على كيركجارد، ليسهل عليه التضحية بالدرس التاريخي عموماً ويقوّي من عزيمته في فكّ الاتصال بين الإيمان والتاريخ.

### ب- برهان التعليق والإرجاء

هذا المستوى من مقارنة الموضوع التاريخي لا يقف عنده كيركجارد، بل يذهب أبعد من ذلك حين يعتبر أن اليقين التاريخي لا يمكنه أن يبنى إيماناً؛ لأنّ بناء الإيمان على اليقين التاريخي معناه أن أيّ تشكيك تاريخي حقيقي في وثيقة الكتب المقدّسة سوف يعني زوال الإيمان! وكأنّ كيركجارد يعتبر أنّ الإيمان يجب أن يُبنى بطريقة لا يمكن معها أن يزول، وبناءً على البحث التاريخي ولو أنتج يقيناً معناه بناؤه على أمرٍ معلّق، فالعلوم في طور التطور والتكامل بشكلٍ مستمر، سواء في ذلك التجريبات أم الرياضيات أم التاريخيات، وهذا التطور المتواصل - طولاً وعرضاً نقداً وإبراماً - يكشف عن أنّ العلم البشري لا يمكن أن يكون قطعياً ونهائياً.

ولنعد مرةً أخرى لمفهوم الإيمان عند كيركجارد، لنجد أنّه التزام كامل غير محدود ولا نهاية له بأمر ما، فإذا كانت بنية العقل النظري للبشر عبر العلوم المختلفة تقع في حال من السياليّة الدائمة وتجديد الرؤية وإعادة النظر، فهذا معناه بناء الإيمان على مخاطرة التعليق والإرجاء، فليس هناك إيمان نهائي في هذه الحال، بل إيمان مرتبط ومرتمن لتطوّرات العلوم ومنجزات العقل النظري للبشر، ومصير المعرفة.

إنّ كيركجارد يعتبر هنا أنّ بناء الإيمان على هذه التجربة المعرفية البشريّة سوف تضعه على قائمة الانتظار؛ لأنّ انتهاء الباحث من كلّ المقدمات اللازمة في مختلف العلوم والتي تؤثر على تكوّن الحقيقة الإيمانيّة يحتاج لعمرٍ كامل بل أعمار، فكيف يمكن أن نترك الإيمان على لائحة الانتظار حتى تنتهي تلك الرحلة التي لا نعلم، هل تنتهي أصلاً أو لا؟!!

لماذا يبدو كيركجارد قلقاً من هذا التأخير؟ ولماذا تُراه مستعجلاً لتحصيل الإيمان؟

يتساءل بعض الباحثين عن أنّه أليس من الأفضل لنا أن نؤخر الإيمان حتى نبنيه على أسس علميّة متينة؟ فهل العجلة أصلٌ في الإيمان أو الاستحكام هو الأساس؟ ويلتمس هذا الباحث من كلمات كيركجارد الجواب وهو أنّ الإيمان والسعادة الأبدية مهمّة لدرجة أنّها لا تحتمل التأخير!<sup>(١)</sup>

إنّ هذا الكلام يعني أنّ القضية عند كيركجارد بلغت حدّاً بحيث لا نملك معه فسحة من

(١) انظر: رضا أكبري، إيمان غروي (نظريات كركجور وبتنغشتاين وبلانتينكا): ٣٤.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٣٣

الوقت، فلسنا في سعة، بل نحن في ضيق، ومن يكون في ضيقٍ من الخطأ أن يعتمد استراتيجيةً بعيدة المدى، بل عليه أن يضع خطة سريعة يصل إلى نتائجها في أقرب وقت ممكن. والتشديد المخارج الأفقي لا يحتوي على مقومات خطة من هذا النوع من وجهة نظر كيركجارد. تصوّر أنّ تطوراً في العلوم فرض سؤالاً يتصل بإحدى مقدمات إثبات القضية الدينية، إنّ الباحث المؤمن عليه هنا أن يرجع للوراء قهراً، لينظر في هذا المستجدّ ويحقّق في الأمر، إنّ ذلك يعني بالضرورة أنّ عليه أن يتخلّى - ولو فترة التحقيق هذه - عن إيمانه كي يقوم بالنظر في مقدمات هذا الإيمان، أفهل يمكن أن يكون هذا الإيمان مقبولاً عند الله؟ هل هو إيمان كامل دائم خالٍ من الحدود؟

والفرق بين بعض النزعات الإسلاميّة وبين رؤية كيركجارد هنا وفق رأي بعض الباحثين هو أنّ الإيمانيّين المسلمين كانوا يشكّكون في إمكانات العقل، ويعتمدون على الشهود والتجربة الروحيّة، بينما نجد أنّ تركيز كيركجارد على التاريخ بوصفه أبرز معلم من معالم الديانة الأفقيّة، والسبب كما يرى هذا الباحث هو أنّ الجوهر المسيحي قائم على قضية الصلب، فكّل بنية اللاهوت المسيحي تقوم على هذا المفهوم، والصلب حدثٌ في التاريخ ولا يمكن تحطّيه، لهذا يركّز كيركجارد في نقوده على الدراسات التاريخيّة ومدى قدرتها على مساعدتنا في الوصول إلى يقين بالحقيقة التاريخيّة، لأجل بناء الإيمان على هذا اليقين<sup>(١)</sup>.

### ج - برهان الحماسة والهيجان والمخاطرة

رأينا في البرهانين السابقين كيف أنّ كيركجارد أراد أن يفصل بين الإيمان والعقل، خاصّةً العقل التاريخي، لكنّه في هذا البرهان الثالث يرفع من وتيرة التشدّد، فيذهب نحو إيجاد خصومة بين الإيمان والعقل، فهناك فرق بين أن تذهب بالإيمان خارج إطار التعقيل، كما وافق على ذلك حتى توما الأكويني في بعض القضايا الإيمانيّة كالتجسّد، وتحمس لذلك أكثر جون كالفن (١٥٦٤ م)، وبين أن تأخذه نحو مخاصمة وتصادم مع العقل.

إنّ كيركجارد يرفع وتيرة الأمر نحو هذه المرحلة ليقرب - وفق رأي بعض الباحثين المعاصرين<sup>(٢)</sup> - من توجّهات بولس الرسول (٦٤ أو ٦٧ م) من جهة أولى، وترتليانوس من جهة ثانية.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٥-٣٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣٩.

لكن كيف بلغت تأملات كيركجارد هذا المستوى؟

إن كيركجارد كما رأيناه دوماً يأخذ تعريفاً ومفهوماً خاصاً للإيمان، ثم يقوم بقراءة جميع الأشياء ضمن هذا التعريف، ولكي نفهم كيركجارد من الضروري فهم فهمه للإيمان، إنه يرى أن من أخص خصائص الإيمان هو الحماسة المطلقة من جهة والقلق المطلق من جهة ثانية، فالتدين هو هذه المخاطرة الرهيبة؛ لأن المتدين هو الذي ينتمي لدين انتماءً حماسياً يجعله مستعداً للتضحية بكل شيء، والتاريخ المسيحي الأول (عصور الاضطهاد والشهادة) وحياة القديسين، شاهد ذلك كله.

انطلاقاً من هذه النقطة، يصبح اليقين بذاته منافياً للإيمان، وهو ما يبدو غير مفهوم من طروحات كيركجارد، فلماذا يكون اليقين منافياً للإيمان وبالتالي فكل العلوم المنتجة لليقين تكون كذلك؟!

إن كيركجارد يعتبر أن الإيمان عنفوان مطلق واقتحام مطلق للمخاطر، فإذا قيل لك: إرم نفسك من هذا المكان، وأنت في عتمة الليل لا تعرف ماذا يوجد في الأسفل، فإن التزامك اللامحدود بالأمر هو إيمان حقيقي، لكن لو انكشف لك أن في الأسفل أطناناً من القطن التي تحميك من الاصطدام بالأرض، فإن رمي نفسك لن يكون فيه أي خاصية إيمانية وحماسية إطلاقاً. إن الحماسة الإيمانية لا تكون في حال الطمأنينة، بل في حال المخاطرة، والمؤمن هو من يملك هذا المستوى من العطاء الإيماني ليبقى حياً بالأمل لا بالمعرفة، وهذا يعني أن اليقين الآتي من العلوم سوف يقتل هذه المخاطرة، ولهذا يرى كيركجارد أن الذين يحتاجون للبراهين الدينية هم أولئك الذين خسروا الإيمان الحقيقي، وبلغ بهم الأمر أدنى مراتب التدين، أما أولئك الذي يملكون هذا الإيمان فيأثمهم ينجذبون دون تفكير أبداً، بل بتصميم روحي باطني وجودي.

هذا هو مفهوم كيركجارد أيضاً عن التجربة الإبراهيمية في مسألة ذبح نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام لولده<sup>(١)</sup>، والتي ورد الحديث عنها في العهد القديم وفي القرآن الكريم معاً. إن إبراهيم كان مؤمناً حقيقياً؛ لأن الإيمان هو هذه المخاطرة في اللامعقول، أو هو هذه التبعية المطلقة للامحدودة أو التعبد المطلق وفقاً للتسمية الإسلامية للكلمة إذا صح التعبير، وما كان

(١) تعرض كيركجارد لسلسلة قضايا تتصل بالسلوك الأخلاقي لإبراهيم في جملة أمور، يمكن مراجعتها في

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٣٥

يمكن للتجربة الإبراهيمية أن تنجح لو كان الإيمان مُعَقَّلًا من وجهة نظر كيركجارد، وبهذا نحن بحاجة للاعقلانية في بناء الإيمان بغية نجاح التجربة<sup>(١)</sup>.

هذا الطريق الذي سلكه كيركجارد استمرّ - بأشكال متنوعة وليس من الضروري متطابقة مع كيركجارد - إلى يومنا هذا يغزو العقل الديني، وكان من أعلامه في القرن العشرين بعض فلاسفة اللغة والفلاسفة التحليليين، مثل الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين (١٩٥١م)، والفيلسوف الأمريكي المعاصر ألفين كارل بلانتينجا (مولود عام ١٩٣٢م)، إنّه تيار يعتبر أنّ الحلّ يكمن في عدم تعقيل الإيمان والدين وقضايهما، وأنّ محاولات العقلنة كلّها تقف على النقيض من هدف الدين بل وتجهضه بنفسها، أو على الأقلّ لا تخدمه ولا ضرورة لها، وهذا ما يقف دائماً على عكس التوجّهات الفكرية التي آمنت منذ فجر النهضة وما بعده، بضرورة أن يتحوّل الدين إلى منظومة أكثر عقلانية؛ إذ هو بهذا يمكنه أن يبقى ويحيى في عصر العقل والمعرفة، وإلا فيسكون مصيره الزوال.

إنّ الدين عند الإيمانيين يحمل حقائق يجب أن يسلم بها العقل تسليماً، فالإيمان ليس بعيداً عن الحقائق، لكنّها حقائق من نوع آخر ولا يصل العقل إليها.

### **وقفات مختصرة وسريعة مع كيركجارد**

لعله يمكنني أن أقدم بعض المداخلات الاستفهامية على تصوّرات كيركجارد في تعاطيه السلبي مع اليقين والأدلة المخارجه في موضوع الإيمان.

#### **١. مخاطر نفي التعقيل، أو الإيمان بين السلامة والخرافة**

اعتبر كيركجارد أنّ المحافظة على الإيمان المطلق ضرورة، وبناء على هذه القاعدة اتخذ مواقف من العلوم والتاريخ والفلسفة والعقل واليقين النظري، لكنّ السؤال الأهمّ: لماذا يجب علينا أن نأخذ بالإيمان المطلق؟ بتعبير آخر: لماذا الإيمان؟

---

(١) ويمكن أخذ تجربة بقاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في فراش الرسول صلى الله عليه وآله ليلة الهجرة، بمثابة مثال آخر، فلو كان عليّ عالماً بأنّه لن تكون هناك مخاطرة لما كانت هناك فضيلة إيمانية له. وقد سبق لي بحث هذا الموضوع، فراجع: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٥١ - ٥٥.

يبدو من كيركجارد أنّ الإيمان ساحة ثلاثة عليا في الحياة البشريّة، تتسامى عن ساحة اللذة والحسانيّة، وساحة الأخلاق والنظم القانونيّة، وهذا يعني أنّ الإيمان بوجوده الحقيقي في الذات الفرديّة هو غاية لهذه الذات. وهذا الفهم منسجم جداً مع وجوديّة كيركجارد؛ لأنّ تحقيق الهويّة الإنسانيّة لا يكون عنده إلا بتحقيق هذه الساحة الثالثة المسماة بالدين أو الإيمان. ولهذا ربما لا يكون متعلّق الإيمان مهماً عند كيركجارد، بل الفعل الإيماني الباطني هو المهمّ، وانطلاقاً من ذلك تتفتح تعددية كيركجارد عندما يعتبر أنّ المسيحي الذي يدعو الله الواحد ليس بالضرورة أفضل من المشرك الذي يدعو غير الله، فالعبرة ليست بمن يتمّ توجيه الدعاء إليه، بل بمستوى فعل الدعاء بوصفه تجربة باطنية إنسانية عميقة.

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يُقحم كيركجارد السعادة الأبديّة؟ بل لو تخطينا هذه الفكرة هنا فنحن نسأل كيركجارد عن المخاطر التي قد تنجم عن الخطأ في تحييد متعلّق الإيمان، فلو اعتقد الإنسان بألوهيّة الصنم فهل لا توجد أيّ مخاطر أو سلبيات راجعة عليه؟ وهل الفعل الإيماني يرجع على الإنسان بالخير دوماً خاصّة لو أخذنا مفهوم السعادة الأبديّة؟ وهل يمكن مقارنة موضوع من هذا القبيل بالفعل الإيماني نفسه أو لا بد من مقارنته بالعقل والتاريخ والحقيقة الخارجيّة أيضاً؟

من هنا، يبدو لنا بليز باسكال (١٦٦٢م) أكثر جدّيّة وواقعيّة من كيركجارد، فباسكال في مقارنته المشهورة يعتبر أنّ قضية (الله) إذا لم تثبت أو يتمّ نفيها فهي مشكوكة، والخطوة السليمة في التعامل مع هذا المشكوك هو البناء عليه لا إلغائه؛ لأنّ المخاطر الناجمة عن إلغائه في الحياة - لو فرض أنّه موجود واقعاً وبالفعل - هي أكبر بكثير من المخاطر الآتية من وراء الأخذ به، ولو فرض أنّه غير موجود. إنّ باسكال يتعامل هنا مع واقع خارجي برؤية عملائيّة، بينما كيركجارد يفصلنا عن الواقع الخارجي ويحوّلنا كرجل معلق في الفضاء!

هذا ما يجزّنا إلى مقارنة بين كيركجارد والمفكر الإيماني المعاصر جون بيشوب (John Bishop)، حيث يعتبر بيشوب أنّ ترك التفسير الإيماني ورفض ممارسة تبرير عقلائي للإيمان سوف يورّطنا في الخرافة والأسطورة، فتبرير الإيمان ضروريٌّ لأجل صيانتته من الخطأ<sup>(١)</sup>، وهذا

(١) انظر: محسن جوادي وشيخ الشهرستاني، تحليل النزعة الإيمانية عند جون بيشوب، مجلّة قضايا إسلامية



معنى أن يبشوب - ومعه وليام جيمز (١٩١٠م) - يعتبران أن الإيمان الذي يواجه الشواهد الموجودة غير صحيح، فمخالفة المغامرة الإيمانية للشواهد القائمة يجعل الإيمان في خطر. وروح فكرة يبشوب مستقاة من وليام جيمز حيث يرى أن من الناحية الأخلاقية يمكن توظيف الموضوع (p) بشكل أخلاقي حتى لو لم يثبت وجوده أو عدم وجوده في الخارج، وذلك بشرطين:

١ - أن يكون اختيار (p) اختياراً أصيلاً.

٢ - أن لا يقوم على هذا الاختيار سلوك قائم على قرارات مبنية على أسس عقلية. فلا يمكنني أن أمارس فعلاً قائماً على أسس عقلية انطلاقاً من هذا الموضوع (p)<sup>(١)</sup>.  
ومرجع هذا كله إلى أن الإنسان - كما يقول كليفوردي - مسؤول أخلاقياً عن الإيمان الخاطيء، وليس متحرراً من هذا الالتزام الأخلاقي بحجة المغامرة أو المخاطرة الإيمانية.

## **٢. كيركجارد ومخاطرة العلاقة بين الإيمان والسلوك**

لا يمكن لكيركجارد أن يفصل الإيمان عن السلوك، فالإيمان يؤثر تأثيراً واضحاً في شكل سلوك الإنسان، وليس من المعقول أن يفصل الإيمان عن الحياة اليومية للفرد في علاقته بذاته وبالله وبالإنسان والطبيعة، وسواء كان هذا التأثير مباشراً أم غير مباشر، لكنه قائم على أية حال، وهنا إذا لم نخضع الإيمان لشكل من أشكال التبرير الأخلاقي، وهو نوع من التعقيل، فإننا نكون قد وضعنا السلوك الإنساني في خطر الممارسة الخاطئة، بل وحتى غير الأخلاقية!

هل يمكن لكيركجارد أن يفصل رؤيته الإيمانية عن موقفه الناقد اللاذع للكنيسة الدانماركية اللوثرية التي كانت في زمانه؟ لقد كتب كيركجارد العديد من الكتب في نقد الكنيسة وتمّ اعتباره كافرًا مرتدًا، وكانت هجماته المتبادلة مع الكنيسة مشهودة واضحة اشتدت في أواخر حياته. لقد اعتقد كيركجارد بأن الكنيسة غير قابلة للإصلاح، بل لابد من هدمها وإعادة تشكيل الكنيسة المسيحية من جديد، لقد كان نقده للكنيسة جزءاً من إيمانه، وكان قضية إيمانية بالنسبة إليه، لقد نقل لنا التاريخ أن كيركجارد رفض استقبال أخيه القسيس (بيتر) الذي أراد زيارته

في مرضه الأخير الذي أقعده في المستشفى أربعين يوماً، أليس لذلك علاقة وتأثير وتأثر بإيمانه؟! إنَّ موقف كيركجارد من الكنيسة نابغٌ من موقفه من فردية الإيمان وأنه تجربة ذاتية إرادية مع الله ومعاناة حقيقية تجاهه؛ لأنَّ الإنسان المسيحي عند كيركجارد هو الإنسان الذي يعاني. كما أنَّ موقفه من الكنيسة نابغٌ من قناعته بأنَّ البعد الاحتفالي الطقوسي بالدين هو عملية تضليلية بامتياز، وهي نحر للحقيقة الوجودية للدين في داخل الفرد المختار<sup>(١)</sup>. واختيار الفرد في الفلسفة الوجودية الإيمانية لكيركجارد له تأثير عظيم على موقفه من الانتهاء المسيحي التلقائي للمسيحية بمجرد ولادة الإنسان في مجتمع مسيحي حيث يُعتبر كنسياً جزءاً من الكنيسة، فالإيمان «فعل وجودي فردي، وليس إجراءات إنسانية تقوم بها الجماعة لإثبات وجود الله عبر الأدلة الطقوسية والإيمانية»<sup>(٢)</sup>.

هذا كله يؤكد أنَّ الإيمان يترك أثراً على السلوك والمواقف، فإذا لم يكن يملك تبريراً أخلاقياً أو على الأقل لا يملك ما ينفي أو يؤكد مناقضة هذا الإيمان للواقع، فكيف له أن يخاطر بإيمان يعيد تشكيل أخلاقياته وسلوكياته ونمط عيشه بما قد يؤدي إلى تورطه فيما ينافي الأخلاق نفسها؟! هذا الأمر يجب التوقف عنده.

### ٣. الدين/المسيحية من العينية إلى وثاقة الإيمان

يبدو من كيركجارد أنه لا ينفي الحقيقة العينية للمسيحية (الله - الإنسان)، لكنه لا يمكن معرفتها بالعقل النظري، بل بالتوجه الوجودي، وهذا موضوع يرجع لفضاء عميق تاريخياً، وربما تكون لعمانوئيل كانط (١٨٠٤م) تأثيرات واضحة على كيركجارد فيه؛ فالإيمان عند كيركجارد سابق على الفهم، وليس العكس، وهذه نزعة مشهورة في التراث الديني عموماً، وحوّلها جدل كبير في المسيحية منذ القديس أنسلم (١١٠٩م) ومن قبله؛ لأنَّ الإيمان هو الذي يخلع الستار بيني وبين الحقيقة، لا أنه يبدأ بعد خلع هذا الستار<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر موقف كيركجارد من الكنيسة: نعيمه بورمحمد، إيمان وأخلاق مقياسه رويكرد الاهيات كركجور واشاعره متقدّم: ٣٣ - ٤٥.

(٢) قحطان جاسم، سورن كيركجورد في نقد الدين الجماهيري: ٥٠.

(٣) انظر: نعيمه پورمحمد، الإيمان عند كيركيغارد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥١ - ٥٢: ١٦٥ -

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٣٩

السؤال الاستفهامى هنا هو: إذا نفى كيركجارد الحقيقة العينية للمسيحية - ولأى دينٍ آخر - فلا ناقشه في هذه المداخلة، لكنّه إذا اعتقد بالحقيقة العينية لها، فإنّ الذي خاض مغامرة الإيمان وانكشفت له الحقيقة حقاً وبالفعل لا شأن لنا به، والسؤال: ما الذي يجب أن يقوم به الذي لم يخض التجربة بعد؟ من الطبيعي أن كيركجارد سوف يطالبه بخوضها وعدم تضييع الوقت بالتفكير الأفقي الخارج، لكن كيركجارد لم يقل لنا كيف تأكّد بأنّها هي الحقيقة العينية؟ وكيف عرف أنّ تجربته الباطنية متماهية مع الحقيقة العينية وليست باقية في داخل ذاته ولا عينية لها سوى ذاتها بوصفها حالة نفسية؟ وبعبارة أخرى: ما هو التبرير الذي يمكن أن يقدمه كيركجارد ليؤكّد لنا أنّ التجربة الأنفسية يقينية بعد أن أثبت لنا أنّ التجربة الأفقية غير يقينية؟!!

ربما اعتبر كيركجارد أنّه لا مجال للنقاش في قيمة التجربة الأنفسية، ولو بتصور أنّ الحقيقة فيها حاضرة؛ بما يشبه مفهوم الشهود المعنوي الحقيقي في العرفان الإسلامي، لكنّ تحقّق الإنسان بهذا الشهود إذا أعطى حقيقة حضورية لا مجال للنقاش فيها، لكنّ السؤال يبقى في علامات وصولي لهذا الشهود، فهل أنّ مسيرة التجربة الشهودية غير قابلة لوقوع الإنسان في الخطأ، ثمّ تصوّر أنّه يعيش تجربة حضورية؟

وما ينتج عن تساؤلنا هذا هو أنّ سلوك الطريق الشهودي لا يتحرّر تماماً من مشاكل سلوك الطريق العقلي، فإذا كان العقل لو استقام لأوصل للحقيقة افتراضياً فإنّ العقل في تجربته العملية لا يوجد ما يؤكّد أنّه استقام عند تنشيطه وأنّه لا يقع في مشاكل ولو بفعل مؤثرات خارجية، وهكذا الحال في الشهود فإذا كانت هناك حقيقة شهودية حضورية غير حضور النفس عند صاحبها، فإنّ الصورة الافتراضية لهذا الموضوع لا تنفي أنّ الذين يخوضون التجربة قد يقعون في أخطاء بحيث يحيل إليهم ما ليس بشهود شهوداً وما ليس بحقيقة حقيقة. كيف يمكن تجاوز هذه المشكلة؟ وإذا قلت لي بأنّ الحقيقة الشهودية لم يصل هؤلاء إليها فإنني أقول لك بأنّ الحقيقة العقلية لم يصل إليها الناس بتجارهم التفكيرية بل أخطؤوها دون أن يعني ذلك هدماً لقيمة التفكير العقلي والتاريخي، بل الدراسات التاريخية إذا لم تتمكّن من إثبات التاريخ، فهذا لا يعني أنّها غير متطابقة في الجملة مع الحقيقة التاريخية.

ما أريد أن أصل إليه هو أنّ هواجس كيركجارد القائمة على كيفية التدبّن وعلى معايشة

الإيمان يمكن لها أن تجتمع مع سؤال التفكير في الموضوع الإيماني، وإذا كان بناء الإيمان على العقل يضعه في مهبط مخاطرة فقدان الإيمان، فإنّ بناء الإيمان على التجربة الذاتية (التصميم) يضعه في مهبط مخاطرة لا عينيّة الإيمان. وإذا كان كيركجارد يريد نفي حصريّة الوصول للحقيقة بالعقل فاتحاً طريقاً آخر فهذا لا يعني أنّ العقل لم يعد طريقاً لها.

ما أريد أكثر أن أركّز عليه هو أنّ استغلال كيركجارد لعناصر الضعف في بنية اكتشاف الحقيقة عقلياً لا يعني أنّ بنية اكتشافها شهودياً وحضورياً لا تعاني هي الأخرى من مشكلة، فقد تُركت هذه المساحة دون تفكير فيما ظلّت سيات النقد ومباضع الجراحة متوجّهة نحو التجربة والحس والعقل بوصفها مصادر أو سبلاً للمعرفة.

إنّ تركيز كيركجارد على الحقيقة الوجودية للمسيحية وليست الحقيقة الخبرية أو المعلوماتية ليس أمراً مرفوضاً، لكنّ السؤال الأبرز هو في مديات الحصول على التجربة الوجودية الصادقة دون ممارسة تأمل عقلي وتاريخي.. ليس أمام كيركجارد من سبيل لتفسير المسيحية سوى بأنّها التجربة الذاتية لا غير، ومن ثم لا توجد حقيقة عينيّة غير المشاعر التي يخوضها الفرد، وهذا يعني أنّ المشاعر هي الدين العيني، وحيث لا تفترق فلا فرق بين المسيحية والإسلام والبوذية وغير ذلك، وبهذا يفرض تساؤل نفسه: لماذا البحث عن المسيحية أصلاً؟ بل لماذا الحديث عن الله والسعادة الأبديّة والصليب وغير ذلك؟ بل ما الفرق بين الإيمان الديني وبين السلوك العرفاني المنفصل عن الله تماماً مثل بعض تيارات (العرفان بدون الله) في العصر الحديث؟

#### ٤. فردية الإيمان والإحساس الروحي بالآخرين

ليس من شكّ في أنّ المحاولة المختلفة التي قام بها كيركجارد في فهم الإيمان في عمقه الوجودي الفردي، تركت تأثيراً كبيراً على الدين في الغرب، وأعدت فهم الظواهر الإيمانيّة، وتقويم السلوكيات الدينية على مستوى الفرد والجماعة، بل تركت جهود كيركجارد تأثيرها على العلوم الإنسانيّة، وكما يقول المفكّر ريتشارد بورك هوفر، فإنّه «ينبغي عدم التقليل من شأن كيركجارد والمناخ الذي هيّأه لعلم النفس، وما انبثق من رحمته من نظريّات ودراسات وطرائق بحث في التحليل والطب النفسي في القرن العشرين»<sup>(١)</sup>.

(١) ريتشارد بورك هوفر، سورن كيركجورد وحضور الذات في وهاد الوجود، ترجمة: أسامة الشحاني، مجلة

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٤١

ومن تأثيرات تفكير كيركجارد عزل الدين عن الحياة العامة، وفقدته قدرته على التأثير الاجتماعي، ولهذا يُبدي الدكتور الألماني جوتر فرايد كونزلن - وهو يتكلم عن خصخصة الدين - امتعاضه من المآلات التي وصل إليها الدين في الغرب، بخسارته قدرته على التأثير، بل فقد دوره كقوةٍ موجهة للحياة بشكل عام على حدّ تعبير ماكس فيبر (١٩٢٠م)، الأمر الذي أدّى للفصل النهائي بين المعتقدات الدينية والحقوق المدنية<sup>(١)</sup>، وهذا يعني أنّ التأثيرات الإيجابية لتفكير كيركجارد في داخل النفس الفردية الإنسانية تضعنا أمام انحسار، بل شبه تلاشٍ عجيب للدين من الحياة العامة، ومن ثمّ فنحن أمام زوال كلّ السياقات الاجتماعية وسياسية التي يمكنها أن توفر للفرد اندفاعه نحو التجربة الدينية، وذلك بسبب هيمنة العلمانية - بما فيها نزعتها الأخلاقية - التي سمح لها بأن تكون قوة موجهة في الاجتماع البشري بينما رفض الدين أن يكون كذلك.

وعليه، فإذا أردنا أن نسير في إطار إحساس الفرد بالآخرين، وفي سياق إنساني، فهل يحقّ لمثل كيركجارد أن يخرج الدين من السياق الاجتماعي، فيفقد الفرد انبعاث طاقته الإيانية الكامنة؟ وهل إذا تركنا اللادينية تتحرّك في سياق اجتماعي ورفضنا تحويل الدين إلى منظومة اجتماعية، نكون قد ضممنا - من موقع الإحساس الإنساني - سلامة الحياة الروحية للأفراد أو لا؟ لسنا نختلف مع كيركجارد في ضرورة تغيير شكل الحضور الاجتماعي والسياسي للدين، وفي إفراطية الطقوسية الاحتفالية التي غيّبت الهوية الحقيقية للإنسان المتدين لصالح هوية مغلوطة مبنية على الاستلاب، وأنّ تجربة الألفيتين الماضيتين في المسيحية واليهودية والإسلام باتت تتطلب إعادة النظر في شكل حماية الوجود الاجتماعي للدين دون اللجوء إلى تنميط الدين وسلبه هويته الباطنية المعنوية للفرد، لكنّ الغرق في فردانية الدين لن ينتج سوى تفتيت السياقات المحيطة المساهمة في بعث الروح الإيانية في الأفراد، وليس أمام كيركجارد هنا إلا أن يقول - كما قالت البروتستانتية الكالفينية في القرن السادس عشر الميلادي - بنظرية التقدير الإلهي المسبق والانتخاب الإلهي للأفراد الصالحين والفاستدين «السعيد سعيدٌ في بطن أمه والشقي شقيٌّ في بطن أمه»!

قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥٥ - ٥٦ : ٥٥.

(١) جوتر فرايد كونزلن، مآزق المسيحية والعلمانية في أوروبا (شهادة ألمانية): ٢٥ - ٢٨.

## ٥. تساؤلات حول تفسير الإيمان عند كيركجارد

ثمة سؤال مسبق وأساسي لا نريد الإطالة فيه هنا، وهو لماذا الإصرار على تفسير الإيمان بأنه محكم لا يتزلزل؟ ومن أين أتت لأبدية هذا التفسير الذي أثر على علاقة الإيمان بالعلم والعقل والتاريخ والفلسفة عند كيركجارد؟

نحن أمام فرضيتين:

إمّا أخذ كيركجارد صورة الإيمان من التراث الديني، فراه كذلك، فوجد أن ربط الإيمان بالعلم لن ينتج إيماناً من هذا النوع المتجلي في التاريخ الديني.

أو أنه ابتكر لنفسه تعريفاً وصورة للإيمان من خلال تحليله الفلسفي للنفس الإنسانية.

أمّا على الافتراض الأول، فلا أدري لماذا يجب اعتبار تلك النسخة هي الأصل الوحيد في الإيمان وكأنه لا توجد نسخة إيمانية غيرها؟ ولماذا لم يكن إيمانهم نتيجة أن المعرفة العقلية التي كانت عندهم لا تعطيههم عكس ما آمنوا به؟ هذا لو أخذنا بالمعرفة التاريخية التي رسمت لنا صورهم، رغم أنها عند كيركجارد ليست علمية ولا يقينية ولا مؤكدة، الأمر الذي يبني صورة الإيمان على معرفة غير يقينية!

وأمّا ابتكار تعريف للإيمان على أساس تحليل نفسي فلسفي، فهذا ما يحتاج لتبرير؛ فلماذا يجب أن يكون الإيمان كذلك؟ ولماذا لا يكون الإيمان هو عبارة عن التفاعل الوجودي مع الحقيقة المدركة بالعقل من قبل، وأن هذا الإيمان سوف يخضع تلقائياً للزوال نتيجة أي اختلال في بنيته المبررة لوجوده؟ هل كانت إيمانية كيركجارد تعبيراً آخر عن الاستسلام أمام الحداثة واختراع تعريف للإيمان يجعله في دائرة اختيار الفرد - دون المجتمع - كي يفرّ من الحاجة لتبريره العقلاني؟ علماً أنه بذلك يسعى لتبريره أمام العقل الحداثي.

## ضرورة دراسة أشكال النزعات الإيمانية بنسخها الإسلامية

ليس هدي هنا التوسع في الحديث عن كيركجارد والإيمانية الغربية، بقدر ما أردت - تمهيداً - أن أضع القارئ في سياق أنموذجي خارج الإطار الإسلامي، لكي ندخل في موضوع بحثنا؛ لأن فكرة التبعّد تلتقي كثيراً مع فكرة الإيمانية من حيث تتعد عن فكرة التعقيل كما سنرى.

ويبدو أن هناك تيارات في الفكر الإسلامي ذات نزعة إيمانية، لكن بطرق مختلفة عن النمط

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٤٣

الإيماني الذي عرفه الغرب والمسيحية، وما زال مرفوضاً إلى اليوم بشكل رسمي من الكنيسة الكاثوليكية التي تنزع نحو التوماوية الجديدة، وكان يلزم على الباحثين المسلمين دراسة الإيمانية في التاريخ الإسلامي وأشكالها وتنوعاتها، خاصة بعد الاطلاع عليها في المشهد العالمي؛ لأن هذا سوف يُقدر عقولنا على رصد معالمها في التراث الإسلامي عموماً، فمثلاً هل المدرسة التفكيكية الخراسانية هي مدرسة إيمانية بنسخة إسلامية بفصلها الفلسفة والعرفان عن الوحي والنصّ أو أنها مدرسة عقلية - كما تقول - لكن من النوع غير الفلسفي السائد؟! كذلك الحال في المدرسة الإخبارية وضرورة دراستها بطريقة العقل الإيماني، وكذا أيضاً الإيمانية الأخلاقية عند الأشاعرة في نفهم التحسين والتقييح العقليين وذاهمهم للشرعيين منها. وطبعاً هناك إيمانية صريحة أقرب لبعض أشكال الإيمانية الغربية، مثل إيمانية المفكر الإيراني مصطفى ملكيان.

نعم، الإيمانية في مجال الشريعة واضحة، وهي التي تنعكس في مصطلح التعبد والتسليم، وهي تظهر بجلاء أحياناً في المذهب الإمامي المتحسس كثيراً من فكرة كشف الملاكات واستخدام الآراء والأقيسة والمصالح المرسلّة ونحو ذلك، لكنّ الفقه الإسلامي - والإمامي كذلك - لا يذهب نحو إيمانية مطلقة في التعامل مع الشريعة، وسيأتي.

### **الأنموذج الثاني: المذهب المعنوي (مصطفى ملكيان)، ونقد تجوهر الدين بالتعبد**

يُعرف عن المفكر الإيراني الدكتور مصطفى ملكيان (مولود عام ١٩٥٥ م) اعتقاده بمذهب معنوي في الدين<sup>(١)</sup>، وقناعته التامة<sup>(٢)</sup> بأنّ الدين والحداثة منفصلان تماماً، وأنّ الدين قائمٌ على

(١) كنت عام ٢٠٠٦ م، قد أقيمت ثلاث محاضرات حول الدين والحداثة عند ملكيان، وقد قام بعض الأعداء من طلابي - وهو الأستاذ عماد الهلالي - بكتابتها وتقريرها وتوثيقها ووضع بعض الإضافات عليها، ثمّ نشرها في العدد السادس والخمسين من مجلّة الكلمة في لبنان، عام ٢٠٠٩ م، تحت عنوان «الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين عن مصطفى ملكيان»، مشيراً لهذا الأمر في الهامش الأول، ثم قام بجعلها فصلاً مستقلاً في كتابه «الفكر العلماني في إيران الإسلامية» والصادر عن دار الانتشار العربي في بيروت عام ٢٠١٢ م، مع توسّع منه هناك. من هنا ثمة تداخل بين ما سأقدمه هنا وما طرحته في تلك المحاضرات، فاقضى التنبيه.

(٢) ما سأقدمه عن فكر ملكيان هنا، يمكن مراجعته في المصادر الآتية:

١ - سنّت وسكولاريزم (التراث والعلمانية)، مجموعة من المؤلفين، مقال (١، ٢) لملكيان، تحت عنوان:

التعبّد، على النقيض من الحدائثة القائمة على العقل<sup>(١)</sup>، وبهذا نجد أنفسنا معه أمام ثلاث مفردات مركزية: الحدائثة، والدين، والمعنوية.  
بدورنا سوف نتحدّث عن هذا الاتجاه باختصار شديد ضمن مرحلتين:  
مرحلة التعريف والعرض والتوضيح والتفكيك.

- 
- معنويت: گوهر ادیان «المعنوية: جوهر الأديان»، مؤسّسة صراط الثقافية، طهران، ٢٠٠٢م.
- ٢ - مشتاقی ومهجوری، گفت و گوهای در باب فرهنگ و سیاست (الشوق والهجران، حوارات في الثقافة والسياسة)، مصطفى ملكيان، طهران، ٢٠٠٦م.
- ٣ - مجلّة هفت آسمان (السموات السبع)، العدد: ٢، ١٩٩٩م، إيران، حوار مع ملكيان تحت عنوان: دين ودينداري در جهان معاصر «الدين والتدين في العالم المعاصر».
- ٤ - مجلّة راه نو، العدد: ١٣، ١٩٩٨م، إيران، حوار الصحافي أكبر گنجي مع ملكيان تحت عنوان: حوزة وديناي جديد: فداست، عقلانيت، علمانيت.
- ٥ - راهی به راهی، جستارهای در عقلانيت ومعنويت (طريق إلى الحرية، بحوث في العقلانية والمعنوية)، مصطفى ملكيان، منشورات نگاه معاصر، طهران.
- ٦ - مجلّة كيان، العدد: ٤٨، ١٩٩٩م، إيران، مقال للملكيان تحت عنوان: سخني در چند وچون ارتباط اسلام وليبراليسم.
- ٧ - مهر ماندگار، مقالاتی در اخلاق شناسی (الحبّ الخالد، مقالات في علم الأخلاق)، مصطفى ملكيان، مؤسّسة نگاه معاصر، إيران، ٢٠٠٢م.
- ٨ - حديث آرزومندی، جستارهای در باب عقلانيت ومعنويت، لمصطفى ملكيان، والصادر عن دار نگاه معاصر في إيران عام ٢٠١٠م.
- وقد تُرجمت للعربية أغلب بحوثه في هذا الموضوع، ضمن كتب مثل: (الشوق والهجران)، الذي ترجمه أحمد القبانجي، ونشرته مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت؛ وكذلك كتاب (العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين)، والذي ترجم من قبل عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، ونشرته الدار العربية للعلوم؛ ومثله كتاب (التدين العقلاني)؛ وكذلك كتاب (مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة) ترجمة أحمد القبانجي، والصادر أيضاً عن مؤسّسة الانتشار العربي؛ أيضاً مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ٣٠، ٢٠٠٥م، مقال للملكيان تحت عنوان: رهانات الحدائثة؛ ومجلّة المنطلق، العدد: ١١٧، ١٩٩٧م، لبنان، مقال للملكيان تحت عنوان: في الفكر الإسلامي؛ ومجلّة المنهاج في بيروت في العدد: ٢٧، خريف عام ٢٠٠٢م، في حوار تحت عنوان «الدين والعقلانية».
- (١) لا بد لي أن أوضح أننا سنحاول الاختصار قدر المستطاع هنا، والإشارة لرؤوس أقلام في معالم المذهب المعنوي، ومن أراد التوسّع فعليه بالمراجعة.



ومرحلة التعليق والتحليل والنقد والتقويم.

### المرحلة الأولى: مرحلة التعريف والعرض والتوضيح والتفكيك

سوف نطلق في هذه المرحلة من المفردات الثلاث التي تمثل أساسيات في الاتجاه المعنوي، والتي أشرنا إليها آنفاً.

#### ١. الحادثة، عناصرها ومكوناتها

أما الحادثة عند ملكيان، فتمتاز بأن عناصرها المكوّنة لها على نوعين:

##### النوع الأول: عناصر يمكن اجتنابها

وقد كان ملكيان دقيقاً في تعبيره حيث قال: «يمكن اجتنابها»، ولم يقل: «يحسن اجتنابها»، وهو ما يدل على أن تقسيمه هذا ليس تقويماً على أساس التحسين والتقبيح، وليس على أساس موقف معياري مسبق، إنّما هو تقسيم على أساس إمكانية الاجتناب عملياً على أرض الواقع اليوم، فهو تقسيم على أساس الأمر الواقع. إذن، بعض العناصر في رأيه يمكن اجتنابها، ولا ضرورة لها، بمعنى أنه يمكن للإنسان أن يكون حدثياً دون أن يتحلّى بها، والأمثلة عليها كثيرة، فمن الممكن أن يعيش المجتمع الأمريكي على طريقة ما في حادثته، فيما يكون المجتمع الألماني أو الفرنسي له طريقة أخرى، فاختلاف الطرق بحدّ ذاته يعتبر حادثة، ومن الممكن اجتناب بعض هذه الطرق الجزئية ويبقى الإنسان حدثياً.

##### النوع الثاني: عناصر لا يمكن اجتنابها

يعتبر ملكيان أنّ في الحادثة عناصر لا يمكن اجتنابها، خيراً كانت أم شراً، حسنة أم قبيحة، رحمة أم نقمة، فليس المهم هنا الموقف المعياري، إنّما الهدف هو التوصيف، فهل يمكنني - بوصفي إنساناً حدثياً معاصراً - أن أجتنبها أو لا؟ وسوف يأتي الحديث عن هذه العناصر التي لا يمكن اجتنابها من وجهة نظر ملكيان.

#### ٢. الدين، مفهومه ومعالجه وقراءاته

وأما الدين، فهناك نقاط:

## ١.٢. معنى الدين

هنا يقول ملكيان بأنه يعني بالدين - كل دين - ثلاثة معانٍ أو أحدها، ولا رابع لها: المعنى الأول: مجموع النصوص المقدّسة للأديان والمذاهب القائمة (الدين الأول). المعنى الثاني: مجموع الشروح والتفاسير التي أحاطت بتلك الكتب والنصوص (الدين الثاني).

المعنى الثالث: مختلف الأعمال والممارسات التي قام بها أتباع دين معين على مرّ التاريخ، مع إلحاق النتائج والآثار التي ترتبت على تلك الأعمال والممارسات (الدين الثالث). الدين الثاني والثالث ظاهرتان اجتماعيتان، غير أن اجتماعية الدين الأول تكون باعتبار أنه ظاهرة ملموسة على الصعيد الاجتماعي، فالدين بمعانيه الثلاثة أمرٌ اجتماعي، مع اختلاف طفيف في هذه الحقيقة الاجتماعية بين الدين الأول، والدينين: الثاني والثالث.

## ٢.٢. اختيار الدين (هل يختار الإنسان دينه؟)

يرى ملكيان أن «الإنسان لا يختار دينه»، وإنما يقوم بتبريره وتسويغه فقط. والبشر على مدى التاريخ تلقوا دينهم بالوراثة، أمّا الذين اختاروا دينهم وتجاوزوا الموروث فهم نادرون جداً، إذ من يريد أن يختار ديناً عليه أن يطالع الأديان كافة، وعندئذ يكون الاختيار ترجيحياً، بملاك ما هو الأفضل، وذلك بعد تروٍّ وتأملٍ وتحقيقٍ ودراسة. النقطة الأكثر إثارة هنا يقدمها ملكيان هو أن معظم ادّعاءات الأديان هو من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه أو كذبه، فكيف يمكننا الوصول إلى حكم قاطع؟ فإذا ادّعى دينٌ أن الإنسان يتناسخ بعد الموت، فيما ادّعى دينٌ آخر عكس ذلك، فكيف يمكننا - ما دمنا نحن في هذه الدنيا - أن نحدّد أن هذا القول مطابق للواقع دون الآخر؟! هذا يعني أن عملية الاختيار بين الأديان بوعي وعقلانية أمر ليس بسيطاً، وغالباً ليس ممكناً.

## ٣.٢. جوهر الدين

يعتبر ملكيان أن «المعنوية» هي جوهر الدين، لكن يلزمنا - بدايةً؛ لفهم كلامه - تحديد معنى

كلمة «جوهر الدين»، فهذه الكلمة لها ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: غاية التدين، أي الغاية القصوى المنشودة من ممارسة التدين، والتي تمثل الشيء المطلوب بالذات لا بالغير. وهو ما يرمي إليه الإنسان المتدين بوصفه هدفاً أعلى، من سعادة أبدية، أو قرب من الله، أو طمع بالجنة، أو رغبة بتخفيف الألم والمعاناة ونحو ذلك.

المعنى الثاني: الوجه أو الوجوه المشتركة بين الأديان، فالجوهر هنا هو الوجه المشترك بين الكتب والنصوص المقدسة، أو قد يراد منه الآراء والعقائد المشتركة بين الأديان.

المعنى الثالث: الجهات العامة الموجودة ضمن الدين الخاص بعد تجريده من جهاته الخاصة والمحلية. وتعبير آخر: الرسالة الرئيسة التي جاء الدين من أجل إبلاغها؛ لأن لكل دين جانب محلي وآخر عام، فالإسلام - مثلاً - له جوانب محلية خاصة، نتيجة ظهوره في الجزيرة العربية، وهي جوانب تتبع بطبيعة الحال الوضع الثقافي والسياسي والاقتصادي الذي كان رائجاً حينها، وثمة أيضاً في هذا الدين جهات عامة ذات طابع كلي غير مرتبط بوضع خاص، أو ظرف معين. بعد اتضاح هذه المعاني، يقوم ملكيان بشرح مراده من جوهر الدين، فيعتبر أنه ليس مراده القواسم المشتركة بين الأديان المختلفة؛ لأن الجواهر بهذا المعنى ذو مفهوم أرسطي، بمعنى الذات المحفوظة في تمام الأفراد، فكأنك تتكلم عن الماهية، وملكيان لا يؤمن أساساً بهذا المعنى لجوهر الأديان؛ لأنه لا يقر بوجود ذات هنا وماهية وهوية قائمة.

كما يؤكد ملكيان على عدم قصده من «جوهر الدين»، الجهات العامة الموجودة ضمن الدين الخاص بعد تجريده من جهاته الخاصة والمحلية، وكأنه بذلك يريد إبعاد نفسه عن فكرة الذاتي والعرضي في الدين، أو على الأقل تجاهلها هنا، وهي الفكرة التي طرحها عبد الكريم سروش، وتحدثنا عنها في كتاب «شمول الشريعة».

وبناء على ذلك، يبدي ملكيان توضيحاً لمراده من جوهر الدين، وهو غاية التدين. والسبب في استخدامه مصطلح «جوهر الدين» بدلاً من «جوهر التدين» هو عدم التمييز الكافي بين الدين والتدين في ثقافتنا التنويرية، فعندما أقول: إن المعنوية جوهر الدين، أي أنني أعتقد أن الأشخاص المتدينين سيقود تدينهم تلقائياً إلى تحصيل السكينة والبهجة والأمل، وحتى حين يفصحون عن رغبتهم في الوصول من خلال التدين إلى أمور أخرى غير الثلاثة (السكينة والبهجة والأمل)، فهم - بعد التحليل الدقيق - لا يطلبون غيرها، وإن تصوّروا أن مصداقها

شيء آخر.

على خط آخر، يرى ملكيان أنّ ثمة وجهاً مشتركاً في الأديان - دون فرضه مأخوذاً منها بنفسها - وهذه العناصر المشتركة يؤمن بها معظم المعنويين في العالم، فحين نستقري التاريخ فنلاحظ أنّ أغلب المعنويين في العالم يلتزمون بتلك المبادئ وينادون بها، وهي موجودة في الأديان أيضاً:

١ - إنّ نظام العالم نظاماً أخلاقياً.

٢ - إنّ جميع الأديان التي نعرفها، تقبل بالقاعدة الذهبية: أحب لغيرك ما تحب لنفسك واکره له ما تکره لها.

هذان الأساسان عنصرٌ مشترك بين الأديان والمعنوية، فهما جوهر المعنوية وفي الوقت عينه هما بعدٌ جوهرى في الدين. وملكيان لا يقول إنّ المعنوية جوهر الدين بالمعنى الثاني، لاعتقاده بأنّ الكثير من العقائد المشتركة بين أهل الأديان، لا يقبلها المذهب المعنوي، لكن ثمة تداخل بين جوهر الدين بالمعنى الثاني وبين ما يؤمن به المعنويون في العالم، أي إنّ بعض الأمور الموجودة هناك موجودة هنا أيضاً. ومن الواضح أنّ هذا لا يتيح لنا القول بأنّ المعنوية هي جوهر الدين بالمعنى الثاني، وكذلك الحال لو أخذنا الجوهر بمعناه الثالث، فإنّ ثمة تداخلاً وتطابقاً جزئياً بينه وبين المعنوية، لكنّ هذا كلّ لا يبرّر التسوية بينهما مطلقاً. وعليه، فعندما نقول بأنّ جوهر الدين يتمثل في المعنوية، فإنّ المراد من الدين هو التدين، ومن ثمّ فالنتيجة هو: إنّ المعنوية جوهر التدين.

## ٤.٢. تفسير الدين أو تعدد القراءات الدينية

يعتقد ملكيان بأنّ هناك ثلاثة تفاسير أو قراءات للدين:

١ - القراءة السلفية أو المتحجرة.

٢ - القراءة التقليدية - التراثية.

٣ - القراءة التجديدية.

وتتمحور القراءات الثلاث حول مجموعة من الأفكار والأسس، يلاحظ دارسها - من وجهة نظر ملكيان - أنّها تعاني من مأزق إبستمولوجي (معرفي) يعترئها.

وخلاصة القراءة التحليلية للأصول والأسس التي تقوم عليها هذه القراءات عند ملكيان، يمكن توضيحها على الشكل الآتي:

## ١.٤.٢. القراءة السلفية للدين، أصولها وبنيتها

تقوم هذه القراءة<sup>(١)</sup> في تصوّر ملكيان على:

### ١ - حجّية العقل الاستدلالي الفهمي / مدارية النصّ

بمعنى كشف العقل عن المعاني الواردة في الكتاب والسنة، فالعقل هنا خادمٌ للنصّ، ودوره هو مجرّد الفهم والوعي لما ورد في النصّ من الأحكام والتعاليم والإرشادات. إنّ هذا العقل تابعٌ وليس متبوعاً، فهو لا يأتي في عرض الكتاب والسنة، أو في موازاة الكتاب المقدّس عند اليهود والمسيحيين، بل المرجع المعتمد الأوّل والأخير هو النصّ والنقل فقط، وله الأولوية على الواقع، بل هو فوق الواقع وفوق الزمان والمكان، ومستعص على التاريخ، فهو نصّ لا تاريخي أو ميتاتاريخي، وهذا يعني أنّ هذا التيار هو تيار مداري النصّ.

### ٢ - مرجعية التأويل

فهذه القراءة تعتمد - ولو أحياناً - تأويل النصوص، غير أنّ هذه العملية عندها غالباً ما تكون نفعيّة أيديولوجيّة، بمعنى أنّهم يلجؤون إلى التأويل بهدف تذييل العقبات أمام العقائد والأيدولوجيات التي سبق أن بلوروها من قبل، فهم يريدون فكّ العقد أمام ما كوّنه مسبقاً من النصّ، عبر اعتماد التأويل في النصوص المواجهة لما توصّلوا إليه. ويمكنني بسط هذا الأمر عبر القول بأنّ التأويل هنا هو عملية تستهدف حماية النصوص أيضاً؛ لهذا يكثر استخدامها لحلّ المآزق التي تواجه النصوص المتعارضة المتهافئة.

### ٣ - أولوية الطقوس والشكليات

فأنصار هذه القراءة يهتمون كثيراً بالشكل الظاهري للدين، والمتجلى في الزمان والمكان والمشهود للحواسّ ضمن أشكال ومراسم عامّة، وتعبير آخر: إنّهم يقدّمون الصّدق على الجوهر والقشّر على اللبّ والظاهر على الباطن.

(١) يقصد ملكيان - فيما يبدو - من مصطلح السلفية هنا مدلولاً مغايراً لمدلوله الكلامي المذهبي المعروف اليوم، فهو أقرب ما يكون لشرح التيار الفقهي والحديثي الموجود داخل المؤسسة الدينيّة، فلاحظ ذلك.

#### ٤ - المساواة بين الشريعة والدين

فالقراءة السلفية تختزل الدين في الشريعة، وتنظر للشريعة على أنها الممثل الحصري والوحيد للدين، فتحظى الشريعة فيها بدرجة عالية جداً من الأهمية بحيث تشكل الميزان والمعيار لمختلف الأشياء، علماً أنّ الشريعة في هذه القراءة شريعة ثابتة غير متبدلة، وغير قابلة للنقاش كذلك.

#### ٥ - مبدأ التطبيق - ولو القهري - لأحكام الشريعة

فهذه القراءة تعتبر أنّ تطبيق الشريعة أصل أصيل، وأنّه لا بدّ من تحقيق هذا التطبيق بأيّ شكلٍ من الأشكال، حتى لو لزم من ذلك ممارسة القهر والقوة والفرص على الناس، فتطبيق الشرع أولى بكثير من حرية الناس وآرائهم وموافقهم، بل يجب تطويع الإرادة الإنسانية - ولو العامة - لقوانين الشرع المقدّس.

#### ٦ - مبدأ التعارض بين المجتمع الشرعي والعلماني

وما يتبعها من نظم ومؤسّسات وسياقات، ومعنى ذلك أنّ القراءة السلفية للدين لا تقرّ مطلقاً بالعلمانية وما ينتج عنها، بل لا ترى مبرراً للتعامل معها أو الإقرار بوجودها، فلا شرعية للعلمانية في أصولها وبنائها ومخرجاتها، بل الحاكم الأوّل هو القطيعة والعداوة والبغضاء.

#### ٧ - رفض التعددية الدينية

إذ يعتقد أنصار القراءة السلفية بأنّ معتقدتهم كامل تامّ نهائيّ في الدنيا والآخرة، وأنّ أيّ معتقد آخر هو في وضوح بطلانه بحجم وضوح صواب معتقدتهم، ومن ثمّ فبنية تفكيرهم المنطقية والمعرفية لا يمكنها أن تقبل بوجود خيارات متعدّدة في فهم الدين، كما لا يمكنها القبول بمنطق الترجيحات، بل نحن أمام ثنائية اللونين: الأبيض والأسود، ولا توجد مناطق وسطى أو حالات متداخلة، فأيّ قراءة أو تأويل آخر للدين مرفوض تماماً عندهم، بل إنّ التعددية ليست بنظرهم إلا تراجعاً وفقداناً لليقين بقراءتهم، وهو شكٌّ وزوال إيمان.

وينتج عن السياق الفكري لرفض التعددية الدينية عندهم من وجهة نظر ملكيان، رفض التعددية السياسية؛ إذ هو متفرّع منه؛ لأنّ السياسة بنظرهم ليست إلا تطبيقاً للشريعة، والدولة الدينية بالنسبة لهم هي المدينة الفاضلة وجنة الله على الأرض.

#### ٨ - إلقاء مسؤولية الفشل والتخلّف على الآخرين

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٥١

بمعنى أنّ منطلق تعامل هذه القراءة مع المشاكل هو منطلق الرمي بها على أكتاف الآخرين، فالسبب في تخلّف الأمة هو في الغرب أو في العلمانية أو في المدارس العصريّة أو في ترك الشريعة أو في غير ذلك. ويجمعه خاصية مشتركة، وهو أنّ القراءة السلفيّة للدين لا تتحمّل في نفسها مسؤوليّة أيّ سبب من أسباب نكبة المسلمين مثلاً وتراجعهم ومشاكلهم القائمة.

### ٩- رفع شعار التغيير دون الاعتماد على برامج متكاملة

وهذه معضلة عويصة، فالسلفيون يرفعون شعار التغيير والإصلاح، لكن ليس لديهم أيّ برنامج أو تصوّر متكامل له خطوات يمكن أن يتم السير عليه للوصول إلى النتائج، فذهنيّتهم هي ذهنيّة الكليات العامّة، وربما يمكنني القول: ذهنيّة الأب الأمر، وليس ذهنيّة وضع برامج تفصيليّة.

هذه أهمّ المعالم الفارقة لهذه القراءة الدينيّة في تصوّر ملكيان، أو أهمّ ما يذكره من ذلك.

## **٢.٤.٢. القراءة التقليدية التراثية، معالمها وأركانها وتعاليمها عن التعبّد**

يقدم ملكيان القراءة التقليدية التراثية للدين<sup>(١)</sup> ضمن مجموعة عناصر، يمكنني توضيح المهمّ منها على الشكل الآتي:

### ١- حجّية العقل

تعترف القراءة التقليدية للعقل بدورٍ ما في دراسة حقائق الكتب المقدّسة، لكنّها لا تجعل هذا العقل في مرتبة هذه الكتب أو في مرتبة السنّة (بمفهومها اليهودي والمسيحي والإسلامي). والمقصود بالعقل عندها هو العقل الشهودي أو الكشفي، دون العقل الحرّ البرهاني.

### ٢- تأويل النصّ

هذه القراءة تعطي للتأويل موقعاً، فالكتب والسنن الدينيّة تخضع عندها لتأويل باطنيّ وشهودي عادةً.

---

(١) إنّ ملكيان يفهم القراءة التراثية - في تقديري الشخصي - ضمن السياق الإيراني، ولا يقرأ المساحة الإسلاميّة العامّة، فالثقافة الصوفيّة والعرفانيّة والشهوديّة والباطنيّة بتوجّهاتها، لها حضور عميق في الهوية الإيرانيّة خلال القرون الماضية، وهذا ما يجعل القراءة التراثية حاملة هذه الثقافة بوصفها معلماً أساسياً فيها، الأمر الذي قد لا نجده بهذه الطريقة في مجتمعات إسلاميّة أخرى، فُرجى الانتباه.

وفي تقديري، فإنّ هذا التأويل يختلف في طريقته وأغراضه عن تأويلات المدرسة السلفيّة، حيث يتّجه لتحقيق غايات أخرى مختلفة، لا لتذليل العقبات أمام اكتمال عناصر الأيديولوجيا العقديّة بالضرورة.

### ٣- معارضة مفهوم التعبّد في الدين

يعتبر ملكيان أنّ هذه القراءة تعارض التبعّد؛ لأنّها تنزع دوماً نحو الفهم، وليس نحو الاتّباع، ولكي أحلّل مراده أوكد ما افترضته في الهامش قبل قليل، من أنّ ملكيان لا يقصد بالتّيار التراثي تراث المدارس التفسيرية الإسلاميّة، كما هي الكلمة العامّة وفقاً للتداول الثقافي في العالم العربي على سبيل المثال (انظر استخدامات أمثال الجابري وأركون وحنفي..)، بل يقصد التراث العرفاني الذي يمثل الإرث الثقافي في إيران.

ومن الواضح أنّ الطريقة العرفانيّة التي امتزجت تاريخياً في مثل إيران - خاصّة في القرون الأخيرة - بالفلسفة، تميل دوماً نحو التفسير والتوضيح والفهم، ونحن نرى أنّ أكثر العبادات رمزيّة سعى العرفاء في أدبيّاتهم لفهمها بطريقة معنويّة وتقديم تفسير لها. ولعلّ هذا هو ما يقصده ملكيان من أنّ هؤلاء ينزعون دوماً في فهم الصورة الوجوديّة والإنسانيّة والسلوكيّة التي يقدّمها الدين بطريقة تكون مدركة لديهم بوعيهم الروحي، وليس بوعي برهاني استدلالي بالطريقة العلميّة السائدة.

### ٤- الإيمان بالحقيقة الروحيّة للدين خلف الظواهر والقشور

وهذه الخاصية من نتائج ما أوضحناه قبل قليل؛ لأنّ النزعة الروحيّة والعرفانيّة تُدمن الحفر خلف الظواهر، نتيجة افتراض وجود بواطن أعمق مما ينكشف للعقل أو للإنسان العادي، ولهذا هي دائمة البحث عن أسرار عميقة، وولادة تفاسير باطنيّة خفيّة، وهي آية دوماً عن ثقافة الاكتفاء بالظواهر، بل تعتبرها قشريّة وتخلّفها وسطحيّة في التعامل مع الأشياء، كما نعرف جميعاً.

### ٥- الإيمان الباطني بوصفه وسيلة للوصول إلى السعادة

إنّ أنصار هذه القراءة يفسّرون التدين بأنّه نوعٌ من السلوك الباطني، ولهذا فهم ينظرون إلى الالتزام بالشرع والفقّه بوصفه شرطاً لازماً، لكنّه غير كافٍ، للحصول على السعادة، فالشرع ليس غاية وهدفاً، بل هو آلة لا بدّ من التمسك بها لبلوغ الهدف، ومن هنا نفهم لماذا يشنّعون على كلّ من يعتقد أنّ الشريعة هي غاية الدين، ولا ينظر إليها بوصفها مجرد آلة ومعبراً.



#### ٦ - الأخلاق - دون الفقه والشرع - ركيزة المجتمع المثالي

يهتم أنصار هذه القراءة كثيراً بالأخلاق، ويؤكدون دوماً على القاعدة الذهبية الأخلاقية التي تقول: «احبب لغيرك ما تحب لنفسك، وكره له ما تكره لها»، فلا ترص لغيرك ما لا ترضاه لنفسك، وكن متسامحاً مع الآخر ومتصلباً مع ذاتك. إن هذا ما تكشفه الأعمال الواسعة لهذا التيار في المجال الأخلاقي، بعكس التيار الفقهي السلفي الذي يستفيض في الأعمال الفقهية والشرعية.

ورغم تركيزهم على تهذيب النفس، لكنهم يطالبون بانخراط النخب في المجتمع، وممارسة الشأن العام، وعدم الغياب عن الفضاء المجتمعي العام.

#### ٧ - عدم المبالاة بفصل السياسة عن الدين

لا يدعو هذا الفريق لفصل السياسة عن الدين، لكنه لا يبالي بتحقيق هذا الأمر، والسبب في ذلك - وفقاً لتحليل ملكيان - هو أن التجربة الروحية عندهم هي تجربة فردية، ومن ثم فيمكن تحقيقها بمعزل عن المجتمع السياسي، سواء كان دينياً أم غير ديني، فالنزعة الإيمانية الفردية الموجودة داخل هذا النمط من القراءة الدينية هي التي تسمح لها بعدم التشدد في المطالبة بتطبيق الدين في الحياة السياسية والسلطوية، وتؤمن لها التكيف مع أنظمة عيش اجتماعي وسياسي مختلفة.

#### ٨ - الاعتراف بالتعددية الدينية والتفسيرية، وتالياً التعددية السياسية

السبب في ذلك هو أن الدين يستجيب - في هذه القراءة - للحاجات المعنوية دون المادية والدينيوية، لهذا تجدهم لا ينتظرون منه تحقيق ملكوت الله على الأرض، الأمر الذي يعزز زهدهم باحتكار السلطة أو المعرفة، وفقاً لقراءة ملكيان للموضوع<sup>(١)</sup>.

### ٣.٤.٢. القراءة التجديدية، مقوماتها وعناصرها الرئيسية (نقد التعبد وتشبيد

#### المقاصدية)

يقدم ملكيان تصوّره للعناصر الأساسية للقراءة التجديدية للدين، ومهمتها من وجهة نظره

(١) ويتعز ذلك بأننا نجد اليوم أن رموز التعددين يستشهدون دوماً بمقولات كبار العرفاء والمتصوفة عبر التاريخ، خاصة منهم كل ابن عربي وجلال الدين الرومي، فراجع يتضح لك ذلك.

هو الآتي:

### ١ - حجية العقل الاستكشافي والاستدلالي

وهو العقل العلمي البرهاني الحرّ الذي يقع في موازاة الكتب المقدسة والسنن الدينية، فليس هو عقلاً شهودياً، وفي الوقت نفسه لا يقف عند حدود العقل الفهمي التفسيري. وهذه نقطة امتياز تختلف فيها هذه القراءة عن القراءتين السابقتين.

### ٢ - أولوية مقاصد الشرع وفلسفة الدين

ترى هذه القراءة أنّ مقاصد الشريعة وفلسفة الدين والأحكام تمثل أساساً تشريعياً ومداراً تتبعه الأحكام الفقهية، وهذا ما يعبر عن نوع من استبعاد التعبد أساساً في الالتزام الشرعي، لصالح عقلنة الشريعة والفقهاء.

### ٣ - تقديم العقل على النص عند الاختلاف

بمعنى أنّه لو تعارض العقل مع النصّ في بعض الأحيان، فإنّ المرجع هنا هو العقل وليس النصّ؛ وهذا يعني أنّ العقل يظلّ أقوى من النصّ في هذه القراءة. ولا يبدو من ملكيان أنّه يقصد من العقل هنا البرهانَ بمفهومه الفلسفيّ، بل مطلق المقاربات العقلانية ولو ذات الطابع الجزئيّ؛ لأنّ هذا هو الأقرب لمقاربة هذه القراءة وتناولها الموضوعات الفقهية والشرعية.

### ٤ - التركيز على الأخلاق بوصفها روح الدين وغايته

ويقصد ملكيان من ذلك أنّ روح الدين وجوهره في هذه القراءة وغايته العالية هو إرساء القيم الأخلاقية الفردية والاجتماعية، لكنّ الأخلاق هنا ليست طريقاً للسعادة المعنوية الأخروية فحسب، بل هي كذلك للدنيوية والمحسوسة، بل كلّ من الحسن والقبح يدوران في فلك لذائد البشر وآلامهم المادية والمعنوية. وبهذا تلتقي هذه القراءة مع القراءة التقليدية في قيمة الأخلاق، لكنّها تذهب بها نحو النتائج الدنيوية أكثر.

### ٥ - مبدأ التغيّر في أحكام الشريعة

ففي هذه القراءة لا تبقى أحكام الشرع ثابتة، بل تتغير بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال، ومن ثمّ فالإقتصار على فهم واحد ثابت للدين هو إخراج له من الشمولية والعالمية، وحجر

عليه داخل مربع مغلق.

#### ٦ - مبدأ رفض التمسك بتقليد السلف

وهو المبدأ الذي تنادي به هذه القراءة لصالح التحرر من الجلمودية والسكون، كي تقوم بفتح العقول على مشكلات العصر، وتذليل العقبات أمام الأخذ والاعتراف ببعض المقولات الوضعية.

#### ٧ - التمييز بين الدين والسياسة

يعتبر ملكيان أنّ هذه القراءة تميّز بين الدين والسياسة بوصفها حقلين مستقلّين، يمكن الجمع بينهما كما يمكن الفصل، فالمجتمع الديني برأيهم يمكن أن يوجد في دولة غير دينية، كما يمكنه أن يوجد في دولة دينية.

وبهذا تقترب من القراءة التقليدية وتتعد عن القراءة السلفية.

#### ٨ - مبدأ التعددية الدينية

هذا المبدأ تنتصر له هذه القراءة بوصفه لازماً من لوازم تعدد العقول والأفهام، وتالياً التعددية السياسية، كما شرحنا ذلك من قبل، ومن ثمّ فهم يرون أنّ هذه التعدديات تظلّ أقرب إلى التقوى والعدالة.

وبهذا فهي تقترب من القراءة التراثية وتتعد عن القراءة السلفية.

#### ٩ - فك الارتباط بين الدولة الدينية وكلّ من الرفاهية والعدالة الاجتماعيتين

لا ترى هذه القراءة أنّ العلاقة بين العدالة والرفاهية وبين الدولة الدينية هي علاقة تلازم، بمعنى أنّ العدالة الاجتماعية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس قيام الدولة الدينية، بل يرونها علاقة تقارن لا أكثر، بمعنى أنّه ليس من الضروري لتحقيق العدالة والرفاهية تشييد الدولة الدينية، بل يمكن تحصيلها في دولة مدنية، ومن هنا كان نجاح الحضارة الغربية في تأمين الحاجات المادية.

### الفروق والتغايرات بين القراءات الثلاث

يعتبر ملكيان أنّ هذه القراءات الثلاث للدين لها وجود قائم بالفعل في العالم اليوم، ولكي يكمل مهمّة توضيحها من وجهة نظره يذكر سلسلة من الفوارق بينها تبلغ الأحد عشر، لا

داعي لذكرها جميعاً، بل سنذكر أهمها، ونزيد بعض الأمور توضيحاً:

أولاً: الفوارق ما بين القراءة السلفية الفقهية وأخواتها

الفارق الأول: إنَّ القراءة السلفية المتحجّرة للدين - بحسب تسميته - تهتمّ بالظاهر، ولا تعير بالأكثر للروح والمحتوى، فشكل اللحية، وطول الثوب، وما إلى ذلك من المظاهر التي يقفون عندها كثيراً، ويجادلون حولها جدلاً كبيراً هو الأساس في قيامه هذه القراءة. أما القراءتان: التجديدية والتقليدية، فلا تركّزان على الظواهر والحرفيات، وإنّما يهتمّهما المعنى والغاية، فهما تحاولان رسم الهدف من وراء تلك الظواهر التي يريدانها الدين.

الفارق الثاني: إنَّ القراءة المتحجّرة قراءة فقهية، تعتبر الفقه أساس الدين، وهو القادر على أن يحتلّ من الدين أغلب مساحته، وأنّ كلّ شيء سوى الفقه والشريعة فهو على الهامش، فمركز الدين الرئيس هو الفقه وعلوم الشريعة، أمّا أطراف هذا المركز فهي العقيدة والأخلاق والفلسفة وغير ذلك، وبهذا يكون الفقه معياراً تدين المجتمع والفرد وعدم تدينها.

وعلى سبيل المثال: من يقرأ الدين قراءة سلفية، يرصد مستوى تدين المجتمع، من خلال المناسبات الدينية، كالحجّ، والصوم، وصلاة الجماعة والجمعة، وزيارة الأضرحة والمرقد، وتربية اللحى، وحجاب النساء وغير ذلك من المظاهر، فمستوى المشاركة العامة هو مؤشر تدين المجتمع. كذلك على الصعيد الفردي، تعتبر هذه القراءة مقياس التدين لدى الفرد قائماً بالالتزام بالمظاهر والأحكام الفقهية - المتضمنة في الرسائل العملية لمراجع الدين عند الشيعة الإمامية أو الفتاوى الفقهية للمجامع الفقهية وللمفتين عند السُنّة - فالفقه هو الذي يشغل المساحة الأكبر للدين على مستوى الفرد والمجتمع والدولة.

أما القراءتان التقليدية والتجديدية، فهما لا تريان للفقه مثل هذه المساحة، ولا هذا الحجم المهول، بل هو أصغر بكثير من ذلك، فأيات الأحكام والفقه أقلّ من عشر القرآن كما يقولون (حدود ٥٠٠ آية)، ومن ثمّ فلا داعي للذهاب بالفقه بعيداً عبر تغويله، وعبر هذه المبالغة به.

ثانياً: الفوارق بين القراءة التقليدية والتجديدية

يوافق ملكيان على أنّ الفقه ينحسر في القراءة التقليدية مقارنةً بتلك السلفية الفقهية، لكنّه يعتبره انحساراً نسبياً، وليس واسعاً؛ لأنّ هذه القراءة تهتمّ للفقه، غاية الأمر أنّها تضعه في سياق وسائل للوصول للغايات والأهداف.

وهذا بخلاف القراءة التجديديّة، حيث يلاحظ ملكيان أنّ الفقه لا وجود له فيها إلا نادراً، فلا يشغل بالنسبة إليها إلا مساحة بسيطة جداً.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما الذي يأخذ مكان الفقه في القراءة التجديديّة؟ وهل تؤول الأمور إلى الفوضى؟

يرى ملكيان أنّ الأخلاق هي التي تحتلّ موضع الفقه، فالمتدينّ ليس من يلتزم بالحكم الشرعيّ، بل من يتمسك بالقيم والروح الأخلاقيّة، ومن يكون صاحب ضمير حيّ، ونية صافية، واندفاع طيبة.

وبهذا نحن أمام فارق جوهري بين القراءة التقليديّة والتجديديّة، وهو موضع الأخلاق ومستوى حضورها في المنظومة الدينيّة.

وختاماً، في ضوء هذه الفوارق المهمّة والحساسة بين هذه القراءات الثلاث، تظهر الفوارق الواسعة في المواقف من القضايا المختلفة اليوم، من نوع: الفقه السياسي الإسلامي، والمرأة، والإرث، وما يتعلّق بالحقوق، وغير ذلك، فاختلفت القراءات في الموضوعات المختلفة ناتج - في كثير من الأحيان - عن اختلاف الموقف بين هذه القراءات الثلاث، خاصّة موقفها من الفقه، سلباً أو إيجاباً.

رغم ملاحظات ملكيان على هذه القراءات هنا وهناك ممّا لا نطيل فيه، لكنّه يعتبر نفسه متميّماً للقراءة الثالثة التجديديّة، غير أنّه يقول بأنّني أنزع نحو قراءة خاصّة ضمن هذه القراءة العامّة، ولا أوافق على الصيغ المطروحة للقراءات التجديديّة اليوم. وقراءته الخاصّة هذه هي التي يسمّيها بـ «الاتجاه المعنوي في الدين».

وبهذا يكون رصد هذه القراءات الثلاث تمهيداً لتحديد موقع الاتجاه المعنوي ضمنها.

### ٣. الاتجاه المعنوي في الدين، معالم أوليّة عامّة

لكي نشرح تصوّر ملكيان عن الاتجاه المعنوي في الدين، لابدّ لنا من السير عبر مراحل عدّة، سأحاول تنظيمها بطريقة سلسلة ومختصرة في الوقت عينه.

### ١.٣. المعنويّة، النشوء والتاريخ

تثبت التجربة التاريخيّة لبعضنا أنّ الدين، وإن كانت الغاية من ظهوره التخفيف من آلام

البشريّة ومعاناتها، وأنّ ميل الناس نحوه كان لذلك، إلا أنّه في موارد عديدة بات سبباً لظهور هذه الآلام وخلقها، وهذا ما أدّى لظهور تساؤلٍ جديدٍ حول إمكانية العثور على طريقٍ يعينهم في مسيرة التخفيف من الآلام البشريّة، دون أن يكون في نواحٍ أخرى سبباً لإيجادها. كانت هذه هي نقطة بداية الاتجاه المعنوي عالمياً، فنقطة الانطلاق تبدأ من حيث نريد - أنا وأنت - التقليل من درجة الألم والمعاناة اللتين نقاسيهما، لكن لم يوفّق الإنسان دائماً في تحقيق هذه الغاية المنشودة.

بهذا المعنى يمكن القول بأنّ للمعنويّة جذورها في عمق التاريخ، بل يلزمنا القول بأنّ بوذا الذي عاش أواسط الألفية الأولى قبل الميلاد، كان إنساناً معنوياً (بوذا نفسه ولا نتكلّم عن مذهبه)؛ لأنّ بوذا كان يحتجّ ويتمرّد على الموانع والعوائق الموجودة في الأديان الأخرى، والتي كانت سبباً في زيادة الآلام ورفع مستوى المعاناة الإنسانية.

وكما نعلم فإنّ البوذية كانت بمثابة فرع من الديانة الهندوسية، وقد انفصل هذا الفرع عن ذلك الأصل لثلاثة أسباب، ترجع إلى أنّ بوذا كان يعتقد بأنّها مسببة للألم والمعاناة داخل الهندوسية، وهي:

أ- العصمة والقداسة التي تمنحها الديانة الهندوسية للأفراد.

٢- النظرة الأحاديّة في هذه الديانة.

٣- نظام الطبقات الموجود في الهندوسية.

فهذه العناصر الثلاثة تسبّب ولادة نقيض الدين في الهندوسية كما يرى ملكيان؛ لأنّها تسبّب بخلق آلام جديدة للبشريّة.

فبدايات ظهور المعنويّة نزوع عميق نحو تلافي الآثار التدميريّة للأديان على الإنسان، وتحرير الأديان نفسها من العناصر التي انضمت إليها وأنتجت نقيضها داخلها.

#### الظهور المجدد للمعنوية

يعتبر ملكيان أنّ ثلاثة عوامل تعاضدت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأدّت معاً إلى تحوّل المعنويّة إلى اتجاه جدير بالدفاع عنه منطقياً، ولهذا يعتبر ملكيان أنّ النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو الزمان الحقيقيّ لولادة هذا الاتجاه.

وهذه العوامل الثلاثة هي:

١ - اتساع رقعة المعرفة بالأديان والمذاهب الأخرى، إذ بمقدار ما يبقى أتباع الأديان والمذاهب المختلفة بعيدين عن بعضهم وجاهلين ببعضهم، يكون تعلقهم بدينهم أكثر وأشدّ تطرفاً، وما إن يكتشفوا الجوانب المشرقة في الأديان والمذاهب الأخرى، حتى يتطور فهمهم لدينهم ومذهبهم الخاص، فيدركوا على الأقلّ أنّه واحد من بين مجموعة أديان، الأمر الذي لم يكن متاحاً قبل تنامي الدراسات الدينيّة إبان القرن الثامن عشر وصولاً للنصف الأول من القرن الذي تلاه، حيث عكف علماء الاجتماع على بحث خواصّ الأديان والمذاهب على تنوعها، وآمنوا بما تمخّضت عنه هذه الأبحاث من نتائج جديدة بالاهتمام.

٢ - اعتباراً من بداية القرن التاسع عشر وإلى اليوم، تجلّت أكثر من ذي قبل، آثار ونتائج الاختلاف الحاصل بين الأديان، وتبيّن حجم المخاطر التي يمكن أن تسفر عن هذه الخلافات التي توجد الأديان بين الناس.

٣ - أمّا العامل الثالث، فهو محسوب على الحقل المعرفي/ الإيستمولوجي، حيث تبيّن منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، عدم إمكانية إثبات المزاعم الغيبية «الميتافيزيقية» لأيّ دين من الأديان.

إنّ إحدى الخواص الدوغمائية في الأديان، هي قناعة صاحب الدين بإمكانية إثبات الجانب الغيبي في دينه، من هنا فهو يقول: إنّ كلّ من لا يدعّن لهذه الغيبات، فهو معاند للحقيقة. لكن ما إن يعلم أنّ أيّاً من الدعاوى الغيبية «الميتافيزيقية» للأديان غير قابل للإثبات، وأن لا دليل لإثبات هذه الدعاوى، أو أنّ الدليل - إذا وجد - فنسبته إلى هذه الدعاوى المختلفة على حدّ سواء، أو يُدرك مقولة أوغست كونت (١٨٥٧م) من أنّ الله يقف بين آمال الإنسان وإمكاناته، فبحجم الهوة الفاصلة بينهما (الآمال - الإمكانيات)، يظهر الله في حياة البشر.. آنذاك تتراجع درجة تعلق الإنسان وافتتانه بدينه، وتفقد حدّتها وشدّتها، ليغدو من الطبيعي بعدها القول بقبول الخصائص الإيجابية للدين، والتحفّظ على الخصائص السلبية، وهذا ما ينتج في الحقيقة قبول الإنسان بذلك المقدار من الدين الذي من شأنه التخفيف من الآلام والمعاناة، ونبذ كلّ أمر ديني يفاقم ذلك الألم ويضاعف من تلك المعاناة.

هذا التوجّه الواعي نحو المعنويّة لم يحصل إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان لشوبنهاور (١٨٦٠م) في ألمانيا الدور بالغ الأهمية في هذا الإطار، فقد كان فيلسوفاً ذا

٥٦٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢/ج

نزعة معنوية، وكان يكتنُّ لبوذا احتراماً فائقاً، بل كان بوذي المذهب والمنحى، في حدود ما ينسبه ملكيان لبوذا أحياناً من شخصية معنوية.

ويصرح ملكيان بأن رأيه في المعنوية يشبه إلى حد كبير رأي الفيلسوف والعالم الغربي بول فايرابند (١٩٩٤م) في العلم، فقد كان يقول: إنَّ العقلانية والشمولية يتطلبان الإصغاء حتى إلى كلام قراء الطالع والفأل والمجانين ونظرائهم، ولا يمكن تجاهلهم لمجرد كونهم كذلك؛ إذ على الإنسان أن يفيد من كلِّ التناجات البشرية، ولا يوجد برهان على أن الوصول إلى الحقيقة، أو إلى جزءٍ منها، يتوقف على سلوكٍ طريقٍ معيّن.

بهذا ندرك أنَّ المعنوية في تصوّر ملكيان قرين تفتيت التحيزات والانتماءات القهرية الحاسمة، فكلّما تقلّصت الدوغمائية، فتح ذلك الفرصة لولادة الاتجاه المعنوي.

### ٢.٣. المعنوية اتجاه وليست مذهباً

حاولنا حتى الآن أن نؤسس لأرضية واضحة، لكي نفهم من أيّ رحم يتولّد الاتجاه الذي يقول ملكيان بأنّه يحلّ المشكلة؟  
إنّه يتولّد من:

١ - تقسيم الحداثة وتشطيرها، وصفيّاً وواقعياً إلى ما يمكن اجتنابه وما لا يمكن.

٢ - تشطير قراءة الدين إلى ثلاث مدارس، وتبني الثالثة منها، وبهذا كانت النتيجة خطاباً للفقه: لست أنت الذي تحلّ مشاكل الإنسانية، وإنّما هناك بديل آخر، وهو القيم والأخلاق والروح والعرفان.

من هذا المناخ اتجه ملكيان لفكرته في المعنوية، فرأى أنّ تبني الاتجاه المعنوي للدين يحلّ مشكلة تصادم الدين مع الحداثة، فكأنّ المشكلة الأساسية في هذا الموضوع هو الفقه على وجه الخصوص، يليه العقائد بالدرجة الثانية.

أما ما هو الاتجاه المعنوي الذي يطرحه ملكيان؟

إنّه يقول بأنّه انشغل خمس سنوات من عمره في التفكير في هذا الموضوع، لوضع حلّ للمشكلة، إلى أن عشر على الحلّ في الاتجاه المعنوي.

إنّ ملكيان يُقرّ بأنَّ الاتجاه المعنوي في الدين ليس فكرة جديدة، فقد ظهر في الغرب في



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٦١

النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واشتهر في القرن العشرين، وله حضور قوي في المسيحية اليوم، حيث يلاحظ توجه حتى الكنيسة الكاثوليكية نحوه جزئياً، خاصة بعد المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٣ - ١٩٦٥ م)، حين أعلنت الكنيسة التسامح وتعددية الأديان وما إلى ذلك.

لكن ملكيان يرى أن هذا الاتجاه الذي يتبناه، يمتاز عن كل الاتجاهات المعنوية التي ظهرت منذ قرن ونصف من الزمن، وهذه دعوى ينقصها الدليل، فلا بد من المراجعة والبحث، ثم الجزم بالأمر، وهل أنه أتى فعلاً بجديد أو لا؟

الأمر المهم الذي يثيره ملكيان هنا هو أن ما يقوله إنما هو اتجاه وليس مذهباً، وهناك فرق كبير بين الاتجاه والمذهب، فمن الممكن أن تجد لدى فقيه ما اتجاهاً تجديدياً في الفقه، لكن فتاواه لا تختلف عن فتاوى غيره، فالاتجاه نوع من النزوع نحو الشيء، وليس مذهباً له معالم وأطر محددة. من هنا يعتبر ملكيان أن «المعنوية» شأنها في ذلك شأن «الوجودية» التي هي الأخرى ليست مذهباً، وإنما اتجاه في رؤية العالم؛ ولهذا فأنت تجد خمسة أشخاص يذهبون في هذا الاتجاه، لكن لكل منهم نظريته الخاصة به ومذهبه في التفكير. فليس من الضروري أن يتوصل جميع أنصار المعنوية في العالم إلى السلسلة نفسها من المبادئ الثابتة بينهم على سبيل الاشتراك؛ لأن معنويتهم ليست أكثر من اتجاه في رؤية العالم عموماً، والدين خصوصاً، ومن هنا كان من الطبيعي جداً مشاهدة مذاهب عديدة تنضوي جميعاً تحت اتجاه المعنوية.

إن ملكيان يفر من موضوع المذهب؛ لأن المذهب يمثل في العادة أطراً من جمل خبرية، وهو لا يريد أن يتعامل مع الدين بوصفه جملاً خبرية، لذلك يعتبر أن العقائد درجة ثانية في الدين - وهذه هي نقطة الحساسية في نظريته - فالاعتقاد بالمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية والإسلام والتشيع والتسنن و.. يقع في الدرجة الثانية من الدين، وهو لا يريد أن يوطر نفسه في إطار جمل خبرية تلزمه أن يتبنى أو يتحيز لطرف، إنما يريد أن يبقى اتجاهاً يرحب في مجلسه بالمسيحيين واليهود والسنة والشيعة والبوذيين والهندوس..

ولهذا عندما سئل ملكيان مرة عن أنه هل هناك أحد معنوي في العالم اليوم؟ أجاب بالإيجاب، وأنه يعرف شخصاً معنوياً، وهذا ما يشي بأنه لا يتحدث عن مذاهب ومدارس لها أنصار، وإنما عن أفراد ولو كانوا قليلي العدد.

إنّ ملكيان لا يريد تحويل المعنويّة إلى مذهب أو مدرسة أو دين أو غير ذلك؛ لأنّ ذلك يولد فيها نقيضها ويجهبض منها غايتها، كما حصل مع الهندوسية وغيرها، لهذا يصرّ - في تقديري - على تحريرها من مثل هذه السمات والعناوين، ومن ثمّ فهو يحزرها من أن تتحوّل إلى هيكلية اجتماعية وسياسية واقتصادية في الحياة.

### ٣.٣. أهداف النزعة المعنويّة في الدين/معالجة الآلام أو التكيّف معها

ما الذي تُريد النزعة المعنويّة في الدين أن تحقّقه، ومن ثمّ تؤمّن حلّ الخلاف بين الدين والحادثة؟

تقول المعنويّة بأنّ لدينا مشاكل وآلام ومصاعب كثيرة في العالم اليوم، بعضها يتكفّل علم الطبّ بحلّها لنا، وبعضها الآخر تحلّه علوم الفيزياء أو الكيمياء أو غير ذلك. لكنّ هناك نوعاً من الآلام والمصاعب والمشاقّ في حياة الإنسان، لا يمكن أن يُزيلها إلا الدين، أو إن لم يستطع إزالتها، فهو يستطيع - على الأقل - أن يجعلك قادراً على التكيّف معها، ويقلّص من المردود السلبي الراجع عليك بسببها أو يهوّن.

إنّ النقطة المركزيّة في حاجتنا للدين تكمن هنا، وهنا فقط، انطلاقاً من أنّ المشكلات الأخرى في حياة البشر قد استطاع العلم والعقل تقديم حلول فيها عبر الفيزياء والكيمياء والطبّ والصيدلة وعلوم الأحياء والسياسة والنفس والاجتماع وغير ذلك، فلسنا بحاجة للدين في هذه الدوائر، إنّما نحتاجه في المصاعب التي لم تتمكّن العلوم من حلّها أو فكّ عقدها، كما في مشاكل الفراغ والعبثيّة والعدميّة والانتحار والوحدة والقلق وغير ذلك.

وهذا ما ينتج أنّ الاتجاه المعنوي في الدين يجعل الدين وسيلةً لحلّ الآلام البشريّة التي لا حلّ لها بطريقٍ آخر، أو جعل الإنسان قادراً على التكيّف معها دون ألم ومصاعب.

ولنأخذ مثلاً بسيطاً: عندما يتوقّى للإنسان عزيزاً، فلا شكّ في أنّه سوف يعاني من ألم. إنّ هذا النوع من الألم لا يعالجه الطبيب، ولا عالم النفس أو الاجتماع ولا غيرهم، إنّما يعالجه ما يُدكّر بالله، وما أعدّ من ثوابٍ للصابرين، وما إلى ذلك من المفاهيم والمقولات الدينيّة، فالدين هو الذي يمنح الإنسان ما يُسمى بـ«الرضا الباطني» أو السكينة والطمأنينة والبهجة والسعادة، وهي الغاية التي يبحث عنها الإنسان في الحياة.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٦٣

هذا هو المنطلق الذي انطلق منه من يتبني اتجاه المعنوية، فهناك ثغرة كبيرة في حياة الإنسان يملؤها الدين، وبحجم ضيق وسعة هذه الثغرة تكون سعة القضية الدينية وضيقها، فإن كانت مساحة الثغرة كبيرة، يكون حضور الدين في حياة الإنسان كبيراً، والعكس بالعكس.

### **نقد مرجعية العقائد أو نفي قيامة الدين على العقيدة والعلم والنظام الاجتماعي**

على الطرف الآخر، تعتبر المعنوية أنّ العقائد ليست هي الحلّ لهذه المشكلة القائمة؛ وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إنّ الدين المسيحي يحلّ - على مستوى العقائد - مشاكل المسيحيين، وكذلك الدين الإسلامي بالنسبة للمسلمين، والدين اليهودي بالنسبة لليهود، وهكذا كلّ دين بالنسبة لأتباعه، حتى في الأديان الأخرى كالبودية والزرادشتية والهندوسية.

وهذا يعني أنّ اختلاف الأديان قد أعطى النتيجة نفسها، ومن ثمّ فليس هناك دينٌ يحلّ المشكلة دون دينٍ آخر، فالأديان من هذه الناحية مشتركة، الأمر الذي يدلّنا على أنّ العنصر المقوم في الدين والقادر على حلّ المشكلات المطلوب من الدين حلّها ليس هو العقيدة، وإلا لما تمكّنت جميع الأديان المتناقضة في عقائدها من تقديم نتيجة واحدة، فالعقيدة ليست هي الجزء المقوم للدين، بل هي الجزء المكمل.

ثانياً: إنّ العلوم الطبيعية والتجريبية لم يكن لها أيّ دور؛ لأنّ الدين في عصر الجهل المطلق في العلوم الطبيعية في العصور القديمة، كان قادراً على أن يحلّ المشكلة المشار إليها، ويسدّ الثغرة في حياة الإنسان، وكذلك فعل في عصر التطور العلمي.

وهذا يعني أنّ العلوم الطبيعية والإنسانية ليست جزءاً مقوماً في الدين، بل هي عنصرٌ خارج عنه ومكمل.

ثالثاً: إنّ النظم الاجتماعية غير قادرة أيضاً على حلّ المعضل المذكور؛ لأنّه من الممكن أن يكون نظاماً اجتماعي ما دينياً طبقياً، كما كان في أوروبا في القرون الوسطى وعصر النهضة، ومن الممكن أن يكون نظاماً زراعياً، كما هي الحال في صدر الإسلام، أو أن يكون صناعياً، كما هي حال المجتمعات الغربية اليوم، ويمكن أن يكون إقطاعياً، وهكذا، لكنّ الدين استطاع أن يؤدّي الدور نفسه مع هذه النظم الاجتماعية كلّها، بدليل أنّ هذه الأنظمة تتغيّر، لكنّ الدين

يبقى مؤدياً دوره بانتظام، وهذا ما يؤكد لنا أنّ النظام الاجتماعي ليس عنصراً مقوماً للدين.  
ولنأخذ مثلاً مشهوراً في علوم المنطق والفلسفة والمعرفة، في بحث التواتر والقضية التجريبية، وهو حبة الأسبرين، فلو أعطينا هذه الحبة لمصاب بوجع الرأس، وقلنا له: تناول الحبة واشرب الماء، ثم قلنا له مرة ثانية: تناولها ولا تشرب الماء، فإن كانت النتيجة في الحالين واحدة، وهي أنّ الوجع يخفّ، عرفنا أنّ الماء لا علاقة له بالموضوع، وكذلك لو قلنا له في حالين مختلفتين: تناولها وكُل التفاح، ثم تناولها ولا تأكله، فإن كانت النتيجة واحدة عرفنا أنّ التفاح لا علاقة له بالموضوع؛ لأنّ المعلول لا يتخلّف عن علته، والعلّة إذا تمت لا تنفك عن المعلول.  
إذا عرفنا أنّ الدين بتنوّعاته العقديّة يعطي الدور ذاته، ويحلّ المشكلة الأساسية عند الإنسان، رغم كلّ العلوم البشريّة التي صاحبت الإنسان في فهمه للدين، ورغم اختلاف أشكال النظم الاجتماعيّة والسياسية.. عرفنا أنّ هذه الثلاثة ليست جزءاً مقوماً للدين، إنّما هي مكملّة له، فلا إسلاميّة الإسلام جزءٌ مقوم للدين، ولا مسيحيّة المسيحيّة، ولا يهوديّة اليهودية، ولا شيعيّة التشيع، ولا سنّية التسنن، وهكذا. وكذا الحال في الفقه وعلوم الشريعة أيضاً.  
من هنا يعتقد ملكيان - وفقاً لتعبيراته - أنّ أبرز مصاديق الصنميّة وعلّة عللها هي عبادة العقيدة، وجعلها الوحيدة والمطلقة والحقّة في العالم.  
إذن، الجزء المقوم للدين والذي نريد منه أن يحلّ لنا المشاكل المعاصرة في الحياة، تلك المشاكل التي لا بديل فيها عنه، هو البعد المعنوي والروحي فقط، وهو الذي يجب أن نركّز عليه.

وهذا استبعد ملكيان - وأنصار التوجّه المعنوي - مختلف القضايا الإنشائيّة الفقهيّة، والقضايا الخبريّة العقديّة والتاريخيّة، ومالوا نحو الأخذ بالقاسم المشترك بين البشر والأديان بهذا المعنى، الأمر الذي نتج عنه عدم التمييز بين مسيحيّة المسيحي، وإسلاميّة المسلم، ويهوديّة اليهودي، وبوذيّة البوذي، وغير ذلك.

#### ٤. تناقض الحدائثة والدين، وسبيل المعنويّة في فضّ الاشتباك

قلنا سابقاً بأنّ ملكيان يقسّم عناصر الحدائثة إلى ما يمكن اجتنابه وما لا يمكن، وقد حان الوقت لدراسة الحدائثة في مقوماتها التي لا يمكن اجتنابها؛ للنظر في مديات توافقها مع الدين،

ومن هذا الجزء من مشروع ملكيان تولد فكرة تعبدية الأديان التي نركّز عليها كثيراً هنا.

#### ١٠٤. بين عقلانية الحداثة وتعبدية الدين

من المعالم الرئيسية للحداثة البرهان والاستدلال، فلا تقبل الحداثة بأيّ شيء إلا عن برهان واستدلال وحجّة ومنطق، وفي مقابل هذه الأمور تماماً يقع الدين بمفهومه التاريخي التقليدي السائد؛ لأنّ الدين بمفهومه السائد، من أبرز أصوله «التعبد»، والاحتكام إلى «قول الغير» بلا دليل، وهذا ما يُنتج معارضة وتناقضاً وتنافراً بين الدين من جهة، وبين أحد العناصر الأساسية التي لا يمكن اجتنابها في الحداثة من جهة أخرى، دون أن نتمكّن من الجمع والتوفيق بينهما، بل كلّ من قال بإمكانية التوفيق والجمع فهو مخطئ.

بناء على انهيار جهود التوفيق، يرى ملكيان أنّ الحلّ يكمن في التخليّ عن كلّ فهم للدين يشتمل على «التعبد»؛ لأنّ تلك العناصر لا يمكن اجتنابها من الحداثة التي تمثل الأصل الثابت، فلا بدّ من قبول كلّ ما انسجم معها، ورفض كلّ ما خالفها، ومن الطبيعي أن التعبد عندما لا ينسجم مع عنصر البرهان والاستدلال في الحداثة، لا بدّ من طرحه جانباً وعدم الأخذ به.

وحيث إنّ الفهم التقليدي السائد للدين متقوم بمفهوم التعبد، فلا بد من تنحية هذا الفهم جانباً لصالح فهم آخر للدين، وهو الفهم المعنوي؛ لأنّ المعنوية لا تؤمن بالتعبد، فمن ينحو منحى معنوياً لا يؤمن بحجّية «قول الغير»، إنّها يأخذ بها يدخل في قناعته، ويردّ خلاف ذلك، وبذلك فهو ينسجم مع هذا العنصر المقوم للحداثة.

أمّا المتدين بالتدين السائد، فهو إنسان متعبد، وقوام دينه وأهمّ عناصره الأساسية هو التعبد، فلا يمكن أن ينسجم مع الحداثة، وسيظلّ مهمل فعل على تصادم معها.

إنّ الإنسان المعنوي لا يتعبد؛ لأنّه يرى في التعبد سلبيّتين:

السلبية الأولى: التعصّب؛ فالتعبد يؤدّي إلى التعصّب، وحينما تتعبد بقول شخصٍ تتعصّب له، ومن لا يتعبد بشيء لا يتعصّب. يقول ملكيان: «التعصّب من آفات التعبد، والمعنويّ لا يتعصّب».

السلبية الثانية: الأحكام المسبقة، وذلك أنّ الذين يعملون بنظام التعبد، لديهم دائماً أحكام مسبقة على الأشياء، فقبل أن يتحدّث الطرف المقابل، تكون لديه أحكام مسبقة عن فكره

ومنهجه وأخلاقه ودينه وغير ذلك، ومن الطبيعي أن الأحكام المسبقة تُزيغ الإنسان عن الحق، بل يجب أن يكون الإنسان منصفاً موضوعياً.

أما الإنسان المعنوي، فليس لديه حكمٌ مسبق على أيّ شيء؛ لأنه لا يهتم كثيراً بالقضايا العقديّة والجمل الخبرية، كما قلنا؛ لذلك فهو لا يتعصب لشيء، ولا يحكم مسبقاً عليه. وهذا كله يعني أن زوال مفهوم التعبد وما معه من الأحكام المسبقة على الأشياء والتعصب للأفكار أو الأشخاص، يؤدي إلى انسجام المعنويّة مع الحادثة، أو على الأقل مع العنصر الأوّل المقوم للحادثة.

لن تكون حداثياً ما لم تكن مستعداً للمضي قدماً بالاستدلال، ما دام الطرف المقابل ما تزال عنده أسئلة واستفهامات، فلو وصلت في الاستدلال إلى مرحلة أنّ (A) تعني (F)، وسألك المقابل عن الدليل فعدمته، وتشبّث بقول فلان أو فلان، تكون بذلك قد لجأت إلى التعبد، وهجرت دائرة الحادثة؛ لأنّ الأخيرة منوطة بعدم التهرب من الاستجابة المواكبة للمطالبة المستمرة بالدليل. وإذا بلغنا نقطة نعدم فيها الدليل، فلا بدّ لنا من السكوت حفاظاً على سمة الحادثة في سلوكنا، وإلا فإنّ الإصرار على النتيجة دون تقديم دليل هو التعبد بعينه، ومعه لا مجال لدعوى الانتهاء إلى الحادثة.

ومن الطبيعي هنا أن يُطرح تساؤل: ما مدى الحجية المنطقية والمعرفية لنصوص الوحي؟ يعتقد ملكيان أنّه لا يوجد توافق على القبول بالوحي مصدراً معرفياً، والسبب في ذلك أمران:

- ١ - عدم قبول الكثير من الناس بالوحي، ولا بكونه حجّة معرفية.
- ٢ - بروز تناقضات في بعض الأحيان في هذا المصدر، ما يحول دون الاعتماد عليه والتسليم بكونه حجّة منطقيّة.

إنّ المصادر الوحيّة (الدينية) تنطوي على تناقضات أحياناً، ولا توجد آليّة ذاتية في هذه المصادر لإصلاح تلك التناقضات. طبعاً، قد نواجه حالات تناقض على صعيد الحسّ، لكنّ الحسّ، حسب علماء المعرفة، يتضمّن آليّة لتصحيح أخطائه؛ فالعين تخطئ لدى رؤيتها القلم مكسوراً في إناء الماء، لكنّ اليد قادرة على تصحيح هذا الخطأ عبر لمسها القلم، حتى دون الحاجة إلى إخراجه من الماء.

هاتان الحيتان تحولان دون حصول اتفاق بين العقلاء على اعتبار الوحي مصدراً معرفياً معتمداً، وحيث لا يوجد مثل هذا الاتفاق فلا يمكن القول بحجّية المعرفة الوحيّة، على غرار القول بحجّية العقل والحسّ والشهود.

إنّ أول عمل في طريق تحقّق المعنويّة هو إلغاء عنصر «التعبّد» من الدين، قدر الإمكان - وهو (قدر الإمكان) قيدٌ سيأتي سبب ذكره لاحقاً - وهذا تحظى النزعة العقلانيّة الاستدلاليّة بوجودها، وتعود - حسب تعبير الفيلسوف اللاهوتي الألماني بول تيليش (١٩٦٥م) - لذاتها القائمة على الاحتكام للذات، دون الاحتكام للآخر، فالإنسان الاستدلالي ليس مستعداً إلا لقبول حكم نفسه، فيما الإنسان المتعبّد مستعدّ للاحتكام للآخرين.

#### ٢.٤. موقع القداسة الفردية بين الحداثة والدين والمعنوية

استكمالاً للخاصية الأولى المتقدّمة، يواصل ملكيان أيضاً تحليل مقوّمات الحداثة، فيرى أنّ إحدى سماتها هي الدعوة للمساواة، فهي تنظر لجميع البشر بنظرة واحدة من الناحية المعرفيّة، والمساواة تعني النظر إلى الجميع بعين واحدة، ومعنى ذلك أنّ كلّ من يدعي شيئاً لا بدّ أن يأتي بالدليل عليه، فإن فعل قُبِلَ كلامه، وإلا فلا، وهذا ما ينتج تلقائياً تجريد الأشخاص من القدسيّة والقداسة، التي هي لفظ مبهم وغير مفهوم عند ملكيان، لكنّه يستخدمه من باب أنّه لم يعثر على غيره.

إنّ من مقوّمات الحداثة التي لا يمكن اجتنابها أنّه ليس هناك شخصٌ مقدّس، بينما لا يمكننا فصل الدين بمفهومه السائد عن تقديس الأفراد، فهل يبقى من الإسلام شيء مع عدم تقديس النبيّ محمّد مثلاً؟ وهل يبقى معنى للتشيع إذا لم نقدّس الأئمّة وفي التسنن إذا لم نقدّس الصحابة؟ وفي المسيحيّة إذا لم نقصد عيسى ومريم والرسول؟

إنّ المقدّس هو المنزّه، الذي لا يُسأل عما يقول وما يفعل، وبحسب التعبير القرآني: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)، وكذا الحال في الأديان الأخرى، كما في مثال بطرس<sup>(١)</sup> وتأثيره اللاحق على موقع الكنيسة

(١) جاء في العهد الجديد: «فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ طُوبَى لَكَ يَا سَمْعَانُ بَنَ يُونَا إِنَّ لِحْمًا وَدَمًا لَمْ يُعْلِنَنَّ لَكَ لَكِنَّ أَبِي الَّذِي

(أعني خصوص رجال الدين) في حياة المسيحيين، إذ ليس هناك دين من الأديان ليس فيه تقديس للأشخاص إلا نادراً، كما فيما يقال عن المانوية.

يقول بوذا في هذا المجال: أخضعوا ما أقوله للاختبار، فإن صحّ فاعملوا به، وإلا فلا. وكان يؤكّد دوماً على عدم كونه معصوماً من الخطأ، ويحذّر أتباعه من التعامل معه على غير هذا الأساس. أمّا هل التزم أتباعه بذلك؟ فهذا أمر آخر.

وبناء عليه، ثمة تناقض ثانٍ بين الحداثة والدين بمعناه السائد، والحلّ هو إلغاء هذا التقديس في جميع الأديان، ولا يكون ذلك إلا بالمعنوية؛ لأنّ الاتجاه المعنوي لا يهّمه أن يكون النبيّ محمّد أو السيّد المسيح أو النبيّ موسى مقدّساً أو غير مقدّس، أو أن يكون صادقاً أو غير صادق، إنّما يعنيه ذلك اللون من الارتباط بالقيم المتعالية، سواء كانت هذه القيم مطابقة للواقع أم لا.

وهنا لا بد من إثارة مهمّة، وهي: إذا كان المقدّس هو من لا يُسأل عن دليل، فإنّ بني البشر جميعهم يرجعون إلى أهل الخبرة وإلى الشهود، فالقاضي مثلاً لا يسأل الشهود عن الدليل، وإلا لزم التسلسل، أو لزم عدم البتّ في أية قضية في العالم إلا نادراً، وهذه سيرة العقلاء بين البشر، فهل يمكن أن نعتبر هؤلاء جميعاً من السدّج الخرافيين؟!

هذا يقود إلى سؤال عام ملحّ وجدير بالطرح هنا، وهو: هل من العقلانية الاعتماد على قول الآخر أحياناً؟ ومتى؟

يحاول ملكيان أن يختار جوابه هنا بدقة، فهو يرى أنّ التقليد خلاف العقلانية، إلا في الحالات الآتية:

الحالة الأولى: الاستقراء التاريخي، كأن نستقرئ تاريخياً عودة الناس إلى الأطباء دون سؤالهم عن دليلهم، فنرى أنّها مفيدة في الغالب، فلو قلنا للناس: لا تأخذوا بقول الطبيب إلا بعد الدليل والحجّة، لزم من ذلك وقوع الفوضى والمهرج والمرج.

الحالة الثانية: التجربة الشخصية، كأن تدرس عند أستاذ للموسيقى، وتستفيد منه دون أن

---

فِي السَّأَوَاتِ وَأَنَا أَقُولُ لَكَ أَيضاً أَنْتَ بَطْرُسُ وَعَلَى هَذِهِ الصَّخْرَةِ أَبْنِي كَنِيسَتِي وَأَبْوَابُ الْجَحِيمِ لَنْ تَقْوَى عَلَيْهَا وَأُعْطِيكَ مَفَاتِيحَ مَلَكُوتِ السَّأَوَاتِ فَكُلُّ مَا تَرْتَبِطُهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطاً فِي السَّأَوَاتِ وَكُلُّ مَا تَحُلُّهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مُحْلُولاً فِي السَّأَوَاتِ» (متى ١٦: ١٧ - ١٩).



#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٦٩

تسألُه عن دليله، في صحّة الإيقاع أو عدم صحّته أو غير ذلك، إنّما بالتجربة الشخصيّة تحصل لك قناعة عقلانيّة وعقلانيّة بأنّ الاعتماد على قول زيد (الموسيقار) يؤدّي إلى حصول الفائدة.

الحالة الثالثة: الرجوع إلى أهل الخبرة، من ذوي الاختصاص في مجال عملهم.

هذه هي الحالات التي يوافق فيها الدكتور ملكيان على التقليد، أمّا غيرها فالتقليد فيها مرفوض تماماً عنده، ويبدو منه - استنتاجاً منّا - أنّه لا يعتبر التقليد السائد في المجال الديني (قداسة الأفراد وأتباعهم) مندرجاً ضمن حالات الاستثناء هذه، بل هو خاضعٌ للقاعدة.

#### ٤.٣. بين تاريخيّة الأديان وانهيار الوثوق بالتاريخ

من أبرز معالم الحداثة فقدان الثقة بالتاريخ، فلا يمكن بواسطة التاريخ التوصل إلى شيء، ولا ينبغي للإنسان أن يبني حياته على معطيات ومعلومات تاريخيّة؛ لأنّه لا يوجد شيء مؤكّد في التاريخ.

يعتبر ملكيان أنّ هذه المقولة تخالف التفسير الديني السائد؛ لأنّك إذا حذف التاريخ من الفهم الديني السائد، فلن يبقى من الدين سوى بعض الأصول الفلسفيّة والعقائديّة العامّة، فلنكي تثبت النبوة الخاصّة كنبوة النبي محمد ﷺ وصفاته وسلوكه وما إلى ذلك، لا بدّ لك من الرجوع إلى التاريخ، وكذلك عندما تريد أن تثبت إمامة عليّ بن أبي طالب أو خلافة أبي بكر، أو صلب المسيح ﷺ أو غير ذلك. بل حتى الدراسات القرآنيّة والانجيليّة وغيرها، لا يمكن لك إلا أن تعود معها إلى التاريخ، فالقرآن نفسه ثبت بأدلة وبراهين تنتمي إلى دائرة التاريخ، ومنها التواتر، وهو من شؤون علم التاريخ.

وكذا الحال في الفقه والأخلاق وغيرها، ذلك كلّه لا بدّ فيه من العودة إلى التاريخ، فإذا نحّينا التاريخ جانباً لا يبقى من الفهم السائد للدين شيء.

إذن، هناك تناقض بين الفهم السائد للدين، وبين العنصر الثالث المقوم للحداثة، وهو عدم الوثوق بالتاريخ، فكّل حدثي لا يمكنه أن يبقى معتمداً على الفهم السائد للدين.

فأين الحلّ؟

الحل يكمن في المعنويّة؛ لأنّ المدرسة المعنويّة لا ترى أنّ التاريخ جزءٌ مقوم للدين، حيث هو جملٌ خبريّة، فالدين عندها هو الحالة النفسيّة والروحيّة في التفاعل مع شيء مقدّس متعال، لحلّ

مشكلة آلام الإنسان، فلا يعنيه إن كان عيسى أو موسى أو محمد نبياً أو لا، أو كان عليّ إماماً أو لا، أو كان أبو بكر هو الخليفة الأول أو لا، أو أن القرآن بهذا الشكل صحيح أو محرف.. فهذا كله ليس مهماً لديها، فهذه كلها أشكال، إنّما المهم عندها أن العنصر المقوم للدين أنه يحلّ مشكلة الألم الدائم عند الإنسان، وهذا العنصر تشترك فيه جميع الديانات، وجميع النظم الدينيّة الاجتماعيّة، سواء كان نظام الإمامة أو ولاية الفقيه عند الشيعة، أم نظام الخلافة والبيعة والشورى عند السنّة، أم نظام الديمقراطية والعلمانية والليبرالية عند الغرب، وسواء تطوّرت العلوم الطبيعيّة التجريبيّة أم لم تتطوّر، وسواء كنا في القرون الوسطى أم العصر الحديث، فلا فرق عندئذٍ بين الأديان والمذاهب من هذه الناحية. وجوهر الدين هو «المعنوية»، وهي كفيّلة بحلّ مشكلة الألم والصراع والفراغ والعدميّة والعبثيّة التي يعيشها الإنسان في هذا العصر. إذن لم تعد هناك أهميّة للتاريخ، بكلّ ما يحمله من مضمون ديني، وإذا لم تكن هناك أهميّة في المدرسة المعنويّة للتاريخ، فالمعنويّة إذاً لا تتناقض مع الحداثة، بخلاف المدرسة السائدة لفهم الدين، فإنّها تتناقض مع الحداثة.

إنّ ملكيان يرى أنّ هذه السمة في الحداثة تناقض الدين، الأمر الذي يفرض علينا تقليص درجة اعتماد الدين على الحوادث التاريخيّة، لكنّ المعنويّة تذهب أبعد من ذلك عندما تحيّد تماماً التاريخ عن الدين.

#### ٤.٤. النزعة الدنيويّة أو الزمكانيّة في الحداثة والمعنويّة

الحداثة هي اللحظة، والإنسان الحداثي هو إنسان اللحظة، فلا معنى لمقولة: علينا أن نطبّق التكليف الشرعي بغضّ النظر عن النتائج حيث لا شأن لنا بها، فهذا تفكير فقهي لا يؤمن به الحداثيون ولا يقبلونه، إنّما يعينهم أن يلمسوا نتائج الدين، وأن يروها بأمّ أعينهم الآن. إنّ الحداثي يهّمه أن يحصل على نتيجة الدين الملموسة والعمل الصالح أو السيء الآن. هذا التوجّه والتفكير ليس خطأ إذا لم نجعله حصرياً، كما أنّه ليس جديداً، بل كان مطروحاً على بساط التداول عند علماء المسلمين من قبل، أي أنّنا نريد من الدين أن يعطينا نتائج ملموسة في الدنيا، لكنّ العنصر الجديد في الحداثة هو عدم السؤال عن الآخرة، فالحداثة وإن كانت لا تنكر الآخرة، لكنّها عندما تعمل وتطلب من الدين شيئاً، فهي تطلبه منه في إطار الدنيا فقط،

ولا تسأل عن الآخرة، فالمهم عندها أن تستفيد من الدين هنا.

يقول الحدائثيون: إذا كانت الآخرة صحيحة فإننا استفدنا من الدين في الدنيا والآخرة، وإن لم تكن كذلك فإننا استفدنا من الدين في الدنيا. أمّا الطرف الآخر الذي لا ينظر إلى نتائج الدين في الدنيا وكلّ همّه الآخرة، فإن كانت هناك آخرة فهما في الفائدة الأخروية سواء، وإن لم تكن آخرة فقد خسر الدنيا والآخرة؛ حيث لم يحصل على نتائج الدين في الدنيا.

هذا كله يعني أنّ أيّ دينٍ من الأديان إذا ادعى شيئاً معيّنًا، فلا بدّ من اختبار أثر هذا الشيء، في هذا الزمان وهذا المكان، لا في زمان أو مكانٍ آخر. ومن ثمّ إذا كانت هناك آخرة، فستمثّل النتيجة الاستمرارية لما لمسناه في الدنيا واستفدناه، وإن لم تكن هناك آخرة، فلا أقلّ من أنّنا لا نكون قد خسرنا الدنيا. أمّا إذا قيل بأنّه لا يمكن التحقق من صحّة هذا الحل المقترح للمسائل والمعضلات، إلا بعد الموت والدخول في عوالم أخرى، فهذا الكلام مما لا ينسجم مع المنهج العلماني الحدائثي في التعامل مع الأشياء.

هذا العنصر يعتبره ملكيان من أصول الحدائثة، بل من أهمّ عناصرها، ولا مجال لانفكاكه عنها، وهو النزعة الدنيوية العلمانية، وعدم الاهتمام بموضوع الآخرة. إنّه يرى أنّ القول المنسوب للإمام عليّ بن أبي طالب: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً» يتناقض مع الفهم السائد للدين؛ لأنّ الفهم السائد للدين هو الآخرة، فهي المعيار الرئيس، أمّا الدنيا فهي دار ممرّ، ومن الممكن ألا تحصل على الكثير من الأمور في الدنيا، فتتحمل الآلام والعذاب والخسارة فيها لتحصل على ما تريد في الآخرة، فهي المعيار في العمل وليست الدنيا، وهذا ما يقف على نقيض هذا الحديث العلوي.

من هنا، يرى ملكيان أنّ المعنوية هي الحلّ الناجح للتناقض بين الفهم السائد للدين في الاعتقاد بالآخرة، وبين الحدائثة؛ لأنّ الدين في الاتجاه المعنوي يعني رفع آلام الإنسان، وإعطاءه السكينة والبهجة والطمأنينة والراحة في الدنيا اليوم، وليس في الآخرة، وهذه الحالة الروحية التي يحصل عليها سوف يستأنس بها، ويطمئنّ اليوم بسببها، وليس في عالمٍ آخر.

وبعبارة أخرى: إنّ الفهم السائد للدين هو تجربة الدين في الآخرة، أمّا الفهم المعنوي للدين فهي تجربة الدين في الدنيا.

واللافت للنظر أنّه قد سُئل ملكيان: ما هو المعيار الزمني للحصول على نتائج الدين في الدنيا؟

فأجاب: ليس هناك معيار زمني، لكن بالتأكيد هناك زمن يختلف باختلاف الأمكنة والحالات والظروف، فهناك عمر محدد للإنسان فرداً كان أو جماعة، إذا طبّق فيه الدين فإنّه يحصل على نتائج في هذا المضمار.

والنتيجة: إنّ المعنوية دنيويّة لا أخرويّة، وهي تختبر الدين في الدنيا دون الآخرة، وبهذا ترفع معضّل التعارض مع الحداثة.

#### ٤.٥. اضمحلال التصوّرات الشموليّة والميتافيزيقية عن العالم

في عصر الحداثة تزلزلت الأحكام والقوانين الشموليّة الجامعة حول ما وراء الطبيعة، فهذه المنظومات الكبيرة للعالم تتلاشى في الفهم الحداثي.

لو سألنا ابن سينا (٤٢٨هـ) أو الملا صدرا (١٠٥٠هـ) أو سبينوزا (١٦٧٧م) أو هيغل (١٨٣١م) عن أيّ جزء من هذا العالم وقلنا له: فسّر لنا، فإنّه سوف يقوم بذلك؛ لأنّه ينظر إلى العالم بجميع أجزائه، ويعرف محلّ كلّ جزء منه.

لكنّ هذه النزعة مرفوضة في التفكير الحداثي، فلا يفهم الحداثيون تلك الصور الفلسفيّة والمنظومات الكاملة للعالم، لصالح صور جزئيّة وعقل جزئي أداتي براغماتي نفعي، يتابع اللحظة ويدرس الجزئيّات والتفاصيل، فالحداثة متقوّمة بالعقل الجزئي الأداقي، والدين السائد اليوم - وهو الدين الميتافيزيقي - متقوّم بالعقل الشمولي الكلّي، الذي يفسّر لك الوجود: من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟ فهناك إذن تناقض بين الدين بالمعنى السائد اليوم وبين الحداثة، وليس هناك من حلّ إلا المعنويّة.

إنّ المعنويّة لا يهّمها تصوّر العالم والرؤية الكونيّة، ومن ثمّ فهي تستبعد البعد الشمولي والميتافيزيقي من الدين، وبهذا تتوافق مع الحداثة التي يمثل هذا الاستبعاد أصلاً فيها لا يمكن اجتنابه.

ومن الواضح أنّ حجم الدين يتقلّص مع الاتجاه المعنوي إلى أبعد الحدود، نتيجة الابتعاد عن البعد الميتافيزيقي لصالح البعد الروحي، وعن البعد الخبري لصالح البعد الإنشائي، وهكذا، ورغم ذلك ينبّه ملكيان إلى أنّ المعنوية لا تلغي البعد الميتافيزيقي في الدين، وإنّما تُبقيه في حدّه الأدنى، دون الأعلى، دون أن يشرح لنا ملكيان ما هو هذا الحد الأدنى.

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٧٣

فمن ذلك مثلاً وجود الله، سواء كان الإله المعروف عند المسلمين، أو الإله غير المتشخص، فملكيان يرى أن الإله غير المتشخص له ذلك الدور في المعنوية، خذ مثلاً العدل، الذي ينشده الكثيرون ويضحون في سبيل تحقيقه، فإنه يعتبر عندهم إلهاً غير متشخص، ويمكن أن يكون من هؤلاء معنويون حسب نظره. وبناءً على ذلك يمكن أن يكون الفيلسوف وعالم الاجتماع والاقتصاد الألماني كارل ماركس (١٨٨٣ م) معنوياً؛ لأنه ينشد قيماً يعتبرها سامية، وهي عودة البشرية إلى العصر الشيوعي، وزوال الامبراطورية الرأسمالية، وتساوي الناس، فهذه قيم يسميها ملكيان «الله غير المتشخص».

إذن، المعنوية دين يختزل الجوانب الميتافيزيقية إلى الحدود الدنيا، لصالح البعد الروحي الذي لا يقوم بطبيعته على اعتقادات وخبريات بالضرورة، تماماً كما في مثل ما يروج له هذه الأيام من أساليب العلاج الروحي، فهو يعطيك برنامجاً تأملياً دون أن يلزمك بالاعتقاد بشيء، فقد أصبح الطب روحياً شبيهاً بالطب البدني الجديد، حيث لا ضرورة فيه للاعتقاد بأي شيء، كي تكون الوصفة الطبية مؤثرة، وهذا النوع من الطب الروحي يمثل مظهراً من مظاهر المعنوية، وذلك أن البعد الميتافيزيقي والخبري فيه مخفف إلى أبعد الحدود.

#### ٦.٤. الفهم الحداثي للدين (الزمكانية)

كل دين هو في الأصل - حسب الفهم الحداثي - دين محلي، فكما أن الماء بعد نزوله من السماء يأخذ في تموضعه شكل الأودية والغدران والمنحدرات التي على اليابسة، كذا الأديان، قال تعالى: ﴿فَسَأَلْتُ أَوْدِيَةَ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾ (الرعد: ١٧)، فالقابل هو الذي يشكّل الفيض - بحسب اصطلاحات الفلاسفة والعرفاء - ويصنعه ويقولبه.

إن الأديان تقع على هذا المنوال تماماً في التفكير الحداثي، فالدين محلي شعوبي، فإذا نزل القرآن في بلاد العرب فهو يقول: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، ولا شك أن الإسلام لو كان قد ظهر في بريطانيا فإنه لا يقول هذا الكلام؛ لعدم وجود الإبل هناك، وهكذا نلاحظ أن الكتب المقدسة عند البوذيين والهندوس تُقسّم بالفيلة؛ لأن الدين يتشكل بشكل المكان الذي وُجد فيه.

رغم هذا كله يقول الحداثيون: إن هذا لا يدل على بطلان القرآن، لكنه ليس فوق التقولب

الزمكاني.

خذ مثلاً ثانياً: لدينا في القرآن العديد من الآيات التي تتحدث عن الأنهار والمياه في الجنة وعدم رؤية الشمس، فلو أن القرآن نزل في النرويج أو السويد، لما كان ذلك يعني لهم شيئاً؛ لأنهم بحاجة إلى الشمس، ولو أنه وعدهم بالشمس في الجنة لكان أبلغ وأكثر أثراً في نفوسهم، لكنه يقول: ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا﴾ (الإنسان: ١٣)؛ لأن البيئة العربية لا تحب الشمس، ولا تتفاعل معها بسبب شدة الحرارة. فالقرآن لا يريد على وجه التحديد أن يقول: إنهم لا يرون شمساً، إنما يستخدم الرمز لما لا يريهم، أي إنهم لا يرون ما لا يريهم. وهذا مثال على ترابط القرآن مع الواقع.

ويقول القرآن الكريم في الآية نفسها: ﴿مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ﴾، منسجماً في التوصيف مع عادات العرب، أما في أوروبا والغرب اليوم فقد لا يستسيغون ذلك، في عصر انتشرت فيه مختلف أنواع الكراسي المتحركة ووسائل الراحة.

وهكذا عندما نقرأ في القرآن أن الجنة فيها (الخور العين)، وهن النساء ذوات العيون الكبيرة بحيث إن بياض هذه العيون في غاية البياض وسوادها في غاية السواد، وذلك أن الذوق العربي للجمال في ذلك العصر، يرى الجمال في العيون الكبيرة جداً، وهذا يرتبط بالذوق الجمالي للعرب آنذاك، أما لو تصوّرنا هذا الدين ظهر في اليابان، وربما يكون الذوق الجمالي لدى اليابانيين يرجح العين الصغيرة، بحيث إن الشاعر الياباني وفي مقام الافتخار على شاعر آخر قال: إن عين معشوقته مثل عين الديك، يقول له: إن عين معشوقتي إلى درجة من الصغر حتى أنك تشك أحياناً في أن لها عيناً أو لا. ومع هذه الحال إذا أراد الدين أن يعد الرجل الياباني بالجنة فإنه لا يعده بنساء واسعات العيون هناك.

ولو أن الإسلام لم يكن قد ظهر في شبه الجزيرة العربية، فهل ستكون أوقات الصلاة بهذا الشكل الحالي؟!

بما أن شبه الجزيرة العربية تعتبر منطقة استوائية صحراوية وتمتدع بسماء صافية جداً، فبالإمكان ومن خلال نظرة إجمالية للسماء تحديد طلوع الفجر، والظهر، وغروب الشمس، فإذا كان الإسلام قد ظهر في إحدى البلدان الإسكندنافية، كفنلندا أو السويد، فهل يمكن الحديث - كما يقول ملكيان نفسه - عن أوقات الصلاة والصبح والظهر والمغرب بهذه الطريقة؟!

هكذا تفهم الحداثة الدين، على عكس الفهم السائد والمدرسي له؛ لأنّ هذا الفهم يرى أنّ الله يعلم من بطنان عرشه أنّ هناك خصوصيّة لإنزال القرآن في بيئة العرب، وهذه الأمثلة مقصودة، ولم تأت صدفة، وليس من الصدفة أن يكون القرآن نزل في ذلك المجتمع. إذن، ثمة تناقض إضافي بين الدين والحداثة في هذا الجانب، والحلّ هو المعنوية؛ لأنّ الاتجاه المعنوي يؤمن بمحليّة الدين، وزمانيّته، لذلك فإنّ المعنوية لا تتقيّد بدينٍ معيّن، وهي منفتحة على الأديان كلّها، فمن الممكن أن تكون مسلماً أو يهودياً أو مسيحياً أو بوذياً أو هندوسياً أو غير ذلك، دون أن يعني ذلك تكفير الآخرين أو الخطّ من شأنهم.

### ٥. المعنوية، الخصائص والصورة الإيجابية

توصّلنا حتى الآن إلى أنّ المعنوية تقوم على أساس هذه المبادئ الستة المتقدّمة التي تقوم على حذف ستة مبادئ أخرى في الفهم التقليدي للدين، لصالح ستّة عناصر مقوِّمة للحداثة. إنّ العقلانية هي أكبر وأبرز خصائص الحداثة غير القابلة للاجتناّب، من هنا فإنّ أوّل خصائص المعنويّة، تكمن في قدرتها على التوافق مع العقلانيّة والانسجام معها، وبهذا يمكن تعريف المعنويّة بشكلٍ جديد وهو: «الدين المعقلن».

هذا كلّه كان عن الصورة السلبية النافية لبعض الأمور هنا وهناك، فنحن حتى الآن عرفنا المعنويّة من خلال نفيها لخصائص وعناصر معيَّنة أكثر ممّا عرفناها من خلال عناصر إيجابيّة ثابتة فيها، وعليه فنريد الآن معرفتها من خلال عناصر ثابتة فيها، تكوّن الصورة الإيجابيّة لها، وهو ما يمكن تلخيصه ضمن الآتي:

### ١.٥. المعنوية خاصّة غير عامّة

يقال في فلسفة الأخلاق: إنّ أيّ نظام تريد له أن يكون ناجحاً، جرِّبه أولاً في المجتمع البشريّ، فإذا طبّق من أدنى الأرض إلى أقصاها، وانتفعت به البشريّة فهو ناجح، وإلا فهو فاشل. أمّا المعنويّة فتقول: نحن لم نطرح الاتجاه المعنوي ليكون سائداً في العالم، بل لا يمكن أن يكون سائداً.

هذا الكلام يُشبهه كلام العرفاء، فكما أنّ العرفان (والتصوّف) شأنٌ محدود في الحياة، فإنّ

المعنوية وأنصارها محدودون، ولا يدعون إلى تعميم تجربتهم، فهم يقولون: إن تجربتنا مهما عمّناها ستظلّ محدودة، وسيبقى أنصارها قلائل، كما بقي العرفاء والمتصوّفة قلائل في تاريخ الديانات والعالم. إن بعض العرفاء يقولون بصراحة: نحن لم نأت بالعرفان لنطرحه على الناس جميعاً، ليكون الناس كلّهم عرفاء، وإلا فإنّ الأمور سوف تتعطلّ.

إنّ أصحاب الاتجاه المعنوي لا يدعون إلى غزو العالم بنظام حياة جديد اسمه المعنوية؛ لأنّ هذا قد يضرّ أولاً، وثانياً: إنّ المعنوية بنفسها ذات طابع خصوصي لا يتعمّم.

### ٢.٥. المعنوية مقول تشكيكي غير متواطئ

إنّ المعنوي لا يدعي أنّه وحده كذلك، ومن ليس على شاكلته فليس بمعنوي، فمن الممكن أن يكون لشخصين اتجاه معنوي، لكن بمراتب، كما أنّ الحداثة مراتب، والتدين مراتب، فليست هناك صيغة واحدة في الاتجاه المعنوي، إنّما هناك صيغ واتجاهات ورُتب وألوان متعدّدة، يجمعها كلّها هذا الإطار العامّ، ولذلك ركّز ملكيان على مفهوم «الاتجاه» في مقابل مفهوم «المذهب».

### ٣.٥. المعنوية ضرورة وليست خياراً

وذلك لسببين:

١ - ما تقدّم أنفاً من أنّ الفهم السائد للدين يتناقض مع الحداثة، وقد أصّل ملكيان أصلاً مسبقاً: إنّ كلّ فهم للدين يتناقض مع العناصر التي لا يمكن اجتنابها للحداثة سيفشل ويتلاشى في عصرنا، سواء كان حقاً أم باطلاً، وحيث إنّ الفهم السائد للدين يتناقض مع الحداثة، فهو إذاً فاشل لن يحقّق نجاحاً، مهما حاول المشروع الإسلامي أن يعيد الفهم للدين ويحييه، وهذا أشبه بوجهات نظر الكثيرين، ومنهم المؤرّخ الإنجليزي آرنولد جوزيف توينبي (١٩٧٥م) أحد أكبر فلاسفة التاريخ في الغرب، حيث يقول: إنّ الحضارات تنمو وتصلد بشكل مفاجئ - كما هي الحال مع الحضارة الإسلامية التي هيمنت عدّة قرون على العالم - ثم تسير بخطّ مستقيم، ثم تنزل بالتدرّج، وقبل أن تصل إلى القاع تستعيد كلّ الشحن الحضاري الذي كان لديها دفعةً واحدة، كشحنة كهربائية هائلة، فتصعد صعوداً بزواوية أقرب إلى ٩٠



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٧٧

درجة، لتصل إلى القمة، وتحقق نجاحات هائلة، ثم تنهار دفعةً واحدة. هكذا أيضاً يدّعي ملكيان أنّ الدين مهما حقّق من نجاحات اليوم فإنّه سوف يفشل في مواجهة العناصر الأساسية للحدّات، وإذا فشل فلا بديل سوى المعنويّة، ولا بدّ من الاتجاه المعنوي ليعيد تشكيل الدين من جديد، ويضخّ فيه الحياة في عصر الحدّات، ويعيد حضوره فيه، وإلا فإنّه لن يصاب في هذا العصر إلا بمزيد من الفشل والكلل والتراجع والانكسار. إنّ ملكيان ينظر للحدّات على أنّها قدر حتمي تاريخي لا مفرّ منه، ولا يمكنه تصوّر زوالها أو التراجع عنها نحو مرحلة قد انقضت وانتهت من قبل.

٢ - إنّ البشريّة تنامي قدرتها، فإذا قسنا قدرة الإنسان في الهيمنة على العالم، قبل ألفي سنة لن نجد لها تساوي واحداً بالمئة من قدرته اليوم في الهيمنة على العقل والطبيعة والفضاء والكون والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك. فالقدرة البشرية اليوم تعادل ملايين المرّات مثيلاتها قبل ثلاثة آلاف سنة. وهذا التنامي في القدرة وطغيان المخلوق الإنساني، يعني أنّه قادر على أن يفعل أشياء كثيرة، لكن من الناحية الأخلاقية، لا يؤدّن له إلا أن يفعل القليل مما يقدر عليه، فهو قادر على تدمير العالم مثلاً بالقنبلة النوويّة، لكنّ العقل والوجدان والضمير لا يسمحون له بذلك.

وفي ظلّ انهيار قيم الدين السائد في مواجهة الحدّات وطغيان الحدّات والإنسان الجديد، لا يوجد من يكبح جماح ذلك سوى المعنويّة، فالدين التقليدي لم يعد قادراً على حلّ المشكلة، أمّا دين الضمير والطمأنينة والأخلاقيّات والسلوك الباطني، فهو الكفيل بأن يكبح جماح الإنسان ويشدّه نحوه، كي لا يطغى في دنيا المادّة.

لاحظوا كيف أنّ طغيان الحدّات يؤدّي إلى كوارث لا حصر لها، ففي بعض البلدان يؤدّي قطع الأشجار إلى فيضانات مدمّرة تقتل الآلاف في كلّ سنة، وفي أمريكا ترمى الأطنان من القمح في البحر للمحافظة على سعره في العالم، فيما يموت الناس جوعاً في أصقاع كثيرة من الأرض.

هذا الطغيان لا يكبح جماحه، ولا يؤدّي إلى توازن الإنسان بين ما يؤدّن له، وما هو قادر عليه في عصر المادّة، إلا الدين المعنوي.

من هذين المطلقين يرى ملكيان أنّ المعنويّة ضرورة وليست خياراً.

### ٤.٥. اختزان المعنوية لقدر من العلمانية الدنيوية

المقصود من العلمانية هنا: الدنيوية والآنية، بمعنى أنّ الاتجاه المعنوي يهّمه دائماً النتائج الموجودة في الدنيا الآن، ولا تهّمه الآخرة كثيراً، بمعنى أنّنا في حركتنا الدنيوية لا بد أن نجرب كلّ طريق للحل يعرض علينا ونختبره في هذه الدنيا لنطمئنّ إلى صحّته وحقانيته، فهناك الكثير من المسائل والمشاكل التي تواجهنا في حركة الحياة، سواء كانت من الأمور النظرية أم العملية، فنحن في الحياة نعيش حالة مواجهة مع المسائل والمشاكل وفق رهانات الواقع وشجونه، والمراد من حالة التواجد العقلي والآني هو أنّه لو اقترح علينا شخص حلاً لمشكلة أو مسألة معينة، فإنّنا لا بدّ أن نكتشف نتائج ومعطيات هذا الحلّ في هذه الدنيا.

ولا يعني هذا أنّ الإنسان المعنوي أو الحدائي لا بدّ أن يعيش الإنكار لما بعد الموت، بل يمكنه أن يعتقد بالآخرة والقيامة، ومع ذلك يريد أن يجرب صحّة الحلول المقترحة أو عدم صحّتها (الدينية منها وغير الدينية) في هذه الدنيا بعيداً عن آفاق السماء، فليس المهمّ مجرد الإيمان بالآخرة، بل المهمّ هو أنّ المختبر الذي يساهم في تشخيص الداء والدواء يقع في هذه الدنيا، وهذه إحدى معاني العلمانية، أي أن يكون اختبار الحلول في هذه الدنيا.

فلو اقترحت لنا ديناً أو مذهباً أو مسلكاً لحلّ مسألة أو مشكلة، ومن ثمّ وقفت على رؤوسنا وأمرتنا بأن نتبع هذا الحلّ المقترح بلا نقاش، على أمل أن تظهر نتائجه الإيجابية بعد الموت (عالم الآخرة)، فإنّ إنسان الحداثة والإنسان المعنوي يرفضان التعامل مع القضية بهذا الأسلوب تماماً.

وهكذا إذا ادّعى دينٌ من الأديان شيئاً معيناً، فلا بدّ من اختبار أثر هذا الشيء، في هذا الزمان وهذا المكان، لا في زمان ومكان آخرين، ومن ثمّ إذا كانت هناك آخرة، فستمثل النتيجة الاستمرارية لما لمستّه في الدنيا واستفدت منه، وإن لم تكن هناك آخرة فأنا لم أخسر الدنيا على كل حال. أمّا إذا قيل بأنّه لا يمكن التحقق من صحّة هذا الحلّ للمسائل والمعضلات، إلا بعد الموت والدخول في عوالم أخرى، فهذا الكلام مما لا ينسجم مع المنهج والاتجاه المعنوي (العلماني) في التعاطي مع الأشياء.

هذه الخصوصية للمعنوية، تجعلها على غير وفاق مع نزعة الاهتمام بالآخرة التي تشترك بها

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٧٩

الأديان، والإنسان المعنوي شبيه بعرفاء (متصوفة) الثقافات السابقة، من ناحية كونه يتعامل بالنقد لا بالنسيئة، ومعنى هذا الكلام على مستوى المصدق، أنه إذا كان يجب عليّ أن أصلي وأصوم وأحجّ، فلا بدّ لي من استشعار آثار هذه الأعمال والممارسات الدينيّة، أثناء حياتي بهذه الدنيا، عبر الإحساس بالبهجة والراحة والسكينة والأمل والرضا الباطني المعنوي. أمّا إذا كنت أودّي جميع الطقوس والعبادات دون أن أجد في نفسي أثراً ملموساً لها، ويكتفى بالقول لي: إنّ هذا الأثر سيظهر في العالم الآخر، فمن الطبيعي أن أميل إلى الاعتقاد حينئذٍ بأن هذه الأعمال لا فائدة منها في هذه الدنيا.

الفهم الذي يحمله الإنسان التقليدي المحافظ عن الدين، هو أننا نقوم بهذه الأعمال والعبادات دون أن نعرف ما الذي يسجّله الله في صحائف أعمالنا، فلا مكان في القاموس الديني التقليدي لشيء اسمه الشعور بالراحة والأمل والطمأنينة في الدنيا، إنّما المهم عنده هو العالم الآخر، في حين يرى الإنسان المعنوي أنّ الدين لا بدّ أن تُؤمن له هذه الأمور في هذا العالم الدنيوي، فلا بدّ أن يكون للعبادة آثار روحية محسوسة وملموسة، على نحو ما نشعر بالشعب بعد عمليّة الأكل.

لذلك كلّ يرى ملكيان أنّ الحقّ مع «الرواقيين» حين قالوا: ما دام الأمر كذلك، فالأفضل أن نركّز على معالجة العوامل التي هي في متناول أيدينا دون العوامل الأخرى، ويقصد بالأولى العوامل الذاتيّة، وبالثانية العوامل الموضوعيّة.

### **٥.٥. المعنويّة تخفيفاً من آلام الإنسان ومعاناته**

تستدعي المعنويّة تجريد الأديان من كلّ المتعلقات المرتبطة بخصوصيّات محلّية، فحتى نصل إلى المعنويّة لا بدّ من تقليص الأمور المحلية وصولاً منها إلى الأمور العامّة. حيننا نعتقد بأنّ جميع الناس المتواجدين في أمكنة وأزمنة مختلفة، من الممكن أن يكونوا من أهل السعادة بالرغم من اختلاف عقائدهم، فهذا يعني أنّك تدعن بأنّ تلك العقائد المختلف حولها لا دور لها في تحقيق السعادة أو الشقاء، وهذا يعني أنّ تلك العقائد ذات خصوصيّة محلّية.

إنّ الرؤية التاريخيّة التي يحملها الإنسان الحديث عن الأديان قادتته إلى الإيمان بأنّ بعض

عقائد الأديان وأحكامها وتعاليمها ذات طابع محليّ ومرحليّ وموضوعيّ وظرفيّ، من هنا يرى ملكيان أنّ بإمكان الإنسان بلوغ السعادة حتى دون التشريع بشريعة خاصّة.

اليوم، ثمة روح حاكمة على فضاء المعنوية مؤدّاها: أنّ الدين للإنسان وليس الإنسان للدين، أي أنّ الدين جاء لخدمة البشريّة، وعلى حدّ مضمون التعبير العيسوي: «السبت للإنسان وليس الإنسان للسبت»<sup>(١)</sup>. هذه القراءة قراءة معاصرة مفادها أنّ لا شيء أكرم من الإنسان، فمعنى المعنويّة هو أنّ لا نرى شيئاً وهدفاً يتجاوز في آفاقه ذات الإنسان.

يرى ملكيان أنّ المشكلة الأساسيّة للبشريّة تكمن في العذاب والألم والمعاناة، ولا بدّ من العمل على تحديد سبب هذا الألم، والسبل العمليّة لرفعه، وما هي الضمانة للسعادة والنجاة؟

ويقسّم ملكيان آلام البشر وحالات توتّرهم وقلقهم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما هو قابل للزوال والشفاء، بمعنى أنّه ظرفيّ يمكن شفاؤه، كألم الأضراس، فإنّه يزول بمجرد تناول المسكّنات أو المعالجة لدى الطبيب المختصّ.

القسم الثاني: ما هو غير قابل للزوال، كمصاعب الإنسان في الحياة بفعل صراعه مع الطبيعة، وهذه قد ينحسر وجودها بتراكم الخبرات وتطوّر العلوم والتصنيع، ولكن لا يكون زوالها مرتبطاً بزمن محدّد، أي أنّ الزمن ليس هو علّة زوالها، وإنّما تطوّر العلوم هو الذي يزيلها، غير أنّ مثل هذه الآلام قد تزول بفعل التطوّر، لكن سرعان ما تحلّ محلّها آلام جديدة، وهي بهذا المعنى مستمرّة، تماماً كمشكلة البيئة، فهي لم تشغل الإنسان قبل هذا العصر، وعندما توسّعت معارف الإنسان العمليّة وانتقل إلى التصنيع المتطوّر، داهمته هذه المشكلة.

القسم الثالث: ما هو من نوع الوجوم والملل والتوتر، يداهم الإنسان باستمرار ويؤلمه، ومن المعلوم أنّ الإنسان في الحياة لا يقوم بأعمال الخير فحسب، ولكنّه يفعل الشرّ، وإن كان لديه توقُّع إلى معرفة الواقع الموضوعي كما هو، فإنّ التجارب أثبتت نسبة هذه المعارف، مما يولّد فيه شعوراً بالألم.

في هذا الإطار لا يكون رجوعنا إلى الدين لإزالة الآلام والتوترات التي يمكننا إزالتها بمثل المسكّنات، فهذه في عهدة العلم، أمّا ما لا يمكن إزالته، فالدين يساعد على تحمّله.

(١) انظر - على سبيل المثال -: لوقا ٦: ١ - ٥.

## ٦. خصائص الإنسان المعنوي

بعد هذا الاستعراض لمعالم النظرية المعنوية، نختم بالحديث عن خصائص وسِمات الإنسان المعنوي وميزاته التي تجعله مختلفاً من سائر المتدنيين، ويمكن عرضها باختصار على الشكل الآتي:

### ١.٦. استبدال أسئلة المعرفة الكبرى بسؤال العمل (ماذا أصنع؟ ماذا أفعل؟)

الأسئلة الكبرى - كما يسميها الفلاسفة - هي تلك الأسئلة التي يسأل عنها العقل البشري عادةً متناولاً كليات وجود الإنسان، وهي: من أين أتيت؟ وإلى أين أذهب؟ وما هو المبدأ؟ وما هو المعاد؟ وقد أَلَّف العديد من الفلاسفة عبر التاريخ ضمن عنوان المبدأ والمعاد، كما نعرف؛ ليجيبوا عن الأسئلة الكبرى التي تضع في يد العقل صورةً كليات عن الوجود. وهي الأسئلة التي تظهر كذلك عند الإنسان في أوليات نموّه العقلي الطفولي، أسئلة ذات طابع وجودي أنطولوجي عميق وجوهري.

هذه الأسئلة لن يعود لها أهمية في نظر الإنسان المعنوي، فمن الممكن أن نسألها، لكنّها ليست مهمة، إنّما المهم سؤال آخر، وهو: ماذا أصنع؟

هذه الفكرة ليست جديدة في عالم الفكر، وبالذات في المذهب البراغماتي (النفعي)، فكلّ شيء - حسب هذه النظرية وأمثالها - يوزن بميزان العمل، فليس المهم عندهم أن نعرف شجرية الشجر ولا حجريّة الحجر ولا مائيّة الماء، ولا أن نضيّع الوقت في هذه المباحث المعقّدة، إنّما المهم أن نعرف كيف نستفيد من الشجر والحجر والماء وغير ذلك في حياتنا. إنّ المهم هو كيفية التعامل مع الظواهر والأشياء من حولنا، أمّا ماهيّتها وحقيقتها فلم تعد مهمّة.

يعتبر ملكيان أنّ هذه الأسئلة مقدّمة تمهيدية، وهو لا يعتبرها أسئلة أصيلة؛ لأنّ الإنسان يبحث عن هذه الأشياء مقدّمة لتحديد ماذا يفعل، فأنا عندما أبحث عن الله، فإنّنا أبحث عنه من جهة أنّه موجود أو ليس بموجود، وذلك مقدّمة لكي أحدّد مواقف العملية تجاهه أو في حال عدمه، فكلّ من المؤمن بالله والملحد مواقف عملية يختلف بعضها عن بعض، وهذا أمر طبيعي، وهذه المواقف آتية من تفكيرهما في الله وجوداً وعدمًا، فالتفكير في الأسئلة الكبرى ليس غايةً في ذاته، بل هو مجرد مقدّمة أوليّة لسؤال أكبر، وهو "سؤال العمل".

عندما أوجّه هذه الأسئلة الكبرى الأنطولوجية، فإنّنا أوجّهها لأدخلك إلى دائرة العمل والتأثير والحياة الإنسانية، وأترجم أجوبة تلك الأسئلة إلى أفعال وأعمال، فمعرفة القضايا الميتافيزيقية والخبرية وحقائق الوجود والعالم ليست مهمة، إنّما تكتسب أهميتها من مقدار تعلّق العمل بها، فلأنّ تحديد كيفية العمل متوقّف على معرفة أمرٍ وجوديٍّ ما، لهذا يجب أن أعرف ذلك الأمر الوجودي.

ولنأخذ مثلاً: إذا أردت أن أدخلك غرفةً ما، فلا يهمني ما في داخلها، أسداً كان أم طيراً، لكن لأنني أريد أن أعرف (كيف أفعل) إذا دخلت الغرفة، وما الذي يجب عليّ اتخاذه من إجراءات، لذا لا بدّ لي أن أبحث لأعرف ما فيها، وهل هو أسد أو طير؟ لأنّه إن كان أسداً يجب أن أدخلك بطريقة معينة لحماية نفسي، وإن كان طيراً فيجب - أو يمكنني - أن أدخلك بطريقة أخرى.

إنّ ذا المقدّمة (العمل) أهمّ عند المعنويّ من المقدّمة (المعرفة) نفسها، من هنا فالعمل أهمّ من المعرفة؛ لأنّ المعرفة الوجوديةً طريقتية، وهي وسيلة وآلة وأداة للوصول إلى تحديد العمل وتعيينه. إنّ الإنسان المعنوي لا يهتم كثيراً في الحياة أن يبحث في أصالة الوجود والماهية، وهل أنّ الوجود مشترك معنوي أو لفظي؟ كما في المباحث الفلسفية، أو أنّ صفات الله هل هي عين ذاته أو لا؟ كما في المباحث الكلامية، ذلك كلّ ليس مهمّاً كثيراً عنده، إنّما المهم أنّنا خلّقنا، ويجب أن نعمل شيئاً ما يكون مفيداً ومثمراً لنا، أمّا بقية الأشياء فغير مهمّة إلا بمقدار تعلّقها بدائرة العمل. وبهذا يظهر الفارق بين المتدينّ المعنوي والمتدينّ غير المعنوي، فغير المعنوي يهتم كثيراً بالمعرفة والاعتقاد وكشف حقائق الأشياء، دون المعنوي، بل ترى أنّ المدارس الفلسفية والعرفانية اعتبرت المعرفة كمالاً ذاتياً ورقياً وجودياً وسعةً انطولوجيةً، واستخدمت تعبير (العرفان - العارف) لتدلّ على السموّ والارتقاء. وبكلمة أخيرة: الإنسان المعنوي إنسانٌ عملي وليس نظرياً، والعقل المعنوي عقلٌ عملي وليس خالصاً نظرياً محضاً.

## ٢.٦. الإنسان المعنويّ نقيض العدميّ والعبثيّ وليس نقيض الملحد

لا يقع الإنسان المعنوي في مقابل الإنسان الملحد، فالمعنوي لا يريد حذف الإلحاد من العالم،

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٨٣

بل ليست لديه مشكلة معه، إنّما هو في مقابل الإنسان العدميّ العابث، الذي لا قيم ولا مُثُل عليا عنده، فليس له هدفٌ في الحياة يضحّي من أجله. إنّ هذه هي مشكلة الإنسان المعاصر عند ملكيان والمعنويين.

إنّ الإنسان المعنوي أطروحة ومشروع وفعل ووجود، في مقابل الإنسان العبثيّ العدمي، وليس في مقابل الإنسان الملحد.

أما في الإسلام، فحينما تطرح الدين، فإنّك تطرحه في مقابل أشياء عديدة، من بينها الكفر والإلحاد .. وهذا من أوضح الأمور، وبهذا يتبيّن الاختلاف العميق والكبير بين المتديّن المسلم أو المسيحي والمتديّن المعنوي، فهما معاً في مقابل العبثيّة والعدميّة، لكنّها ليسا كذلك في مقابل الكفر والإلحاد.

### **٣.٦. الإنسان المعنويّ ذو حياة أصيلة غير مستعارة**

هذه السمة جديرة بالملاحظة والدراسة والتقويم، ويستشهد لها ملكيان والمعنويّون بالكثير من أقوال علماء التربية والنفس الغربيّين.

إنّهم يقولون: إنّ العاشق لا يحبّ معشوقه - كما يقال - فزيدٌ يُحبُّ هنداً، لكنّه في واقع الأمر لا يُحبُّها، إنّما يُحب (صورة) عنها ليست مطابقة لها. هذا الإطار مطروحٌ في علم النفس، وهو مهم جداً.

ولبيان ذلك، لا بدّ أن نعرف أربعة أشياء على الأقلّ، وهي:

١ - صورتي عند نفسي، أي: الصورة التي كوّنتها أنا عن نفسي.

٢ - صورتي عند غيري.

٣ - صورة غيري عند نفسه.

٤ - صورة غيري في نفسي.

بالإضافة إلى هذه الصور الأربع هناك الواقع، فهل أنّ الإنسان إذا أخذ صورة عن نفسه تكون مطابقة للواقع دائماً؟

في كثير من الأحيان يعرفك غيرك أفضل من معرفتك بنفسك، ويقومك أفضل منك، فيعرف أكثر منك أنّك ذكيّ أو غبي أو شجاع أو جبان.

إن صورة الإنسان عن نفسه قد تتطابق مع الواقع وقد لا تتطابق، وهكذا صورة غيره عنده، قد تتطابق وقد لا يقع التطابق.

قد نتصور أن فلاناً غير ذكي، لكنّه في الواقع ذكيّ، وقد نتصور أنّه خبيث لكنّه من أطيب الناس، والأمر في باب الحبّ والعشق كذلك، فأنت عندما تحبّ فتاةً، إنّما تحبّ صورةً لها حملتها عنها، بأنّها جميلة ومهذّبة وذكيّة وغير ذلك، وهذا يعني أنّك تحبّ في الحقيقة وتعشق الصورة التي تحملها عن المحبوب، دون المعشوق الحقيقي الواقعي. وفي كثير من الأحيان لا تتطابق تلك الصورة مع معشوقك.

في مقابل ذلك، يغدو معشوقك حريصاً دائماً على أن يكون مطابقاً لتلك الصورة التي رسمتها أنت له في ذهنك، فالفتاة التي تحبّها تُدرك أنّك رسمت لها صورة غير مطابقة للواقع، فتسعى دائماً لأن تكون مطابقة لتلك الصورة، لتدوم علاقة الحبّ بينكما.

والسؤال الآن: لماذا يحاول المعشوق دائماً أن يكون مطابقاً للصورة المرسومة في ذهن

العاشق؟

الجواب: إنّ المعشوق يعيش ليُرضي العاشق، لا ليرضي نفسه أو ليعيش حياته الأصيلة. من هنا فإنّ كثيراً من جوانب الحياة عند الناس تشتمل على مستوى معيّن من الازدواجية. علماً أنّ الازدواجية هنا توصيف وليست ذمّاً. إنّ الكثير من الازدواجيات مبرّرة، بل لا تقوم الحياة إلاّ بها، إذ حياة الناس فيها ما هو مستور وما هو ظاهر، ولو علم الإنسان ما يقال عنه في غيبته لما بقيت صداقة في الدنيا، كما تقول الحكمة.

من هذه المقولة، التي هي عبارة عن تحليل اجتماعي نفسيّ لحياة الناس، وهو أنّ الناس تسعى دائماً أن تتمع نفسها لصالح غيرها؛ لأنّها في إرضاء غيرها مطلباً وحاجة، يرى ملكيان أنّ المعنوية تقلل من الازدواجية؛ لأنّ المعنوي يسعى لتحصيل الرضا الباطني والمصالحة مع الذات.

الإنسان في الواقع يسعى لإرضاء غيره، أمّا المعنوي فلا، فحياته تشبه حياة الطفولة؛ لأنّ الطفل لا يفهم أن يُرضي أمّه وأباه، بل كلّ همّه أن يأكل ويلعب وإن انزعج الجميع، فهو لا يُريد أن يُرضي الصورة المرسومة في ذهن الآخرين عنه، وعندما ينضج قليلاً يبدأ بملاحظة حساباته، فيرى أنّه لكي يُرضي نفسه أحياناً، يحتاج لأن يرضي غيره، فتبدأ عملية التداخل،



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٨٥

وهكذا تتعقد الحياة الاجتماعية بمرور الأيام، حتى يبدأ بخدمة صورة أخرى غير صورته الواقعية.

لذلك نجد الذين يعيشون داخل نظم دينية وسياسية واجتماعية عادة ما يُرضون غيرهم، ونادراً ما تجد أحداً يُرضي نفسه بالمفهوم المشار إليه. لكنّ الإنسان المعنوي يبحث عن الرضا الباطني النفسي، لذلك تقلّ الازدواجية عنده.

هنا يُطرح سؤال على ملكيان: هل أنت تدعو إلى تشويه وتحطيم هذه الصورة الاجتماعية التي تقوم عليها حياة الناس؟ فحياة الناس قائمة على أساس هذا المزدوج من رضا الذات ورضا الآخرين، ورضا الآخرين عني يكون أحياناً جزءاً من رضاي عن نفسي وعملي، وهذا مبدأ نفسي وحضاري يسميه الباحث والمفكر الأمريكي صموئيل هنتنغتون: مبدأ الاعتراف بالذات، فهل أنّ الإنسان المعنوي في نظره يصرّح بكلّ ما يريد وما يعتقد وإن لم يرض عنه الآخرون؟

إنّ من يعمل في الأحزاب والتنظيمات السياسية يُرضي زعماءه عادةً، وأحياناً تكون نصف الآراء السياسية التي يناادي بها غير مؤمن هو نفسه بها، لكنّه يصرّح بها في الإعلام؛ لأنّ تركيبة المجتمع، والتركيبية السياسية، تتطلبان منه أن يأخذ موقفاً موحّداً مع الحزب أو الجهة التي ينتمي إليها.

هنا يجب ملكيان بأنّ هذا النسق مغاير للإنسان المعنوي؛ لأنّه يُرضي نفسه فقط، ويدّعي أنّه يبحث عن حياة أصيلة، بعيداً عن الازدواجية. وعندما نقول: إنّه يُرضي نفسه، فليس بمعنى إرضاء الأنا القبيحة الإباحية المفرطة، إنّما يُرضيها مع التزام القيم التي آمن بها، وليس التي آمن بها غيره.

### **٤.٦. الإنسان المعنوي متقلب غير قارّ**

معنى هذه السمة في المعنوي هو أنّه إنسان اللحظة، يشبه ميزان الحرارة الذي يتغيّر في كلّ لحظة. إنّ هذا لا يدلّ على أنّه فوضوي، كما أنّ الميزان الحراري ليس فوضوياً، إنّما يجبرك عن اللحظة والآن، وهذه نتيجة طبيعية - في تقديري - لاندماجه في قيم الحدّات.

فلنلاحظ - على سبيل المثال - القوانين الوضعية، لنجد أنّها متغيرة. إنّ هذا التغيّر المتواصل

فيها يسجله الكثير من المؤمنين بالشرعية الثابتة على أنه إشكالية تواجه القانون الوضعي، فقانون الإجارة في فرنسا يتغير كل عدة سنوات، ولهذا لا يمكن أن نعتمد على مثل هذه القوانين!

إنّ هذا الإشكال ليس في محله؛ لأنّ واضعي هذه القوانين يعترفون سلفاً أنّها متغيّرة، وليست دائميّة، وهم مقتنعون أساساً أنّ لا يمكن وضع قانون دائم، فمن علامة نضج القانون عندهم أنّه يتغيّر بين فترة وأخرى بحسب تغيّر الظروف.

إنّ الإنسان المعنوي متحرّر من قيود الماضي والمستقبل، لهذا فحاضر الإنسان المعنوي فارغ البال من تبعات الماضي وهموم المستقبل، فلا يعاب عليه بأنّه قبل عشر سنوات - مثلاً - تبنّى الرأي الفلاني، والآن راح ينقضه، بل هذه سمته ومفخرته، على عكس الإنسان غير المعنوي في الفضاء الديني، فهو مكبّل بقيود الماضي والمستقبل، أو متكتم على حاضره ويخشى إبرازه على صورته الواقعيّة.

الإنسان المعنوي هكذا، ليس لديه نمط حياة ثابت، ولا صيغة عيش ثابتة، إنّما هو ابن اللحظة، يعيش مع الأوضاع كيفما تتطلّب منه، بخلاف المتديّن غير المعنوي فهو قليل الانعطاف والتحوّل، فتغييره لرأيه عمليّة قيصريّة، وكذلك تغييره لسلوكه أو عمله أو نمط عيشه وهكذا.

إنّ الاتجاهات المعنوية التي يعدّها بعضهم اليوم بالآلاف في العالم تنتمي بالدرجة الأولى للعصر ما بعد الحداثي؛ لأنّ المعنويات جاءت نتيجة شعور الإنسان المادي الحداثي بأنّ الماديات والعلوم الحسيّة وقيم الحداثة لم تتمكّن من تحقيق غايات الإنسان، وأنّ ثمة بُعد عميق في الإنسان تمّ تفرّغه من محتواه وخلق أزمتها عظيمة جديدة من الغربة والفردانية والوحشة والألم وانخفاض الروابط الروحية والعاطفة العامّة وزيادة طمع الإنسان وعدم قدرته على الرضا بالأقلّ وغير ذلك، وهذا كلّ ما يفسّر الموجة العارمة من الميل الغربي نحو بعض الأديان الشرقية من جهة أو نحو الخرافات وأمثالها من جهة ثانية.

كانت هذه خلاصة لأهمّ معالم وأفكار الاتجاه المعنوي، والذي قد يُطلق بعضهم على ما يختاره لنفسه مما هو مطابق أو قريب لكليّات الاتجاه المعنوي، اسم «الاتجاه الوجداني»، فيما قد يطلق آخرون اسم «الوجوديّة الإسلاميّة».

## المرحلة الثانية: مرحلة التحليل والتقويم أو مداخلات في الاتجاه المعنوي

بعد هذا الاستعراض المختصر لأبرز معالم الاتجاه المعنوي، يلزمنا التوقف مع بعض المناقشات السريعة والتقويمية، ومع بعض المداخلات<sup>(١)</sup> التي نوجزها. لكن قبل ذلك يهمني أن أوضح أننا هنا لسنا بصدد نقد وتحليل الاتجاه المعنوي بكل تفاصيله، بل ارتباطه بقضية التعبد والتعقل، لكن قد نلمح لبعض المداخلات الأخرى بشكل عابر، وإلا فالبحث فيه يحتاج لمجال أوسع بكثير.

### ١. الاتجاه المعنوي في مقارنة نصية داخل دينية

قوم ملكيان والمعنويون الاتجاه المعنوي وفقاً للأصول والأسس التي آمنوا بها مسبقاً، وهذا أمر طبيعي، إلا أن السؤال هو: ماذا لو أراد المؤمنون بالأديان التاريخية أن يقوموا هذا الاتجاه وفقاً لمرجعياتهم المعرفية التي منها النص؟ كيف ستكون عليه حال النتيجة؟ أعتقد بأن نصوص الكثير من الأديان - لا أقل الأديان الإبراهيمية الثلاثة - واضحة في إفادة نقصان هذه النظرية؛ فالقرآن - على سبيل المثال - يجوي مئات الآيات الدالة على وجود الله وصفاته والتوحيد، وكلها قضايا خبرية حقيقية، ولا يمكن أن نعتبرها من الأمور الرمزية، بل لم يقدم المعنويون قراءات معنوية للنصوص، ربما لعلمهم المسبق بأن أكثر النصوص لا تقبل هذه القراءة.

ثم ما هي قيمة البعثة النبوية أصلاً؟ ألم يكن لدى المشركين آلهة، وكان عندهم الرضا الباطني؟ ما هو التحول الذي أحدثه الإسلام هنا؟ لو كان قصده تطوير البعد المعنوي - بعيداً عن البعد العقدي الأنطولوجي - فكيف يمكن شرح هذا الأمر؟

أضف إلى ذلك أن ملكيان اعتقد - كما قلنا - بأن الأديان جميعاً متساوية في تحقيق الغاية المنشودة، وأنها في عرض واحد، بل إن الدين وغير الدين عنده يمكن أن يحقق المعنوية، كما رأينا مع معنوية شخصيات خارجة عن السياق الديني مثل ماركس، وعليه فمن الطبيعي إذاً أن تتنافى هذه الفكرة مع المضمون القرآني والتوراتي والإنجيلي. وكل من يعتقد بالقرآن أو

(١) المداخلات القادمة بعضها لمزيد تفكيك المفاهيم، وبعضها لنقد بعض ناقد المعنوية، وبعضها الثالث لنقد المعنوية نفسها، فليست كلها لنقد تصورات الدكتور ملكيان، فاقتضى التوضيح.

الكتب المقدسة وبالنبوة والمعنى المدرسي لتفسير الدين، من الطبيعي ألا ينسجم مع هذا الاتجاه، بل لماذا الصراع بين الأديان أو بين الأنبياء وخصومهم مع دامت التيارات جميعاً تحقق المعنوية المنشودة؟! ولماذا ركزت النصوص الدينية على الجانب العقدي ولم تركز فقط على الجانب الخلقي والمعنوي؟ لا يمكن فهم هذا الأمر إلا في سياق اعتقاد الأديان التاريخية - وفقاً لنصوصها الأصلية - بدور الاعتقاد في تقويم السلوك المعنوي، فالتوحيد بوصفه قضيةً خبريةً له دور في تقويم السلوك المعنوي وضمان سلامته.

من الطبيعي أن هذه المداخلة لا تشكل نقداً على ملكيان ولا نهدف منها النقد؛ لأن المفروض أن ملكيان لا يرى مرجعية معرفية للنص الديني والوحي والنبوات، لكن قصدي من هذه المداخلة الكشف عن أن التفكير المعنوي لا يبدو لي أنه قادر على أن يحيا في سياق الاعتقاد الديني؛ لأن هوية الأديان ونصوصها لا تسمح في العادة بأمر من هذا النوع، الأمر الذي يعقد إمكانية ولادة تيار معنوي كامل الأوصاف - بالطريقة التي طرحها ملكيان - ضمن سياق الأديان التاريخية، فما يظنه بعض أو يحاوله من إنتاج الاتجاه المعنوي داخل سياق الأديان التاريخية، هو أمر غير صحيح.

لا يعني ذلك أن الأديان لا تتضمن نزعة معنوية، بل بالعكس تماماً، لكن الأديان تربط بين نزعتها المعنوية وسائر عناصرها المكونة لها، فهي لا تفصل المعنوية عن سائر الأجزاء، بل تعتبر أن صلاح الإنسان وحاجته للدين لا تقف عند حدود حاجته للمعنويات منه.

## ٢. المعنوية في السياق الكانطي أو الايبستمولوجي، خلاف في الأصول التحتية

إن أهم أساس تقوم عليه المعنوية في تقديري - بل في رأي ملكيان، كما صرح بذلك في غير موضع من أبحاثه ودراساته وحواراته - هو عدم وجود دليل نظري في العالم يؤكد أو ينفي وجود الله، فضلاً عن سائر حبات السبحة الدينية، وهو ما كان يسميه عمانوئيل كانط (١٨٠٤م) بتكافؤ الأدلة، بمعنى أن الأدلة في القضايا الميتافيزيقية مثلاً لا يمكنها أن تحقق نصراً ساحقاً على خصومها وعلى الأدلة المواجهة لها، فنحن لو بقينا قرونًا وألفياتٍ زمنية لن نتمكن من حسم المعركة، بل كل دليل لديه عناصر قوة وضعف، وسيبقى الأمر كذلك إلى الأبد، فليس في البنية الاستدلالية ما يصلح مؤكداً لصالح نفسه طارداً لغيره، ولذلك فإن العقل

النظري يعجز عن العمل، بسبب هذا التكافؤ.

هذا هو الأساس الذي تقوم عليه المعنوية في عمقها الفلسفي، وهذا يعني خطأ الكثير من المحاولات النقدية التي سجّلت على المعنويين - ولا نطيل بذكرها - من زاوية البناء مع تجاهل المبنى والأساس، فإدام المعنوي يسلك هذا المسلك، فلا يصحّ الإيراد عليه بأنك لا تفرّق بين المسلم والكافر وبين المؤمن والملحد مثلاً؛ لأنّه سوف يجيب بكلّ بساطة: فليكن ذلك. وهذا أشبه بالحوار بين علّمين من أعلام الاعتزال والأشعرية، إذ كلّما قال المعتزلي للأشعري: يلزم من كلامك أن يكون الله كاذباً، قال له الأشعري: وليكن ذلك؛ لأنّني لا أقول بالتحسين والتقبيح الذاتيين ولا العقليين، وإذا كذب الله تعالى فإنّ كذبه هو عين الحُسن. وإذا قال المعتزليّ له: يلزم من كلامك أن يكون الله ظالماً. قال: وليكن، فما يفعله الله هو عين العدل، وإن سمّيته أنت ظلماً، لأنّه تقبيح ذاتي وعقلي لا أوّمن به، فالحوار بين المعتزلي والأشعري على قواعد الاعتزال في التحسين والتقبيح سوف يصبح بلا جدوى. والأمر كذلك هنا؛ حيث لا يصحّ الحوار بين المعنوي وغيره على قواعد خصوم المعنويين.

هذا هو حال هذه النظرية، فمن يقف على أرض النسبية في علم المعرفة، وعدم إمكان الوصول في الميتافيزيقيا والتاريخ إلى نتيجة، من الطبيعي ألاّ يستفيد من الدين في الجانب الفقهي أو العقدي مثلاً؛ لأنّه مشكوك فيه من الأصل عنده، ولا يستفيد من القراءة التاريخية للدين لأنّها مشكوكة، وهكذا، وهو ما يجعله يلجأ إلى الطرح المعنويّ.

وعليه، فأحد مداخل النقاش مع المعنوية هو النقاش في الأصول الفلسفية التي أفرغت الساحة من العقل النظريّ والميتافيزيقا والتاريخ، فهذا أفضل من النقاش الخاطي الذي تورّط فيه بعضهم من الردّ على المعنوية وفق الأصول الفلسفية لخصومها.

ونحن لا نريد الدخول في الأصول التحتية هنا كما هو واضح؛ لأنّ لها مجالاً آخر، و فقط أردنا التنبيه على كيفية المعالجة وخطأ بعض الناقدون دون أن نطيل.

نعم هناك ملاحظة جوهرية تسجّل على ملكيان، وسنلمح لبعض جوانبها قريباً، وهو أنّ ملكيان يأخذ المعنوية من فضاء الأديان الشرقية الهندية وغيرها (خاصة التجربة البوذية)، وهذه مفارقة؛ لأنّ الفضاء الايستمولوجي للملكيان هو فضاء معرفي ينكر العقل النظري تقريباً، فيما الفضاء عينه في الأديان الشرقية هو فضاء واقعي يؤمن بواقعيّات خارجية ترتبط بالمعنويات

التي ينظر لها حتى لو لم يؤمن بفكرة الإله المتشخص المتعين خلافاً للأديان الإبراهيمية. وهذه مفارقة جوهرية عميقة في تقديري تحتاج لحل.

من هنا، فمناقشاتنا اللاحقة مع المعنويين سوف تقوم على التسليم بمبانيهم التحتية الفلسفية وتجاهلها، فتتجاوز النظم الفكرية والميتافيزيقية والمعتقدات الخاصة التي يحملونها، لندخل معهم في الحلبة ذاتها التي دخلوها.

### ٣. معيار تعيين العناصر المقومة للحادثة، هل يمكن تصور أكثر من حادثة؟

يسجل على ملكيان إشكال أساسي فيما يتعلق بتقسيم الحادثة إلى ما يمكن اجتنابه وما لا يمكن اجتنابه، حيث لم يذكر تبريراً محدداً يثبت أن العناصر التي ذكرها هي التي لا يمكن اجتنابها، إنما افترض افتراضاً عارياً عن الدليل، وصور الحادثة بصورة خاصة، ثم قسمها إلى قسمين، فلم يبين لنا كيف عرف أن هذا يمكن اجتنابه وذاك لا يمكن؟ ولماذا لا يمكن اجتناب نفي التعبد في الحادثة، أو اجتناب نفي المقدس؟

لم يبين لنا ملكيان المبرر المنطقي لهذا التقسيم المستتبع لتعيين هذه العناصر دون غيرها وبالعكس، ومن ثم فالمجال مفتوح، حيث يمكن لأحد أن يقول - على سبيل المثال -: لا تنافي بين المقدس والحادثة. نعم، من الممكن أن نتصور التنافي بين الحد الأعلى من المقدس وبين الحادثة، فالمجتمعات التي فيها حد أعلى من المقدس من الممكن أن تتنافى حياتها مع الحادثة، كما في حياة بعض القبائل في العالم، أو بعض التيارات الدينية النصية الخالصة، لكن ذلك ليس معناه عدم وجود إمكانية لتقديم مجتمع يؤمن بالحد الأدنى للمقدس وينسجم مع الحادثة.

لقد طرح العديد من الفلاسفة والمفكرين صيغاً للحادثة تتوالم مع الدين، ليس آخرهم الفيلسوف المغربي المعاصر الدكتور طه عبدالرحمن، خاصة وأن ملكيان اعتبر المعنوية رتباً ومراتب، والأمر كذلك في الأديان التقليدية إذ فيها رتب ومراتب، بل هو بنفسه اعتبر الفهم المتحجر للدين مغايراً للفهم التقليدي له، ومغايراً للفهم التجديدي، فلماذا لا يمكن لبعض مدارس الفهم التجديدي أن تنتج لنفسها حادثة تقوم على مرجعية العقل كما أن المعنوية رتب ومراتب، وكما اعتبر هو أن الفهم المتحجر للدين غير الفهم التقليدي له.

دعوني أعطي مثلاً مبسطاً، نحن نلاحظ في مجتمعاتنا الإسلامية أن الناس في العادة تقُدس

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٩١

كبار علماء الدين، فتقول: المقدّس الأردبيلي مثلاً، لكن هناك داخل المدارس الدينيّة من لديه قراءة دينيّة خاصّة يرفض فيها تقديس العلماء ويوقف التقديس مثلاً على الكتاب والسنة، وهذا يعني أنّ مقولة التقديس مقولة مشكّكة، وقد نلاحظها بحدّها الأدنى عند بعض المدارس الدينيّة دون بعض، فهل يمكن لمدرسة أن تتكيّف مع الحداثة؛ لأنّها لا تقبل بالمقدّس بمفهومه الأعلى؟ ألم يكن الفلاسفة العقليّون - وعلى رأسهم هنا المشاؤون - نسخةً قادرة على التوافق مع الحداثة؛ لأنّهم فعّلوا العقل إلى أعلى المستويات حتى خضعت له النصوص في أغلب الحالات؟ لم يبذل ملكيان جهداً لتلمّس هذا الموضوع، على الأقلّ إثباتاً، إنّما أطلق الكلام، وجعل جميع المدارس على خصام مع الحداثة، لأنّها تؤمن بالقداسة على سبيل المثال.

كما أنّ ملكيان يعتبر أنّ زوال الميتافيزيقا والقراءات الشموليّة للوجود من العناصر المقومة للحداثة، ولا أدري هل يوافق كلّ التاريخ الفلسفي والعلمي في الغرب على تحييد الله في سياق تطوّر المعرفة البشريّة؟ وهل حقاً كلّ الحداثة في العالم جاءت في سياق التشكيك بالميتافيزيقا مطلقاً؟ أفهل جاءت هذه الحداثة على يد الملحدّين أو اللادينيّين أو نقاد الدين التاريخي والكلّ يعرف أنّ الكثير من كبار صانعي التطوّر الفكري والعلمي في الغرب كانوا مؤمنين بالله؟ أليس من بين كبار صانعي الفكر الحداثي في الغرب من يؤمن بالميتافيزيقا وبالمطلقات والقراءات الشموليّة؟

أعتقد بأنّ ملكيان صاغ حداثته بتصوّره الأنموذجي ولم يقرأ الحداثة هنا في واقعها التاريخي، رغم أنّه عندما تكلم عن مآلات الدين تحدّث عن الحداثة بواقعها الخارجي دون النظري. إنّ معنى كلامه أنّ أكثر من نصف الغرب اليوم لا يعيش عصر الحداثة؛ لأنّهم يؤمنون بالميتافيزيقا في الجملة، ولعلّه يعتقد بذلك!

أضف إلى ذلك كلّ أنّ ملكيان لا يقبل بفكرة جوهر الدين بمعنى القاسم المشترك بين الأديان كما رأينا؛ لأنّ هذا المفهوم له علاقة بمفهوم الماهية والذات بالمعنى الفلسفي الأرسطي، وهو يرفضه هنا، والسؤال الذي يعيد نفسه هنا: هل للحداثة عناصر مقومة بالمعنى الذاتي والجوهري أو أنّ هذه العناصر التي يتحدّث عنها ليست سوى قواسم مشتركة بين تجارب المجتمعات الحداثيّة في العالم بعد حذف ما به الامتياز في كلّ مجتمع على حدة؟ بناءً عليه، فهذه المقومات ليست سوى عناصر تلاقي بين التجارب، وليس مجوهرهً لمفهوم

حقيقي اسمه الحداثة، الأمر الذي يسمح بتعديل فيها وإنتاج أشكال أخرى للحداثة، فالمجتمع الفرنسي حدائته غائبة تماماً عن الدين، بينما الحداثة الأمريكية هي حداثة على صلة وثيقة بالدين بما يعبر عنه الدين من ميثافيزيقيّات وعقديّات.

وخلاصة ملاحظتي المتواضعة: إنّ ملكيان لم يوضح لنا لماذا لم تكن نسبيّة الأخلاق من مقوّمات الحداثة بينما زوال المقدّس بكلّ أشكاله من مقوّماتها؟ لماذا لم يكن ترك المعنويّات من مقوّمات الحداثة بينما ترك العقائد من مقوّماتها؟ هل المرجع هو الواقع التاريخي والمعاصر<sup>(١)</sup> أو صورة نظريّة منحوتة ومبرهنة فلسفيّاً، الأمر الذي لم يقيم به ملكيان نفسه، خاصّة وأنّ الحداثة ليست شيئاً مادياً يمكن أن نحلّله بالعلوم الطبيعيّة العادية.

#### ٤. بين الغاية من التدين ( جوهر الدين ) ونتائجه

لا أريد أن أطيل في هذا البحث؛ لأننا تحدّثنا عنه بقدر مقبول في كتاب شمول الشريعة في سياق مناقشاتنا لكلّ من بازركان و سروس وشبستري، لكن للإشارة فقط نسأل: كيف نعرف أنّ رفع الآلام هو جوهر الدين بمعنى التدين؟

الواضح أنّ ملكيان اعتمد هنا على طريقة الحاجة، فكلّ مساحة أجد للدين بديلاً فيها، فهذا معناه أنّها ليست من جوهر الدين وغاياته، وكلّ مساحة في الحياة لا أجد بديلاً عن الدين فيها، فهذا يعني أنّ جوهر الدين يرجع إليها، وهي غايته ومحلّه.

هذه الطريقة في المعالجة والقائمة على روح نظريّة "توقّعات البشر من الدين" ليست صحيحة؛ بل الصحيح إعادة إنتاج المعيار على الشكل الآتي: كلّ موضع أجد التدين فيه منتجاً، فهذا يعني أنّ هذا غاية للدين بمعنى التدين، وكلّ موضع أجد التدين فيه غير منتج ولا يقدم رسالة، فهذا يعني أنّ هذا المساحة ليست ضمن الدائرة الدينيّة، أمّا وجود البديل وعدم وجود البديل فليس معياراً في تحديد مساحة الدين؛ لأنّ الحاجة ليست هي المعيار، بل الإنتاجيّة هي المعيار، وإلا فلنا أن نسأل ملكيان: إذا كان للدين بديل في مجال التنظيم الاقتصادي مثلاً فلماذا لا نقول: إنّ الإنسان لديه خياران لتحقيق الضبط الاقتصادي: الدين وبديله، فلماذا كان وجود البديل موجّباً من الأوّل لحذف الدين، بينما وجود الدين لم يكن موجّباً لحذف ذلك البديل؟!!

(١) وهذا يحتاج لمقدّمة تُثبت أنّ الواقع التاريخي والمعاصر هو مرجع تصوّري وتصديقي هنا.



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٩٣

تبدو المعايير هنا غير واضحة، مع أنه ربما يقال بأن تعدد البدائل أمر جيد في نفسه. بناءً عليه، لا يهمني تحديد جوهر الدين وغايته، بل يهمني تحديد مساحة النشاط الديني وقدراته الإنتاجية في حياة البشر، فالدين - سواء فسّرناه بالنصوص أم الشروح أم التجارب التدينية - هو المساحة التي يترك فيها أثراً إيجابياً، سواء كان هنا مشارك له أو لا، وهذا ما ينتج أن تهشيم حصريّة الدين لا يساوي تحييد الدين، فليس من الضروري - لكي يكون للدين وجود - أن لا يكون له بديل مطلقاً، فنحن لا نتكلّم عن وجوب الدين وتعيّنه، بل عن شرعيّته ووجوده ومقبوليّته؛ لأنّ ملكيان قصد من وراء خطوته هذه تحييد الدين وحذفه وإلغاء شرعيّته.

أضف لذلك كلّ أنّ مقارنة ملكيان للدين هي مقارنة براغماتية وليست محايدة - وهو الأخلاقيّ الذي لا يميل للتفكير البراغماتي -؛ لأنّه كان يذهب نحو الدين حيث يحتاجه، ويتركه حيث لا يحتاجه بوصفه علاجاً حصريّاً، وهذا معناه أنّ ملكيان لا يملك أيّ دليل على أنّ قادم الأيام وتطور العلوم البشرية لن يسدّ الثغرة التي يلمؤها الدين المعنوي اليوم، إذ كيف له أن يثبت أمراً مستقبليّاً من هذا النوع وهو الذي لا يؤمن بالقيمة الميتافيزيقية والمعرفية للدين؟! وهذا يعني أنّ ملكيان بمجرد أن تقوم العلوم البشرية بسدّ هذه الثغرة، سوف يترك الدين كلّ بما فيه الدين المعنوي وفقاً لمعيّاره في توقّعات البشر من الدين، الأمر الذي يُنتج أنّ ملكيان يقدّم حلاً مؤقتاً للعلاقة بين الحداثة والدين عبر المصالحة بطريق الاتجاه المعنوي، ولا يقدّم رؤية فلسفية عامّة، فالاتجاه المعنوي هو حلّ مؤقت إلى أن يقدر الإنسان على معالجة الأزمات التي عاجلها الدين. ولا أدري هل يوافق ملكيان على توصيف نظريّته المعنوية بذلك أو لا؟

### ٥. معضلة الفصل بين المعرفة والمعنوية أو المعنوية بين العقل النظري والعملية

رأينا أنّ ملكيان لكي يعطي قبولاً وموطئ قدم للدين في الحياة، وجد له نتائج لا يمكن لغيره أن يقوم بها، وهو رفع الأمل وتحقيق السكينة والطمأنينة والأمل وغير ذلك، والإشكالية هنا تدور حول: هل حقاً إنّ هذه الأمور لا يوجد لها حلّ إلا بالدين؟ وهل نجح ملكيان في الحفاظ على الدين عبر سبيل المعنوية؟

إن العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة وعلوم التنمية البشريّة وغيرها، ساهمت في القرن العشرين بالخصوص في تقديم الكثير من الحلول للإنسان، بما في ذلك همومه وضغوطه الروحيّة، وطلبت منه تغيير نظرتة للحياة والمحيط بدل تغيير المحيط نفسه، وهذا معناه أنّ الأسئلة الكبرى الموجبة للألم والتي تقف قضية الشرّ في العالم على رأسها عند ملكيان، تعاملت معها

العلوم الإنسانيّة اليوم بطريقة يمكن لها تقديم حلول، فأيّ حاجة للدين بعد ذلك؟!

لو تغاضينا هذه القضية حيث قد يقول المعنويّون بأنّ مختلف هذه المعطيات في العلوم الإنسانيّة هي في الأصل قائمة على الاتجاه المعنوي التأملي، أي هي قائمة على رؤية فلسفيّة مسبقة، ومن ثمّ فلا يمكن فصلها عن المعنويّة بعرضها العريض، بل فرار الغرب اليوم نحو الشرق الروحي ظاهرة واسعة كاشفة عن حقيقة ما يقوله المعنويّون.

لو تغاضينا فسندخل في قضية أكثر حساسيّة، وهو أنّ ملكيان يعتبر في بعض كتاباته أنّ عبادة الله هو الرضا بالعالم كما هو؛ لأنّ الله عنده غير متشخّص ومن ثم غير خارج ولا بمنفصل عن هذا العالم، فالرضا بالعالم كما هو وعلى ما فيه من شرور ومصائب وآلام، هو التعبير العميق لعبادة الله والخضوع له، وهذا يعني أنّ كلّ معطى يرضيني بالواقع وبالضعف البشري وبالآلام الوجوديّة فهو عبادة لله تعالى.

إذا كان الأمر كذلك فقد يظهر تساؤل: ألم يشيّد ملكيان هنا مفاهيم المعنويّة على رؤية عقائديّة وجوديّة أنطولوجيّة حول الله والعالم؟! فلماذا كان على الأديان التاريخيّة أن تتخلّى عن الميتافيزيقا والعقائد والنظم الاجتماعيّة عندها ونأخذ منها بُعدها الروحي فقط، بينما البعد الروحي عند ملكيان يقوم في الحقيقة على رؤية وجوديّة فلسفية عقليّة في مسألة "الله"؟

بل قد ندخل أكثر في هذا الموضوع لإثارة تساؤل أكثر جديّة: أساساً هل يمكن الفصل بين

المعطيات العقليّة حول الوجود والرؤية الفلسفية الكلية الأنطولوجيّة وبين التجربة المعنويّة؟

إذا سلبنا المعرفة من الإنسان كيف سيقوم بخلق نزعة الإيمانيّة؟ كيف سيكون للعلاقة الروحيّة مع المطلق معنى إذا لم يكن لدي تصوّر عقلي منطقي عقلاني عن المطلق من قبل حتى يتسنى بناء علاقة معه؟ هذا يعني أنّه لا يمكن فصل البعد الروحي في الأديان عن البعد الميتافيزيقي أو بتعبير أدقّ: البعد العقدي الوجودي، فتصوّر العقل للوجود هو الأساس الذي تقوم عليه التفاعلات الروحيّة عند الإنسان، ولتصوّر شخصاً لم يثبت لديه وجود الله بكلّ

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٥٩٥

معاني الإله، كيف يمكنه أن يبني تجربة روحية مع المطلق تساهم في تخفيف الألم ورفع الوحشة والوحدة وبعث السكينة؟ فعن أيّ سكينة نتكلم؟ هل تخلق الروح سكينتها بعيداً عن الواقع؟ أليس هذا هو الخيال والوهم المناقض لمبادئ الحداثة في إدارة الحياة الفردية والاجتماعية؟ من الممكن أن نقول: إنَّ المعنويَّ يتعامل مع احتمال وجود المطلق أو الله، والاحتمال يفتح باب الأمل، لكنّ هذا الكلام ليس سوى عود لربط المعنويات بالمعرفيات؛ لأنّ الاحتمال وعيٌّ عقلي عقلائي تقوم عليه التفاعلات الروحية، وهذا ما كان لا بلاس يعمل عليه في تشييد علاقته بقضية الله على مبدأ احتمال وجوده، بل لعلّ فيزياء الكمّ - كما يقول بلانتينجا - قادرة على فتح باب الاحتمالات حتى للمعجز في الحياة، فتكون بديلاً عن المعنوية.

إنّ ملكيان يعتبر أنّ من معالم المعنوية هو وجود السرّ والرمز في الحياة والذي هو تعبير آخر عن أمرٍ ما فوق الإدراك العقلائي ويعبر عن محدودية الوعي العقلي للإنسان. إنّ السرّ والرمز أساس كبير جداً في بناء التجربة المعنوية عنده، وهو الجانب العقدي منها، ولكننا لو حللنا ذلك فلن نجد سوى الاحتمال الذي هو الأساس في التعامل مع السرّ المفروض وجوده هنا. بناء على هذا كلّ، لم يعد يمكن تشييد المعنوية دون رؤية فلسفية كلية عن العالم، كلّ ما في الأمر أنّ ملكيان كانت رؤيته للعالم أنّ إلهه فيه غير متشخص، وهو في الوقت عينه يطلب من الأديان أن تتخلّى عن ميتافيزيقيتها، فهل نظرية الإله غير المتشخص تنسجم مع مبادئ الحداثة، فيما الله المتشخص خارج السياق الحدائوي، حتى لو آمن به أصحابه نتيجة منطلقات عقلائية وترتيب مقدمات ونتائج بصرف النظر عن كوننا نوافق على أدلتهم أو لا نوافق؟ وهل معطيات ملكيان هنا حسية تجريبية تعتمد على العلوم الطبيعية؟! وهل منطق السرّ والرمز ينسجم مع مبادئ الحداثة؟!

لكنّ هذا الكلام كلّه ربما يجاب عنه بأنّ عقلائية المعنوية عند ملكيان عقلائية تنتمي للعقل العملي (عقلائية عملية) بينما العقلائية الأديانية التي انتقدتها تنتمي للعقل النظري (عقلائية نظرية)، وما دام الأمر كذلك فلا بدّ من رصد التقويم العملي لسلوك المعنوية والأديان، من حيث مبدأ انسجام الوسيلة مع الهدف، ولم يعد يمكن القول لملكيان بأنك بنيت تصوّراتك على رؤية فلسفية، فهو ينظر لرؤيته بوصفها قادرة على تحقيق الهدف المحدّد مسبقاً دون أن تتورط في مناقضة الحداثة، الأمر غير المتوفّر في سائر العقلائيات والأديان.

هنا يلزمنا الإشارة لنقطة مهمّة، وهو أنّ ملكيان كان في مرحلة سابقة من حياته يعتقد بالدين العقلاني، وكان يرى أنّ المعنوية محايدة قياساً بالدين، بمعنى أنّ المعنوي يمكن أن يكون متديناً ويمكن أن لا يكون، بينما في مرحلة متأخرة تشير نصوصه إلى التباين التام بين المعنوية والدين، فيرى أنّ المعنوي لا يمكنه أن يكون متديناً؛ لأنّ التدين على نقيض الحدائفة فكيف تلتقي المعنوية مع نقيض الحدائفة؟!

وبناءً عليه يجب محاسبة ملكيان وفقاً لعقلانيته، وهي عقلانيّة تنظر في علاقة الأصول بالغايات، لا في صحّة الأصول بملاحظة الواقع، طبعاً مع الإقرار بأنّ كلمات ملكيان في بحوث مختلفة له تبدو تعاني من بعض التهافت، من حيث كون المعنوية نزعة واقعية أيضاً أو عملية خالصة.

هذا كله يعني أنّ محاولة ملكيان يمكن تصنيفها بأنّها مجرد معالجة نفسية (علم النفس)، ولا تنتمي لمجال فلسفي أو لمدرسة إنسانية عامّة، وأنّه بتسميتها تارة بالدين المعنوي أو بالمعنوية قد أوقعنا في تضليل، فليست سوى مجموعة من الأفكار العادية الهادفة لترويض النفس على القبول بالواقع بلا حاجة لمطلقات، وهو أمرٌ يمكن إرجاعه لمقولات أخلاقية معروفة في العقل العملي بلا حاجة لفكر جديد تحت اسم المعنوية.

عندما ينتمي ملكيان للاتجاه المعنوي الأخلاقي العاطفي، ألا يكون بذلك قد خرج من الفردانية التي هي من أصول التفكير الحدائفي، فملكيان مؤمن في معنويته بأصول الأخلاق الوظيفية فكيف ينسجم مع أصول الحدائفة؟! لا أقلّ هذا يعني أنّ الحدائفة أخذت بالتحوّل في بعض أصولها نحو معايير أخرى، فلماذا يراد جعلها معياراً في تقويم الدين بدل تطويرها ما دامت قابلة لذلك، وقد فعلها المعنويون بنزعتهم العاطفية العامّة هذه.

أضف لذلك أنّه من قال بأنّ كلّ الآلام يجب أن تزول من حياة الإنسان؟ فهذا ما لم يُثبتته ملكيان بدليل؛ إذ لعلّ وجود بعض الآلام مفيد للإنسان عملياً، فيحتاج الأمر لإثبات أنّ الغاية الموضوعية للمعنوية - وهو رفع الألم - هي في نفسها غاية صحيحة، وإلا فقد تجعل الغاية هي تكامل الإنسان ولو بالألم، لا مجرد رفع الآلام مما هو تقليص وتقليل لمساحة المعنوية.

## ٦. إشكالية التعبد ونقد تصورات ملكيان

يعتبر ملكيان أن التعبد أو الاحتكام للآخر في مقابل الاحتكام للذات، هي نقطة الخصام الرئيسة بين الدين السائد والحداثة، وأن نقاطاً أخرى ترجع إليها مثل المقدّس.

وهذه النقطة بحاجة إلى شيء من التحليل من عدة جهات:

أولاً: صوّر لنا ملكيان الاستدلالية الحداثيّة نقيضاً للتعبد، معتبراً أنّ التعبد يحمل سمة التعصّب والأحكام المسبقة، ومن ثمّ فهو يحمل صفة غير أخلاقية فيه.

وهذا الكلام غير دقيق؛ إذ لم يُقم دليلاً على أنّ المستدلّين لا يتعصّبون، ولا على أنّ كلّ المتعبدّين يتعصّبون، فمن قال: إنّ المستدلّين لا يتعصّبون؟

إنّ مشكلة هذه المقاربة أنّها ربطت ظاهرة التعصّب والأحكام المسبقة بخصوصية لا تمثل سبباً حقيقياً لها؛ لأنّ التعصّب والأحكام المسبقة صفات نفسية، تتعدّد الأسباب الموضوعية لظهورها؛ فقد تجد حداثياً شديداً التعصّب، وقد تجد متعبدّاً كذلك، والعكس صحيح. والقول بأنّ جوهر الاستدلالية الحداثيّة قائم على عدم التعصّب يمكن أن يقابله القول بأنّ جوهر التعبد ليس قائماً على التعصّب في ذاته ولا مفهومه، وإنّما يأتي التعصّب من عوامل خارجية كالطبع النفسي أو المؤثرات الاجتماعيّة أو التوتر السياسي والاجتماعي أو العوامل الأسرية والعاطفية وغير ذلك، فالتعصّب يكون أحياناً من شؤون الشعور والعقل الظاهر، وأحياناً من شؤون اللاشعور والعقل الباطن، فمن الممكن أن يبدو المرء غير متعصّب، لكنه في واقعه يتعصّب للدليل.

فلا المطالعة التاريخية تؤكّد مزاعم ملكيان، ولا النظر في ذوات المفاهيم والأشياء يُسعفه، إلا إذا عرّف الاستدلال بأنّه عدم التعصّب، الأمر الذي يمكن تصوّره في المتدينّين، كما سنرى.

ثانياً: اعتبر ملكيان أنّ الدين والتعبد لا يمكن انفكاكهما في الوقت الذي يكون فيه التعبد عنده نقيضاً للعقلانيّة، وهذا الكلام غير دقيق:

أ - إذا كان يقصد استحالة الانفكاك بمقاربة تاريخية، فهذا يعني أنّ جميع المتدينّين عبر التاريخ كان إيمانهم تعبدياً غير معقلن، وهذا واضح البطلان؛ فهل يمكن أن نقول بأنّ المشائين الذي قاموا بتعقيل مئات القضايا الدينيّة كان إيمانهم بهذه القضايا غير عقلاني، بل لمجرد أنّ القرآن والسنة قالا ذلك؟

إن نشوء العقلانية من التعبد شيء واستحالة اجتماع العقلانية والتعبد شيء آخر، فمن الممكن أن يقول ملكيان بأن عقلانية هؤلاء كانت لأجل تبرير النصوص، ولنفرض أن هذا صحيح - رغم أنه غير صحيح أيضاً، بدليل أنهم كانوا يتأولون الكثير من النصوص لصالح عقلانيتهم - لكنه لا يعني سلب العقلانية عنهم؛ لأن هناك فرقاً بين سبب العقلانية ووجودها، ونحن هنا نتكلم في وجودها وهويتها.

ب - وإذا كان يقصد ذلك بمقاربة ذاتية - إن صحَّ التعبير - فهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنه - كما يقول الدكتور سروش دبَّاغ<sup>(١)</sup> - يمكن تصوّر شخص نظرياً قام بالبحث العقلي الصرف وتوصّل لكل القضايا الدينية، ونتج عن ذلك اعتقاده بالدين، فهل هذا التصوّر مستحيل؟! بالتأكيد ليس مستحيلاً، فلماذا لا يعتبر هذا التدين عقلانياً منفكاً عن التعبد، ومن ثم لا يكون التعبد مقوماً أصيلاً ماهوياً للتدين، خلافاً لما يقوله ملكيان.

ربما يدعي ملكيان أن مقصودي ليس كون كل مفردة في التدين تعبدية، بل مرادي أن التدين لا ينفك في تركيبته عن التعبد ولو في الجملة، وهذا ما لا ينسجم مع عقلانية الحدائث، وهذا الكلام - بصرف النظر عن أنه يرد عليه إشكال دبَّاغ أيضاً - غير صحيح في نفسه؛ لأن ملكيان وافق على التعبد العقلاني بقول الآخر، في ثلاث حالات كما تقدّم، وهذا معناه أن العقلانية الحدائية تجتمع في الجملة مع التعبد ما دام لهذا التعبد مبرر عقلاي، فالكلام كل الكلام في المبرر العقلاني للتعبد الديني، لا في أصل وجود تعبد في الدين.

هذا يعني أن الجواب الوحيد للملكيان هنا لن يكون إلا بفرض قناعته في الميتافيزيقا على الآخر المتعقل ليحتكر مفهوم العقلانية في سياقه، وهو السياق الذي لا يؤمن بالميتافيزيقا؛ لأن المتقدمين والعقلانيين الدينيين هم عقلانيون ميتافيزيقيون، والمفروض أنه أخرج هذه العقلانية من دائرة الحدائث، من هنا نحتاج لتتميم هذا الإشكال بما تقدّم من إشكال حصر الحدائث بنقد الميتافيزيقا.

ثالثاً: وافق ملكيان على التقليد العقلاني، ووضع لذلك ثلاثة مناهج، وهي - كما ذكرنا سابقاً -: استقراء التاريخ، والتجربة الشخصية، والرجوع إلى أهل الخبرة، فهناك إذاً مجال لقبول

(١) انظر: الانتهاء الحدائثي وإشكالية التعبد بالنص، قراءة نقدية في آراء مصطفى ملكيان، مجلّة نصوص

التقليد عنده. والتقليد هو عين التبعّد في المفهوم الحدائى.

والآن لنأخذ هذه المساحة في قبول التقليد، ونتفحص دائرة الدين، لنرى ما إذا كان تبعّد الدين تبعّداً عقلائياً أو لا، فقد قدّم ملكيان التبعّد في الدين بصيغة واحدة، وهو التبعّد غير العقلانى، ولم يحاول أن يبيّن لنا أنّ هناك تبعّداً عقلائياً في دائرة الدين، وحتى لو حاول ذلك فإنّه لا يجعله عنصراً مقوماً للدين، أي أنّ التبعّد العقلانى لا قيمة له في الدين، وأنّ الدين قائم على التبعّد اللاعقلانى، والتسليم المطلق.

السؤال: هل يمكن تبرير التبعّد الدينى على أساس الحالات الثلاث المشروعة للتقليد

الحدائى؟

الجواب نظرياً بالإيجاب؛ بمعنى أنّ التدينّ التبعدي يمكن فرضه تقليداً حدائياً بامتياز، وذلك أنّ المتدينّ - بصرف النظر عن دعوى التجربة الشخصية كما يقوله بعض العرفاء - يمكنه أن يقول بأنّ الأنبياء تكلموا عن مبادئ الأشياء، ونحن لاحظنا من خلال مراجعة عقولنا أنّه يمكن ممارسة وعي عقلائى يُثبت صحّة نصف هذه الأشياء التي قالوها، ولكن لا يمكننا نفي النصف الثاني ولا تصحيحه، فنحن يمكننا إثبات وجود الله بالعقل (إلا إذا أصرّ ملكيان على أنّنا بمجرد إثباتنا لوجود الله فقد خرجنا من عقلانية الحدائى!) وكذلك مختلف صفاته وأسمائه وكذلك وجود المعاد، وكذلك أسعفتنا الشواهد الحسية لإثبات بعض مدّعات الأديان التاريخية مثلاً، بل وكذلك أثبتنا عملياً صحّة الكثير جداً من التوجيهات الأخلاقية والسلوكية للأديان، ورأينا أنّها منتجة ومفيدة للبشر وغير ذلك، ففي هذه الحال لماذا لا يمكن لمتدينّ أن يفرض أنّ الاستقراء التاريخى يساعد على تصديق قول الأنبياء وتقليدهم فيما يقولون حتى لو كان قولهم ناتجاً عن عبقرية ذاتية منقطعة النظير؟

نحن هنا نتكلّم في الادّعاءات الكبيرة الكلية التي قدّمها ملكيان، وهي فاقدة للدليل المنطقي والاستدلالي، فملكيان يحيل لي أنّه خضع لتأثير الفضاءات الفقهية التبعديّة النمطية فأطلق قوله فيما قال.

هنا ملكيان بحاجة - لكي يخرج من هذا الإشكال - لنقد كلّ العقلانية ما قبل الحدائى؛ لأنّ المساحات التي تمّ كشف صدق الأنبياء فيها عقلائياً أغلبها غير دنيويّ، بل هو أخروي أو ميتافيزيقي، فيجري هنا ما تقدّم آنفاً.

رابعاً: إن ملكيان يعتقد بأنّ التبعّد العقلافي يمكن تصوّره فيما لو رأينا شخصاً يوجّه آلفاً من الناس نحو مجموعة من القضايا، ورأينا أنّ تجربته كانت ناجحة في إنتاج فردٍ سليم ومجتمع سليم، ففي هذه الحال يكون الأخذ بقوله من التبعّد العقلافي.

وهذا ما نريد تطبيقه على تجربة الأنبياء وفق منظار ملكيان نفسه، فملكيان يقرّ بأننا لا نكاد نعرف معنويين حقيقيين عبر التاريخ لم يكونوا من أتباع الأديان والنبوّات، الأمر الذي يؤكّد أنّ الأديان نجحت في تقديم إنسان معنوي، بمعنى إنسان لديه القدرة على تجاوز آلام الوجود والحياة والشور، ألا يكفي ذلك لاتباع الأنبياء تبعداً ما دام اتّباعهم يحقّق مثل هذه النتائج التي نبحث عنها - ويمثل بعضُها الغاية التي تريدها المعنويّة - ما لم يثبت لدينا نتائج سلبية لاتباعهم في هذا المورد أو ذلك؟! ألا يبرّر لنا ذلك عقلافيّاً اتّباع الأنبياء في غير ما ثبت لدينا أنّه باطل وفساد؟!!

صحيح أنّ هذا يستدعي تعديلاً في شكل التبعّد الدينيّ، وهو إخراج حالة العلم بالفساد من تحت التبعّد، لكن على الأقلّ يظلّ هذا خياراً مفتوحاً في الحياة الدينيّة يجمع بين التبعّد والتعقل، فما دمت لا تملك دليلاً على نفي ما قاله الأنبياء وفساده وبطلانه ونتائج الضرريّة، فهذا معناه أنّه يمكن الأخذ بقولهم ما دامت تجربتهم ناجحة خاصّة في المجال المعنويّ؟

بل يمكنني الترقّي أكثر هنا والقول بأنّ التجربة المعنويّة فرديّة شخصيّة وغير عامّة كما يقول المعنويون أنفسهم وفق ما تقدّم، وهذا يعني أنّ المعنويّة ما زالت عاجزة عن تقديم نفسها حلاً للإنسان في هذا العصر، بينما الأديان حقّقت العديد من أغراض المعنويّة في رفع الآلام عبر مفاهيمها التبعديّة وعلى نطاق إنساني واسع للغاية، فلماذا لا يكون نجاحها هذا موجباً لتبرير اتّباعها عقلافيّاً ولو بنحو التبعّد فيما لم يثبت بطلانه أو ضرره، وغيره تتأوّل؟

وهذا ما قد يلتقي في نهاية المطاف مع مثل تعددية بعض المفكرين المعاصرين، فيمكن للإنسان أن يسلك معنويّة ملكيان، كما يمكنه أن يسلك مسلك الإسلام أو المسيحيّة ويكون معنويّاً لا تناقض معنويّته ولا ديانته الحدائث.

إنّ ملكيان يؤمن بالرمز والسرّ وهذا يعني إمكان أن تكون النبوة بنفسها من الأسرار، أي اتصال الإنسان بمساحات مجهولة من الوجود، هذا السرّ يمكن تلقّيه والبناء عليه، كما هو سرّ «الله» نفسه، ومن ثمّ فالعامل التبعدي معه يصبح مسموحاً به في الجملة.



## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٦٠١

بل لعلّه بإمكاننا أن نخطو خطوةً أخرى أكثر، وذلك أنّ عدم القدرة على نفي أو إثبات النبوات وصحة مدّعيات الأنبياء، يفرض علينا عقلاً نبيّاً عدم رفضها نظريّاً، بل تركها في دائرة الاحتمال. وملكيان نفسه يعتبر أنّ العقل العملي يأتي حيث لا يمكن للعقل النظري البتّ في شيء، فننظر في النتائج العمليّة ونذهب خلفها، وهنا لو فرضنا أنّ العقل النظري لا يمكنه إثبات مدّعيات الأنبياء ولا حتى ترجيحها، فلماذا لا يمكننا القول بأنّ أتباع الأنبياء تعبدّاً - في غير ما ثبت بطلانه أو صحّته بالدليل - يكون نافعاً لتسكين الآلام وتحريك الإنسان نحو ما يفعل بطمأنينة عجيبة انطلاقاً من سرّيّة ورمزيّة النبوة، وهذا نكون قد خدمنا الأخلاق والسلوك والطمأنينة والسكينة.

إنّ فكرتنا هذه تأتي من أنّ أغلبيّة الناس غير قادرة على أن تكون معنويّة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهذا يعني أنّ ملكيان ليس لديه أيّ حلّ للإنسانيّة اليوم بوصفه علاجاً لأزماتها الروحيّة والمعنوية والوجوديّة، فلماذا لا يعيد تشكيل المذهب المعنوي بطريقة مختلفة تدخل النبوات في دائرة الرمزيات التي لا يمكن إثباتها ولا نفيها، ثم بعد ذلك نُعمل فيها قواعد العقل العملي؟ وسنجد أنّ توجيه الإنسان الحدائي نحو أتباع النبوات في غير ما قام دليل على بطلانه أو صحّته يظلّ محقّقاً لغاية المعنويّة أكثر؛ لأنّ هذه النبوات أثبتت فعاليتها في حلّ الأزمات التي جاءت المعنويّة لحلّها.

وهذا هو بالضبط ما فعلته بعض التيارات التجديديّة حينما استخدمت مناهج التأويل من جهة واتبعت عمليّة مراقبة صلاحية أيّ شيء يعطيه الأنبياء، من خلال عرضه على العقل أو المقاصد العامّة، بهدف تصويب حركته، ولعلّه كان من الممكن لملكيان سلوك هذا السبيل، فيكون للمعنويّة رتب ومراتب أيضاً، منها معنويّة تلتقي مع التدين التاريخي وأخرى تتعالى عنه. إنني أعتقد بأنّ فوبيا التعبد كانت مهيمنة على تفكير بعض الحدائين، وإلا فلا نجد أنّ التعبد في حدّ نفسه - بهذا المعنى الذي سقناه - يشكّل معضلةً لحياة إنسان الحدائين.

### ٧. تعليقات جزئية إضافية، سريعة ومتفرقة

توجد عندي بعض التعليقات الجزئية السريعة والمتفرقة على بعض كلمات ملكيان نختم بها، وربما يوافق ملكيان بالفعل على بعضها، وتكون عباراته قاصرة فقط، مكتفين بهذا القدر من

التعليقات:

التعليقة الأولى: إن ملكيان وكثيرين يؤكدون على أن الناس لا تختار دينها بل تبرّره، وسؤالِي: هل أغلب الحداثيين اختاروا حداثتهم أو أن التفكير الحداثي جاء في سياق المحيط والمؤثرات التربوية والنفسية والاجتماعية والإعلامية أيضاً.

إن ملكيان من الذي يتفاعلون مع الفيلسوف الأميركي وليام جيمس (١٩١٠م) في قوله بأن هناك ثمانية أسباب تقريباً تدفع الإنسان لأن يعتقد بأمير ما، وأن واحداً فقط من هذه الأسباب هو الاستدلال، وأن المساحة التي يؤثر فيها الاستدلال في النظام العقائدي للبشر هي مساحة قليلة جداً، فيما بقية القناعات والعقائد تولد نتيجة عناصر نفسية أخرى، مثل: الحب والبغض والخوف والمصلحة والتوالم مع الجماعة والأمل وغير ذلك.

بل حتى صياغة الاستدلال في العقل على خلاف المحيط، يمكن أن يكون نتيجة مؤثرات مثل البغض أو الرغبة في تقدير الذات واستقلاليتها، فليس كل من خالف محيطه فهذا يعني أنه استدلالٌ خالص، ولا كل من وافقه فهو على النقيض من ذلك.

هذا يعني أن الحداثي الحقيقي نادر الوجود، كالمتمدين الحقيقي العقلائي<sup>(١)</sup>، فموضوع اختيار الدين لا ينبغي تكبيره بما يوحي وكأن هذا من خواص الأديان، فالإعلام العالمي اليوم والمؤثرات النفسية في السينما والمسرح والتلفاز ووسائل التواصل الاجتماعي بات الإنسان معها أقل قدرة على ممارسة الاستدلال الحقيقي من السابق.

التعليقة الثانية: إن تقسيم ملكيان للقراءات الدينية وخصائصها يواجه العديد من المشاكل بحيث يبدو غير دقيق من الناحية الشكلية والمضمونية؛ وذلك:

أولاً: اعتبر ملكيان أن القراءة السلفية تؤمن بالعقل الفهمي التفسيري، وهذا صحيح، لكن هذا لا يعني أنها لا تؤمن بالعقل الاستدلالي، فالتصوير يبدو ناقصاً، فمساهمات الأصوليين والمتكلمين المسلمين واضحة في إيمانها بالعقل الاستدلالي، سواء في مجال ما قبل ثبوت النص (العقائد)، أم في مجال ما بعد ثبوته، من نوع قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ونفي النصوص المخالفة لحكم العقل ومعطيات العقل النظري بما يعدّ من النقد المتنبّي وغير ذلك.

(١) يُشار إلى أن بعض التيارات المعتزلية في التاريخ الإسلامي كانت ترى أن الإبان مشروط بالاعتقاد عن دليل.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات.....٦٠٣

ثانياً: إن تصوير التأويل في المدرسة السلفية الفقهية على أنه أيديولوجي نفعي، يوحى وكأن سائر التيارات لا تعتمد مثل هذا التأويل، مع أن الملاحظ على بعض تأويلات التيار التجديدي بالخصوص أنها أيضاً نفعية أيديولوجية، بهدف حلّ العقدة بين الواقع والعصر والنصوص تارة، أو حلّ العقدة بين العقل والنصّ أخرى. فالأفضل في تقديري عدم حصر مرجعية التأويل بهذا التوصيف بالقراءة السلفية.

ثالثاً: إن توصيف القراءة السلفية على أنها تساوي الشريعة بالدين غير دقيق، فرغم أن الشريعة تحظى بأولوية عالية وأولى عندها، لكنّ الملاحظ أن العقائد والتاريخ لها حضور هائل لا يقل عن حضور الشرعيات، وهذا هو السبب في اهتمامها الطقوسي أيضاً في الجملة، خاصة في الوسط الشيعي.

رابعاً: إن اعتبار مبدأ التطبيق ولو القهري للشريعة من ميزات القراءة السلفية صحيح؛ لكنه يميز بعض مدارسها فقط، خاصة في الوسط الإمامي؛ لأننا نعرف أن التاريخ الشيعي كان حافلاً بتيارات فقهية كبيرة لا ترى قيام الدولة الدينية ولا نظرية ولاية الفقيه ولا إقامة الحدود والتعزيرات وصلاة الجمعة والعيدين والجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، فكان من المناسب الإشارة لوجود مثل هذه التيارات، خاصة وأن ملكيان يتكلم غالباً عن الفضاء الشيعي.

خامساً: إن إلقاء مسؤولية الفشل والتخلف على الآخرين وإن كان من صفات القراءة السلفية لكنّها غير مختصة بها، ففي ظنيّ أن أغلب التيارات الفكرية الدينية، بل وغير الدينية، تُلقى باللائمة على الآخر عادةً، وقليلون هم الشجعان نقاد ذواتهم ورجال مراجعة شاملة في الساحات والمدارس كلّها.

كذلك الحال في قضية عدم وجود برامج تغييرية، فهذه صفة غير مختصة بالقراءة السلفية، بل تلتقي هنا وهناك وتفرق كذلك، بل رأينا أن الإسلام السياسي الفقهي كان - في بعض توجهاته واتجاهاته، وسواء وافقناه أم لا - أكثر قدرة على وضع برامج تغييرية من غيره، ممّن لم نعرفه سوى في إطلاق الكليات العامة.

سادساً: إن تعريف ملكيان للقراءة التجديدية يعاني من مشاكل عدّة؛ لأنّه يستوعب في داخله تيارات متنوّعة تلتقي في بعض الخصائص وتختلف جذرياً في خصائص أخرى.

وعلى سبيل المثال حجّة العقل الاستدلالي الموازي للكتب المقدّسة، فهذا المفهوم هلامي

يمكن لبعض التيارات التجديدية أن تأخذ به، لكنّ العديد من التيارات التجديدية التي تهتمّ بسائر الخصائص لا توافق على ذلك، ومن ثمّ يوجد عندنا تداخل في التقسيم، فلو قصد تحرّر العقل من النصّ حتى فيما يتحدّث عنه النصّ، فهذا لا يوافق عليه كلّ التجديديين، فلو أخذنا الشيخ محمّد عبده، وهو من رموز التيار التجديدي المقاصدي العقلاني، لا نجده بالضرورة متماهياً مع فكرة جعل العقل في موازاة النصّ ومتحرراً منه، وإذا قصد من العقل الاستدلالي هو العقل الذي يكون في موازاة النصّ لكنّه عند التعارض ليس من الضروري أن يكون مقدّماً على النصّ، فإنّ الفقهاء الأصوليين يؤمنون بهذا العقل كما رأينا.

وهكذا الحال في اعتبار المقاصدية ونفي التعبدية من ميزات التيار التجديدي؛ فبعض التجديديين ليسوا مقاصديين إلى هذا الحدّ، بل يؤمنون بالتعبّد، لكنّهم في الوقت عينه يهتمّون لمقاصد الشرع، فلو أخذنا على سبيل المثال شخصيات من نوع العلامة فضل الله والعلامة شمس الدين المنتظري فهم مقاصديون إلى حدّ جيّد، وفي الوقت عينه يقبلون التعبّد.

هكذا الحال في تقابل العقل مع النصّ، فإنّ القراءة الفقهيّة السلفية يقبل أصوليوها بتقديم العقل القطعي على النصّ عند التعارض، بينما لا يقبل بعض التجديديين بتقديمه عند التعارض إذا كان عقلاً تجريبياً وليس عقلاً عملياً أو قطعياً.

وهكذا الحال في مبدأ التغيّر، فليس كلّ التجديديين على مسافة واحدة من فكرة التغيّر في سعتها وضيقتها، كما أنّ مبدأ عدم تقليد السلف متداخل جداً، فنحن نجد رموزاً مثل السيد الخوئي في القراءة السلفية الفقهيّة - وفقاً لتصنيف ملكيان - لكنّه يرفض مبدأ تبعيّة السلف ضمن مساحة واسعة، وكذلك الحال في الكثير من رموز التيار التقليدي.

هكذا الحال في المعيار التاسع، وهو فكّ الارتباط بين الدولة الدينية والرفاهية والعدالة الاجتماعيّتين، فإنّ بعض المؤمنين بالقراءة التجديدية يربطون بينها ربطاً قوياً رغم نزعتهم التجديدية مثل العلامة فضل الله، فليس كلّ التجديديين يفكّون العلاقة، وليس كلّ التقليديين أو السلفيين يشيّدون هذه العلاقة على أساس اللزوم أو الضرورة.

هكذا الحال في دعوى ملكيان أنّ الفقه مساحته نادرة في القراءة التجديدية، مع أنّ بعض رموز التجديديين الذين يلتقون - في أكثر من خاصية من خواصّ التجديد التي ذكرها هو نفسه - مع التجديديين، لديهم أهميّة عالية للفقه ضمن قراءة خاصّة له.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطى، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٦٠٥

ولو أردت وضع صياغة تطبيقية: أين يضع ملكيان - على سبيل المثال - كلاً من الشيخ المنتظري والشيخ الصانعي والسيد فضل الله والشيخ شمس الدين (في نسخهم المتأخرة) والعلامة مغنّية وأمثالهم؟ فهؤلاء يلتقون مع التيار السلفي في بعض الخصائص ومع التيار التجديدي في خواصّ آخر.

يبدو لي أنّ ملكيان أخذ مساحة محدّدة وضيقة في الساحة الإسلامية ثم وضع لها تصنيفاً، لكنّ هذا التصنيف غير دقيق، وكان الأفضل له أن يذكر ما به الامتياز، ويذكر ما به الاشتراك بالتواطوء، وما به الاشتراك بالتشكيك، مع ملاحظة جهات الزيادة والضعف.

التعليقة الثالثة: يصرّ ملكيان على رفض تسمية نفسه بالمذهب وأنّه ليس سوى اتجاه كي لا ينحصر بين جدران العقائد والمحدّدات والمعايير الصارمة، لكنّه في الحقيقة لم يكن سوى نظرية لها أصول ومفروضات وبنيات تحتية، ولا أقلّ من كونه يقوم على أصول العقل العملي ومفروضاته، وهذه كلّها أطر ومحدّدات وضع نفسه فيها، وتحتوي على جمل خبرية وقضايا. نعم ميزة المعنوية أنّها بنفسها لا تريد - بعد شروعا في نشاطها - أن تحتوي خبريات، بل توجيهات أخلاقية وروحية وتربوية ونفسية.

التعليقة الرابعة: إنّ مشروع ملكيان هو - من خلال كلامه - ليس حلاً لمشكلة الإنسانية اليوم، بل هو مجرد سبيل نخبوي أفرادي لا أكثر ولا أقلّ، وهنا من الطبيعي أن يُسأل ملكيان: ماذا لديك من حلّ اليوم للإنسانية في عصر آمنت أنت به بقيم الحداثة وأزحت فيه كلّ الأصول الأديانية؟ أليس في هذا خطر على الأخلاق والنزعات الروحية على المستوى العام؟! ولماذا لا يمكن للمعنوية أن تكون مشروعاً إنسانياً عاماً؟ هل لعيبٍ فيها أو لظروف موضوعية؟ وعلى التقدير الثاني ترتفع بعض أوجه الإشكال.

التعليقة الخامسة: إنّ بعض ما اعتبره ملكيان من خصائص الإنسان المعنوي غير واضح في كونه خاصية له، فما قد يُتلقّى من القارئ على أنّه من ميزات المعنوية، ليس كذلك.

وعلى سبيل المثال، الاهتمام بالعمل أكثر من الأسئلة الكبرى والنظر، وأنّ النظر ليس سوى مقدّمة للعمل. هذا الكلام قاله قبله كثيرون من عرفاء الأديان، بل وردت فيه نصوص دينية تركّز على أنّ العلم للعمل وليس لمجرد المعرفة، فلماذا جعله ملكيان من خصائص الإنسان المعنوي؟

كذلك الحال في ادعاء أن المعنوي له حياة أصيلة، فلا يبدو لي أن الحدائي الملحد غير المعنوي يفقد الحياة الأصيلة إذا أراد، فلماذا كانت أصالة الحياة حكرًا على المعنوي ولا تشمل الملحد؟ وإذا قصد أن المعنوية تدعو لحياة أصيلة - أمّا غيرها فلا يدعو ولا يرفض - فإنّ الدين الميتافيزيقي يمكنه أن يكون كذلك إذا فهمناه ديناً فردياً، فلو آمن شخصٌ بالله واعتقد بالمتافيزيقا لكنّه لم يؤمن بالأنبياء، بل كان مؤمناً بالقيم الأخلاقية، فهو مشارك للمعنوي في هذه الخاصية.

هكذا الحال في كون المعنوي متقلّباً غير قارٍ، فإنّ الحدائي غير المعنوي يمكنه أن يكون كذلك، فهذه خاصية الحدائيات إذا صحّ وليست خاصية المعنوية، بل المتدينين يمكنه أن يكون كذلك، فإذا ثبت له بطلان الدين تركه، فهذه صفة روحية وأخلاقية لا علاقة لها بما تنتمي أنت بالفعل إليه حالياً، بل لها علاقة بتربيتك لنفسك في علاقتك بما تؤمن به وتعتقد أيّاً كان.

التعليقة السادسة: هل المعنوية قراءة تجديدية للدين كما يفهم من ملكيان أو هي تتجاوز للدين وإعادة فتح باب القيم الأخلاقية التي منها الرضا بالواقع على ما هو عليه بوصفه مبدأ أخلاقياً يحكم به العقل العملي لتحقيق التكيف وسلامة الإنسان النفسية والجسدية؟

أعتقد بأنّ ملكيان - في نسخته المتأخرة - يفترض أنّه يتخلّى عن فكرة أنّه قراءة تجديدية للدين، بل هو قراءة متخطية للدين، بصرف النظر عن صحّتها وعدم صحّتها.

أكتفي بهذا القدر من الحديث حول المعنوية والتعبّد في الدين، وبهذا ننتهي من الزاوية الفلسفية من البحث، لنقترب أكثر لدائرة بحثنا.

## ثانياً: الزاوية الخاصة الشرعية

أعني هنا دراسة موضوع التعبّد في نطاق العلوم الشرعية والفقهِ الإسلامي، ويمكننا تتبّع هذا الموضوع من خلال مجموعة خطوات:

### ١. التعبّد، المفهوم والاستعمالات

من الواضح أنّ التعبّد في اللغة يعود إلى فعل: تَعَبَّدَ، والذي يرجع للفعل: عَبَدَ، فيكون مصدره العبادة، وهي بمعنى الطاعة والخضوع والذلّ والتذلّل ونحو ذلك.

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٦٠٧

إلا أن هذه الكلمة أخذت لها منحنى اصطلاحياً في الأعمال الفقهية والأصولية عند المسلمين، حتى ظهر المصطلح - الثنائي: التبعدي والتوصلي، لكن كلمة التبعدي لم تبقى في التوظيف الأصولي والفقهية على معنى واحد، بل رأينا لهم استعمالات متعددة لها، أهمها:

١ - التبعدي هو ما لم يكن الداعي للأمر به معلوماً، ويقابله التوصلي وهو ما كان الداعي للأمر به معلوماً، فيكون استخدام كلمة "التوصل" نتيجة معرفة الغاية والغرض من الأمر، فيكون الامتثال للوصول لتلك الغاية والغرض، كأنهما مائلين نُصب عيني المكلف، فيما التبعدي حيث لا يعرف المكلف الغاية والغرض والداعي للتكليف، فهو يقوم به لا للوصول لشيء محدد، بل للتعبّد بأمر المولى وإطاعته، وبهذا يرتبط التعبّد بمفهوم التسليم؛ لأنّ داعي العبد ليس إلا أمر المولى له.

وقد اعتبر الشيخ محمد رضا المظفر هذا التعريف مشهوراً بين القدماء<sup>(١)</sup>.

هذا التعريف هو الأكثر ارتباطاً ببحثنا هنا، فعندما نتكلم عن التعبّد والتعقل في الشريعة فهذا يعني أن العقل هل له سبيل لمعرفة الغايات والمصالح وفلسفة وجود هذا الحكم أو لا؟ فعلى تقدير انسداد الباب يصبح الحكم تبعدياً.

لكنني أعتقد بأن جعلهم التوصلي في مقابل التبعدي هنا غير دقيق؛ لأنّ العبد يمكنه أن يتوصل لغاية غير معلومة له، كما لو كان واثقاً من وجودها نتيجة قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، لكنّه لا يعرفها بعينها بوعيه العقلاني، فليس مفهوم التوصل ملازماً لمفهوم معرفة الغاية، ولا مفهوم التعبّد ملازماً لعدم المعرفة بالمصلحة من وراء التكليف؛ فقد يعرفها لكنّه لا يهّمه أمرها، بل يهّمه رضا الله سبحانه والعبودية له.

من هنا كان الأصحّ منهم أن يجعلوا مقابل التبعدي هنا عنوان: التعقلي؛ لأنّ الأمر مرتبطة بمدى الوعي الإنساني بالغاية والمصلحة بعقله، سواء عبر اجتهاده الذاتي أم عبر إخبار الشريعة له بالمصلحة، فيعيها وعياً عقلياً.

٢ - التبعدي هو ما يحتاج في امتثاله لقصد القربة ومن دونها لا يصحّ، ويقابله التوصلي الذي لا يحتاج لقصد القربة لتحقيق امتثاله والخروج عن عهده.

(١) أصول الفقه ١: ١١٦؛ وانظر: الرشتي، بدائع الأفكار ٢٨٤.

هذا المعنى هو الأكثر شهرةً على الإطلاق لمفهوم التبعدي والتعبدي في الأدبيات الأصولية خاصة بين المتأخرين، ومنه تظهر فكرة العبادات وغيرها، فالعبادات تتجوهر بقصد القربة لله سبحانه، بعكس غيرها.

وليس هناك تساوي بين المفهومين الأوّل والثاني، إذ قد تُعلم الغاية والمصلحة من وراء أمرٍ عبادي، وقد لا تعلمان من وراء أمرٍ توصلي، فالنسبة بينهما تداخلية.

٣- إنّ التبعدي هو التكليف الذي لا يسقط إلا بالإتيان به عبر فردٍ غير محرّم، وفي مقابله التوصلّي الذي يمكن تحقيقه عبر فردٍ محرّم، فتطهير اليد من النجاسة الخبيثة يمكن أن يتحقّق عبر استخدام ماءٍ مغصوب في مكانٍ مغصوب حال كون التطهير مضرّاً بالبدن ضرراً محرّماً، لكنّ الصلاة لا يمكن أن تُمثّل بفردٍ محرّم شرعاً.

٤- إنّ التبعدي هو التكليف الذي لا يحصل امتثال له إلا بتحقيقه عن اختيار وطواعية، في حين التوصلّي يمكن تحقيقه وامتثاله ولو أتى به الإنسان عن إجبارٍ وإكراه وإلجاء وقهر، ومثال تطهير الثوب والصلاة المتقدّم، واضح هنا أيضاً.

٥- التبعدي هو التكليف الذي لا يسقط بفعل الآخرين بل لا بدّ للمكلّف أن يقوم به بنفسه، بينما التوصلّي هو التكليف الذي يسقط ولو بفعل الآخرين، فلو طهّر غيرك ثوبك عنك حصل المطلوب، وكذا لو أدى عنك الدين، إلا أنّه لا يمكنه أن يصوم عنك أو يصليّ إلا بدليل استثنائي خاص.

وفي حين فصل بعض الأصوليين الثلاثة الأخيرة عن بعضها<sup>(١)</sup>، دمجها بعض آخر كالسيد الخوئي، حين قال: «وقد فُسرّ التبعدي بمعنى آخر وهو أنّ التبعديّ ما اعتبر فيه الشارع أموراً ثلاثة: المباشرة والاختيار وإيجاد العمل في ضمن الفرد المباح، وفي قبالة التوصلّي ما لم يعتبر فيه ذلك»<sup>(٢)</sup>.

٦- التبعدي هو الدليل الظنيّ الذي أخذ حجّيته من الشارع، في مقابل الوجداني، فهنا التبعدي لا يقع في مقابل التوصلّي، بل يقع في مقابل الوجداني، فالعلم والحجّة الوجدانية مثل

(١) انظر - على سبيل المثال -: الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٦٣.

(٢) دراسات في علم الأصول ١: ١٨١ - ١٨٢.



القطع، فيما الحجّة والعلم التعبدي مثل الظنّ الذي قام الدليل على حجّيته. وهذا الاستخدام شائع بين متأخري الأصوليين خاصّة في أوساط مدرسة الميرزا النائيني. ٧- التعبدي ما لا يكون دليلاً واضحاً في مقابل المدركي الذي يكون دليلاً واضحاً، وهذا الاصطلاح يُستخدم في مجال الإجماع، فالإجماع المدركي هو الإجماع الذي يُعلم مدرك المجمعين فيه، بينما الإجماع التعبدي هو الإجماع الذي لا نعلم فيه المدرك، فكأنّ هذا الاصطلاح قريب في الروح من الاصطلاح الأوّل المنسوب للقدماء؛ ولهذا وضعوا هنا عنوان: المدركي (ويرجع للفهم والمعرفة)، ولم يضعوا عنوان: التوضي، بما يؤيد مداخلتنا التي أشرنا إليها هناك آنفاً. وقد صار واضحاً أنّ ما له صلة ببحثنا هنا هو الاصطلاح والمعنى الأوّل، دون بقية المعاني. وفي حين كان مركز ثقل الأبحاث الأصوليّة هو المعنى الثاني ثمّ ما يلحقه، لم يحظَ المعنى الأوّل بكثير اهتمام مركز، بل تمّ التعامل معه بخلفيّة من الوضوح والجلاء بما لا يحتاج لبحث.

## ٢. مستويات التعقل والتعبّد في الشريعة

يمكن فرض مستويين للتعقل والتعبّد في المجال الشرعي، الذي هو مجال بحثنا في هذه المرحلة، وهما:

### المستوى الأوّل: القبول والردّ

أقصد بهذا المستوى، أنّ الإنسان التعبدي هو الإنسان الذي يقوم بأخذ التعاليم الشرعيّة الواردة في النصوص الدينيّة ويخضع لها ويستسلم ويعمل بها دون سؤال أو مناقشة أو اعتراض. وهو لا يقوم بنفيها أو برفضها أو بالتمرد عليها لمجرد أنّه لم يفهم فلسفتها ولم يتمكن من تعقلها ومعرفة مقاصدها وغاياتها.

وفي مقابل هذا الإنسان يقف الإنسان التعقلي، وهو الذي يقوم بإخضاع معطيات الشريعة للعقل، فإذا كان العقل يوافق عليها ويفهمها أمكنه الأخذ بها، وإذا كان العقل يرفضها أو لا يتعقلها، فهو لا يعمل بها ولا يخضع لها.

هذا التعبد والتعقل مرجعه لمقام العمل والقبول والردّ، فالعقل هنا حكّم في قبول مفاد التشريعات، ولا بدّ لهذه التشريعات أن تخضع للتعقل بحيث يعي العقل مضمونها وفلسفة وجودها، وإلا فلا قيمة لها إلا عبر تكييف عقلي خالص.

وإلى هذه النزعة التعقيلية ترجع مقولات بعض المفكرين المعاصرين الذين سوف نشير إليهم قريباً، في أنّ التعبديّات لا مجال لها في إدارة الحياة بمختلف جوانبها العامّة، فلا بدّ من فرض التشريع غير تعبدي حتى يمكن إجراؤه والأخذ به.

### المستوى الثاني: الفهم والتفسير

المراد من هذا المستوى هو أنّ لدينا نزعتين في التعامل مع النصوص الدينيّة عموماً، والشرعيّة خصوصاً:

أ - النزعة التي تقوم بشرح النصوص الدينيّة من حيث اللغة وإفادة ماذا تعطيه هذه الكلمات الموجودة في الكتاب والسنة، وبعد اتّضح المعنى يتمّ الأخذ به وتنتهي الرحلة. وهذه هي النزعة التعبديّة في مقام الفهم والتفسير، وغالباً ما نجد الفقهاء يعملون بمثل هذه النزعة، فكُلّ فهم هو فهم مراد المتكلّم من خلال اللغة والسياق والدلالات.

ب - النزعة التي تقوم - بعد الفهم الأوّلي المتقدّم للنصوص - بالسعي لإعادة صبّ المفاهيم والمقولات والتكاليف التي تعطيها النصوص في قوالب عقلائيّة يُصبح العقل البشريّ معها قادراً على فهم هذه التشريعات بوعي عقلائي. وهذه هي النزعة العقلائيّة في مقام الفهم والتفسير، فهي بعد انتهاء الرحلة الأولى تسعى دوماً لتعقيل التشريعات، أي فهمها عبر العقل وإيجاد تفاسير عقلائيّة لها.

هنا يظهر الاجتهاد المقاصدي والعللي والمناطبي، والاجتهادات التي تدرس التشريعات من زاوية سدّ الذرائع أو فقه النظريّة والنظم ولو ببعض معانيهما، ونحو ذلك، فالفقيه هنا لا يقف عند حدود شرح النصوص شرحاً أوّلياً لغويّاً بدائياً، بل يعبر نحو تعقيل مفاداتها.

لكنّ الفرق بين النزعة العقلائيّة هنا والنزعة العقلائيّة في المستوى الأوّل، أنّها في المستوى الأوّل إذا عجزت عن التعقيل فهي ترفض، بينما إذا وقع العجز هنا في المستوى الثاني، فالفقيه لا يرفض، بل يستسلم ويرجع لدائرة التعبد، غير أنّ الأصل في نشاطه هو أن يقوم دوماً بعملية التعقيل التفسيري هذه، بوصفها جزءاً من عملية فهم الشريعة.

عبر هذين المسلكين، يتبيّن جيّداً كيف أنّ العقلائيّة التفسيريّة تهدف لصبّ معطيات النصوص في قوالب العقول ما أمكنها إلى ذلك سبيلاً، فيما تتعامل التعبديّة التفسيريّة مع مفادات النصوص بأسراريّة وتسليم مباشرين، وتتخطّى أيّ محاولة للتفكير التعقيلي، بل قد

تكون أحياناً قلقه منها ومتهبّة من التورّط في محاذير الظنّ والتخمين من ورائها أو الوقوع في القياس والاستحسان والرأي.

### ٣. العقلانيّة والاختبار بوصفهما حاكماً في النصوص والتشريعات

لا أريد أن أتكلّم عن هذا الموضوع، فقد أطلنا في الحديث عنه كثيراً في كتاب "شمول الشريعة"، حيث تكلمنا هناك عند استعراض نظريّات عبد الكريم سروش تارةً ومحمّد مجتهد شبستري أخرى، عن فكرة أنّ الشريعة والفقهاء لا بدّ من إخضاعها للاختبار العقلاني، وأنّه لا يمكن إدارة الحياة بالأسراريّات والتعديّات.

كما تكلمنا هناك عن أطروحة سروش في دنيويّة الفقه التي يقول بأنّه أخذها من الغزالي، وحلّلنا آراء سروش وشبستري ونصر حامد أبو زيد في فهمهم لكلام الغزالي وناقشناهم فيه.

وقد توصلنا هناك إلى:

أ - الشريعة لا مانع من اختبارها وفقاً لمقاصدها وغاياتها، لكنّ هذا الاختبار زمكانيّ لا يصلح إلا لفرض عنوان ثانوي على التشريعات في لحظة فشل الاختبار نتيجة ظروف موضوعيّة. أمّا لو أدّى الاختبار لعكس الغايات والمقاصد التي يؤمّن بها الشرع على طول الخطّ بحيث كان فشلاً متواصلاً رغم اختلاف الظروف، فهذا يصلح نقداً متنبئاً على أدلّة هذا الحكم أو ذلك. وهذه النتيجة التي توصلنا إليها تغدو أوضح في ظلّ المنهج المقاصدي والمناطى التعليلي كما صار واضحاً.

ب - إنّ مرجعية العقل القطعي لا مانع منها، إلا أنّ الكلام في أنّه هل كلّ معطيات العلوم الإنسانيّة تبلغ مستويات الحقائق العلميّة بحيث نفرض عقلائيّتها على النصوص وتكون هي الحكم دونها؟

هذا أمرٌ يحتاج للكثير من التروي قبل الاستعجال به، لا لأجل سلب صفة العلم عن العلوم الإنسانيّة كما رامه بعض الوضعيين، بل لأنّ نسبة اليقين في هذه العلوم لا ينبغي المبالغة بها، رغم الإقرار بنسبة مهمّة من الحقائق الواضحة فيها.

إنّ الموقف من العلوم الإنسانيّة وقدراتها، يمثل مفترق طرق كبير جداً في تعامل الشريعة مع العقلانيّة الحدائيّة اليوم، وهو موضوع يحتاج دراسات موسّعة جدّاً، وليس الاكتفاء بمجرّد

تكرار المبالغات الإعلامية هنا وهناك، بما يوحي بأن العقل الإنساني لم يعد عاجزاً عن شيء.

#### ٤. هل التعبّد معقول في غير العباديات وبالعكس؟ وإلى أي حدّ؟

يبدو من الاجتهاد المدرسي - عند الإمامية على الأقل - أنه يعتبر أن نسبة التعبّد في الأمور غير العبادية كبيرة جداً، ولهذا نجده يتعامل معها شبه ما يتعامل في عملية الفهم والاجتهاد مع الأمور العبادية، ويظنّ حذراً من إقحام العقل في فهم المناطات والملاكات. وفي مقابل هذا الاتجاه، ظهر في العصر الأخير اتجاه آخر يميل نحو القول بأن مجال غير العباديات هو مجال واسع للتعلّل والإدراك العقلاني لفلسفة وجوده وكيونته. وقد سبق أن نقلنا عن بعض العلماء مثل: فضل الله وشمس الدين، قولهم بأن معرفة الملاكات وتعلّل الغايات والمصالح في غير العباديات كثير جداً، بل لعلّ عبارات بعضهم توحى بأن الأصل هو ذلك.

وهذا ما رأينا الميل إليه في الوسط المقاصدي عند أهل السنّة، بل حتى غير المقاصديين أيضاً في كثير من الأحيان.

هذا الكلام يحتاج لتحليل؛ بغية اتخاذ موقف، وذلك:

أ - إذا كان إطلاق قاعدة غلبة التعلّل والفهم العقلاني في غير العباديات، مرجعها إلى الاستقراء والتجربة الفقهية، فهذا أمرٌ توصيفي بعدي لاحق، لا يمكن محاكمته في سياق أصولي عام، بل تتمّ محاكمته في سياق فقهي تطبيقي يراجع الموارد الكثيرة.

ومعنى ذلك أن من الممكن لمن ذهب لهذا الرأي أن يكون مقصوده أنني قُمت بنفسي وجربت الاجتهاد في المجالات غير العبادية، وتحققت من إمكان فهم الملاكات والغايات والمناطات في أغلبها، بحيث قدرت على إدخالها في دائرة التعلّل. وهنا لا طريق لمحاكمة قوله سوى عبر جولة فقهية في منجزاته؛ للتأكد من صدقية محاولاته في تحقيق فهم عقلائي لمختلف هذه التشريعات، ويكون خارجاً عن نطاق البحث هنا. لكن ستأتي إشارة لها صلة.

ب - أن يكون المراد هو وضعه مفروضاً كلياً عاماً في غير العبادات يقول بأن طبيعة الأمور غير العبادية غالباً ما يمكن فهم تشريعاتها، فندخل البحث الاجتهادي الفقهي على أساس هذه الكليّة المسبّقة.

#### الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٦١٣

هذا الكلام يحتاج إلى دليل؛ بل ثمة عائق كبير أمامه؛ وذلك أن مراجعة أطراف البحوث غير العبادية والنصوص الدينية فيها يُعطي الإنسان قناعةً بصعوبة تكييفها العقلاني بهذه السهولة، فكثير من الأحكام غير مفهومة، لا بمعنى استحالة فهمها، بل بمعنى أننا بالفعل لا نفهمها، والأمثلة على ذلك كثيرة، فكيف لنا تقديم فرضية قبلية مسبقة تقوم عليها الاجتهادات ترى غلبة تحقق الوعي العقلاني بالتشريعات في غير العباديات؟! يبدو لي ذلك غير منطقي.

لكن في الوقت نفسه، يمكن لهذا الفريق أن يغيّر من صياغة فكرته، بأن يقول بأن الأمور غير العبادية هي في الغالب محلّ خبرة الإنسان والعقلاء مسبقاً، لهذا يُتوقع أن يتم فهم مناطاتها وملاكاتهما بدرجة أكبر من الأمور العبادية، الأمر الذي يفرض على الفقيه أن يستحضر دوماً في المجال غير العبادي خبرات العقلاء وطاقاتهم الفهمية هنا.

إنّ هذا الكلام معقول جداً؛ انطلاقاً مما بحثناه سابقاً في مثل قواعد مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيات وغير ذلك، فلا نُعيد.

ج - ثمة أمر آخر في غاية الأهمية، وهو أنّ الفقه المدرسي يدخل مجال الاجتهاد في غير العبادات بذهنية تعبدية، فهل الأصل هو التعبدية أو لا؟

معنى هذا الكلام المهم هو أنّ الفقيه إذا دخل البحث بذهنية تعبدية أثر ذلك في قدراته على التماس العلل والمناطات والملاكات؛ لأنّها ستغيب عنه بفعل هيمنة العقلية التعبدية الأسرارية عليه، أما لو دخل مفترضاً أنّ إمكانات المعرفة العقلانية هنا ليست قليلة، فإنّ تنشيطه لقدراته الذهنية العقلانية سيكون أكبر.

وبهذا يمكننا تسجيل ملاحظة نقدية على نمط الاجتهاد المدرسي، وهو أنّ دخول الفقه غير العباديات بذهنية تعبدية هو الآخر مصادرة مسبقة غير مبرهنة، بل مقتضى مناسبات الحكم والموضوع - أي تناسب طبيعة المجال مع خبرات العقلاء وفهومهم التجريبية - أن يكون الأصل هو إمكان التعقل إمكاناً وقوعياً، لا أنّ الأصل هو التعبد أو غلبته وهيئته.

د - يبقى أمامنا جانب واحد للقضية وهو: هل ينبغي ممارسة التعقل في الأمور العبادية أو

لا؟

سبق أن ألمحنا بمناسبة ما أنّ إغلاق باب التعقل في العباديات يبدو هو الآخر غير مبرهن، فبعض الأمور التعبدية يمكن تعقلها ووعيها العقلاني، خاصة مع مساعدة بعض النصوص

التعليلية على تكريس فكرة أنّ بعض العلل في التشريعات العبادية هي علل عقلانية غير أسرارية، فبناء على القول بعبادية الزكاة والخمس والجهاد والوقف، تُعطينا هذه النماذج الأربعة مجالاً لممارسة التعقل في مجال العبادات؛ لأنّ موضوعها يملك فيه العقلاء خبرةً مسبقةً ويقبل الخضوع للتحليل العقلائي.

هذا يعني أنّ الحديث عن انسداد أو شبه انسداد باب التعقل في العباديات هو حديثٌ غير دقيق، نعم نسبة التعقل هنا يمكن أن تكون أقلّ من غير العبادات، ومن ثمّ ففروعية العبادة من حيث خبروية العقلاء بها يفرض نفسه على ولوج البحث الفقهي فيها بذهنية تعبدية أو تعقلية. وعندما نقول بأنّ ولوجنا البحث بذهنية تعبدية أو تعقلية، فهذا لا يعني أنّ النتيجة يجب أن تكون بالضرورة متناسبة مع هذه الذهنية، بل نحن نخوض بهذه الذهنية انطلاقاً من وجود معقوليّة لها، وإلا فقد تكون النتيجة بعد خوضنا بحثاً بذهنية تعقلية هو التعبد.

#### هـ. هل التعبد ظاهرة استلابية غير صحيحة وفقاً لقراءة داخل دينية؟

أعني بهذه النقطة الإشارة لمسألة عابرة، لكن مهمة، ونقارها من زاوية داخل - دينية هذه المرة، وهو أنّ التعبد في القراءة الدينية ليس مذموماً أخلاقياً، بل هو يعبر عن التسليم لله سبحانه والانصهار في إرادته المطلقة، وهذا المفهوم سام؛ لأنّ الشخص الذي لا تنكشف له المصالح والغايات والمسارات، وفي الوقت عينه يلتزم بما يقوله له مولاه، هو إنسان منصهر طائع. ومفهوم الطاعة والتسليم والتوكل والثقة بالله والخضوع الكامل له، من المفاهيم الدينية التي ركزت النصوص عليها كثيراً في الأديان المختلفة الإبراهيمية، بل الأمر يغدو أكثر قوة عندما تبدو المعطيات العقلانية الناقصة مغايرة لمقتضى النصوص، فإنّ قوة التسليم تظهر هنا أكثر<sup>(١)</sup>، لهذا يمكننا اعتبار التعبد والتسليم لله أحد مقاصد الشريعة وأهدافها في الخلق.

وأعتقد بأنّ تعاطي إسماعيل (أو إسحاق) مع والده إبراهيم في قصة الذبح، تعبيرٌ قويٌّ عن هذا الأمر، فإنّ المعطيات العقلانية الأولى تبدو غير منسجمة مع ذبح ولدٍ لم يرتكب أيّ ذنب،

(١) تحدّثنا في مناسبة أخرى عن دور "ثنائية الحبّ والتسليم" في العلاقة مع الله، في تجاوز أزمة الاغتراب الديني عند الإنسان المعاصر، فراجع: الدين في عصر الفردانية واللامنطقية، مجلّة الاجتهاد والتجديد،

## الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات..... ٦١٥

لكنَّ إسماعيل نتيجة إيمانه بالله سبحانه واعتقاده بأنَّ الأمر لله من قبلُ ومن بعد، وبأنَّ الروح ملك الله والجسد، فله التصرّف فيهما مطلقاً بأشدّ من صلاحية الإنسان نفسه للتصرّف فيهما.. خضع لأمر الله مستعيناً بالصبر (الصفات: ١٠٢)، وهي الصفة التي يستعين بها المؤمنون كما تحدّث عن ذلك القرآن الكريم نفسه (البقرة: ٤٥).

كذلك الحال في قصة موسى والعبد الصالح (الكهف: ٦٠ - ٨٢)؛ فإنَّ عدم التسليم أوصله لما أوصله، وعدم التسليم هذا جاء من خلال عدم اطلاعه على ملابسات الأمور، فنظر للقضايا من جهة واحدة لا من زوايا متعدّدة، كما أوضحه له العبد الصالح فيما بعد، ولهذا نحن لا نقول بقيمة الوعي العقلاني للتشريعات بوصفه وعياً منفصلاً، بل بوصفه وعياً متصلاً بعملية فهم المراد ضمن قواعد اللغة والفهم العقلانيّين، فانتبه ولاحظ.

وعلى هذا الغرار قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)، وكذلك إطلاقات نصوص الأمر بطاعة الرسول ﷺ.

على هذا الأساس لست مقتنعاً كثيراً بتغيير باراداييم الفقه والشريعة، من ثنائية العبد والمولى، إلى ثنائية المجتمع والمصلحة العامّة، كما ذهب إليه بعض أفاضل المعاصرين<sup>(١)</sup>؛ لأنَّ ثنائية العبد والمولى واضحة في مختلف النصوص الدينية تُخبر عن نفسها لا بوصفها تعبيراً تاريخياً عن كيفية إصدار الأمر، بل بوصفها قيمة أخلاقية إيمانية واضحة في النصّ، لكنني أوافق على ثنائية الباراداييم الإيماني والمجتمعي، بمعنى أنّ التكاليف الشرعية لها زاويتان: إيمانية في علاقة العبد والفرد بالله، ومجتمعية في تنظيم الشأن العام وتحقيق الغايات، وأنَّ حذف واحدة لصالح الأخرى، غير صحيح.

إنَّ نزعة التعبد لا تنافي التفكير في عقلانيّات الأمور الدينية؛ لأنَّ التعبد هو حصيلة، وليس مساراً، بمعنى أنّ المهم هو الانصياع لقول الله تعالى عملاً - جوارحياً أو جوارحياً - أمّا في مقام البحث والنظر، فلا مانع من التأمل فيما عبّدنا الله به؛ علّنا نصل لفهم أو وعي، فالتعبد لا يمانع محاولات الفهم، بل يُلزمنا بالأخذ به حيث لا يتسنّى للعقل الوعي والإدراك؛ ولهذا نحن لا

(١) لمزيد اطلاع، انظر - على سبيل المثال -: علي إلهي الخراساني، باراداييم النزعة الشخصية في أصول الفقه وتبلور نظرية حقّ الطاعة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥٤ : ١١ - ٣٧.

نجد أنّ النبيّ أو أهل البيت أو الصحابة عندما كانوا يُسألون عن فلسفة حكم معين كانوا يnehون السائل أو يحدّونه من هذا النوع من الأسئلة أو من محاولة التعقّل في دائرة الشرعيّات، بل بالعكس تماماً، وجدناهم يرحّبون ويحيون.

## ٦. تأثير الاجتهاد المقاصدي والمناطبي على النزعة التعقّليّة في فهم الشريعة

أعتقد بأنّ هذه النقطة صارت واضحة جليّة من خلال مجموع البحوث السابقة، ولهذا لن أقوم هنا سوف بشيء من الفهرسة والتعداد:

أولاً: إنّ الاجتهاد المقاصدي والمناطبي يساهمان - كما تقدّم - في فقه النظرية وفقه النظم، وهذا بنفسه عامل مساعد في تكوين القراءة التعقّليّة للشريعة؛ لأنّ هذين الفقهين يقومان على وعي ترابطي عقلائي للتشريعات بما يجعلها ضمن سياق مفهوم من الناحية العامّة.

ثانياً: إنّ الاجتهاد المقاصدي والمناطبي يساهمان في حذف الأدلّة المنافية للمقاصد والكليات العامّة في بعض الأحيان على الأقلّ، وفي ترجيح الأدلّة المعارضة التي تكون لصالح هذه الكليات، وهذا ما يحقّق تناغمًا عقلائيًا نتيجة استبعاده التنافر بين المعطيات.

ثالثاً: إنّ الاجتهاد المقاصدي والعلي والمناطبي يساهم في تقوية اجتهاد الفقيه في فهم المبررات والمنطلقات التشريعيّة، وهذا هو الذي تحتاجه النزعة التعقّليّة في الشريعة:

أ- فهو باحث بهم عن النصوص التعليليّة، والتي تشكّل فضاءً بيئياً رحباً لفهم التشريعات في جانب ملاكاتها وحكمها، وهو أمرٌ يلتقي مع الوعي العقلائي للتشريعات.

ب- وهو ناشطٌ في مجال استحضار الوعي العقلائي (الملاكي والمناطبي) الحافّ بالنصوص، بوصفه قرينةً متصلةً لبيّة، تظهر فاعليّتها في القواعد العقلائيّة المساعدة من نوع مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيّات وتنقيح المناطبات وغير ذلك.

ج- وهو - أي هذا النمط من الاجتهاد - يعتمد ويفعل الوعي الاستقرائي التراكمي الذي يولّد قواعد متناغمة، ويُحدث وعياً جديداً بالشريعة.

د- وهو مهمّ للغاية في ربطه النصوص المقاصديّة العامّة بالنصوص الأحكاميّة، فنتيجة عدم كونه متجاهلاً لنصوص المقاصد، تجده يهتمّ دوماً بمفاداتها بوصفها مؤشرات كليّة عامّة على حركة التشريع.

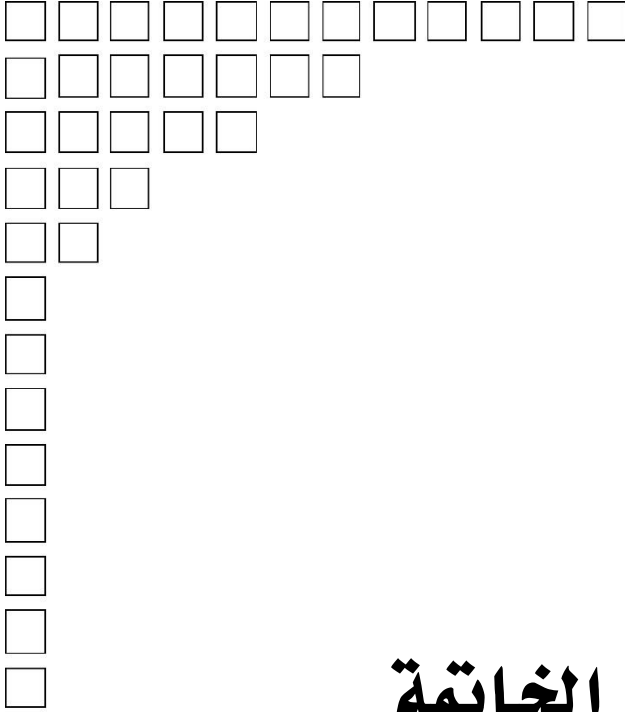


وهذا كله لا يعني أنّ تمام التشريعات صارت عقلانيّة بهذا المعنى، بل يعني أنّ مزدوج العقلانيّة والتعبديّة هو الحاكم، مع ارتفاع نسبي ملحوظ لمعدّل التعقيل، نتيجة تنشيط آليات الاجتهاد المقاصدي والمناطى والعللي.

من الواضح أنّ مساحة التعبديات في الشريعة غالباً ما تقع في المجال الجزئي للأحكام، أي التفاصيل، أمّا الكليات العامّة فغالباً ما تكون مدركة للعقل البشري، كذلك الحال في التشريعات الإمضائيّة، وهذا يعني أنّ المقاصديّة لديها قدرة على تجلية التعقّل في الكليات من جهة، وتوسعته في دائرة الجزئيات من جهة ثانية.

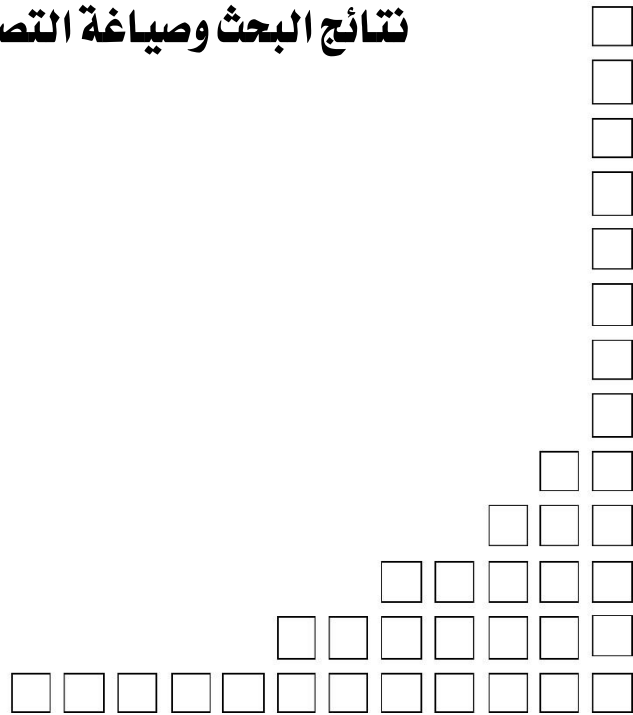
أكتفي بهذا القدر من الحديث عن التعقّل والتعبّد في الدين والشريعة.





## الخاتمة

نتائج البحث وصياغة التصور العام





## تمهيد

حاولنا في كتاب "فقه المصلحة" أن نتطرق لمجموعة من البحوث المهمة في نفسها، والتي تشكل فضاءً مناسباً لخوض الحديث عن مسألة المنهج الاجتهادي المناطقي والمقاصدي، حيث تابعنا قضايا من نوع: أصل الخلفيّة المصلحيّة للتشريعات، واعتماد المصلحة بوصفها دليلاً اجتهادياً، كما في المصلحة المرسلّة والاجتهاد الذرائعي، وكذلك الحديث عن بعض العناصر المتصلة بآليات تطبيق فقه المصلحة من نوع فقه الأولويات وغير ذلك.

أمّا في هذا الكتاب المتواضع، فقد حاولنا أن نخوض بمقاربة أصوليّة اجتهاديّة في بنية الاجتهاد المقاصدي والمناطقي العميقة، وقد ابتعدنا عن الجوانب الخطائيّة والحديث الإحيائي العام لفقه المقاصد، على عكس ما دأب عليه بعض، لنحاول الغوص قدر طاقتنا في الأصول التحتيّة التي يمكنها أن تشكّل أسساً اجتهاديّة لمنهج من نوع المقاصد والمناطات والعلل والغايات والمبادئ، يجبي حضورها في النشاط الفقهي. وعلى هذا الأساس قسّمنا البحث على عدّة فصول.

وبداية يلزمنا توضيح مقصودي من الاجتهاد المقاصدي والمناطقي اللذين بحثناهما هنا معاً:

**الاجتهاد المقاصدي:** هو الاجتهاد الذي يأخذ الغايات (ملاكات الأحكام الثبوتية والنتائج المصلحيّة المترتبة على التشريعات) التي تستهدفها الشريعة بتشريعاتها، ثم يقوم بممارسة الاجتهاد وفقاً لهذه الغايات بوصفها حاكماً ومهيمناً على فهم الأحكام والنصوص وتحريكها في أرض الواقع كذلك.

**الاجتهاد المناطقي:** هو الاجتهاد الذي يحاول العبور من حرفيّات النصوص لاكتشاف المدار

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

### ١. المقاصديّة والمناطية، التجربة التاريخية ومواقف نقد وتقييم

في الفصل الأوّل من هذا الكتاب سعينا لرصد التجربة المقاصديّة والمناطية والعلليّة بأشكالها ونماذجها، سواء على الصعيد السنيّ أم على الصعيد الشيعي، وقد وجدنا اختلافات في المسارات بين الفريقين، فقرأنا البذور الأولى للتفكير المقاصدي والعللي في الوسط الإسلامي العامّ، ثم سرنا في البدايات الأولى لنشوء فكرة المقاصد من رحم نظريّة القياس الشرعي، ورأينا كيف بدأت هذه الفكرة تتطوّر بشكل تدريجي بعد الجويني والغزالي لتنفصل عن جزئية القياس ومسالك التعليل من خلال جهود العزّ بن عبد السلام، ولتتوّج هذا الانفصال على يد أبي إسحاق الشاطبي، ثم ليغطّ التفكير المقاصدي في سبات دام قرونًا، ويظهر من جديد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وما بعد، مع الشيخ محمّد عبده والشيخ محمد رشيد رضا وأمثالهم.

لقد رأينا كيف أنّ هذه التجربة الطويلة قدّمت الكثير من الأفكار الرائعة والنافعة، لكنّها لم تكن قادرة على تقديم صورة نظريّة مستدلّة تشرح الأركان التي يقوم عليها الاجتهاد المقاصدي والعللي شرحاً استدلالياً معمّقا، فعلى أهميّة نظريّة الاستقراء في المقاصد لم يُفرد لها الشاطبي فصلاً معتدلاً به لبيّن آليات الأمر وضوابطه وحدوده وتخرجاته الأصولية والمعرفية، وقد سجّلنا العديد من الملاحظات على هذه المسيرة التاريخية التي اعتبرناها في نفسها إنجازاً تاريخياً كبيراً للاجتهاد الشرعي، لكنّه ظلّ بحاجة لتطوير.

ورغم قيام النهضة المقاصديّة في العصر الحديث، لكنّ أكثر الذين كتبوا في المقاصد لم يكتبوا بذهنيّة التأميل الأصولي لنظريّة اجتهادية بالغة الأهميّة من هذا النوع، بغية تعيين الحدود والمنطلقات والمخرجات، بل كان كلامهم عاماً تارةً وإحيائياً تارةً أخرى إلا القليل منهم. أمّا على الصعيد الشيعي - وبالخصوص الإمامي - فلم نرَ الاجتهاد المناطبي والعللي

والمقاصدي بهذا الشكل الذي رأيناه في الوسط السنّي، فقد سرنا مع التحفّظات التي كان يبديها علماء الإماميّة من الآليّات التي تحاول التحرّر من حرفيّة النصّ، وكانت في الأعمّ الأغلب ترفض هذه الآليّات؛ حذراً من التورّط في القياس والرأي والاستحسان والظنّ غير المعترّ وغير ذلك، لكن في القرون الخمسة الأخيرة شهدنا تحوّلاً نحو ملامسة مجموعة من القواعد الاجتهاديّة التي بدأت تظهر بشكل تدريجيّ عفويّ في كلمات الفقهاء والأصوليّين، دون أن يُفردوا لأغلبها بحثاً أصوليّاً مركزاً، رغم أنّ إثاراتهم المبعثرة حولها في البحوث الفقهيّة والأصوليّة كان يحظى كثيرٌ منها بأهميّة كبيرة ودقّة عالية.

من خلال رصدنا لهاتين المسيرتين، حاولنا فهم ما آلت إليه التجارب حتى العصر الحديث، دون أن يكون المهمّ لدينا هو الاستفاضة في العرض التاريخي، بل كان المهمّ هو:  
أ- فهم النظريات والآليّات.

ب- تسجيل ملاحظات نقديّة جزئية ومستعجلة، بغية إعطاء هذه الملاحظات أهميّة في الفصول القادمة؛ لتكون أطروحة متكاملة.

## ٢. الاجتهاد المقاصدي والمناطّي، الأركان والقواعد والأضلاع

في الفصل الثاني من هذا الكتاب، سعينا لتحديد الأضلاع التي يتكوّن منها التفكير المقاصدي والعللي، بعيداً عن الخطابيّة والشعبيّة والكلام العام، فرصدنا الآتي:  
أ- المنهج الاستقرائي في الدراسات الشرعيّة

وقد رأينا أنّ هذا المنهج يمكنه أن يقدّم نتائج جيّدة، وأنّ له تبريره الشرعي والمعرفي، وأنّه يمكن تطبيقه تارةً على مستوى المخرجات الأحكاميّة وأخرى على مستوى الدلالات والنصوص (الدلالة التركيبيّة).

غير أنّنا أكّدنا هناك على أنّ هذا المنهج لا يمكن توظيفه بطريقة عشوائيّة أو مبتسرة، عبر مراكمة حالتين أو ثلاث فقط، بل يحتاج تطبيقه لمساحة واسعة من المفردات، ولهذا فهو غالباً نافعٌ في مجال الكليات العامّة في الشريعة أو الكليّات العامّة في مجال شرعي كبير كالعبادات أو المعاملات، فالمبالغة به غير دقيقة تماماً كالاستهانة به. وقد رأينا كيف أنّ قاعدة مذاق الشرع والشارع ترجع بحسب التحليل والتفكيك إلى المنهج الاستقرائي، الأمر الذي يفرض متابعة

واعية للمنهج الذي تقوم عليه قواعد من هذا القبيل.

### ب- التعليل النصي

وقد توقّفنا بالتفصيل عند قضية التعليل النصي، ودرسنا الإمكانيات الدلالية التي يعطينا إيّاها التعليل، ورأينا أنّ التعليقات النصية لديها طاقات دلالية جيّدة ضمن شروط ومحدّدات، إنّ على صعيد تضيق دائرة الحكم الملقى في النصوص، أو على صعيد التوسّع، لكننا قلنا بأنّ التوسّع من خلال العلة يواجه مشاكل تجعل مساحته ضيقة نسبياً (وهي حالة تكوّن الكبرى الكلية من دلالة التعليل)، وكنا نرى أنّ التعليل النصي مفيد جداً في تحديد دائرة الحكم الشخصي، بل النوعي (مفهوم العلة).

على هذا الأساس أطلقنا ضرورة عودة الحياة للنصوص العلية الموثقة بكثرة في الكتاب والسنة، وأنّ هذه النصوص يمكنها أن ترشدنا لعناصر وشروط ومحدّدات للحكم الشرعي، وأنّ إغفالها بحجّة أنّها لمجرّد بيان حكم الحكم وبعض مصالحه لم يكن دقيقاً في الغالب، من هنا اعتبرنا أنّ إحياء ثقافة الاهتمام بنصوص العلة يمكنه أن يفتح الطريق جيّداً أمام الاجتهادين: المقاصدي والمناطى، تبعاً لنوعية العلة.

وفي سياق التعليل النصي، كانت فكرة نصوص المقاصد، وهي النصوص العامة المبينة لكلية الشريعة - أو باب كبير منها - من حيث الغايات والمقاصد.

### ج- توليفة التعليل العقلاني (العقل الجمعي)

وهذا ما أوليناه أهميّة كبيرة وتوسّعنا في دراسته وبحثه، وقد رأينا أنّ ثمة آليات عقلانية فهمية تفسيرية يمكنها أن تشكّل إطاراً لفهم النصّ الديني، يعتمد المتكلم في نفسه عندما يُلقى النصّ، وأنّ الكثير من عناصر هذه التوليفة العقلانية ترجع لخبرة العقلاء في الموضوع الملقى في النصّ، وأنّ هذه الخبرة تساعد على قبولية الحكم الملقى ضمن سياق فهم علته الملاكية تارةً أو المناطية أخرى أو شطر من علته المناطية المؤثر حال انعدامه وإن لم يؤثر حال وجوده لوحده.

هنا كانت أهميّة قاعدة تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات ونفي الفوارق، وقاعدة تخريج المناط والعلّة المستنبطة، وقاعدة مناسبات الحكم والموضوع، وقاعدة الاعتبار، وقاعدة الطريقيّة والموضوعية في العناوين، والتي استفضنا في الحديث عنها جميعها.

إنّ هذه الأضلاع الثلاثة (الاستقراء - التعليل النصي - التعليل العقلاني)، هي التي شكّلت



بالنسبة إلينا مكوّنات الاجتهاد المقاصدي والمناطّي، ففهمنا الأصولي لهذين الاجتهادين كان عبر هذه المداخل والأركان بالطريقة التي توصلنا إليها. أمّا تصوير الاجتهاد المقاصدي والمناطّي بغير هذه الآليات، فقد رأينا غير دقيق، وكثيراً ما يعتمد الظنّ والتخمين، ومجرّد الشعارات والكلام الإنشائي البليغ أو يتورّط في أشكال مرفوضة من الأقيسة والآراء! وقد اعتقدنا أنّ هذا الذي توصلنا إليه يمكنه أن يغيّر كثيراً من المقاربات الفقهيّة في الموضوعات المختلفة.

### ٣. الاجتهاد المقاصدي والمناطّي، الموانع والعوائق

بعد أن أصّلنا الاجتهادين: المقاصدي والمناطّي، وذكرنا أعمدتها الاستنباطيّة وأضلاعها، حاولنا أن نفتش على الموانع التي يمكنها أن تُعيق النتائج التي توصلنا إليها، فوجدنا مانعاً أساسيّان محتملان:

#### المانع الأوّل: القياس والرأي

وغالبا ما يقع مانعاً في الإطار المذهبي (الشيوعي الإمامي)، وقد خضنا في تحليل موقف أهل البيت النبويّ من القياس والمشكلات التي تجعلهم يرفضونه، وأيّ معنى للقياس كان منظوراً لهم؟ وما توصلنا إليه هو أنّ القياس المنهبيّ عنه لا يشكّل عائقاً أمام تصوّراتنا في الاجتهاد المقاصدي والمناطّي، فإنّهما لا يتورّطان في القياس المنهبيّ عنه أو على الأقلّ نظريّاً ليسا مرتبطين به، وأنّ المستهدف بالنهي عن القياس، لو لم نقل بأنّه فقط مواجهة النصوص بالعقل أو الزهد بالنصوص لصالح الاغترار بمرجعيّة العقل، فهو على أبعد تقدير ذلك الانتقال من الأصل إلى الفرع - بما هما حكمان مفردان - عبر مجرّد التشابهات والأقربيات، وأمّا القياس المعتمد على العلة بصرف النظر عن الوسائل الصحيحة لاكتشاف العلة.. أو قواعد التعديّ عن حرفيّة النصوص المعتمّدة عند العرف اللغوي والعقلاني من نوع تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيّات واعتماد الاستقراء ومنهج المذاق الشرعيّ ومناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك.. أو اعتماد العقل والتقويم الشخصي في استنتاج الموقف حيث لا نصّ، فهذه كلّها، لم تقم أدلّة خاصّة رافضة لها بعنوانها، نعم هي تحتاج في نفسها لدليل يبرّرها، وقد قام هذا الدليل على مجمل قواعد التعديّ والمناط التي بيّناها سابقاً، وغيره لا دليل عليه.

المانع الثاني: إشكالية تفرغ الشريعة ومعضلة العلمنة

وقد رأينا أنّ الاجتهاد المقاصدي والمناطبي لا يوصلان لذلك من حيث ذاتها وقواعدهما التي اقتنعنا نحن بها، بل هما من ضمانات استمرار الشريعة في بعض الأحيان.

#### ٤. الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، أدوراهما وتأثيراتهما

في هذا الفصل الأخير، بحثنا التأثيرات المتوقعة لهذين الاجتهادين في أضلاع المنهج الاجتهادي عموماً، وقد رأينا أربعة تأثيرات مهمة:

##### ١ - تأثيرهما على تقويم الأدلة الجزئية وحلّ التعارض بينهما

لقد رأينا هنا أنّ الكليات المقاصدية والقواعد الدستورية العامة، وكذلك العلة المنصوصة أو المستنطقة أو حتى المظنونة بظن لا دليل على اعتباره في نفسه، يمكنها أن تلعب - في الجملة - دوراً واضحاً في تقويم الأدلة الجزئية تارةً، وفي التوفيق بينها أخرى، وفي إعادة إنتاج فهم للملابسات صدورها أو إعادة إنتاج قوتها الاحتمالية ثالثة، بما يوجب الترجيح والتقديم لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر، من حيث الدلالة أو الصدور أو جهة الصدور.

##### ٢ - التأثير في فقه النظريات والنظم

وقد رأينا أنّ الاجتهاد المناطبي والمقاصدي يمكنه التأثير على هذا الصعيد عبر تحقيقه مساحة ممتازة من الاتساق في النتائج الفقهية، وتوفيره الشرعية لأصل المنهج النظري والنظمي في المعرفة الفقهية وغير ذلك.

##### ٣ - التأثير في فقه الحيل الشرعية

وقد رأينا أنّ هذين الاجتهادين لا يلغيان فقه المخارج، لكنهما يضبطانه بحيث يشترطان عليه عدم مخالفة المقاصد والمعنونات المقصودة للشريعة.

##### ٤ - التعقل والتعبّد في الشريعة

بمناسبة هذا البحث أشرنا لبعض النظريات العامة في سياق قضية التعقل والتعبّد، ودافعنا عن التعبد في الدين، لكننا نرى أنّ نتائج المنهج الذي توصلنا إليه في هذا الكتاب ترفع من مستويات ومعدلات التعقل في المجال الشرعي، دون أن تلغي التعبد إطلاقاً.

## كلمة أخيرة

كان هذا الكتاب محاولة متواضعة لدراسة منهج اجتهادي يتكوّن من مركّب (المقاصد - العلل - المناطات)، وقد رأيت أنّ تنشيط هذا المنهج بشكل حقيقي والذهاب معه ضمن القواعد التي توصلنا إليها وبالآليات التي رأيناها، يمكنه أن يعيد تشكيل الوعي الفقهي، ويساعد على حلّ الكثير من المشاكل، ويقدم مقاربات فقهية مختلفة.

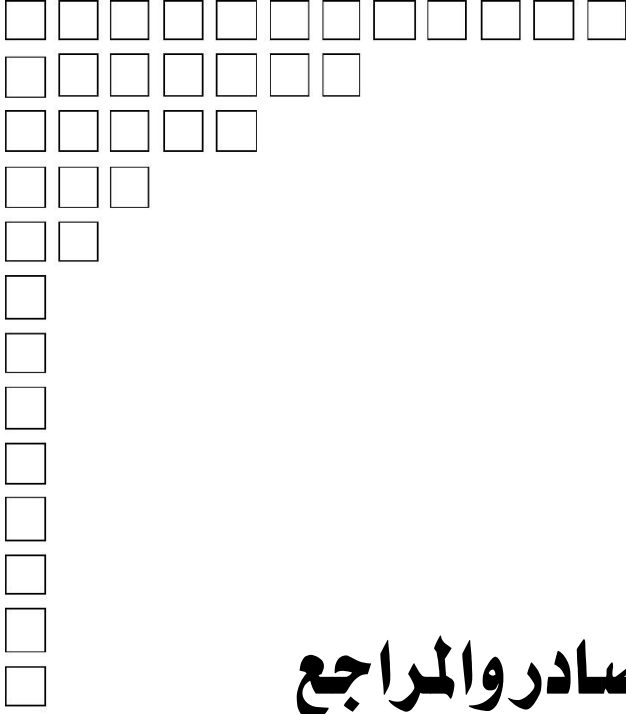
إنّه منهج لا يُلغي مناهج الاجتهاد الأخرى، ولا يلغي - كما قلنا سابقاً - علم أصول الفقه، بل على العكس من ذلك تماماً يشكّل إضافة نوعية يمكنها أن تطوّر الدرس الأصولي، وتعطي محددات عامّة لمنهج وآلية في التعامل مع النصوص والأحكام.

أسأل الله تعالى أن يوفقنا لكل خير، وأن يهدينا سُبُلنا، إنّه قريبٌ مجيب.

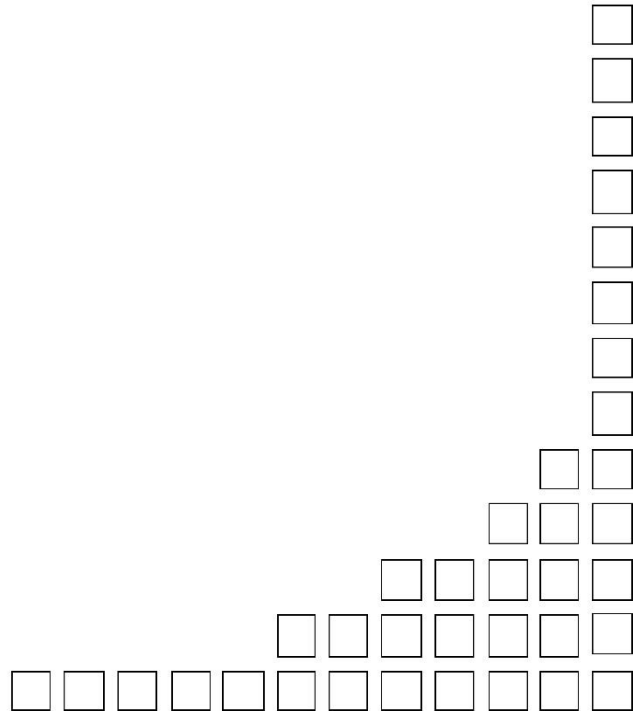
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾ (آل

عمران: ١٩٠ - ١٩٥).





## المصادر والمراجع





## المصادر والمراجع العربية

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٣ م.
٣. آل بحر العلوم، محمد، بلغة الفقيه، مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤ هـ.
٤. آل الشيخ راضي (١٤٠٠ هـ)، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أشرف على طباعته وتحقيقه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، نشر- أسرة آل الشيخ راضي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.
٥. آل عصفور البحراني (١٢١٦ هـ)، حسين، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق: الميرزا محسن آل عصفور، نشر: المحقق، وإصدار مجمع البحوث العلمية، قم، إيران.
٦. آل كاشف الغطاء (١٣٧٣ هـ)، محمد حسين، تحرير المجلة، نشر مكتبة النجاح ومكتبة فيروزآبادي، إيران.
٧. الآبي (ق٧ هـ)، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي، كشف الرموز في شرح المختصر- النافع، مؤسسة النشر- الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤٠٨ هـ.
٨. الآشتياني (١٣١٩ هـ)، محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد، الطبعة الحجرية، مكتبة المرعشي- النجفي، قم، إيران [بدون تاريخ].
٩. الآمدي (٦٣١ هـ)، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦ م؛ وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وطبع المكتب الإسلامي كذلك.
١٠. الآملي (١٣٩١ هـ)، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، مطبعة الفردوسي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ - ١٣٩١ هـ.
١١. الآملي، الميرزا هاشم، المعالم المأثورة، بقلم: محمد علي الإسماعيل پور قمشه اي، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
١٢. الأحسائي (٨٨٠ هـ)، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث النبوية، تحقيق: آقا مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
١٣. الأحسائي (٨٨٠ هـ)، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

## ٦٣٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات /ج/٢

- ١٤ . الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، أصول الفقه، مؤسسة در راه حق، قم، إيران، ١٩٩٦م.
- ١٥ . الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، كتاب النكاح، نشر نور نكار، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ١٦ . الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، كتاب الطهارة، نشر مؤسسة در راه حق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٧ . الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، كتاب البيع، مؤسسة اسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٨ . الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، المكاسب المحرمة، نشر مؤسسة در راه حق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ١٩ . الأردكاني (١٢٧٢هـ)، محمد حسين، غاية المسؤول في علم الأصول، بقلم محمد حسين الشهرستاني، مؤسسة آل البيت ( لإحياء التراث [بدون مشخصات].
- ٢٠ . الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مجتبي العراقي وعلي بنه الاشتهاردي وحسين اليزدي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ج ١ بدون تاريخ، وج ٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.
- ٢١ . الأردبيلي (١٤٣٨هـ)، عبد الكريم الموسوي، فقه القضاء، مؤسسة النشر- في جامعة المفيد، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ٢٢ . الألباني (١٤٢٠هـ)، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن الترمذي، استخراج وتعليق وفهرسة: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٢٣ . أمين (١٩٥٤م)، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة عشر- بدون تاريخ.
- ٢٤ . الأمين (١٩٥٢م)، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ٢٥ . الأندلسي (٧٤٥هـ)، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٢٦ . الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي، ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ٢٧ . الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، الوصايا والمواريث، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٢٨ . الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م. وأيضاً طبعة تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ط ٨، ١٤٢٨هـ، وكذلك طبعة مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٩ . الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، الفوائد الأصولية، مؤسسة شمس تبريزي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.



٣٠. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، مطارح الأنظار، بقلم الميرزا أبو القاسم الكلانترى الطهراني، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣١. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب الطهارة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣٢. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب المكاسب، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٣. الاسترآبادي النجفي (ق ١٠هـ)، شرف الدين علي الحسيني، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، نشر وتحقيق: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، بإشراف: محمد باقر الأبطحي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٣٤. الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، الفوائد المدنيّة، مؤسسة النشر- الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، والطبعة الحجرية، دار النشر لأهل البيت عليه السلام.
٣٥. الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، محمد تقي الرازي النجفي، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٣٦. الإصفهاني (١٢٦١هـ)، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، حجري.
٣٧. الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: رمضان كلى زاده المازندراني، انتشارات سيد الشهداء، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٨. الإصفهاني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ محمد عباس آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٩. الإصبهاني (٤٣٠هـ)، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، مسند الإمام أبي حنيفة، تحقيق وتعليق: محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٤٠. إمامي الخوانساري (١٣٣٢هـ)، محمد، الحاشية (الثانية) على المكاسب، الطبعة الأولى.
٤١. أيازي، محمد علي، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، دراسة في سبيل اكتشاف الملاكات، تعريب: علي عباس الوردي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٤٢. الإيرواني، باقر، تجذير المسألة الأصولية، تقرير (بقلم): علي جميل الموزاني، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.
٤٣. الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.
٤٤. أبو زهرة (١٩٧٤م)، محمد، مالك، حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.
٤٥. ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)، عبد الله بن محمد العبيسي، المصنّف في الأحاديث والآثار، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٤٦. ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م وما

- بعد.
٤٧. ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
٤٨. ابن أنس (١٧٩هـ)، مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، تصحيح وتعليق وتخريج: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.
٤٩. ابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، مستطرفات السرائر، وهو ملحق بكتاب السرائر (وأيضاً مجموعة الأعمال).
٥٠. ابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
٥١. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، دار اشبيليا، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
٥٢. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٥٣. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموعة الرسائل والمسائل، تخريج وتعليق: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.
٥٤. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.
٥٥. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٥٦. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمعه ورتبه وطبعه: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٥٧. ابن الجعد الجوهري (٢٣٠هـ)، أبو الحسن علي بن الجعد بن عبيد، المسند، رواية وجمع: أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي، مراجعة وتعليق وفهرسة: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٥٨. ابن جرير الطبري (ق ٤هـ)، محمد بن جرير بن رستم الإمامي، المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: أحمد المحمودي، نشر مؤسسة الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.
٥٩. ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٦٠. ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، كتاب الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

٦١. ابن الحاجب المالكي (٦٤٦هـ)، مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٦٢. ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.
٦٣. ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، كتاب الثقات، مؤسّسة الكتب الثقافية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
٦٤. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلّي، دار الفكر، دمشق، وأيضاً طبعة دار الجيل والآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
٦٥. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.
٦٦. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق ودراسة: سعيد الأفغاني، دار المقتبس، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٦٧. ابن حنبل (٢٤١هـ)، أحمد، كتاب العلل ومعرفة الرجال (برواية عبد الله بن أحمد)، تحقيق وتخرّيج: وصيّ الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي ودار الخاني، بيروت والرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٦٨. ابن حنبل (٢٤١هـ)، أحمد، المسند، دار صادر، بيروت، لبنان.
٦٩. ابن حيان (٣٠٦هـ)، وكيع محمد بن خلف، أخبار القضاة، نشر عالم الكتب، بيروت، لبنان.
٧٠. ابن داود الحلّي (٧٠٧هـ)، تقي الدين الحسن بن علي، كتاب الرجال، منشورات الرضي، قم، إيران، حقّقه وقدم له: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أوفست عن المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٧٢م.
٧١. ابن ربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي، علم مقاصد الشارع، نشر المؤلّف، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٧٢. ابن سيده الأندلسي (٤٥٨هـ)، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي، السفر الحادي عشر من كتاب المخصّص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٧٣. ابن سينا (٤٢٨هـ)، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، الإشارات والتنبيهات (مع شروح الطوسي والرازي)، دار البلاغة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٧٤. ابن سينا (٤٢٨هـ)، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، إلهيات الشفاء، تحقيق: سعيد زايد، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٧٥. ابن سعد (٢٣٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، لبنان.
٧٦. ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م؛ وأيضاً تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف، المكتبة الحيدريّة، ١٣٧٦هـ.

٦٣٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

٧٧. ابن عاشور (١٩٧٣م)، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٧٨. ابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تقديم وتعليق: محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٧٩. ابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٨٠. ابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٨١. ابن عبد السلام السلمي الشافعي (٦٦٠هـ)، أبو محمد عز الدين (العزّ) بن عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٩٩٤م.
٨٢. ابن عبد السلام السلمي الشافعي (٦٦٠هـ)، أبو محمد عز الدين (العزّ) بن عبد العزيز، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن إبراهيم آل منصور، دار الفرقان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٨٣. ابن عدي (٣٦٥هـ)، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: سهيل زكار (ط ١)، ويحيى مختار غزاوي (ط ٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
٨٤. ابن العديم (٦٦٠هـ)، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق وتقديم: سهيل زكار، نشر مؤسسة البلاغ، لبنان، ١٩٨٨م.
٨٥. ابن عساكر (٥٧١هـ)، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٨٦. ابن الغضائري (٥٥هـ)، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، الرجال (الضعفاء)، تحقيق السيد محمد رضا الجلالى، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٨٧. ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، وأيضاً طبعة مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ.
٨٨. ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، المهذب البارع في شرح المختصر- النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤٠٧هـ.
٨٩. ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

## المصادر والمراجع ..... ٦٣٧

٩٠. ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٩١. ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٩٢. ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ. وأيضاً: مراجعة تعليق وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، لبنان.
٩٣. ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٩٤. ابن معين (٢٣٣هـ)، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، التاريخ (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.
٩٥. ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، نشر- أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
٩٦. ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٩٧. ابن النديم (٣٨٠هـ)، محمد بن إسحاق، الفهرست، [بدون مشخصات].
٩٨. بابكر، عبد الرحمن صالح، دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد في الشريعة الإسلامية، عام ٢٠٠٢م.
٩٩. [إشراف] البجنوردي، كاظم الموسوي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فارسي وعربي)، طهران، إيران، ١٩٩٥م.
١٠٠. البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، منتهى الأصول، مؤسسة مطبعة العروج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٠١. البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٠٢. البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، تحقيق ونشر- شركة دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
١٠٣. البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق: محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
١٠٤. البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر- الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
١٠٥. بحر العلوم (١٢١٢هـ)، محمد مهدي، الفوائد الرجالية، منشورات مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

## ٦٣٨..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات /ج ٢

- ١٠٦ . البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، ١٤٠١هـ.
- ١٠٧ . البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ١٠٨ . البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، دياربكر، تركيا.
- ١٠٩ . بدوي، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية.
- ١١٠ . البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت)، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ١١١ . برهاني، منوبة، الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا.
- ١١٢ . البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية الأصول، بقلم الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١١٣ . البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، تقرير بحث السيد البروجردي في القبلة، الستر والساتر، مكان المصلي، بقلم: علي پناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ١١٤ . البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، الحاشية على كفاية الأصول، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجتبي البروجردي، مؤسسة أنصارين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١١٥ . [إشراف] البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم، إيران، ١٤١٣هـ وما بعد..
- ١١٦ . البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، بقلم حسين علي منتظري، دفتر تبليغات إسلامي، قم، إيران، ١٩٨٣م.
- ١١٧ . البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، لمحات الأصول، بقلم روح الله الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ١١٨ . البروجردي (١٣٩١هـ)، محمد تقي، رسالة نخبة الأفكار في حرمان الزوجة من الأراضي والعقار (مطبوع ملحقاً بكتاب نهاية الأفكار للعراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ١١٩ . البغدادي، أحمد الحسني، التفسير المقاصدي، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، منشورات مكتبة الإمام البغدادي العامة، العراق، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
- ١٢٠ . بناري، علي همت، ابن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ١٢١ . البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر-

- مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ١٢٢ . البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الرسائل الفقهيّة، تحقيق ونشر: مؤسّسة المجدّد الوحيد البهبهاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ١٢٣ . البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الفوائد الحائريّة، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٢٤ . البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ١٢٥ . البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
- ١٢٦ . البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ١٢٧ . البيهقي (٤٥٨هـ)، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان؛ وأيضاً نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.
- ١٢٨ . التبريزي (٢٠٠٨م)، أبو طالب تجليل، رسالة حجّة الشهرة بين قدماء أصحابنا من الفتاوى الفقهيّة الحائزة لشروط خمسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٩هـ.
- ١٢٩ . التبريزي (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، أسس القضاء والشهادة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٣٠ . التبريزي (١٣٤٠هـ)، موسى، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، حجري، مطبعة مهر، أوفست، انتشارات كني نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ١٣١ . تركي، عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة الإسلاميّة بين ابن حزم والباجي، تحقيق وترجمة: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمّد عبد الحلّيم محمود، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- ١٣٢ . الحكيم الترمذي (٣٢٠هـ)، أبو عبد الله محمّد بن علي، كتاب إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، نشر: كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ١٣٣ . الترمذي (٢٧٩هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ١٣٤ . التستري (١٠١٩هـ)، نور الله الشهيد، الصوامر المهترقة في جواب الصواعق المحرقة، تصحيح: جلال الدين المحدث، ١٩٨٨م.
- ١٣٥ . الجاحظ (٢٥٥هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين، تحقيق وتقديم: فوزي عطوي، مكتبة الطلاب وشركة الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.
- ١٣٦ . جاسم، قحطان، سورن كير كگورد في نقد الدين الجاهيري، منشورات ضفاف والاختلاف، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

## ٦٤٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

١٣٧. الجصاص (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول (أصول الفقه)، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النمشي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
١٣٨. جغيم، نعيان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
١٣٩. الجكني، محمد الأمين بن أحمد زيدان المعروف بالمرابط، مراقبي السعود إلى مراقبي السعود، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
١٤٠. الجلالي، محمد رضا، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية، لسيد الطائفة، آية الله العظمى البروجردي، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ؛ وأيضاً نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
١٤١. الجلالي، محمد حسين الحسيني، فهرس التراث، تدقيق ومراجعة: عبد الله دشتي الكويتي، دار الولاء، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م.
١٤٢. جولدتسيهر (١٩٢١م)، أجناس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: الدكتور عبدالحليم النجار، دار إقرأ، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.
١٤٣. الجوهرى (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م، والطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
١٤٤. الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.
١٤٥. الجويني (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، نشر مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
١٤٦. الجويني (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٤٧. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، نشر مركز الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٤٨. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، رسائل الميرزا القمي، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، نشر مركز الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
١٤٩. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، حجري. وأيضاً طبع دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ.
١٥٠. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، أبو القاسم بن الحسن، جامع الشتات، تصحيح وإعداد: مرتضى رضوي، انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
١٥١. الحائري (١٢١٦هـ)، أبو علي محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ وما بعد.
١٥٢. الحائري (١٤٠٦هـ)، مرتضى، شرح العروة الوثقى، تحقيق: الشيخ محمد حسن أمر الله اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.



١٥٣. الحائري، كاظم الحسيني، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٥٤. الحائري، كاظم الحسيني، التعليقات والهوامش على مباحث الأصول، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى.
١٥٥. حب الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصورورة، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٥٦. حب الله، حيدر، فقه المصلحة مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.
١٥٧. حب الله، حيدر، فقه الأطعمة والأشربة، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.
١٥٨. حب الله، حيدر، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني في ضوء النصّ الإسلامي والمسيحي (الحقوق السياسية تطبيقاً)، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.
١٥٩. حب الله، حيدر، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
١٦٠. حب الله، حيدر، حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر.
١٦١. حب الله، حيدر، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
١٦٢. حب الله، حيدر، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، مؤسّسة البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٥م.
١٦٣. حب الله، حيدر، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، مؤسّسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٥م.
١٦٤. حب الله، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني وفتات وملاحظات، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
١٦٥. حب الله، حيدر، بحوث في فقه الحج، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
١٦٦. حب الله، حيدر، حجّية الحديث، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
١٦٧. حب الله، حيدر، شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.
١٦٨. حب الله، حيدر، منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
١٦٩. حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١٧٠. الحرّاني (ق ٤هـ)، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، نُحف العقول عن آل الرسول 3،

## ٦٤٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

١٧١. منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.  
الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، تحقيق: مشتاق المظفر، نشر: دليل ما، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
١٧٢. الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٧٣. الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، أمل الأمل في تراجم علماء جبل عامل، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م.
١٧٤. الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، والطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.
١٧٥. الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدمة في أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٧هـ.
١٧٦. حسين، أبو لبابة، أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٧٧. الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ)، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق: محمد باقر الخالصي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٧٨. الحسيني، محمد طاهر، نظرات في مسألة القياس الفقهي، نشر المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.
١٧٩. الحكيم (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
١٨٠. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
١٨١. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.
١٨٢. الحكيم (٢٠٠٣م)، محمد باقر، تفسير سورة الحمد، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٨٣. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسّسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٨٤. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، مصباح المنهاج (الطهارة)، مؤسّسة المنار ومكتب ساحة آية الله العظمى الحكيم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
١٨٥. حلاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السنّي، ترجمة: أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

- ١٨٦ . المحقق الحليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، معارج الأصول، حققه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران؛ وايضاً طبع مؤسّسة الامام علي، لندن، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ١٨٧ . المحقق الحليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.
- ١٨٨ . المحقق الحليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، نكت النهاية (النهاية ونكتها)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٨٩ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ١٩٠ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ؛ وايضاً طبعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ١٩١ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ١٩٢ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].
- ١٩٣ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تحقيق: قسم الفقه في جمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.
- ١٩٤ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد، وايضاً الطبعة القديمة.
- ١٩٥ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهاية الوصول (الأصول) إلى علم الأصول، حجري. وايضاً تحقيق: إبراهيم البهادري، نشر- مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ١٩٦ . العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتصحيح: عبدالحسين محمد علي البقال، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ١٩٧ . الحليّ (١٣٩٧هـ)، حسين، دليل العروة الوثقى، تقرير بقلم: حسن سعيد الطهراني، مطبعة النجف، العراق، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.

## ٦٤٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ١٩٨ . الحلي (١٣٩٧هـ)، حسين، أصول الفقه، مكتبة الفقه والأصول المختصة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- ١٩٩ . فخر المحققين الحلي (٧٧١هـ)، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.
- ٢٠٠ . هيتو، يوسف بن عبد الله، تكوين ملكة المقاصد، دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- ٢٠١ . الحميري (ق٣هـ)، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قُرب الإسناد، مؤسّسة آل البيت ( لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٢٠٢ . الحيدري، كمال، شرح الحلقة الثانية للشهيد السيد محمد باقر الصدر، بقلم: علاء السالم، دار فراق، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ٢٠٣ . الخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٢٠٤ . الخادمي، نور الدين بن مختار، الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ٢٠٥ . الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي، حجّيته ضوابطه مجالته، سلسلة كتاب الأمة، قطر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٠٦ . الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٢٠٧ . الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسّسة النشر- الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.
- ٢٠٨ . الخرازي، محسن، عمدة الأصول، مؤسّسة در راه حق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٢٠٩ . الخراز القمي (ق٤هـ)، أبو القاسم علي بن محمد بن علي الرازي، كفاية الأثر في النصّ (النصوص) على الأئمة الإثني عشر، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرّي الخوئي، نشر- بيدار، قم، إيران، ١٤٠١هـ.
- ٢١٠ . الخضري بك (١٣٤٥هـ)، محمد، أصول الفقه، دار الحديث، مصر [بدون أيّ مشخصات].
- ٢١١ . الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ٢١٢ . الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، دراسة وتحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٢١٣ . خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة

- السادسة، ١٩٩٣ م.
٢١٤. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢١٥. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٢١٦. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، الرسائل العشرة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢١٧. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، المكاسب المحرّمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ م.
٢١٨. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.
٢١٩. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، الرسائل، نشر مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى.
٢٢٠. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب الخلل في الصلاة، مطبعة مهر، إيران.
٢٢١. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢٢٢. الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريرات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٢٣. الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٢٤. الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، الخلل في الصلاة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٢٥. الخواجوي (١١٧١ أو ١١٧٣هـ)، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاتون آبادي، الرسائل الفقهيّة، تحقيق: مهدي الرجائي، دار الكتب الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٢٦. الخوانساري، (١٤٠٥هـ)، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
٢٢٧. الخوانساري الاصفهاني (١٣١٣هـ)، محمد باقر الموسوي، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، نشر: إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٩١هـ.
٢٢٨. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم (تقرير) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ؛ أيضاً طبعة مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط ٣، ١٤٢٨هـ.
٢٢٩. الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)، أبو القاسم وجواد، صراط النجاة، تنظيم وجمع: موسى

## ٦٤٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بر كزیده، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
٢٣٠. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة، بقلم الشيخ مرتضى- البروجردي، نشر لطفي ومدرسة دار العلم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م، (وبعض مجلّداته بتواريخ أخرى).
٢٣١. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم، بقلم الشيخ مرتضى- البروجردي، نشر لطفي، إيران.
٢٣٢. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، المعتمد في شرح المناسك، بقلم السيد رضا الخلخالي، منشورات دار العلم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م.
٢٣٣. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة، بقلم الشيخ مرتضى- البروجردي، نشر لطفي، ١٩٨٥ م.
٢٣٤. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب، النجف، العراق [بدون مشخصات].
٢٣٥. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، بقلم الميرزا محمد علي التوحيد التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦ م.
٢٣٦. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ وما بعد؛ وأيضاً ضمن مجموعة الأعمال نشر: مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.
٢٣٧. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح، بقلم محمد تقي الخوئي [بدون مشخصات].
٢٣٨. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، الهداية في الأصول، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسّسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٢٣٩. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ.
٢٤٠. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣ هـ، وأيضاً الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ.
٢٤١. الخوئي (١٤١٣ هـ)، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٢٤٢. المحقق الداماد (١٣٨٨ هـ)، محمد، كتاب الصلاة، بقلم: عبد الله الجواد الطبري الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٥ هـ.
٢٤٣. المحقق الداماد (١٣٨٨ هـ)، محمد، كتاب الصلاة، بقلم: محمّد المؤمن القمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٦ هـ.
٢٤٤. المحقق الداماد (١٣٨٨ هـ)، محمّد، كتاب الحجّ، بقلم: عبد الله الجواد الطبري الأملي.

## المصادر والمراجع ..... ٦٤٧

- ٢٤٥ . الدارقطني (٣٨٥هـ)، علي بن عمر، السنن، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٢٤٦ . الدارقطني (٣٨٥هـ)، علي بن عمر، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ٢٤٧ . الدارمي (٢٥٥هـ)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، السنن، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.
- ٢٤٨ . دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، نشر المؤسسة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ فما بعد.
- ٢٤٩ . الدميري (٨٠٨هـ)، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٢٥٠ . الديلمي (ق ٨هـ)، أبو محمد الحسن بن محمد، إرشاد القلوب، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- ٢٥١ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].
- ٢٥٢ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.
- ٢٥٣ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، كتاب تذكرة الحفاظ، دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ٢٥٤ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ٢٥٥ . الرازي (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٢، ١٩٥٣م.
- ٢٥٦ . الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٢٥٧ . الراغب الإصفهاني (٥٠٢هـ)، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دفتن نشر- كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٢٥٨ . الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ٢٥٩ . الرشتي (١٣١٢هـ)، الميرزا حبيب الله، كتاب القضاء، تحقيق: أحمد الحسيني، نشر: دار القرآن الكريم، قم، إيران، ١٤٠١هـ.
- ٢٦٠ . الرشتي (١٣١٢هـ)، الميرزا حبيب الله، كتاب الإجارة، طبع حجري.

## ٦٤٨..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ٢٦١ . الرشتي (١٣١٢هـ)، الميرزا حبيب الله، بدائع الأفكار، حجري، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، [بدون مشخّصات].
- ٢٦٢ . الرشتي (١٣١٢هـ)، الميرزا حبيب الله، فقه الإمامية (الخيارات)، تقرير بقلم: محمد كاظم الخليلي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ٢٦٣ . رضا (١٣٥٤هـ)، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار (محاضرات الشيخ محمد عبده)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
- ٢٦٤ . الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، خصائص الأئمة، تحقيق وتعليق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة الرضوية المقدّسة، مشهد، إيران، ١٤٠٦هـ.
- ٢٦٥ . الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، المجازات النبوية، تحقيق وشرح: طه محمّد الزيني، منشورات بصيرتي، قم، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٢٦٦ . [جمع] الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٢٦٧ . الروحاني (١٤١٨هـ)، محمد الحسيني، المرتقى إلى الفقه الأرقّي، بقلم عبد الصاحب الحكيم، دار الحلبي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢٦٨ . الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسّسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.
- ٢٦٩ . الريسوني، أحمد، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر- والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
- ٢٧٠ . الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٢٧١ . الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، نشر-المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأميركية، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.
- ٢٧٢ . الريسوني، أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر- والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.
- ٢٧٣ . الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر- والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- ٢٧٤ . الريسوني، أحمد، من أعلام الفكر المقاصدي، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٢٧٥ . الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٢٧٦ . الريسوني، أحمد، مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث



- ومركز المقاصد، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
٢٧٧. الزبيدي، بلقاسم بن ذاكِر، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، دراسة تأصيلية تطبيقية، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٢٧٨. الزبيدي (١٢٠٥هـ)، محمد بن محمد الحسيني المعروف بمرتضى، تاج العروس، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].
٢٧٩. الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، تشنيف المسموع بجمع الجوامع، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٢٨٠. الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٢٨١. الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الثالثة، [بدون مشخصات].
٢٨٢. الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
٢٨٣. الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الفائق في غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٨٤. الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، أساس البلاغة، دار ومطابع الشعب، القاهرة، مصر، ١٩٦٠م.
٢٨٥. زهري، خالد، تعليل الشريعة بين السنة والشيعه، الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٢٨٦. الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (١٢٢هـ)، المسند، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
٢٨٧. الزيلعي (٧٦٢هـ)، جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية، تصحيح وتنظيم: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٨٨. السبحاني، جعفر، الحج في الشريعة الإسلامية الغراء، مؤسسه الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٨٩. السبحاني، جعفر، نظام الإرث في الشريعة الإسلامية الغراء، مؤسسه الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٩٠. السبحاني، جعفر، نظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغراء، مؤسسه الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى.
٢٩١. السبحاني، جعفر، الزكاة في الشريعة الإسلامية الغراء، مؤسسه الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٩٢. السبحاني، جعفر، سلسلة المسائل الفقهية، الطبعة الأولى.
٢٩٣. السبحاني، جعفر، دراسات موجزة في فقه الخيارات والشروط، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

## ٦٥٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ٢٩٤ . السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٢٩٥ . السبحاني، جعفر، الاعتصام بالكتاب والسنة، دراسة مبسّطة في مسائل فقهية مهمّة، مؤسّسة الإمام الصادق، إيران.
- ٢٩٦ . السبحاني، جعفر، تذكرة الأعيان، نشر: مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٩٧ . السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٩٨ . السبحاني، جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، نشر مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٢٩٩ . السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، نشر مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٣٠٠ . السبحاني، جعفر، الوسيط في أصول الفقه، دار جواد الأئمّة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ٣٠١ . السبحاني، جعفر، المبسوط في أصول الفقه.
- ٣٠٢ . السبزواري (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسّسة المنار، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
- ٣٠٣ . السبزواري (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، تهذيب الأصول، مؤسّسة المنار، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
- ٣٠٤ . السبزواري (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، ذخيرة المعاد، حجري، مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران.
- ٣٠٥ . سبط ابن العجمي (٨٤١هـ)، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد الحلبي، الكشف الحثيث عمّن رمي بوضع الحديث، تحقيق وتعليق: صبحي السامرائي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ٣٠٦ . السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (٧٥٦هـ) وعبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج (على منهج الوصول الى علم الأصول للبيضاوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
- ٣٠٧ . السبكي (٧٧١هـ)، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٩م.
- ٣٠٨ . السجستاني (٢٧٥هـ)، أبو داوود سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٣٠٩ . السرخسي (٤٨٣هـ)، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ٣١٠ . السرخسي (٤٩٠هـ)، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

- ٣١١ . سند، محمد، أسس النظام السياسي عند الإمامية، بقلم: محمد حسن الرضوي ومصطفى الاسكندري، نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٣١٢ . سند، محمد، الحدائث العولمة الإرهاب في ميزان النهضة الحسينية، بقلم: علي الأسدي، نشر مكتبة فذك، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ٣١٣ . شيخ الإشراف السهروردي (٥٨٧هـ)، أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراف، تحقيق وتقديم: هنري كوربان وسيد حسين نصر ونجفقلي حبيبي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- ٣١٤ . السيستاني، علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، بقلم السيّد منير السيّد عدنان القطيفي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٣١٥ . السيستاني، علي الحسيني، مباحث الألفاظ، تقرير (بقلم) هاشم الهاشمي.
- ٣١٦ . السيستاني، علي، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، محاضرات السيد السيستاني، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٣١٧ . السيستاني، علي الحسيني، تعارض الأدلّة واختلاف الحديث، بقلم: هاشم الهاشمي (من دون أيّ معلومات إضافية)، نشر على موقع تقارير.
- ٣١٨ . السيستاني، علي الحسيني، مباحث الحجج، بقلم: محمد علي الربّاني، ١٤٣٧هـ، نشر على موقع تقارير بنسخ متداولة محدودة.
- ٣١٩ . السيستاني، محمّد باقر، مباني الأصول، تقرير (بقلم) أمجد رياض ونزار يوسف، ١٤٣٤هـ.
- ٣٢٠ . السيستاني، محمد رضا، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، دار المؤرّخ العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٣٢١ . السيستاني، محمّد رضا، بحوث في شرح مناسك الحجّ.
- ٣٢٢ . السيستاني، محمّد رضا، قبسات من علم الرجال، جمعها ونظّمها: محمّد البكاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
- ٣٢٣ . السيفي المازندراني، علي أكبر، مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- ٣٢٤ . السيفي المازندراني، علي أكبر، مقياس الرواية في علم الدراية، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ.
- ٣٢٥ . السيفي المازندراني، علي أكبر، بدائع البحوث في علم الأصول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ وما بعد.
- ٣٢٦ . السيوري (٨٢٦هـ)، جمال الدين المقسّاد بن عبدالله الحلي، ضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

## ٦٥٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات /ج/٢

٣٢٧. السيوري (٨٢٦هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرى، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ١٤٠٤هـ.
٣٢٨. السيوري (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.
٣٢٩. السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، تاريخ الخلفاء، تحقيق: لجنة من الأدباء، مطابع معتوق إخوان، بيروت، لبنان، توزيع دار التعاون، المملكة العربية السعودية.
٣٣٠. السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٣٣١. شاخ توبوزورث، جوزيف وكليفورد، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمدة، تعليق وتحقيق: شاكراً مصطفى، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة كتاب عالم المعرفة (٢٣٣ - ٢٣٤)، نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
٣٣٢. الشاشي (٣٦٥هـ)، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل المعروف بالفقال الكبير، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٣٣٣. الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، وايضاً تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٤م.
٣٣٤. الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣٣٥. الشافعي، أحمد محمود، أصول الفقه الإسلامي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.
٣٣٦. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٣٣٧. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتاح كبرارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م؛ وايضاً تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية.
٣٣٨. شبر (١٣٠٣هـ)، علي الحسيني، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، مطبعة النجف، العراق، ١٣٨٣هـ.
٣٣٩. الشيرازي الزنجاني، موسى، كتاب النكاح، نشر مؤسسة بجوهشي راي برداز، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ وما بعد.
٣٤٠. الشيرازي الزنجاني، موسى، كتاب الإجارة، نشر مؤسسة بجوهشي راي برداز، إيران، الطبعة الأولى.
٣٤١. الشيرازي الزنجاني، موسى، كتاب الخمس، نشر مؤسسة بجوهشي راي برداز، إيران، الطبعة الأولى.
٣٤٢. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣٤٣. الشعراني (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، التعليقة على شرح المولى محمد صالح المازندراني لأصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٤٤. الشعراني، (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، المدخل إلى عذب المنهل، إعداد: رضا أستاذي، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٣٤٥. شمس الدين (٢٠٠١م)، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٣٤٦. الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.
٣٤٧. الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر.
٣٤٨. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة]؛ وكذلك تحقيق: سامي بن العربي الأثري، مؤسسة ريان، ودار الفضيلة، بيروت والرياض، لبنان والسعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م؛ وأيضا تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
٣٤٩. الشوشري (١٠١٩هـ)، القاضي نور الدين، مجالس المؤمنين، كتابفروشي إسلامي، طهران، إيران، ١٩٨٦م.
٣٥٠. شهيد، الحسان، الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم، نشر: مركز إنهاء البحوث والدراسات، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
٣٥١. الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، محمد بن مكّي، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].
٣٥٢. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، منية المرید في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا مختاري، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٥٣. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. والطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ.
٣٥٤. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ - ١٤٢٢هـ.
٣٥٥. الشيباني (٢٨٧هـ)، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، كتاب السنّة، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
٣٥٦. الشيباني (٢٨٧هـ)، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، المذكر والتذكير والذكر، تحقيق: خالد بن قاسم الراددي، دار المنار، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٣٥٧. الشيباني (١٨٩هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الحجّة على أهل المدينة.
٣٥٨. الشيرازي (٤٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محيي

## ٦٥٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

٣٥٩. الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.  
الشيرازي (١٣١٢هـ)، محمد حسن بن محمود المعروف بالمجدد الشيرازي، تقارير آية الله المجدد الشيرازي، بقلم: المولى علي الروزدردي (١٢٩٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى.
٣٦٠. الصادقي الطهراني، محمد، تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة، على تبصرة المتعلمين، انتشارات فرهنگي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٦١. الصافي الكلبايكاني، لطف الله، مجموعة الرسائل [بدون أي مشخصات].
٣٦٢. الصانعي، يوسف، مقاربات في التجديد الفقهي، ترجمة وإعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٣٦٣. الصانعي، يوسف، فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيلة (كتاب القصاص)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٣٦٤. الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.
٣٦٥. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ضمن موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر (طبعة المؤتمر العالمي)، نشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٣٦٦. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق عليه السلام، سلسلة اخترنا لك، بحوث إسلامية، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩١م. وطبع موسوعة الإمام الصدر مج ١٧.
٣٦٧. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج ٣، من ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، وأيضاً طبعة دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، والطبعة الثانية ١٩٨٦م، وأيضاً نشر- مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.
٣٦٨. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، وأيضاً طبعة مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ؛ وأيضاً ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، ج ١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.
٣٦٩. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م؛ وأيضاً ضمن سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر الصادر عن الدار نفسه في الطبعة العشرين لعام ١٩٨٧م، وأيضاً طبعة موسوعة الإمام الصدر، ونشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٣٧٠. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، كتاب الطهارة، تقرير (بقلم) محمد الصدر، تحقيق: مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر، نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٣٧١. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ؛ وأيضاً ضمن سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر الصادرة عن

- دار التعارف في بيروت؛ وأيضاً مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
٣٧٢. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم وتقرير السيد كاظم الحائري، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى؛ وأيضاً طبعة دار البشير، ط٢، ١٤٢٥هـ. وط١، ١٤٠٨هـ.
٣٧٣. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ؛ وأيضاً ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ؛ وأيضاً مطبعة الآداب في النجف، العراق، ١٩٧١م.
٣٧٤. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٣٧٥. الصدر (١٩٩٩م)، محمد محمد صادق، ما وراء الفقه، دار المحييين، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ.
٣٧٦. الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، تكملة أمل الأمل، تحقيق: أحمد الحسيني، نشر: مكتبة المرعشي-النجفي، قم، إيران، ١٤١٦هـ.
٣٧٧. الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، تأسيس الشيعة لعلم الإسلام، انتشارات أعلمي، [بدون مكان وتاريخ].
٣٧٨. صدر المتأهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، المبدأ والمعاد، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، انتشارات دفتر تليغات إسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ، وكذلك طبعة مركز نشر دانشكاهي في طهران.
٣٧٩. صدر المتأهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتعليق: جلال الدين الآشتياني، مركز نشر دانشكاهي، إيران.
٣٨٠. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
٣٨١. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، نشر مؤسسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٨٢. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.
٣٨٣. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.
٣٨٤. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٣٨٥. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.

## ٦٥٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

٣٨٦. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
٣٨٧. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صححه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٣٨٨. الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٣٨٩. الصّفار (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمي، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد 3، تصحيح وتعليق: محسن كوجه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي-النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.
٣٩٠. الصفدي (٧٦٤هـ)، صلاح الدين خليل بن أيبك، كتاب الوافي بالوفيات، باعتناء محمد المحجري، دار النشر فرانز رشتايز شتوتغارت، مطابع دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
٣٩١. الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق وتخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.
٣٩٢. الضويحي، علي بن سعد بن صالح، آراء المعتزلة الأصولية، دراسة وتقويماً، نشر: مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٩٣. الطباطبائي (١٢٣١هـ)، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.
٣٩٤. الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)، محمد بن علي، مفاتيح الأصول، حجري، مؤسسة آل البيت للإبلاغ للطباعة والنشر، [بدون مشخصات أخرى].
٣٩٥. الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)، محمد بن علي، المناهل، حجري، [بدون مشخصات أخرى].
٣٩٦. الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي مع نيايشگاه ونشر كتاب، إيران.
٣٩٧. الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م. وأيضاً طبع جماعة المدرسين، قم، إيران.
٣٩٨. الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
٣٩٩. الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين، ١٩٩٥م.
٤٠٠. الطبرسي (ق ٧هـ)، أبو الفضل علي، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٠١. الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.



- ٤٠٢ . الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٤٠٣ . الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وأيضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
- ٤٠٤ . الطبري (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٥م.
- ٤٠٥ . طرابيشي (٢٠١٦م)، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقبي بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٤٠٦ . الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر المكتبة المرتضوية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.
- ٤٠٧ . الطوري القادري (بعد ١١٣٨هـ)، محمد بن حسين بن علي الحنفي، تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٤٠٨ . الطوفي الصرصري الحنبلي (٧١٦هـ)، سليمان بن عبد القوي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٤٠٩ . الطوفي الصرصري الحنبلي (٧١٦هـ)، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة.
- ٤١٠ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن أبو جعفر، العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٤١١ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن أبو جعفر، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق: محمد تقوي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، إيران، ١٣٨٧هـ؛ وأيضاً نشر: مؤسّسة النشر-الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤١٢ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الخلاف، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
- ٤١٣ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الرجال، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، والطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.
- ٤١٤ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٤١٥ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشي (رجال الكشي)، تحقيق وتصحيح: محمد تقوي فاضل الميبدي والسيد أبو الفضل موسويان، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة السابقة بتحقيق وتعليق: حسن المصطفوي، نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.

## ٦٥٨..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ٤١٦ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً طبعة: تحقيق حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.
- ٤١٧ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراساني، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ.
- ٤١٨ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤١٩ . الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن الرازي آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، نشر- مطبعة بنك ملي إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- ٤٢٠ . الطيالسي (٢٠٤هـ)، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي البصري، المسند، دار المعرفة، بيروت.
- ٤٢١ . العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- ٤٢٢ . العامري (٣٨١هـ)، أبو الحسن، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٤٢٣ . العاملي البياضي (٨٧٧هـ)، زين الدين أبو محمد علي بن يونس النباطي، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، تحقيق: محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
- ٤٢٤ . العبّادي الشافعي (٩٩٤هـ)، أحمد بن قاسم، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلي، ضبط وتحرير: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٤٢٥ . عبدالرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثانية.
- ٤٢٦ . العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، شرح تبصرة المتعلّمين، تحقيق وتعليق: محمد هادي معرفة.
- ٤٢٧ . العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، تنقيح الأصول، بقلم: محمد رضا الطباطبائي، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٥٢م.
- ٤٢٨ . العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، تقرير (بقلم) مرتضى- الموسوي الخلخالي، تحقيق: قاسم الحسيني الجلاي، نشر- مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٤٢٩ . العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
- ٤٣٠ . عزّ الدين، بن زغبية، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الصفوة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

- ٤٣١ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م؛ وأيضاً نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٤٣٢ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر، التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير، دار الفكر.
- ٤٣٣ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
- ٤٣٤ . الإمام العسكري عليه السلام (٢٦٠هـ)، الحسن بن علي، التفسير (المنسوب إلى الإمام العسكري)، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٤٣٥ . العسكري (٢٠٠٧م)، مرتضى، معالم المدرستين، المجمع العلمي الإسلامي، توزيع مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.
- ٤٣٦ . عطية (٢٠١٧م)، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، الولايات المتحدة الأمريكية وسوريا، إعادة طبعة عام ٢٠٠٣م.
- ٤٣٧ . العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٤٣٨ . العقيلي (٣٢٢هـ)، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ٤٣٩ . علوان، فهمي محمد، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.
- ٤٤٠ . العلواني (٢٠١٦م)، طه جابر، مقاصد الشريعة، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٤٤١ . العلوي، عادل بن علي بن الحسين، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٤٤٢ . العلوي الحسيني الزيدي (٤٤٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن علي، الجامع الكافي في فقه الزيدية.
- ٤٤٣ . عودة، جاسر، الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت والقاهرة والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- ٤٤٤ . عودة، جاسر، مقاصد الشريعة، دليل المبتدئين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ٤٤٥ . عودة، جاسر، مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية، تعريب: عبد اللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

## ٦٦٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ٤٤٦ . العياشي السمرقندي (٣٢٠هـ)، محمد بن مسعود بن عيَّاش السَّلَمي، كتاب التفسير، تحقيق: هاشم الرسولي المحلّاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.
- ٤٤٧ . الغريفي، محيي الدين الموسوي، قواعد الحديث، مكتبة المفيد، قم، إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ]، وأيضاً طبعة المؤسسة الإسلامية، نشر مؤسسة السيدة المعصومة، الطبعة الخامسة المزيّدة، ٢٠٠٨م.
- ٤٤٨ . الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].
- ٤٤٩ . الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، أساس القياس.
- ٤٥٠ . الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.
- ٤٥١ . الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، رئاسة ديوان الأوقاف في الجمهورية العراقية، مطبعة الإرشاد، العراق، ١٩٧١م.
- ٤٥٢ . الفاسي (١٩٧٤م)، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
- ٤٥٣ . الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٤٥٤ . فاعور، محمود عبد الهادي، المقاصد عند الإمام الشاطبي، دراسة أصوليّة فقهية، بسبوني للطباعة، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ٤٥٥ . الفتني (٩٨٦هـ)، محمد طاهر بن علي الهندي، تذكرة الموضوعات (وبذيله: قانون الموضوعات والضعفاء).
- ٤٥٦ . الفراهيدي (١٧٥هـ)، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٥٧ . الفراء البغدادي الحنبلي (٤٥٨هـ)، أبو يعلى محمد بن الحسين القاضي، العُدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٤٥٨ . فرحان، عدنان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٤٥٩ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٤٦٠ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- ٤٦١ . فضل الله وشمس الدين، (وآخرون)، محمد حسين، ومحمد مهدي، الاجتهاد والحياة، حوار على ورق،

- إعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٤٦٢ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، بقلم: محمد أديب قبيسي، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٤٦٣ . فضل الله، محمد حسين، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، نشر- مكتب فضل الله، إيران، ١٩٩٧ وما بعد.
- ٤٦٤ . الفهداوي، عمّار (إعداد وتنظيم)، المعبر من بحار الأنوار وفقاً لنظريات آية الله الشيخ آصف محسني، إشراف ومراجعة: حيدر حب الله، نشر: دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
- ٤٦٥ . الفيّاض، محمد إسحاق، تعاليق مبسّطة على العروة الوثقى، مؤسّسة المنار (نشر محلاتي)، إيران.
- ٤٦٦ . الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٤٦٧ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، ١٤٠١هـ.
- ٤٦٨ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ٤٦٩ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الوافي، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٤٧٠ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الصافي في تفسير القرآن، تحقيق: السيّد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ؛ وأيضاً طبعة مكتبة الصدر، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
- ٤٧١ . القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، كتاب الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٤٧٢ . القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، الذخيرة، تحقيق: محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ٤٧٣ . القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٤٧٤ . القرضاوي، يوسف، في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- ٤٧٥ . القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٤٧٦ . القرضاوي، يوسف، المدخل لدراسة السنة النبوية [بدون مشخصات إضافية].

## ٦٦٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات /ج/٢

- ٤٧٧ . القرطبي (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحلیم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٤٧٨ . القزويني (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، ينبع الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق وتصحيح: علي العلوي القزويني وعبد الرحيم الجزمي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٤٧٩ . القزويني (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٨٠ . القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، الجامع الصحيح، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٤٨١ . القطن، متاع، التشريع والفقہ في الإسلام، تاريخاً ومنهجاً، نشر مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
- ٤٨٢ . الفاضل القطفی (ح ٩٥٠هـ)، إبراهيم بن سليمان، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٤٨٣ . القمي (١٣٥٩هـ)، عباس بن محمد رضا، مفاتيح الجنان، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٤٨٤ . القمي (٢٠١٩م)، محمد المؤمن، مباني تحرير الوسيلة (القضاء والشهادات)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٨٥ . كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ)، علي، النور الساطع في الفقہ النافع، مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٩٦٣م.
- ٤٨٦ . كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر الجناحي، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ؛ وأيضاً الطبعة القديمة.
- ٤٨٧ . الكاشاني (١٤١٢هـ)، رضا المدني، براهين الحج للفقهاء والحجج، نشر المدرسة العلمية لآية الله مدني كاشاني، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ.
- ٤٨٨ . الكاظمي (١٢٣٧هـ)، أسد الله التستري، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، حجري، [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].
- ٤٨٩ . الكراجكي (٤٤٩هـ)، محمد بن علي بن عثمان، كنز الفوائد، تحقيق: الشيخ عبد الله نعمة، دار الذخائر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٤٩٠ . المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، رسائل المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٤٩١ . الكركي (١٠٧٦هـ)، الحسين بن شهاب الدين، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، أشرف على مقابله وتصحيحه وقدم له: رؤوف جمال الدين، [بدون مشخصات].

## المصادر والمراجع ..... ٦٦٣

- ٤٩٢ . الكريمي القمي، حسين، العقل والبلوغ عند الإمامية، انتشارات دانشگاه قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- ٤٩٣ . الكسي (٢٤٩هـ)، عبد بن حميد بن نصر، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق وضبط: صبحي البديري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٤٩٤ . الكلبيكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، كتاب الطهارة، تقرير (بقلم) محمد هادي المقدس النجفي، دار القرآن الكريم، إيران.
- ٤٩٥ . الكلبيكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، الدر المنصود في أحكام الحدود، بقلم الشيخ علي الكريمي الجهمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٤٩٦ . الكلبيكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، إفاضة العوائد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٤٩٧ . الكليني الرازي (٣٢٩هـ)، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً طبعة مؤسسة دار الحديث في إيران بتصحيح جديد، وأيضاً طبعة دار الأسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
- ٤٩٨ . الكنتوري (١٢٨٦هـ)، إعجاز حسين النيسابوري، كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ٤٩٩ . الكوفي (٣٥٢هـ)، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات، التفسير، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٥٠٠ . كونزلن، جوتفرايد، مازق المسيحية والعلانية في أوروبا (شهادة ألمانية)، تقديم وتعليق: محمد عارة، ضمن سلسلة التنوير الإسلامي الرقم ٤٤، نشر دار نهضة مصر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٥٠١ . كيركجور/ كيركجارد (١٨٥٥م)، سرن (سورين)، خوف ورعدة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- ٥٠٢ . اللاري (١٣٤٢هـ)، عبد الحسين، التعليقة على المكاسب، مؤسسة المعارف الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٥٠٣ . اللاري (١٣٤٢هـ)، عبد الحسين، التعليقة على رياض المسائل، تحقيق ونشر: اللجنة العلمية، مؤسسة المعارف الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٥٠٤ . اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، موسوعة طبقات الفقهاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥٠٥ . النكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (القضاء والشهادات)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٥٠٦ . النكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحدود)، تحقيق

## ٦٦٤..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- ٥٠٧ . اللنكرودي (١٤٢٦هـ)، محمد حسن المرتضوي، الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد، نشر أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٠٨ . اللنكرودي (١٤٢٦هـ)، محمد حسن المرتضوي، لبّ اللباب في طهارة أهل الكتاب، نشر أنصاريان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٥٠٩ . المازندراني (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٥١٠ . المامقاني (١٣٥١هـ)، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال، حجري، المطبعة المرتضوية، النجف، العراق، ١٣٥٢هـ.
- ٥١١ . المباركفوري (١٣٥٣هـ)، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٥١٢ . مجموعة من الباحثين (فضل الله، شمس الدين، الفضلي، العلواني، الريسوني، الترابي، عطية، الأمين)، مقاصد الشريعة (آفاق التجديد)، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٥١٣ . مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ٥١٤ . مجموعة من الباحثين (لجنة الفقه المعاصر)، الفائق في الأصول، مركز إدارة الحوزات العلميّة، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠١٩م.
- ٥١٥ . المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٥١٦ . المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.
- ٥١٧ . المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م. وأيضاً تصحيح: هاشم الرسولي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٨٤هـ ش.
- ٥١٨ . المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ)، محمد تقي، روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تعليق: حسين الموسوي الكرمانى وعلي پناه الإشتهاردي وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنیاد فرهنگ اسلامي، إيران، الطبعة الأولى والثانية، ١٣٩٩هـ و ١٤٠٦هـ.
- ٥١٩ . محسني القندهاري، محمد آصف، مشرعة بحار الأنوار، مكتبة العربي ومكتبة عزيزي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٥٢٠ . محسني القندهاري (٢٠١٩م)، محمد آصف، معجم الأحاديث المتعبّرة، دار نشر الأديان، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.



- ٥٢١ . محسني القندهاري، محمد آصف، بحوث في علم الرجال، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢١ هـ؛ وأيضاً طبع مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٦ هـ.
- ٥٢٢ . المدرّسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، انتشارات المدرّسي، الطبعة الأولى، من ١٤١٣ - ١٤١٧ هـ.
- ٥٢٣ . المدرّسي، محمد تقي، فقه الاستنباط، دراسات في مبادئ علم الأصول، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ م.
- ٥٢٤ . المراغي (١٢٥٠ هـ)، مير عبد الفتاح الحسيني، العناوين، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٥٢٥ . المرتضى (٤٣٦ هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الانتصار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٥ هـ.
- ٥٢٦ . المرتضى (٤٣٦ هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتعليق: الدكتور أبو القاسم كُرّجي، دانشگاه طهران، إيران، ١٩٨٤ م.
- ٥٢٧ . المرتضى (٤٣٦ هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥ هـ.
- ٥٢٨ . مرتضى العاملي (٢٠١٩ م)، جعفر، براءة آدم، حقيقة قرآنية، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣ م.
- ٥٢٩ . المرادوي الحنبلي (٨٨٥ هـ)، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التجبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
- ٥٣٠ . المرّي (٧٤٢ هـ)، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥ م.
- ٥٣١ . المشكيني (١٣٥٨ هـ)، الميرزا أبو الحسن، كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكيني، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، دار الحكمة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
- ٥٣٢ . المصطفوي، محمد كاظم، (القواعد) مائة قاعدة فقهية معني ومدركاً ومورداً، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧ هـ.
- ٥٣٣ . المصطفوي، محمد كاظم، فقه المعاملات، بحوث استدلالية حول المعاملات المالية، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٥٣٤ . المظفر (١٣٨١ هـ)، محمد رضا، المنطق، نشر مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، إيران، أوفست عن الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ في النجف، العراق.
- ٥٣٥ . المظفر (١٣٨١ هـ)، محمد رضا، أصول الفقه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.

٦٦٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات .. ج/٢

٥٣٦. المعتزلي (٤١٥هـ)، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الاسترآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: جورج قنواقي، الدار المصرية، مصر، ١٩٦٢ - ١٩٦٥ م.
٥٣٧. مغنيّة (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م. والطبعة الرابعة، ١٩٩٠ م.
٥٣٨. مغنيّة (١٩٧٩م)، محمد جواد، الإسلام بنظرة عصريّة.
٥٣٩. مغنيّة (١٩٧٩م)، محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠ م.
٥٤٠. مغنيّة (١٩٧٩م)، محمد جواد، فقه الإمام جعفر الصادق، مؤسّسة أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ؛ وطبعة دار الجواد، بيروت، ١٩٦٥ م.
٥٤١. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، سلسلة المصنّفات ٧، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م.
٥٤٢. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، مج ٥ من سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م.
٥٤٣. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل الصاغانية، سلسلة المصنّفات ٣، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م.
٥٤٤. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت ( لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٥٤٥. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، التذكرة بأصول الفقه، مج ٩ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م.
٥٤٦. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٥٤٧. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الأمالي، تحقيق: الحسين استاد ولي وعلي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ؛ وأيضاً طبعة دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ.
٥٤٨. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، ذبائح أهل الكتاب، تحقيق: مهدي نجف، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م.
٥٤٩. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الاختصاص، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م.
٥٥٠. المقرئزي (٨٤٥هـ)، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، إمتاع الأسماح بما للنبي - صلى الله عليه وسلم - من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
٥٥١. مكارم الشيرازي وآخرون، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي،

- بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٥٥٢ . مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الأصول، بقلم أحمد المقدسي، نسل جوان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
- ٥٥٣ . مكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام علي %، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
- ٥٥٤ . المنصور بالله الزيدي (٦١٤هـ)، عبد الله بن حمزة بن سليمان، صفوة الاختيار في أصول الفقه.
- ٥٥٥ . المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٥٥٦ . المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، رسالة في الاحتكار والتسعير، الطبعة الأولى.
- ٥٥٧ . المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، دراسات في المكاسب المحرمة، نشر: تفكر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٥٥٨ . منون (١٣٢٣هـ)، عيسى، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، تعليق: يحيى مراد.
- ٥٥٩ . الموصلبي (٣٠٧هـ)، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، المسند، تصحيح وتخريج: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق.
- ٥٦٠ . الموصلبي (٣٠٧هـ)، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، المفاريد عن رسول الله، تحقيق: عبد السلام بن يوسف الجديع، مكتبة دار الأقصى، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ٥٦١ . النائبني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلا المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].
- ٥٦٢ . النائبني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، رسالة الصلاة في المشكوك (اللباس المشكوك)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٥٦٣ . النائبني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، أجود التقارير، بقلم أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر- مؤسسة صاحب الأمر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسسة مطبوعات ديني، إيران.
- ٥٦٤ . النائبني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، منية الطالب في شرح المكاسب، بقلم الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٥٦٥ . النائبني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، كتاب الصلاة، بقلم محمد علي الكاظمي مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٥٦٦ . النجاشي (٤٥٠هـ)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الفهرست (الرجال)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ؛ وأيضاً طبعة دار الأضواء في بيروت، وكذلك تحقيق وتقديم محمد باقر ملكيان للطبعة الأولى المحققة من بوستان كتاب في إيران، لعام ١٤٣٧هـ.

٦٦٨..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ٥٦٧ . النجفي (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].
- ٥٦٨ . النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت ( لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.
- ٥٦٩ . النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٥٧٠ . النراقي (١٢٩٧هـ)، عبد الصاحب محمد بن أحمد، مشارق الأحكام، تحقيق: حسن الوحدتي الشيرازي، نشر: مؤتمر المولى مهدي النراقي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- ٥٧١ . النراقي (١٢٠٩هـ)، محمد مهدي، الجامع لجوامع العلوم.
- ٥٧٢ . النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى. ١٩٣٠م.
- ٥٧٣ . النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٥٧٤ . النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، كتاب الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٥٧٥ . النشار (١٩٨٠م)، علي سامي، مناهج البحث عند مفكرّي الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م.
- ٥٧٦ . النعماني (٣٦٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب، الغيبة، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥٧٧ . القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٥٧٨ . القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر- [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ٥٧٩ . الناهزي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، علي، مستدركات علم رجال الحديث، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٨٠ . النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- ٥٨١ . النوري (١٣٢٠هـ)، حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.

- ٥٨٢ . النوري (١٣٢٧هـ)، فضل الله، رسالة قاعدة ضمان اليد، تحقيق: قاسم شيرزاده، مؤسسة النشر- الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٥٨٣ . النيسابوري (٥٠٨هـ)، محمد بن الفثال، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.
- ٥٨٤ . الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٥٨٥ . الهاشمي، محمود، أضواء وآراء، تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، نشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، والطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
- ٥٨٦ . الهمداني (١٣٢٢هـ)، رضا بن محمد مهدي، مصباح الفقيه، تحقيق: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ إلى ١٤٢٤هـ؛ والطبعة الحجرية أيضاً.
- ٥٨٧ . الفاضل الهندي (١١٣٧هـ)، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٥٨٨ . الهندي (٩٧٥هـ)، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.
- ٥٨٩ . الهيثمي (٩٧٤هـ)، أحمد بن حجر المكي، الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة، خرّج أحاديثه وعلق حواشيه وقدم له: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م.
- ٥٩٠ . الهيثمي (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
- ٥٩١ . الواسطي (ق ٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسيني البيرجندي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى.
- ٥٩٢ . وهبي العاملي، مالك مصطفى، مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط، بحث في تأصيل الأصول، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ٥٩٣ . اليحْصبي (٥٤٤هـ)، القاضي عيّاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
- ٥٩٤ . اليزدي (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، دار المصطفى لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، وأيضاً طبعة الحجرية، مؤسسة اسماعيليان للطبع والنشر والتوزيع، قم، إيران، ١٩٩٩م.
- ٥٩٥ . اليزدي (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، العروة الوثقى (وحواشي المراجع)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

## ٦٧٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ - ١٤٢٣ هـ.
- ٥٩٦ . يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- ٥٩٧ . اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، إتحاف القاصد بنظم أحكام وقواعد المقاصد، [بدون مشخصات].
- ٥٩٨ . اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
- ٥٩٩ . يوسف، حسن، فلسفة الدين عند كيركجارد، نشر: مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.

## المصادر والمراجع الفارسية

- ٦٠٠ . أكبري، رضا، إيمان غروي (نظريات كركجور وبتنگشتاين وبلانتينغا)، نشر- پژوهشگاه فرهنگ وعلوم اسلامی، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧ م.
- ٦٠١ . أكبريان، حسنعلي علي، درآمدی بر فلسفه احكام، نشر بجوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٧ م.
- ٦٠٢ . بورمحمدی، نعيمة، ايمان واخلاق مقايسه رويکرد الاهيات كركجور واشاعره متقدم، نشر دانشگاه اديان ومذاهب، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١١ م.
- ٦٠٣ . الجتاني، محمد إبراهيم، أدوار فقه وكيفيت بيان آن، سازمان انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
- ٦٠٤ . الخميني (١٤٠٩ هـ)، روح الله، آداب نماز، مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤ م.
- ٦٠٥ . شبيري زنجاني، موسى، جرعه اي از دريا، مؤسسه كتاب شناسي شيعه، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١٥ م.
- ٦٠٦ . صانعي، يوسف، چكیده اندیشه ها.
- ٦٠٧ . صانعي، يوسف، مجمع المسائل.
- ٦٠٨ . طاهري، حبيب الله، درسهاي از علوم قرآن، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
- ٦٠٩ . علي پور، مهدي، در آمدی به تاريخ علم أصول، مركز جهاني علوم إسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
- ٦١٠ . عليدوست، أبو القاسم، فقه ومصلحت، نشر- سازمان انتشارات بجوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الرابعة، ٢٠١٧ م.
- ٦١١ . عليدوست، أبو القاسم، فقه وعرف، نشر سازمان انتشارات بجوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧ م.

- ٦١٢ . عليدوست، أبو القاسم، فقه وعقل، نشر سازمان انتشارات بجهوشكاه فرهنگ واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦ م.
- ٦١٣ . القمي (١٣٥٩ هـ)، عباس، فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، انتشارات مركزي، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٦١٤ . كرجي، أبو القاسم، تاريخ فقه وفقها، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
- ٦١٥ . مجموعة من الباحثين (ملكيان، سروش، شبستري، كديور)، سنت وسكولاريسم، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣ م.
- ٦١٦ . مدرسي التبريزي (١٣٧٣ هـ)، محمد علي، ریحانة الأدب شرح أحوال وآثار، انتشارات خيام، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥ م.
- ٦١٧ . مدرسي طباطبائي، حسين، مقدمة اي بر فقه شيعه، كليات وكتابخناسي، نقله عن الإنجليزية: محمد آصف فكرت، بنياد پژوهشهاي إسلامي، مشهد، إيران، ١٩٨٩ م.
- ٦١٨ . ملكيان، مصطفى، مشتاقى ومهجورى، گفت و گوهايى در باب فرهنگ وسياست، طهران، ٢٠٠٦ م.
- ٦١٩ . ملكيان، مصطفى، راهى به راهيى، جستارهايى در عقلانيت ومعنويت، منشورات نگاه معاصر، طهران.
- ٦٢٠ . ملكيان، مصطفى، مهر ماندگار، مقالاتى در اخلاق شناسي، مؤسسه نگاه معاصر، إيران، ٢٠٠٢ م.
- ٦٢١ . ملكيان، مصطفى، حديث آرزومندى، جستارهايى در باب عقلانيت ومعنويت، منشورات نگاه معاصر، إيران، ٢٠١٠ م.
- ٦٢٢ . نصرتي ورحيمي غازاني، يحيى ومحسن، عقل وايان از ديدگاه سورن كركگور، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ م.

## الدوريات والنشريات

- ٦٢٣ . أصغري ومهاجري وسنايي، عليرضا وعليمراد وحسين، علّت وحكمت از ديدگاه آيت الله العظمي شبيري زنجاني، مجلّة «تا اجتهاد»، إيران، العدد ١٣، شتاء عام ٢٠١٣ م.
- ٦٢٤ . پاكچي، أحمد، ابن جنيد، مج ٣، دايره المعارف بزرگ اسلامي، إيران.
- ٦٢٥ . هوفر، ريتشارد بورك، سورن كيركگورد وحضور الذات في وهاد الوجود، ترجمة: أسامة الشحاني، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥٥ - ٥٦، لعام ٢٠١٣ م.
- ٦٢٦ . بورمحمدى، نعيمة، الإيانه عند كيركيغارد، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥١ - ٥٢، السنة السادسة عشرة، صيف وخريف عام ٢٠١٢ م.
- ٦٢٧ . جوادى والشهرستاني، محسن وشيخاء، تحليل النزعة الإيانية عند جون بيشوب، مجلّة قضايا إسلامية

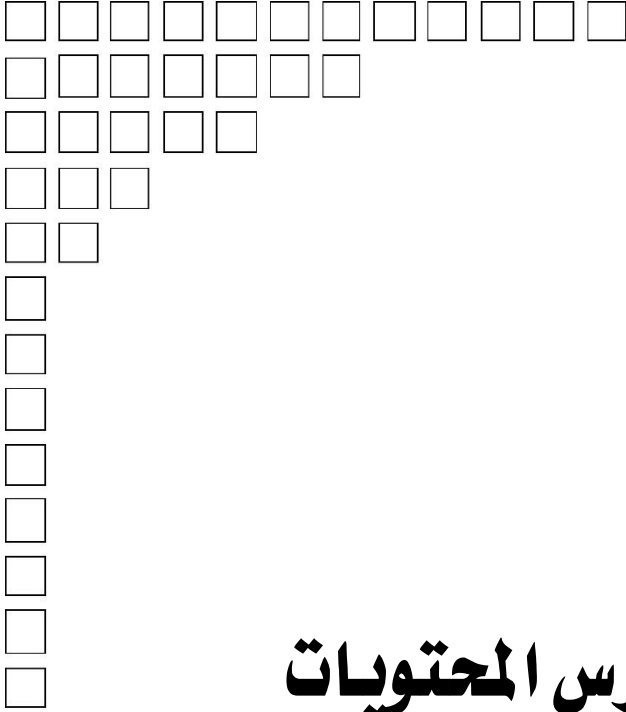
## ٦٧٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات /ج/٢

- معاصرة، العدد ٤٩ - ٥٠، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع، ٢٠١٢م.
٦٢٨. الجواهري، حسن، إعادة النظر في القياس (الفقهي)، مجلة فقه أهل البيت، إيران ولبنان، العدد ٢٣، ٢٠٠١م.
٦٢٩. حبّ الله، حيدر، الدين في عصر الفردانية واللامنطقية، مجلة الاجتهاد والتجديد، لبنان، العدد: ٤٨ - ٤٩، خريف وشتاء عام ٢٠١٩م.
٦٣٠. حبّ الله، حيدر، الاستشراق وتاريخية التفسير القرآني، مع جولدتسيهر في مذاهب التفسير الإسلامي، مجلة المنطلق الجديد، بيروت، لبنان، العدد السادس، ٢٠٠٣م.
٦٣١. الحكيمي، محمد رضا، الاجتهاد بين أحكام الدين وأهداف الدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ - ١٠، ٢٠٠١م.
٦٣٢. الحكيمي، محمد رضا، تعريف العدالة عند الإمام جعفر الصادق، العدالة بمنظور ديني، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، العدد ٥٤، ربيع عام ٢٠١٩م.
٦٣٣. حنفي، حسن، مقاصد الشريعة (حوار)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨، لعام ٢٠٠٠م.
٦٣٤. الخادمي، نور الدين بن مختار، المقاصد الاستقرائية، حقيقتها حجيتها ضوابطها، مجلة العدل، العدد ٣٣، عام ١٤٢٨هـ.
٦٣٥. الهي الخراساني، علي، باراديم النزعة الشخصية في أصول الفقه وتبلور نظرية حقّ الطاعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، لبنان، العدد ٥٤، ربيع عام ٢٠٢٠م.
٦٣٦. الخزرجي، صفاء الدين، من فقهاؤنا ابن الجنيّد الإسكافي، مجلة فقه أهل البيت، إيران ولبنان، العدد ١٠، لعام ١٩٩٧م.
٦٣٧. دباغ، سروش، الانتهاء الحدائوي وإشكالية التعبد بالنصّ، قراءة نقدية في آراء مصطفى ملكيان، ترجمة: محمّد عبد الرزاق، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، العدد ٣٤ - ٣٥، ربيع وصيف عام ٢٠١٤م.
٦٣٨. رضا (١٩٣٥م)، محمّد رشيد، التعريف بكتاب الاعتصام، مجلة المنارج ١٠، ١٧م، مصر.
٦٣٩. عطية (٢٠١٧م)، جمال الدين، مقاصد الشريعة (حوار)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨، عام ٢٠٠٠م.
٦٤٠. العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة (حوار)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ - ١٠، ٢٠٠١م.
٦٤١. علبدوست وعشايري منفرد، أبو القاسم ومحمّد، استناد فقهي به مذاق شريعت در بوتته نقد، مجلة حقوق اسلامي، إيران، العدد ٢٢، عام ٢٠٠٩م.
٦٤٢. عليشاهي قلعه جويي وناصرى مقدّم، أبو الفضل وحسين، چيستى وکارکردهای مذاق شريعت، مجلة مطالعات اسلامي، فقه وأصول، إيران، العدد ٨٦ / ١.
٦٤٣. فضل الله (٢٠١٠م)، محمّد حسين، الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير، مجلة المنطلق، لبنان، العدد ١١١، ١٩٩٥م.
٦٤٤. فياضي، مسعود، تفاوت تنقيح مناط والغاى خصوصيت با قياس، مجلة حقوق اسلامي، إيران، العدد

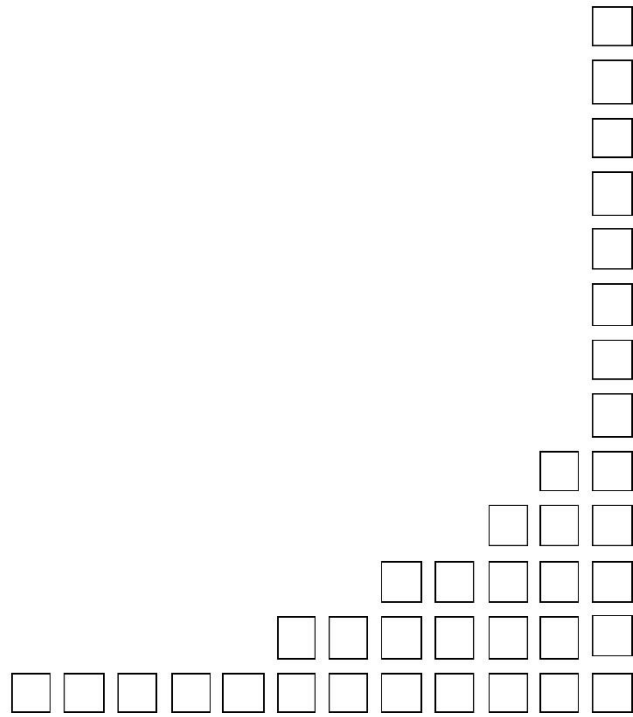


- ٤٢ .
- ٦٤٥ . كلانتری، علي أكبر، تنقيح مناط، مجلّة فقه، إيران، العدد ٣٥، السنة العاشرة.
- ٦٤٦ . كلانتری، علي أكبر، مفهوم، اعتبار وميكانيزم تنقيح مناط، مجلّة مطالعات اسلامي، الفقه والأصول، إيران، العدد ١ / ٨١، عام ٢٠٠٨م.
- ٦٤٧ . كيركجارد (١٨٥٥م)، سورين، انفسى بودن حقيقت است، ترجمة: مصطفى ملكيان، مجلّة نقد ونظر، إيران، العدد ٣-٤، صيف عام ١٩٩٥م.
- ٦٤٨ . اللنكراني، محمد جواد فاضل، فقه النظم والنظريات، الموقع الرسمي، <http://fazellankarani.com/persian/news/21734>.
- ٦٤٩ . مصلحي، عبد الله، الإمام علي والاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، لبنان، العدد المزدوج ٥١ - ٥٢، صيف وخريف عام ٢٠١٩م.
- ٦٥٠ . ملكيان، مصطفى، حوار دين ودينداري در جهان معاصر، مجلّة هفت آسمان، إيران، العدد: ٢، لعام ١٩٩٩م.
- ٦٥١ . ملكيان، مصطفى، سخني در چند وچون ارتباط اسلام وليبراليسم، مجلّة كيان، إيران، العدد: ٤٨، لعام ١٩٩٩م.
- ٦٥٢ . ملكيان، مصطفى، حوار حوزه وديناي جديد: قداست، عقلانيت، علمانيت، مجلّة راه نو، إيران، العدد: ١٣، لعام ١٩٩٨م، حاورة: أكبر گنجي.
- ٦٥٣ . مهريزي، مهدي، مقاصد الشريعة في مدرسة أهل البيت، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٣، لعام ٢٠٠٢م.
- ٦٥٤ . هيو آدامز، روبرت مري، ادله كركگور بر ضد استدلال آفاقي در دين، ترجمة: مصطفى ملكيان، مجلّة نقد نظر، إيران، العدد ٣-٤، لعام ١٩٩٥م.





# فهرس المحتويات





## فهرس المحتويات التفصيلي

تتمة الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطي والعللي،

أركانه، منطلقاته ومبررات حجيته

المحور الثالث: التعليل العقلائي (العقل الجمعي الهرمنوطيقي)، مفهومه،

تولييفته، ودوره في إعادة فهم النصوص ومناطاتها ومقاصدها

تمهيد ..... ١١

(١)

تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيات ونفي الفوارق

مقدمة ..... ١٣

تمهيد في تنقيح المناط من منظور لغوي ..... ١٣

المرحلة الأولى: تنقيح المناط، التعريف والمفهوم وشبكة العلاقات ..... ١٤

١ - التحليل الأولي لعينات تعريفية لتنقيح المناط (الغزالي و.. أنموذجاً) ..... ١٥

٢ - ثلاثية تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط، التواشج والتفاصيل ..... ١٨

معضلة تواجه التفكيك المفهومي بين تنقيح المناط وتخريجه ..... ٢٢

٣ - تنقيح المناط ومسالك التعليل، النسبة والموقع والعلاقة ..... ٢٤

٤ - تنقيح المناط ومسلك السبر والتقسيم، اتحاداً أو تداخلاً أو قطيعة؟ ..... ٢٧

٥ - بين تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ونفي الفارق ..... ٣٢

٥ - ١ - إلغاء الفارق في الاجتهاد السني، المفهوم والنسبة والأقسام ..... ٣٢

لفتة نظر إلى تضمّن النشاط الفهمي العرفي العام لجانبين: ملفوظي ومعقولي ..... ٣٤

التقسيم الرباعي لمبدأ نفي الفارق ..... ٣٦

٥ - ٢ - إلغاء الخصوصية في الاجتهاد الإمامي، مفهومه وصلته بنفي الفارق ..... ٣٨

٥ - ٣ - القواسم والفوارق بين تنقيح المناط وقاعدتي: النفي والإلغاء ..... ٤٠

- ٦ - هل تنقيح المناط قياس أو لا؟ مواقف ومدخلات ..... ٤٨
- أدلة التمييز بين القياس وتنقيح المناط، عرض ومناقشة ..... ٥٢
- التصور المختار في نسبة تنقيح المناط للقياس ..... ٥٨
- ٧ - مخرجات مباحث فهم هوية تنقيح المناط وشبكة علاقته ..... ٦١
- المرحلة الثانية: حجية تنقيح المناط، الأصول والبنيات التحتية ..... ٦٢
- هل عارض الخوئي تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية؟! ..... ٦٣
- منطلقات الحجية في تنقيح المناط ..... ٦٦
- ١ - منطلق القوة الاحتمالية لنفي الخصوصية (التناول السنّي / مدرسة الانسداد) ..... ٦٦
- ٢ - منطلق مرجعية العرف في الفهم والتفسير (التناول الإمامي) ..... ٦٧
- ٢ - ١ - القوالب العرفية والقانونية العقلانية بوصفها أطراً لفهم النصوص ..... ٦٩
- ٢ - ٢ - دور وعي العرف العقلاني بالأغراض والمقاصد في ممارسة التعدية وتنقيح المناط ..... ٧٠
- ٢ - ٣ - سلطة نفي الفارق عند العرف العقلاني في دائرة الأحكام الإمضائية ..... ٧٣
- ٢ - ٤ - هل ثمة ازدواجية في تعامل الفقهاء - تطبيقاً - مع إلغاء الخصوصية؟! ..... ٧٤
- ٢ - ٥ - تطور الوعي بالتشريعات وملابساتها، ودوره في خلق إلغاء جديد للخصوصيات ..... ٧٨
- ٢ - ٦ - هل تحيد العبادات أو المبهمات عن تنقيح المناط ونفي الخصوصية؟! ..... ٨٠
- ٢ - ٧ - تعديل تكييف تنقيح المناط من اليقين إلى الظن ..... ٨٣
- ٢ - ٨ - نفي الفارق عرفاً وتبرير ذكر الخصوصية من قبل المتكلم ..... ٨٥
- ٢ - ٩ - من العلم بعدم الخصوصية عرفاً إلى كفاية عدم العلم بالخصوصية ..... ٨٧
- ٣ - منطلق مرجعية الاستقراء وعادات الشارع (اليقين التبعي) ..... ٨٩
- ٤ - منطلق التجربة الاستدلالية للنبي وأهل بيته وصحابته ..... ٩٣
- ٥ - منطلق الإجماع والتوافق الإسلامي على تجربة التعدي عن حرفية النص ..... ٩٤
- تعليق الموقف من تنقيح المناط على تحديده في قضية القياس ..... ٩٤

(٢)

تخريج المناط والعلة المستنبطة

٩٧	تمهيد .....
٩٨	تخريج المناط من منظور لغوي واصطلاحي .....
١٠٠	فهم تخريج المناط في ضوء موقعه من مسالك التعليل .....
١٠٢	تأثيرات مهمة للتنازع في هوية تخريج المناط .....
١٠٣	الراجع في فهم تخريج المناط/المفهوم العام .....
١٠٤	حجية تخريج المناط في ضوء نظامه الآلي (الميكانيزما)، المبررات والمناقشات ..
١٠٤	١ - مرجعية حجية القياس في تبرير تخريج المناط، وقفة وتأمل .....
١٠٥	٢ - مرجعية الاستقراء في تبرير تخريج المناط .....
١٠٧	إنتاج شبكة توالف بين المقاصد والاستقراء وتخريج المناط وتنقيحه .....
١٠٩	٣ - مرجعية الظن في تخريج المناط، تعليق وتقويم .....
١١٢	٤ - مرجعية العرف والارتكازات العقلانية (تقارب التبرير بين التنقيح والتخريج) ..
١١٦	تصورنا لحجية تخريج المناط وحدودها، النتائج والمخرجات .....

(٣)

مبدأ التناسب الهرمنوطيقي أو مناسبات الحكم والموضوع

١٢٣	أولاً: تشريح القاعدة وتفكيكها، دورها وتأثيرها .....
١٢٨	«المناسبات» وإمكانية التوسع خارج النصوص الإنشائية (منهج تفسيري قرآني) ...
١٢٨	ثانياً: مبررات منهج المناسبات، ووقفه نقدية مع الشيخ الإيرواني .....
١٣٠	وقفه نقدية مع الصدر والإيرواني في قضية تأسيس فقه جديد! .....

(٤)

قاعدة الاعتبار

- ١٣٣ ..... تمهيد في التداول اللغوي والاصطلاحي للاعتبار
- ١٣٤ ..... الاعتبار في الاجتهاد الفقهي بوصفه منهجاً، المفهوم وتحليل الهوية
- ١٣٨ ..... تحولات إمامية متأخرة في مرجعية الاعتبار، من النفي خوف القياس، نحو القبول
- ١٤٢ ..... الراجح في فهم فكرة الاعتبار وحجته
- موقف نقدي من دور العقل المنفصل في كشف العلل والمقاصد خارج (العقل  
الجمعي) ..... ١٤٣

(٥)

- لغة البيان القانوني في الشريعة أو الأسماء والعناوين بين الطريقية والموضوعية  
تمهيد في قاعدة تبعية الأحكام للأسماء ..... ١٤٧
- الفرق بين قاعدة التبعية وقاعدتي: المفهوم، وعدم اختلاف الأحكام بالأسماء ..... ١٤٩
- أصالة الموضوعية في العناوين بوصفها انضباطاً في اتباع النص ..... ١٥١
- قراءة نقدية في أصالة الموضوعية، وتكريس القدر المتيقن في الإجمال والتبيين .. ١٥٢

(٦)

الموقعية السياقية للمتكلم أو تنوع هوية المتكلم (مقاصد الرسول)

- مدخل في توضيح المفهوم وربطه بقواعد العقل الجمعي الهرمنوطيقي ..... ١٦٣
- المرحلة الأولى: الشخصية المرجعية للنبي، وتأصيل موضوع (مقاصد الرسول) .. ١٦٥
- أطروحة أصالة التبليغ في الشخصية النبوية ..... ١٦٧
- التمييز بين أصالة التبليغ وأصالة التأييد ..... ١٦٨
- مستندات سبعة لتشييد بنیان أصالة التبليغ، وقفات وتأملات ..... ١٦٩
- ١ - المرجعية الاستقرائية في النصوص، قراءة نقدية ..... ١٦٩



## فهرس المحتويات..... ٦٨١

- ٢ - الإطلاقات الزمكانية والمرجعية الهرمنوطيقية، نقد بنيوي ..... ١٦٩
- ٣ - نصوص الوظائف النبوية وتأصيل التبليغية، تفكيك وتحليل نقديين ..... ١٧١
- ٤ - اعتماد فلسفة الخطاب الديني في ظل مفهوم الخاتمية، تعليق وتقويم ..... ١٧٣
- ٥ - أدلة حجية السنة ودورها في التوصيف الوظيفي، تأملات نقدية ..... ١٧٤
- ٦ - نفي الاجتهاد النبوي وتأصيل الوحيية، نقد مبناي ..... ١٧٦
- ٧ - مرجعية التلقي الإسلامي الأول، تفكيك الظاهرة وتحليلها ..... ١٧٧
- نتيجة البحث في إثبات مبدأ مقاصد الرسول (تنوع الشخصية النبوية) ..... ١٨٠
- المرحلة الثانية: من مقاصد الرسول والتدبيريات إلى معضلة الزمنية والتأييد ..... ١٨٢
- فرضيات البحث في الزمنية والتأييد ..... ١٨٣
- أصالة التأييد في الأحكام الولائية التدبيرية، مطالعة ونقد ..... ١٨٤
- أركان الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، تكوين نتائج وعصارة النظرية المختارة ..... ١٨٩

### الفصل الثالث

#### الاجتهاد المقاصدي والمناطبي والعللي، دراسة في الموانع والمعوقات

تمهيد ..... ١٩٩

#### المحور الأول: حقيقة الموقف من القياس والرأي والعقل ودراسة التأثيرات على

##### منظومة الاجتهاد المقاصدي والمناطبي

- تمهيد ..... ٢٠٣
- هل غاب اسم أئمة أهل البيت عن أوائل من انتقد القياس؟! ..... ٢٠٥
- الفرضيات الخمس الأولية المحتملة في منظور أهل البيت النبوي من القياس و..... ٢٠٨
- المداخل المفتاحية لالتماس موقف أهل البيت النبوي من القياس ..... ٢١٢
- أولاً: المجموعات الحديثية الراضية للقياس والرأي و..... ٢١٣
- المجموعة الأولى: النصوص الناهية عن «الرأي» ..... ٢١٣

٦٨٢..... الاجتهاد المقاصدي والمناطى، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ٢١٤ ..... مفهوم الرأى فى فكرة «تفسىر القرآن بالرأى»
- ٢١٨ ..... إشكالية ظهور مصطلحات القرن الثانى الهجرى فى النصوص النبوية والعلوية! ....
- ٢٢١ ..... الحوار بين الإمام الصادق والمفسر التابعى قتادة بن دعامة، وقفات وتحليلات
- ٢٢٣ ..... ما معنى «خوطف به» فى جملة: «لا يعرف القرآن إلا من خوطف به»؟
- ٢٢٤ ..... قراءة نقدية - سندية ومتمنية - فى حوار الصادق وقتادة
- ٢٢٧ ..... الحوار الأول بين الإمامين: الصادق وأبى حنيفة، مطالعة تحليلية نقدية
- ٢٣٣ ..... هل قصد الإمام الصادق نقد البناء المعرفى لنظرية القياس والرأى؟
- ٢٣٦ ..... إشكالية تطال مختلف حوارات الأئمة مع فقهاء الرأى
- ٢٤١ ..... مفهوم «تلاوة القرآن بالرأى»، تحليل وربط بمدرسة الرأى والاجتهاد
- ٢٤٨ ..... وقفة مع رسالة الصادق لأصحابه والتي كانوا يتعاهدونها
- ٢٥٣ ..... الحوار الثانى بين: الصادق وأبى حنيفة، بحضور فقيه الرأى ابن أبى لىلى أو ابن شبرمة..
- ٢٥٩ ..... وقفة مع حوار مسجد الخيف بين الإمام الصادق وفقهه العراق ابن شبرمة.....
- ٢٦٢ ..... الإمام الصادق وتحليل المنطلقات النفسية والأخلاقية لظهور الرأى والقياس
- ٢٦٣ ..... مع رسالة المحكم والمتشابه، النص الأكثر قرباً من مفهوم القياس المصطلح
- ٢٧٣ ..... قراءة تحليلية مجموعية لنصوص الرأى فى كلمات النبى وأهل البيت
- ٢٧٩ ..... المجموعة الثانية: النصوص الناهية عن «القياس»
- ٢٨٤ ..... نصوص النهى عن القياس بين قياس الشبه وقياس العلة، تصحيح التصورات
- ٢٨٧ ..... تساؤلات نقدية فى خبرى: سماعة ومحمد بن حكيم
- ٢٨٩ ..... هل القياس باطل أو أنه صحيح لكن غير المعصوم لا يعرف تطبيقه؟! .....
- ٢٩٢ ..... صحيحة البنظى واقتراب القياس من فكرة إلغاء الخصوصية! .....
- ٢٩٧ ..... القياس وقصة موسى والعبد الصالح
- ٣٠٠ ..... القياس والنشاط الجدلى لبعض متكلمي الشيعة الأوائل
- ٣٠٧ ..... ابن شبرمة - فقيه الرأى - وتصديق النقل فى النقد النبوي للقياس!

- ٣٠٩ حوار آخر بين الصادق وأبي حنيفة إثر نقاش حول سلوك ابنه موسى الكاظم .....
- ٣١١ حوار الكاظم وكل من الأنصاري والشيباني في القياس بمحضر الخليفة العباسي ...
- ٣١٣ رواية أبان بن تغلب المشهورة وقضية القياس، دراسة وتحليل .....
- أ - تحفظات على سند رواية أبان، نقد وتعليق .....
- ب - وقفات نقاشية مع النقد المتني للشيخ الصانعي على رواية أبان .....
- ج - هل ثمة احتمال في كون رواية أبان قد صدرت بنحو التقيّة؟ .....
- د - رواية أبان بين قياس العلة والشبه، ومحاكمة النصوص عبر العقل .....
- هـ - رواية أبان بين النهي عن القياس وتصحيحه، نقد محاولة العلامة فضل الله .....
- و - نقد مقارنة السيد الصدر بين رواية أبان وترك الفحص (الفرضية الخامسة). ٣٢٤
- نتيجة البحث في المجموعة الثانية ..... ٣٢٨
- المجموعة الثالثة: النصوص الراضة لمعيارية العقل في الدين ..... ٣٣٠
- وقوع التعارض بين نصوص النهي عن العقل ونصوص مرجعيته، محاولة توفيق .. ٣٣٤
- من أين ظهر رقم الخمسمائة رواية في رفض القياس عند مثل السيد الخوئي؟! ... ٣٣٥
- ثانياً: المجموعات والنصوص الحديثية المشرعة للقياس والرأي، دراسة وتحليل . ٣٣٨
- ١ - خبر معاذ المشهور في تبرير اجتهاد الرأي، قراءة تقويمية ..... ٣٣٩
- مداخلات ومناقشات في حديث معاذ بين الصدور والتمتن والدلالة ..... ٣٤٢
- أ - المشكلة الصدورية أو التوثيق التاريخي والحديثي ..... ٣٤٢
- ب - معارضة كمال الدين، تقويم محاولة ابن حزم والكاشاني في النقد المتني . ٣٤٥
- ج - اختصاص الحديث بالقضاء، تقويم محاولة العلامة السبحاني ..... ٣٤٦
- د - تفسير «اجتهاد الرأي» بالنظر في النصوص، نقد محاولة المرتضى وغيره ... ٣٤٧
- ٢ - نصوص عرض الحديث على القرآن بين حجية القياس والاستقراء ..... ٣٤٩
- ٣ - نصوص ممارسة النبي وأهل بيته للقياس ..... ٣٥٣
- حديث الخثعمية المشهور، ومديات الدلالة على حجية القياس ..... ٣٥٦

- ٣٦٢ ..... هل استند الإمام عليّ للقياس في فتوى الغسل بالإنزال؟
- ٣٦٤ ..... حكم عليّ بحدّ شارب الخمر، قياس أو فقه مصلحة؟! مناقشات وردود
- ٣٦٨ ..... حدّ التفضيل والمشاركة، مواقف علوية مؤيدة للقياس!
- ٣٧٢ ..... الإمام محمد الباقر واستخدامه القياس في حوار مع قتادة!
- ٣٧٣ ..... ٤ - الرواية العلوية حول اعتماد الشورى حال فقدان النصّ
- ٣٧٥ ..... ٥ - نصوص القياس وقاعدة العدالة، تعريج على رأي أحمد أمين
- ٣٧٧ ..... ٦ - الإمام زيد بن علي، ورواية اعتماد الإمام والقاضي على القياس
- ٣٧٨ ..... ٧ - عطف الرأي على النصّ، تأكيداً لشرعية العقل المتناغم مع الشريعة
- ٣٧٩ ..... ٨ - رواية للمجتهد أجر إذا أخطأ وأجران إذا أصاب، وعلاقتها بالرأي والقياس
- ٣٨١ ..... ٩ - خبر ابن الريان وإمضاء الإمام العسكري فكرة القياس
- ٣٨٢ ..... ١٠ - الإمام الكاظم وتعيين مرجعية القياس في حوار مجلس هارون الرشيد
- ٣٨٣ ..... الزيدية والقياس، هل حذفت الإمامية نصوص شرعية القياس من تراث الحديث؟
- ٣٨٤ ..... ثالثاً: التقويم العام لنصوص القياس والرأي سلباً وإيجاباً
- ٣٨٥ ..... ١ - التقويم العام لنصوص تأييد القياس والرأي
- ٣٨٦ ..... ٢ - التقويم العام لنصوص النهي عن القياس والرأي
- ٣٨٨ ..... ٣ - طبيعة علاقة نصوص النهي عن القياس بفكرة القياس خارج عصر النصّ
- ٣٩٢ ..... ٤ - دفاع عن العلامة فضل الله ضدّ منتقديه في مسألة القياس
- ٣٩٨ ..... ٥ - نصوص القياس المؤيدة والمعارضة، مقارنة وتقويم نهائيّ
- رابعاً: نسبة القياس إلى اجتهاد التعليل والمناط والمقاصد، وقواعد التعدي عن حرفية النصّ
- ٤٠١ ..... النصّ
- ٤٠٣ ..... حلول لمعضلة شمول القياس لقواعد الاجتهاد المناطى والتعدي عن حرفية النصّ
- ٤٠٤ ..... ١ - التمييز عبر مقولتي الظهور واليقين (الحلّ النمطي)، حلّ صحيح غير كافٍ
- ٤٠٥ ..... ٢ - عدم تناسب الردع مع قوة السيرة على العمل بالقواعد الفهمية، وقفة نقاش

٣ - مرجعية الأدلة اللفظية في تقرير حجية القواعد، معضلة تقدم أدلة القياس .....	٤٠٦
٤ - استصحاب حجية القواعد، نقد وتحليل .....	٤٠٧
٥ - ممارسة أهل البيت لقواعد التعدي، وتقيّد نصوص النهي عن القياس .....	٤١٠
٦ - الحلّ المختار في التمييز بين القياس وقواعد الاجتهاد التعليلي والمقاصدي و..	٤١٢
نقد (وإعادة فهم) مقولة بناء الشريعة على تأليف المفترقات وتفريق المؤلفات ...	٤١٣
نتيجة البحث في إشكالية القياس (العائق الأول) .....	٤١٨

المحور الثاني: الاجتهاد المقاصدي والمناطوي وإشكالية العلمنة وتضريح الشريعة	
تمهيد في توضيح الإشكالية .....	٤٢٣
تعليقات وملاحظات على إشكاليّتي: العلمنة والتضريح .....	٤٢٥
خاتمة الفصل الثالث، نتيجة البحث في موانع الاجتهاد: المقاصدي، العللي،	
والمناطوي .....	٤٢٩

## الفصل الرابع

### الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، بعض من الأدوار والتأثيرات

تمهيد .....	٤٣٣
-------------	-----

### المحور الأول: دور الاجتهاد المقاصدي والمناطوي والتعليلي في تقويم الأدلة

#### الشرعية والترجيح بينها

تمهيد في شرح جوانب الموضوع ومدّياته .....	٤٣٧
أولاً: تأثير التوافق والتعارض مع المقاصد والكليات على قيمة الأدلة الجزئية .....	٤٤٠
١ - تحقيق حول قاعدة «طرح ما خالف المقاصد والكليات الدستورية» .....	٤٤٢
٢ - تحقيق حول قاعدة «الأخذ بما وافق الكليات والمقاصد الشرعية» .....	٤٤٦
ثانياً: دور المقاصد والكليات الدستورية في حلّ التعارض بين الأدلة .....	٤٤٧

٦٨٦..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ١ - مبدأ إمكان الترجيح بالمقاصد (قانون التعدي عن المرجحات المنصوصة) .... ٤٤٧
- ٢ - الترجيح بالمقاصد والكليات الدستورية، الصور والحالات والمواقف ..... ٤٥١
- ٢ - ١ - الترجيح عبر الترتيب الثلاثي الطولي للمقاصد الشرعية الثابتة ..... ٤٥١
- ٢ - ٢ - الترجيح عبر الترتيب الخماسي أو السداسي للضروريات ..... ٤٥٣
- ٢ - ٣ - الترجيح بملاك الأولوية المطلقة (الترجيح المصلحي العام) ..... ٤٥٥
- ٢ - ٤ - الترجيح بملاك الأولويات الدنيوية والأخروية (المادي والمعنوي) .... ٤٥٦
- ٢ - ٥ - الترجيح بملاك تقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة ..... ٤٥٧
- ٢ - ٦ - الترجيح بملاك عمومية المصلحة وخصوصيتها ..... ٤٥٨
- ٢ - ٧ - الترجيح بمقصد التسهيل ..... ٤٥٨
- ثالثاً: دور التعليل في التعامل مع ظاهرة تعارض الأدلة ..... ٤٥٩
- ١ - مديات اندراج التعليل النصي ضمن قواعد القرينية أو الترجيح ..... ٤٦٠
- ١ - ١ - في تبين كيفية جعل ذكر العلة والملاك الدليل أظهر وأقوى وضوحاً . ٤٦٣
- ١ - ٢ - في تبرير قاعدة تقديم الأظهر على الظاهر (الأقوائية الدلالية) ..... ٤٦٥
- تبعية التعليل المستنطق للتعليل المنصوص ..... ٤٧١
- ٢ - مديات تأثير التعليل المحتمل/المظنون ..... ٤٧٣
- ٢ - ١ - الظن التعليلي بمثابة مرجح دلالي ..... ٤٧٤
- تعليقات على اشتراط حجية الظهور بالظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف ..... ٤٧٨
- ٢ - ٢ - الظن التعليلي بمثابة مرجح أو موجه جهتي (جهة الصدور) ..... ٤٨٢
- ٢ - ٣ - الظن التعليلي بمثابة مرجح صدوري ..... ٤٨٤
- نتيجة البحث في دور الاجتهاد المقاصدي والمناطبي في تقويم الأدلة وتعارضها .. ٤٨٦
- المرجعية الاجتهادية بين المقاصد والأحكام، الأولوية والدور التفسيري ..... ٤٨٦

المحور الثاني: دور الاجتهاد المقاصدي والمناطبي في تكوين المذهب الفقهي أو

فقه النظم والنظريات

- تمهيد في المفهوم والاتجاهات ..... ٤٩٥

- أدوار يمكن للاجتهاد المقاصدي والمناطلي أن يخدم بها فقه النظم والنظريات .... ٤٩٧
- ١ - معضل عدم الاتساق، بوصفه عائناً أمام فقه النظريات والنظم ..... ٤٩٧
- فقه النظم والنظريات بداية إمامية لإعادة روح الاتساق للتشريعات ..... ٥٠١
- ٢ - معضل شرعية فقه النظام، بوصفه فاقداً للأصول الاجتهادية ..... ٥٠١
- ٣ - اختيار الفرضيات وتفسير غياب الفقه المنظومي عن النص الديني ..... ٥٠٢

### المحور الثالث: دور الاجتهاد المقاصدي والمناطلي في ضبط وتنظيم فقه

#### المخارج الشرعية (الحيل)

- تمهيد في المواقف من فقه الحيل الشرعية ..... ٥١١
- الذهنية المقاصدية وقضية الحيل أو ضبط المخارج في ضوء المقاصد ..... ٥١٣
- مقاربة الفقه غير المقاصدي لمبدأ حماية أغراض التشريع في فقه الحيل ..... ٥١٦
- وقفه مع كلامٍ مثير للأردبيلي حول عدم أمانة فقهاء الحيل! ..... ٥١٨

### المحور الرابع: دور الاجتهاد المقاصدي والمناطلي في حركة ومساحات التعقل

#### والتعبد في الشريعة

- تمهيد ..... ٥٢٣
- أولاً: الزاوية العامة الفلسفية ..... ٥٢٣
- تمهيد في مشهد أدياني حول العلاقة بين العقل والنص والإيمان ..... ٥٢٣
- الأنموذج الأولي: النزعة الإيمانية في العصر الحديث، كيركجارد مثلاً ..... ٥٢٧
- الإيمان بين الهوية المخارجه والمداخلة (الآفاقية والأنفسية) ..... ٥٢٨
- العنصر السلبي وإيمانية كيركجارد ..... ٥٢٩
- لماذا فصل كيركجارد نفسه عن الأدلة التاريخية؟ وما الذي دفعه لذلك؟ ..... ٥٣١
- وقفات مختصرة وسريعة مع كيركجارد ..... ٥٣٥
- ١ - مخاطر نفي التعقل، أو الإيمان بين السلامة والخرافة ..... ٥٣٥

- ٢ - كيركجارد ومخاطرة العلاقة بين الإيمان والسلوك ..... ٥٣٧
- ٣ - الدين/المسيحية من العينية إلى وثاقة الإيمان ..... ٥٣٨
- ٤ - فردية الإيمان والإحساس الروحي بالآخرين ..... ٥٤٠
- ٥ - تساؤلات حول تفسير الإيمان عند كيركجارد ..... ٥٤٢
- ضرورة دراسة أشكال النزعات الإيمانية بنسخها الإسلامية ..... ٥٤٢
- الأنموذج الثانى: المذهب المعنوي (مصطفى ملكيان)، ونقد تجوهر الدين بالتعبّد ..... ٥٤٣
- المرحلة الأولى: مرحلة التعريف والعرض والتوضيح والتفكيك ..... ٥٤٥
- ١ - الحدائة، عناصرها ومكوناتها ..... ٥٤٥
- ٢ - الدين، مفهومه ومعالمه وقراءاته ..... ٥٤٥
- ٢ - ١ - معنى الدين ..... ٥٤٦
- ٢ - ٢ - اختيار الدين (هل يختار الإنسان دينه؟) ..... ٥٤٦
- ٢ - ٣ - جوهر الدين ..... ٥٤٦
- ٢ - ٤ - تفسير الدين أو تعدّد القراءات الدينية ..... ٥٤٨
- ٢ - ٤ - ١ - القراءة السلفية للدين، أصولها وبنيتها ..... ٥٤٩
- ٢ - ٤ - ٢ - القراءة التقليدية التراثية، معالمها وأركانها وتعاليفها عن التعبّد ..... ٥٥١
- ٢ - ٤ - ٣ - القراءة التجديدية، مقوماتها وعناصرها الرئيسة (نقد التعبّد وتشبيد المقاصدية) ..... ٥٥٣
- الفروق والتغايرات بين القراءات الثلاث ..... ٥٥٥
- ٣ - الاتجاه المعنوي في الدين، معالم أولية عامة ..... ٥٥٧
- ٣ - ١ - المعنوية، النشوء والتاريخ ..... ٥٥٧
- ٣ - ٢ - المعنوية اتجاه وليست مذهباً ..... ٥٦٠
- ٣ - ٣ - أهداف النزعة المعنوية في الدين/معالجة الآلام أو التكيف معها ..... ٥٦٢
- نقد مرجعية العقائد أو نفي قيامة الدين على العقيدة والعلم والنظام الاجتماعي ..... ٥٦٣



- ٤ - تناقض الحداثة والدين، وسبيل المعنوية في فض الاشتباك ..... ٥٦٤
- ٤ - ١ - بين عقلانية الحداثة وتعبدية الدين ..... ٥٦٥
- ٤ - ٢ - موقع القداسة الفردية بين الحداثة والدين والمعنوية ..... ٥٦٧
- ٤ - ٣ - بين تاريخية الأديان وانهيار الوثوق بالتاريخ ..... ٥٦٩
- ٤ - ٤ - النزعة الدنيوية أو الزمكانية في الحداثة والمعنوية ..... ٥٧٠
- ٤ - ٥ - اضمحلال التصورات الشمولية والميتافيزيقية عن العالم ..... ٥٧٢
- ٤ - ٦ - الفهم الحدائ للدين (الزمكانية) ..... ٥٧٣
- ٥ - المعنوية، الخصائص والصورة الإيجابية ..... ٥٧٥
- ٥ - ١ - المعنوية خاصة غير عامة ..... ٥٧٥
- ٥ - ٢ - المعنوية مقول تشكيكي غير متواطئ ..... ٥٧٦
- ٥ - ٣ - المعنوية ضرورة وليست خياراً ..... ٥٧٦
- ٥ - ٤ - اختزان المعنوية لقدر من العلمانية الدنيوية ..... ٥٧٨
- ٥ - ٥ - المعنوية تخفيف من آلام الإنسان ومعاناته ..... ٥٧٩
- ٦ - خصائص الإنسان المعنوي ..... ٥٨١
- ٦ - ١ - استبدال أسئلة المعرفة الكبرى بسؤال العمل (ماذا أصنع؟ ماذا أفعل؟) .... ٥٨١
- ٦ - ٢ - الإنسان المعنوي نقيض العدمي والعبثي وليس نقيض الملحد ..... ٥٨٢
- ٦ - ٣ - الإنسان المعنوي ذو حياة أصيلة غير مستعارة ..... ٥٨٣
- ٦ - ٤ - الإنسان المعنوي متقلب غير قار ..... ٥٨٥
- المرحلة الثانية: مرحلة التحليل والتقويم أو مداخلات في الاتجاه المعنوي ..... ٥٨٧
- ١ - الاتجاه المعنوي في مقارنة نصية داخل - دينية ..... ٥٨٧
- ٢ - المعنوية في السياق الكانطي أو الايستمولوجي، خلاف في الأصول التحتية .. ٥٨٨
- ٣ - معيار تعيين العناصر المقومة للحداثة، هل يمكن تصور أكثر من حداثة؟ ..... ٥٩٠
- ٤ - بين الغاية من التدين (جوهر الدين) ونتائجه ..... ٥٩٢

٦٩٠..... الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ..ج/٢

- ٥ - معضلة الفصل بين المعرفة والمعنوية أو المعنوية بين العقل النظري والعملية . ٥٩٣
- ٦ - إشكالية التبعّد ونقد تصوّرات ملكيان..... ٥٩٧
- ٧ - تعليقات جزئية إضافية، سريعة ومتفرقة ..... ٦٠١
- ثانياً: الزاوية الخاصة الشرعية..... ٦٠٦
- ١ - التبعّد، المفهوم والاستعمالات ..... ٦٠٦
- ٢ - مستويات التعقل والتبعّد في الشريعة ..... ٦٠٩
- ٣ - العقلانية والاختبار بوصفهما حاكماً في النصوص والتشريعات ..... ٦١١
- ٤ - هل التبعّد معقول في غير العباديات وبالعكس؟ وإلى أي حدّ؟ ..... ٦١٢
- ٥ - هل التبعّد ظاهرة استلابية غير صحيحة وفقاً لقراءة داخل - دينية؟ ..... ٦١٤
- ٦ - تأثير الاجتهاد المقاصدي والمناطبي على النزعة العقلية في فهم الشريعة ..... ٦١٦

الخاتمة

نتائج البحث وصياغة التصور العام

- تمهيد ..... ٦٢١
- ١ - المقاصدية والمناطبية، التجربة التاريخية ومواقف نقد وتقويم ..... ٦٢٢
- ٢ - الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، الأركان والقواعد والأضلاع ..... ٦٢٣
- ٣ - الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، الموانع والعوائق ..... ٦٢٥
- ٤ - الاجتهاد المقاصدي والمناطبي، أدوراهما وتأثيراتهما ..... ٦٢٦
- كلمة أخيرة ..... ٦٢٧
- المصادر والمراجع ..... ٦٢٩
- فهرس المحتويات ..... ٦٧٥

## صدر للمؤلف

## تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والسيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمس أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمس أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨. شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩. فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠. قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١. فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢. الاجتهاد المقاصدي والمناطوي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات (مجلدين)

## ترجمة

١. ابن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لأراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني

٦. الحج رموز وحكم  
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي  
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

### تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقارير الشهيد محمد باقر الصدر)

### إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية  
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة  
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة  
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي  
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات  
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي  
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي  
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة  
٩. الوحي والظاهرة القرآنية  
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيبة  
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

### إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)  
٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الإلكتروني  
[www.hobbollah.com](http://www.hobbollah.com)

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله  
[hobbollah.com/apps](http://hobbollah.com/apps)