

يحيى محمد

فهم الدين والواقع

دار الفکر الإسلامي

فهم الدين والواقع



فهم الدين والواقع



يحيى محمد

دار الفکر الإسلامي
للطباعة والنشر والتوزيع

مَجْمَعُ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ
الطَّبْعَةُ الْأُولَى
١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

دارالهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٥١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦ / ٢٥ غبيري - بيروت - ا
ail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

يمثل هذا الكتاب حلقة ثانية من حلقات (النظام الواقعي وفهم الإسلام). وهو يدور حول العلاقة التي تربط مقاصد التشريع بالواقع، وذلك كتمة لما بدأناه في كتاب (جدلية الخطاب والواقع).

وتدور بحوث الكتاب على جملة من القضايا التي لها علاقة بفهم النص الديني، وتمتاز بأنها تقع ضمن نسيج عضوي موحد؛ بعضها يدعو إلى البعض الآخر ويكامله.

وهذه القضايا هي باختصار عبارة عن كل من العقل والواقع والمقاصد والفهم المجمل. وقد أدرجنا البحث فيها ضمن فصول خمسة عناوينها كالآتي:

- ١ - العقل والاجتهاد
- ٢ - المصلحة ودورها في التشريع
- ٣ - نظرية المقاصد ونقدها
- ٤ - مصاديق لأثر الواقع على التشريع
- ٥ - منهج الفهم المجمل والمقاصد

هذه هي فصول الكتاب مستهلة بتمهيد نتناول فيه قضية المقاصد
والمفارقة بين علم الكلام والفقہ .
هذا ومن الله نستمد العون والتوفيق . .

يحيى محمد
برهامود - بريطانيا
٢٠٠١/١١/٢٨

تمهيد

المقاصد والمفارقة بين علم الكلام والفقهاء:

لا أعتقد أن هناك مسألة أخطر وأهم من المقاصد في البحوث الفقهية. وإذا أخذنا باعتبار أن لهذه القضية جنبه كلامية وأنها كانت محط مفارقات بين علمي الكلام والفقهاء؛ فإنَّ المسألة تزداد خطورة وأهمية. فمن المعلوم أن علم الكلام يتقدم على الفقه بمستويين منطقيين. أحدهما هو أن تأسيس الفقه يتوقف أساساً على القضايا الأصولية المحررة في علم الكلام، فمن غير إثبات هذه القضايا فإنه لا تقوم للفقه قائمة، وبالتالي فإنَّ الفقه بلا كلام كالشجر بلا جذور تمد إليه مستلزمات الحياة. أمَّا الأمر الآخر الذي يهمننا فهو أن لعلم الكلام صفة توجيهية مؤثرة على علم الفقه، ذلك أن مطارح علم الكلام هي مطارح كلية أصولية قد تؤثر بشكل أو بآخر على توجيه القضايا الفقهية. فمن أبرز الأمثلة على ذلك قضايا التحسين والتقييح التي تبحث في علم الكلام، إلا أنه يستفاد منها في علم الفقه. فمثلاً أن قاعدة البراءة الأصلية تستند لدى عدد من المذاهب إلى مقولة الحسن والقبح العقلين، وذلك تحت عنوان قبح العقاب بلا بيان.

لكن بالرغم من الصفة التوجيهية التي يحملها علم الكلام إزاء الفقه فإننا نجد أحياناً بعض المفارقات التي تتاب العلاقة بينهما على صعيد

المذهب الواحد، ومن ذلك ما يتعلق بقضية المقاصد. فالأشاعرة رغم أنَّهم في علم الكلام يعولون على نفي الغرض والتعليل والحكمة في الفعل الإلهي^(١)، وبالتالي فإنَّ فكرة المقاصد منتفية لديهم - على الأقل في مجال الفعل والخلق - باستثناء ما أبداه بعضهم من تردد في كتبه كما لدى الغزالي؛ لكن مع ذلك فإنَّ هذه الفكرة حاضرة لدى المتأخرين منهم على الصعيد الفقهي. وقد كان الأشعري وأتباعه ومن لفَّ حوله من الفقهاء يعدون علل الشرع لا تخرج عن كونها مجرد أمارات وعلامات محضة مثلما هو الحال في سائر أمور الخلق، حيث ارتباط الاقتران بالأشياء إنَّما هو ارتباط عادي ليس بينهما ربط سببي ولا علَّة ولا حكمة ولا تأثير^(٢).

وإنَّ الغزالي ومن تبعه يرى أنَّه بالاستقراء عُرف أنَّ الأمور به تقتزن به مصلحة العباد بحصول ما ينفعهم، وكذا أنَّ المنهي عنه تقتزن به المفسدة، وبالتالي فبحسب عادة الشرع إذا حصل الأمر والنهي فإنَّه سيُعلم قرين ذلك من المصلحة والمفسدة، لا أنَّ الله تعالى استهدف هذه المفسدة وتلك المصلحة، إذ من المحال لدى الأشاعرة أن يفعل الله لغرض وحكمة^(٣).

ورغم ما يلاحظ من أنَّ هذه النظرية تبغي إقامة جسر رابط من

(١) الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٢٩٦ وما بعدها. ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ص ٣٤٣ وما بعدها. وبعضهم اعترف بالحكمة في بعض كتبه كما هو الحال عند الغزالي في كتابه (الحكمة في مخلوقات الله). كما أنَّ الشهرستاني حصر الحكمة الإلهية بمعنى اتقان الخلق من حيث التكوين فحسب (الشهرستاني: نهاية الاقدام، مكتبة المثني، بغداد، ص ٤٠١ - ٤٠٢).

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل في بيروت، ١٩٧٣م: ج ١، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

(٣) ابن تيمية: كتاب النبوات، دار القلم، بيروت، ص ١٤٢.

الاتساق بين علمي الكلام والفقه، وذلك بتمديد الاعتبارات المعوّلة عليها في العلم الأوّل وسحبها إلى العمل الآخر؛ إلا أنّ واقع الأمر لا يخلو من مفارقة وتناقض، سواء في الكلام أو الفقه. ففي كلا هذين العلمين يلاحظ أنّ نظريتهم تستلزم العناصر الغائية التي استبعدوها، حيث إنّ وجود الأمانة والعلامة في علاقات الأشياء هو في حدّ ذاته لا يمكن أن يفسر إلاّ على نحو الاعتراف بمبدأ القصد والغرضية، وذلك طبقاً لمنطق الاستقراء الذي عوّل عليه الغزالي ومن تبعه. فلو أنّنا أخلينا الساحة الإلهية من الغرض والحكمة في العالمين التكويني والتشريعي؛ لكان من المستحيل أن ندرك أي أمانة وعلامة بين الأشياء يمكنها أن تهدينا إلى معرفة القوانين العادية في عالم التكوين، وكذلك القوانين القياسية في عالم التشريع.

وبعبارة أخرى، إذا توخينا منطق الاحتمالات فإنّ فرض نفي الغرض الإلهي لا بدّ أن يستلزم كما هائلاً جداً من الإمكانيات المحتملة للمشئة الإلهية التي فيها تكون الأمور غير منظمة ولا متسقة بالكامل سوى إمكان واحد فقط في عالم التكوين، ومثله في عالم التشريع، وجميع هذه الإمكانيات تكون متساوية الاحتمال، حيث لا مرجح لبعضها على البعض الآخر اتساقاً مع فرضية نفي الغرضية.

لذا فإنّ قيمة احتمال تحقق الاتساق الكامل في علاقات الأشياء للعالمين الأنفي الذكر هي في غاية الضآلة وسط العدد الهائل من الإمكانيات المحتملة. وعليه فإنّه طبقاً لحساب الاحتمالات أن تحقق الإمكان ذي العلاقات المتسقة لا يكون معقولاً أبداً تبعاً لفرضية نفي الغرضية، بينما هو معقول جداً تبعاً للمبدأ المقابل. أي أنّ إدراكنا لوجود الاتساق في العالمين هو دليل تام على إثبات مبدأ الغرضية والحكمة. وهو أمر ينطبق على عالم التكوين بلا أدنى شك لقوّة ما فيه من نظام وتكامل واتساق، كما ينطبق أيضاً على عالم التشريع، لكونه هو الآخر يمتلك الاتساق والنظام الذي يكشف بما لا مزيد عليه من

الأغراض والمقاصد الواضحة، وبالتالي فإنَّ انتظام التشريعات واتساقها دال، بحسب منطق حساب الاحتمالات، على وجود الحكمة في التشريع، حيث يكسب قيمة احتمالية قدرها مجموع احتمالات الإمكانيات الأخرى المقابلة، وهي قيمة كبيرة جداً تتحول إلى قطع وبقين من الناحية العملية. على هذا فإنَّ فكرة الأشاعرة تنطوي على التناقض، فهي تستبعد من جانب مبدأ الغرضية، لكن بمقولتها تُفضي إلى الأخذ بها لا محالة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر هو ما ظهر من تناقض لدى المتأخرين من الأشاعرة الذين اعترفوا بوجود مقاصد وعلل محددة في الشرع، في حين أنَّهم نفوا ذلك على صعيد عالم التكوين. ومن هؤلاء الإمام الجويني وتلميذه الغزالي في بعض كتبه، والآمدي في (الأحكام)^(١)، والشهرستاني في (نهاية الاقدام)، والفخر الرازي في بعض كتبه. وقد عدَّ الشاطبي هذا الأخير ممَّن اضطر في كتبه الأصولية أن يدافع عن علل الأحكام مثلما في كتابه (المحصول في أصول الفقه) بما لا يتسق مع كتبه الكلامية، حيث اعتبر العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام الشرعية^(٢).

فلدى هؤلاء أنَّ المقاصد والعلل غائبة على صعيد الخلق والإيجاد، لكنَّها حاضرة على صعيد الأمر والتشريع، أو أنَّها غائبة على نحو الكلام والعقيدة وحاضرة على نحو الفقه والتشريعة. مع ما يلاحظ أنَّ الخلق والتشريع كلاهما من قبل الله تعالى، فذاك عبارة عن خلقه

(١) الآمدي، سيف الدين علي: الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامث إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م: ج٣، ص٢٥١ وما بعدها، لكن ابن تيمية نقل عنه أنَّه يعدُّ الغرض الإلهي جائزاً ليس بواجب كما عليه المعتزلة، ولا بمرتبة كما عليه سائر الأشاعرة (كتاب النبوت، ص١٤٢).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م: ج٢، ص٦.

وتكوينه، وهذا عبارة عن أمره ونهيه، وكلاهما عبارة عن كتابين، تكويني وتدويني. وعليه كيف يتسق القول بوجود مقاصد وأغراض لله في التشريع دون أن يكون له مثلها في الخلق والتكوين؟!.

يضاف إلى أنه بحسب الاستقراء وحساب الاحتمالات نرى أن تشخيص المقاصد في الشريعة يبعث على تأكيد صحة ما يستنتجه الوجدان العقلي المستقل بخصوصها. أي أن المصالح المقصدية المدركة بالعقل هي صحيحة لا من حيث إدراك العقل القبلي مستقلاً فحسب، بل حتى من جهة ما يدلُّ عليه الاستقراء وحساب الاحتمالات طبقاً للمقارنة بين النتائج العقلية المستقلة والنتائج الشرعية، وذلك لأنَّ تطابق نتائج التشريع ومنتجات العقل لا يمكن أن يكون صدفة ما لم يكن هناك وحدة تجمعهما معاً.

الأمر الذي غاب على الشاطبي، رغم اعترافه بوجود المقاصد والغايات التي يدلُّ عليها الاستقراء الشرعي من حيث إنَّ الأحكام موضوعة لمصالح العباد^(١).

إذ أنكر أن تكون هذه المصالح والمقاصد ممَّا يمكن أن تُدرك بالعقل المستقل، وظلَّ مخلصاً في هذه الناحية مع الاتجاه الأشعري برفض نظرية الحسن والقبح العقليين، وإن خالفهم في إثبات تلك الغايات والمقاصد^(٢).

لكن الإشكال الذي يواجهه الشاطبي في هذا الصدد هو أنَّ اعتماده على منهج الاستقراء في إقرار المقاصد الشرعية هو ذاته يمكن توظيفه في توكيد قضايا الوجدان العقلي الخاصة بإدراك الحسن والقبح، حيث إنَّ التوافق الحاصل بين الأحكام والأصول الشرعية وبين قرارات العقل لا يمكن أن يكون صدفة بحسب منطق الاستقراء وحساب

(١) الموافقات: ج ٢، ص ٦.

(٢) المصدر السابق نفسه: ج ٢، ص ٣١٥.

الاحتمالات، لذلك فبنفس المنهج الذي اعتمده الشاطبي يثبت خطأ نظريته في عزل العقل عن التشريع.

على أن المفارقة التي وجدناها بين الفقه والكلام لدى متأخري الأشاعرة؛ نجدها بشكل آخر لدى الإمامية الاثني عشرية. فهي في علم الكلام تؤمن بمبدأ الغرضية، وأنَّ العقل قادر على كشف الغرض والحكمة من الفعل الإلهي، كما وتؤمن تبعاً لذلك بغرض التكليف وحكمة التشريع على النحو الإجمالي^(١). لكنَّها في علم الفقه تجد العقل عاجزاً عن إدراك مقاصد الأحكام الشرعية. فالعقل الذي تؤمن بقدرته الكشفية المفتوحة في علم الكلام هو غير ذلك العقل الذي تعترف بعجزه عن أن يدرك مقاصد التشريع وملاكات الأحكام إلاَّ على نحو ما ينص عليه الشارع.

وهذا يعني أنَّ المقاصد وإن سُلِّم بوجودها في التشريع إلاَّ أنَّها كالمنفاة لعدم إمكان إدراكها ومن ثم توظيفها، خلاف ما هو عليه الحال في الكلام. الأمر الذي يفضي إلى نوع من المفارقة، حيث قدرة العقل على الإثبات في هذا العلم الأخير وعجزه عن ذلك في الفقه.

بذلك يكون الاتجاهان الإمامي والأشعري حاملين لمفارقتين مقلوبتين ومتعاكستين. فمن الناحية المنطقية أنَّ من المفترض والمتوقع أن تلجأ الأشاعرة إلى نفي المقاصد من التشريع، ونفي أن يكون للعقل قدرة على استكشاف التعليل من النص ما لم يكن صريحاً بذلك، وكذا نفي العمل بالاجتهاد ومنه القياس ما لم يدل على ذلك النص صراحة يلزم الوقوف عنده، وحتى في هذه الحالة يفترض أن لا يبنني الاجتهاد على التعليلات والأغراض، باعتبار أنَّ ذلك يعود بها من جديد إلى

(١) أنظر: مثلاً: أبو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٦٢هـ. ش، ص ١٦١. ومقداد بن عبد الله السيوري: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

قبول فكرة المقاصد والأغراض الإلهية التي يقتضي الأمر نكرانها؛
اتساقاً مع اتجاهها الكلامي في نفي مبدأ الغرضية.

كذلك من المفترض والمتوقع أن تلجأ الإمامية إلى العكس، وهو
أن تؤمن بقدرة العقل الاجتهادية عبر النصوص في الكشف عن مقاصد
التشريع والعمل بالقياس المعلل اتساقاً مع إيمانها الكامل بمبدأ الغرضية
والقدرة العقلية على كشف الحكمة والأغراض على صعيد الفعل الإلهي
ومبرر التكليف.

لكن تظل المفارقة التي هي عليها الإمامية مفهومة ومبررة، حيث إنَّ
إبعادها للعقل عن الممارسة الاجتهادية التي تتضمن التعليل والقياس
وكشف المقاصد؛ إنّما يعود إلى ما تستند إليه من النصوص الكثيرة
المانعة عن ممارسة مثل ذلك الدور، وهي النصوص المروية عن أهل
البيت عليهم السلام.

لهذا أنّها أجرت الفاعلية العقلية ضمن إطار القضايا الكلامية دون
الفقهية. مع هذا يمكن القول إنّ الفقه لدى الإمامية لم يتقوّل على
قالب واحد، بل أخذ أشكالاً متعددة وأبعاداً تطويرية مختلفة. فإذا كان
أغلب المتقدمين منهم أوقفوا الباب بوجه العقل وأوصدوه، معولين في
ذلك على صرف الجوانب الحرفية للنصوص بلا أدنى أثر للاجتهاد؛
فإنَّ أغلب المتأخرين كانوا على خلاف ذلك، حيث أبدوا اهتماماً
متزايداً على قضايا الاجتهاد وتوظيف العقل ولو ضمن حدود.

لكن الأمر المثير هو ما حدث بعد قيام الجمهورية الإسلامية في
إيران، حيث النقلة النوعية لصالح الممارسة العقلية وردّ الاعتبار للنظر
إلى المقاصد بعدما كانت في السابق من القضايا التي يمنع التحرك في
إطارها الاجتهادي طالما أنّها بعيدة عن أن تتزع من النصوص.

ففي إيران اليوم نجد خطوة أولية وبداية مفتوحة لمطالبة الفقه

الإمامي للتحدث عن حجية المصالح والمقاصد التي يمكن للعقل إدراكها من الواقع وإن لم تستنبط من النصوص وآياتها.

وهي خطوة أخذت طريقها نحو الممارسة وإن لم تُستحكم بالتنظير لحد الآن، لكنّها تظل - على أيّ حال - مبشّرة بفتح الطريق أمام الإمامية نحو اجتهاد جديد من شأنه العمل على رفع المفارقة وبناء الاتساق بين تمسكها العقلي المفتوح في علم الكلام وبين اعتباراتها الاجتهادية في علم الفقه. بينما ظلّ الحال مع الأشاعرة كما هو من المفارقة والتناقض من غير رفع ولا بناء جديد حتى يومنا هذا. فهم ما زالوا متمسكين بذات القالب الكلامي من نفي مبدأ الغرضية، وإن وضعوا إلى جنبه ما ينقض ذلك في مقولاتهم الفقهية.

الفصل الأول

العقل والاجتهاد

تواجه طريقة الاجتهاد التقليدية تهمة كبيرة في أسلوب معالجتها للقضايا الفقهية. فبحكم أنها تعتمد في الأساس على النصوص، خاصة نصوص الحديث؛ وباعتبار أن هذه النصوص تعالج في الغالب قضايا جزئية تظهر بمظهر المطلق الشامل؛ فقد تشكل من ذلك قالب ذهني جزئي منفصل عن كليات مقاصد الشرع، ومجرد عن اعتبارات الواقع وما يبعث عليه من حقائق وما يساعد فيه على الفهم العقلاني، وأحياناً متصادم مع العقل والمنطق.

هكذا بفعل المبالغة في التفكير في الجزئيات تولدت ظاهرة الغيبش عن الكليات، وبفعل الانغماس الكلي في النصوص تولدت حالة الاغتراب عن الواقع وحقائقه، وعن العقل وما يفرضه من نتائج منطقية. مع ان الممارسة الفقهية لا تدعي أنها بوظيفتها تحصل على القطع واليقين، فهي في الغالب تقرّ بظنية الحديث سنداً ودلالة، لكنّها مع ذلك تتعامل معه تعامل الصحيح الثابت من غير نظر قاصد إلى مقصد أو واقع أو عقل. وهنا ينشأ الصدام في الطريقة المتبعة مع كل ممّا ذكرنا، مع أخذ اعتبار التفاوت في المستويات بين فقيه وآخر، أو بين مذهب وآخر.

وفي هذا الفصل سوف نتطرق إلى بحث مواقف طريقة الاجتهاد التقليدية من الاستكشافات العقلية في مجال الأحكام، وذلك لتتعرف عن التناقضات والمفارقات التي لحقت بها، ومنها تلك التي لها علاقة بالمقاصد.

المدارس الفقهية وتغييب العقل،

ليس بين المذاهب الفقهية من أطلق العقل كمصدر من مصادر الكشف عن التشريع صراحة غير مذهب الإمامية الاثني عشرية، وكذا ما ينسب إلى بعض المعتزلة والفقهاء. فبحسب استقراء الطوفي أنَّ أدلة الشرع بين العلماء تنحصر بتسعة عشر باباً القليل منها يتفق عليه، وأغلبها موضع اختلاف بين الأخذ والرد، وليس بين هذه الأدلة المطروحة عنوان خاص باسم العقل. فهي عبارة عن: الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد أو العادات والاستقراء وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان والأخذ بالأخف والعصمة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة^(١).

قد يُقال إنَّ عنوان العقل ورد ضمن أنواع الأدلة التي توصل للحق. فمن الناحية التاريخية نجد أنَّ مؤسس المذهب الاعتزالي واصل بن عطاء هو أوَّل من حدَّد المصادر العامة لطريقة الانتاج المعرفي لكل من علم الكلام والفقهاء معاً. إذ يقول الجاحظ في حقِّه: «وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام وفي الأحكام فإنَّما هو منه»^(٢).

ذلك أنَّ الجاحظ اعتبر واصل بن عطاء «هو أوَّل من قال: الحق

(١) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٧٠م، ص ١٠٩ - ١١٠.
(٢) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧م: ج ١، ص ٣٩٥.

يعرف من وجوه أربعة؛ كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، وإجماع من الأمة. وقد تصور الأستاذ علي سامي النشار أن الوجوه الأربعة التي أدلى بها واصل هي تساوي حتماً أصول الفقه الأربعة: القرآن والسنة والقياس والإجماع.

مع أن واقع الأمر هو أن حجة العقل لا تساوي القياس الفقهي. فمن جهة أن تلك الحجة هي أعم من اعتبار الجانب العقلي أو الاجتهادي في الطابع القياسي الفقهي. كما من جهة أخرى أن القياس يحمل دلالة الارتباط بالنص بخلاف ما هو الحال في حجة العقل الذي له دلالة الاستقلال، فأحدهما لا يعني الآخر.

ومنه نفهم لماذا لم يرادف العلماء بينهما، حيث وضعوا العقل كمصدر أساس للعقيدة والكلام ولم يضعوا القياس، ووضعوا القياس كمصدر للفقه ولم يضعوا العقل. وبعضهم وهو ينص على سبر أصول الأدلة ميز بين القياس والعقل، كما هو الحال مع الباقلاني الذي عدّ أصول الأدلة وحصرها بخمسة وذكر منها أصل العقل وكذلك أصل القياس والاجتهاد، فضلاً عن الكتاب والسنة والإجماع^(١).

مع هذا لا ينكر أن الاتجاه الاعتزالي أقرّ مبدأ تشريع العقل في القضايا الرئيسية لأجل تصحيح العقيدة ضمن علم الكلام وليس في علم الفقه، كوجوب النظر والشك وشكر المنعم ودفع الضرر عن النفس وما إليها^(٢).

(١) أبو بكر الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم

محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، ط ٢، ١٩٦٣م، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) أنظر: عبد الجبار الهمداني: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي

هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط ١، ١٩٦٥م، ص ٦٤.

والمجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت: ج ١، ص ٢٤. كذلك: يحيى محمد: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف

في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، عدد ٩، ١٠/١٤١١هـ - ١٩٩١م.

علاوة على هذا نُسب إلى بعضهم إقرار التعويل على العقل في الأحكام بدلاً عن الأخذ بأخبار الآحاد، من حيث إنها لا تفيد علماً ولا توجب عملاً. وكما أشار السيوطي في (صون المنطق) إلى أن هناك جماعة رفضت الاعتماد على أخبار الآحاد وعوّلت على الرجوع إلى دليل العقل واستصحاب الحكم العقلي الذي رفضه أهل السنّة، وذلك لأنّه لا حكم للعقل في الشرعيات. لذا صرّح السيوطي ردّاً على هؤلاء بأنّ من الواجب على المسلمين «أن يجعلوا الأصول القرآنية والنبوية غاية العقول، ولا يجعلوا العقول غاية الأصول»^(١).

علماً بأنّه سبق للشافعي في كتابه (الأم) أن حكى مقالة جماعة من المعتزلة ترفض الأخذ بأخبار الآحاد باعتبارها لا تفيد علماً أو يقيناً، ممّا جعله يردّ عليهم.

العقل عند الاتجاه السني؛

أمّا في الوسط السني بعيداً عن أجواء المعتزلة، فمن الواضح أنّ التشريع عندهم للنصوص الشرعية وليس للعقل، حيث لا يمكنه إدراك أدلة الأحكام من ذاته^(٢)، وبالتالي لا نجد هناك اعترافاً ما بدور العقل المستقل في التشريع إلاّ ما ينقل عن بعض الفقهاء. فقد نقل الشاطبي قول العز بن عبد السّلام (المتوفى سنة ٦٦٠هـ) وإن لم يسمه^(٣)؛ بأنّ مصالح الدُّنيا كلها تعرف بالعقل من خلال الضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرة، وذلك على خلاف مصالح الآخرة التي لا

(١) عن: علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط١، ١٩٧٧م، ص١٢١.

(٢) يسّ سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م: ج١، ص٢٩.

(٣) أنظر نفس النص في: يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ص١٣٧. عن: قواعد الأحكام للعز بن عبد السّلام.

تدرك إلا بالشرع، فعلى قوله «من أراد أن يعرف المناسبات في
المصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله،
بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم
منها يخرج عن ذلك، إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو
مفاسدها»^(١).

وهذا الرأي يتسق مع اعتبار الأحكام الشرعية الدنيوية لم تصدر عن
الشرع بعنوان التأسيس كما هو الحال في التعبدات، وإنما صدرت عنه
بعنوان الإمضاء والتبعية^(٢).

كما نقل الشاطبي ما ذهب إليه جماعة اعتقدوا باكتفاء ما يرد في

(١) الموافقات: ج ٢، ص ٤٨. علماً أن هذا الرأي اعتبره عبد الله دراز هو أشبه بمذهب المعتزلة
(أنظر هامش نفس الصفحة).

(٢) كشاهد على ذلك ستل بعض الأعراب قليل كيف عرفت أن محمداً رسول الله؟ فقال: ما أمر
بشيء فقال العقل ليه ينهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليه أمر به. وقد عد ابن القيم
هذا الشاهد أحد الردود على الذين أنكروا حسن الأشياء وقبحها لذاتها وليس لأن الشارع
اعتبرها كذلك مثلما تقول الأشاعرة، حتى قال: «فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله
من هؤلاء، وقد أقر عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، حتى كان في حقه
من أعلام نبوته وشواهد رسالته». كما قال: «فمن جوز عقله أن ترد الشريعة بضدها من
كل وجه في القول والعمل، وأنه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدها، من
السخرية والسب والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع
المجون وأمثال ذلك فليعز في عقله، وليسأل الله أن يهبه عقلاً سواء.. وممّا يدلُّ على
صحة ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُحِبُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾، فهذا صريح في أن
الحلال كان طيباً قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يستفد طيب هذا
وخبيث هذا من نفس الحل والتحريم.. وممّا يدلُّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا
حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَكَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ وَيَتْرُوكُنَّ﴾، وهذا دليل على أنها فواحش
في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها لفحشها.. وتحقيق القول في هذا
الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إرسال
الرُّسل» (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٢٩ وما بعدها. عن: محمد محمد المدني:
أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية/رسالة الإسلام: ج ٨، ص ١٧٨ - ١٧٩).
(ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ص ٣٢٩ وما بعدها. عن: محمد محمد المدني: أسباب
الخلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية/رسالة الإسلام: ج ٨، ص ١٧٨ - ١٧٩).

النفس من اطمئنان يخص جملة من الأحكام، ونقد ذلك من حيث إنَّ التعويل عليه لا يستقيم مع الأخذ بما أمر به الله من العمل بالكتاب والسُّنَّة. وعلى رايه أنَّ أحكامه تعالى لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته^(١)، اتساقاً مع ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الدلالة العقلية للحسن والقبح. كذلك نقل عن جماعة أقامت اعتباراتها في إدراك مصالح العباد طبقاً لمقاصد الشرع الكلية المستخلصة بالاستقراء، حيث جردوا المعاني وطرحوا خصوصيات الألفاظ، بل وردوا كل خاص يخالف العالم المستخلص بالاستقراء، وقد عرفوا بأصحاب الرأي^(٢). إلا أنَّ ذلك ليس له علاقة بالعقل، إذ الاستقراء المحكي عنه إنما هو الخاص بالشرع لا غير.

نعم إنَّ الغزالي صرح بذكر عنوان العقل ضمن أصول الأدلة الفقهية، وهي عنده عبارة عن الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، ودليل العقل والاستصحاب الدالين على براءة الذمَّة في الأفعال قبل ورود السمع^(٣).

لكن كما هو واضح أنَّه يعد هذا الدليل - الذي يقصد به البراءة الأصلية - مقيداً بالحال قبل ورود السمع أو الشريعة، أمَّا مع وجودها وورودها فليس للعقل شأن يمكن أن يستكشف به الحكم مستقلاً. لهذا فمن الناحية المبدئية أنَّ الاتجاه السني لا يعترف بدور العقل في استكشاف موارد التشريع والأحكام، وهو أمر يتسق مع نظرية الحسن والقبح الشرعيين التي يميل إليها الغالب من أهل السُّنَّة، مثلما هو حال التفكير الأشعري، سواء لدى المتقدمين منهم أو المتأخرين.

وإذا كنَّا نعتقد بأنَّ قسماً كبيراً من المسؤولية يقع على عاتق الأشاعرة في

(١) الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة، لبنان: ج٢، ص٣٤٧ وما بعدها.

(٢) الموافقات: ج٣، ص٢٣٠.

(٣) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط١، ١٣٢٢هـ، ج١، ص١٠٠ و٢١٧ - ٢١٨.

إبطالهم لدور العقل في التشريع أو الكشف عن الأحكام، وذلك بسبب التنظير الذي ألوا إليه في قاعدة الحسن والقبح الشرعيين؛ فإنَّ القسط الآخر من المسؤولية يتحملة قبلهم الشافعي، باعتباره المنظر الأول لأصول الفقه. فبحسب المعطيات المتوفرة لدينا اليوم هو أنَّ تنظير الأدلة الشرعية وتقعيدها لم ينشغل بهما فقيه مسلم قبل هذا الإمام القرشي^(١)، أو على الأقل أنَّه لم يصلنا شيء واضح ومقطوع به قبله^(٢).

وهو في ممارسته للتنظير والتقعيد لم يعط أي دور مميز للعقل في التشريع والاستكشاف. فغياب العقل هو الظاهرة البارزة في مشروع الشافعي. ذلك أنَّه يلتزم بالبيان التام لنص الخطاب فلا يدع مجالاً لمشاركة غيره في التشريع باستثناء القياس للضرورة والاضطرار، كما نصَّ على ذلك مرَّات عديدة، مثل قوله: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاَّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»^(٣).

وقوله أيضاً: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلّ ولا حرْم إلاَّ من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السُّنة أو الإجماع أو القياس»^(٤).

وكذا قوله: «العلم طبقات شتى.. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسُّنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى»^(٥).

(١) فمثلاً يذكر ابن خلدون أنَّ أوَّل من كتب في أصول الفقه هو الشافعي (مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ص ٤٥٥).

(٢) نعم هناك من أسماء الكتب التي نُسبت لبعض العلماء قبل الشافعي ما يشير إلى احتمال تأسيس هذا العلم قبل الشافعي. ومن ذلك ما ذكره ابن النديم من أنَّ لمحمد بن الحسن الشيباني - تلميذ أبي حنيفة وأستاذ الشافعي - كتاباً بعنوان (أصول الفقه). فلو صحت هذه النسبة لكان الشيباني سابقاً للشافعي في تأسيسه لهذا العلم (أنظر: ابن النديم: الفهرست، عناية وتعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص ٢٥٤).

(٣) المصدر السابق نفسه: ص ٢٠.

(٤) الرسالة: ٣٩.

(٥) الشافعي: الأم، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ج ٧، ص ٢٥٠. والروشد: =

هكذا نرى غياب العقل من مشروع الشافعي، مثلما نشهد موته لدى الأشاعرة، وكل ذلك له انعكاساته الخاصة التي ما زلنا نعاني منها حتى يومنا هذا.

ويلاحظ أنه حتى لو أولنا مبادئ الاجتهاد التي يقول بها بعض المذاهب الإسلامية واعتبرناها مبادئ عقلية تتباين في الاستقلالية من حيث علاقتها بالنص، كالقياس أو المصالح المرسلة أو الاستحسان أو الاستصحاب أو البراءة الأصلية أو غيرها؛ مع ذلك فالملاحظ أن هذه المبادئ تظل مهمة غير فاعلة إلا مع عدم وجود النص، بل غالباً ما يكون العمل بها على نحو الاضطرار أو تبعاً لضغط الحاجات الزمنية. فعلى الأقل أن رؤساء المذاهب الإسلامية كانوا يصورون الأمر على هذا النحو من الاضطرار، مثلما يعترف بذلك أصحاب المذاهب الأربعة، حتى من عُرف منهم بشدة العمل بالاجتهاد والقياس منه على نحو الخصوص، من أمثال أبي حنيفة النعمان^(١).

فهم بالتالي يرححون بالعمل بالنص رغم كونه لا يرقى - في الغالب - إلى درجة أقوى من الظن، سواء من حيث الصدور أو الدلالة. على هذا يظل العمل بمبادئ الاجتهاد متأخراً رتبة عن العمل بالنص. وهو أمر ينطبق حتى على من يعترف صراحة بمبدأ العقل في استكشاف الحكم الشرعي، فلا يرى له أي مرجعية تتقدم على مرجعية النص، رغم ما يعتري النص من مشكل عدم إفادته العلم واليقين في الغالب، خاصة الحديث منه الذي يشهد مشاكل إضافية تتعلق بالسند والتقطيع واحتمالات الزيادة والنقصان، فضلاً عن مشاكل أخرى تلوح المتن ذاته.. كما يلاحظ ذلك عند مذهب الإمامية الاثني

=
قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص ٦١. وأبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص ٤٦٠.
(١) أنظر بهذا الخصوص ما فصلناه في كتابنا: مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٣٣٢.

عشرية التي تعد العقل مصدراً أخيراً لمصادرها التشريعية الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل)، وذلك منذ بداية عصر التنظير الشيعي، مثلما ينص عليه الشريف المرتضى، ومن ثم جاء الآخرون يؤكدون مقالته في حجية العقل بعد النص والإجماع.

والإمامية وإن اختلف علماؤها حول ما يريدونه من المعنى الخاص بالعقل كمصدر استكشاف وتشريع، إلا أن ما استقر عليه المتأخرون هو أنه ينحصر مستقلاً في دائرة التحسين والتقيح العقليين.

من هنا يعلم أن مكانة العقل - أو الرأي والاجتهاد تسامحاً - في علم الفقه تختلف عن مكانته في علم الكلام، ذلك أنه كثيراً ما يُحتج به في القضايا العقائدية قبال ظواهر النصوص للكتاب والسنة، فينتهي الأمر بهذه النصوص إلى التأويل والتوجيه، أو الترك والإبطال. ممّا يعني أن اعتبار العقل في علم الكلام هو اعتبار تأسيسي، أو أن له جعلاً على نحو التأسيس لا التبعية، سواء كان التأسيس خارجياً لإثبات الخطاب الشرعي الإلهي من حيث الأصل، أو أنه داخلي يراد منه توجيه معاني نصوص الخطاب بما يتفق ومداليه الخاصة. لهذا فقد أتهم العقل من قبل النزعات البيانية النقلية بأنه يقوم بدور مناهض لنصوص الخطاب وبيانها، مثلما ذهب إلى ذلك ابن تيمية وابن القيم وغيرهما ممن ابتعدوا عن الطريقة العقلية الكلامية^(١).

أمّا في الفقه فالأمر يختلف تماماً، ذلك أن هذا العلم لا يحتاج إلى العقل للتأسيس من الخارج، فتأسيس الخطاب بالعقل هو في حد ذاته يمنح الاعتراف بمشروعية البناء الفقهي. والأهم من هذا هو أن علم الفقه لم يجعل للعقل موضعاً قبال النص أو ظواهره كالذي فعله علم الكلام، إنما الاعتماد على بيانية النصوص هي الحالة الراكزة والمستقرة، رغم المفارقة في الأمر! حيث يلاحظ أن العقل الكلامي كان

(١) لاحظ تفاصيل ذلك في الفصل السادس من كتابنا: مدخل إلى فهم الإسلام.

يمارس حالة التوجيه والتأويل بتأسيس الخطاب من الداخل في النصوص القطعية الصدور (الآيات القرآنية)، في حين أنّ العقل في الفقه مهمل لا يسمح له بممارسة حالة التأويل والتوجيه للنصوص؛ رغم أنّ المسلم في هذه النصوص هو أنّها ظنية الصدور والدلالة، ولو أنّا طبقنا بحقها حساب الاحتمالات لكانت الأحكام المنتزعة عنها في غاية الضعف لما يتناها من مشاكل متنوعة وكثيرة على صعيد السند والمتن، وهو أمر سبق أن التفت إليه أصحاب دليل الإنسداد في الاتجاه الشيعي.

فهذا هو حال الفقه ليس له زاد ولا معين يطمأن إليه وهو في صورته التقليدية تلك. الأمر الذي يحتاج إلى نوع من التعويض المسدد، وذلك بالتعويل على الاعتبارات التي يطمأن لها في تشييد الأحكام واستكشافها، كاستخدام مبدأ العقل الذي نحن بصدد البحث فيه، ومبدأ الواقع ونظام الخلقة، وكذلك مقاصد الشرع وكتباته العامة.

إنّ إهمال العقل في الفقه جعل الممارسة الاجتهادية تصطدم أحياناً بالنتائج العقلية القطعية دون أن تشعر، أو أنّها كانت تتجاهل ذلك طبقاً لمسلكتها الاستصحابية في ابعاد العقل عن الاستكشاف والنفي والإثبات. وهنا بيت القصيد!

فحتى الاتجاه الشيعي رغم اعترافه بمصدرية العقل للكشف عن التشريع ورغم ما صرح به بعضهم كالشيخ النائيني من أنّه «لو عزل العقل عن الحكم لهدم أساس الشريعة»^(١)؛ إلاّ أنّه من الناحية العملية ظل هذا الاتجاه في الغالب يتعامل مع العقل تعاملاً سلبياً كما سنعرف.

العقل عند الاتجاه الشيعي:

قبل كل شيء ينبغي أن نلاحظ أنّ الدليل العقلي القطعي المعد

(١) محمد جواد مغنية: مع كتاب محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، رسالة الإسلام، عدد ١٠، نشر الاستانة الرضوية المقدّسة، مشهد، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٤٢.

كاشفاً عن الحكم الشرعي والمعبر عنه بقضية التلازم بين العقل والشرع طبقاً لقاعدة «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع».. إنَّ هذا الدليل قد خضع لتفسيرات عديدة بين الأصوليين الشيعة. فبعضهم فسره بالبراءة الأصلية والاستصحاب وبعضهم قصره على الثاني، وبعض آخر فسره بلحن الخطاب وفحواه ودليله، مضافاً إلى وجوه الحسن والقبح^(١). وأضاف آخرون كلاً من مقدمة الواجب واجبة، ومسألة الضد^(٢)، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار، وكذلك البراءة الأصلية والاستصحاب، وما لا دليل عليه، ولزوم دفع الضرر المحتمل، وقاعدة شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر^(٣).

كما اعتبر البعض أنَّ من ضمن الأحكام العقلية اعتبار الضرورات تبيح المحظورات، وأنَّ الضرورة تقدر بقدرها، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولزوم اختيار أهون الشرين اللذين لا مناص من أحدهما، والعلم بوجود التكليف يستدعي العلم بطاعته وامثاله، وأصل المشروط عدم شرطه، والإذن بالشيء إذن بلوازمه^(٤).

لكن هناك من قصد بالدليل العقلي بأنَّه حكم العقل النظري

(١) المقصود بلحن الخطاب هو أن تدل قرينة «عقلية» على حذف لفظ، مثل حذف (فضرب) في قوله تعالى: ﴿...أَضْرِبْ يَمَانَكَ الْحَجْرَ فَانْفَجَرَتْ﴾، أمَّا فحوى الخطاب فهو مفهوم الموافقة ما دلَّ عليه التنبيه، كما في قوله تعالى: ﴿...فَلَا تَقُلْ لَمَّا أَتَى﴾. أمَّا دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة الذي يعني تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة، كقوله في سائمة الغنم الزكاة. علماً أنَّ هذه الأمور تبحث في حجية الظواهر من علم أصول الفقه، وتتخذ من فهم البيان اللغوي لا العقل كأمر مستقل (أنظر: نجم الدين الحلي: المعبر في شرح المختصر، منشورات الذخائر الإسلامية، قم، ص ٦).

(٢) وتعني: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً».

(٣) يوسف البحراني: الحدائق الناضرة، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم: ج ١، ص ٤٠ -

٤١. كذلك: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، مؤسسة الأعلمي: ج ٣، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٤) محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، دار التعارف، ط ٤، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م: ج ٦،

ص ٣٨١.

بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما^(١)، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجود مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة. لكنّه بصدد المستقلات العقلية حصرها في مسألة واحدة هي التحسين والتقييح العقليين باعتبار أنّ الشرع لا يشارك حكم العقل العملي إلاّ فيها^(٢).

وتنص هذه القضية كما يقول أبو القاسم القمي صاحب كتاب (قوانين الأصول): «إنّ كل ما يدرك العقل قبحه فلا بدّ أن يكون من جملة ما نهى الله عنه، وما يدرك حسنه فلا بدّ أن يكون ممّا أمر به، فإذا استقل العقل بإدراك الحسن والقبح.. فيحكم بأنّ الشرع أيضاً حكم به كذلك، لأنّه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن»^(٣).

وفي قضية المستقلات العقلية يفترض أن يكون للعقل العملي حكم إزاء ما يدركه بغض النظر عن الشرع، كالحكم بقبح قتل الأبرياء، كما يفترض أن تكون هناك ملازمة نظرية بين الحكمين العقلي والشرعي، وهي ما يدركها العقل النظري، والتي تقول إنّ كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع، فإذا كان العقل يحكم بقبح قتل الأبرياء؛ فإنّ الشرع يحكم بذلك أيضاً، كما هو واضح من صيغة التحريم^(٤).

(١) يقصد بقاعدة الأجزاء: «كلما يأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الأجزاء عن المأمور به حال الاختيار»، ويقصد بقاعدة مقدمة الواجب واجبة: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» (أصول الفقه: ج ٢، ص ٢١٠).

(٢) أصول الفقه: ص ١٩٧.

(٣) رشدي محمد عرسان عليان: العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، ط ١، ١٩٧٣م، ص ١٨٥.

(٤) لاحظ: كاظم الحائري: مباحث الأصول، تقرير أبحاث السيّد محمد باقر الصدر، مكتب الأعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٨هـ، القسم الثاني: ج ١، ص ٤٧٩.

على أنّ البعض اعتبر أنّ من وظائف العقل إدراك المصالح والمفاسد، وأنّ الأحكام تابعة لها، ممّا يعني صحة استكشاف العقل لهذه الأحكام تبعاً لإدراك تلك المصالح والمفاسد، فكما يقول صاحب (منتهى الأصول) من «أنّه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأنّ في الأفعال في حدّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وأنّها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، كما أنّه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل لتلك المناطات»^(١).

وكذا قول بعض المعاصرين: «إنّ المصالح والمفاسد علل للأحكام، فإذا أدرك العقل المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال فلا بدّ من أن يكون للشارع حكم في ذلك الفعل لوجود علته، فيكون العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي»^(٢).

والبعض جعل إطباق العقلاء على مصلحة الشيء أو فسادة هو الضابط الوحيد المعول عليه في إقرار الملازمة بين العقل والشرع. فالشيخ المظفر يقول: «إذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكها جميع العقلاء؛ فإنّه لا سبيل للعقل أن يحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع»^(٣).

لكن هذا التقرير هو في حدّ ذاته يبرر حالة الفصل بين الحكمين العقلي والشرعي. فحتى لو حصل الضابط الذي ذكره المظفر وأجمع العقلاء على

(١) العقل عند الشيعة الإمامية: ص ١٩٧.

(٢) هاشم معروف الحسني: المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٢٤٠.

(٣) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

حكم من الأحكام العقلية؛ فإنَّ ذلك لا يمنع - تبعاً لما أفاده الشيخ - أنَّ يحتمل هناك «ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنَّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع». فهذه هي حالة الفصل بين الحكمين العقلي والشرعي التي سنجدها شائعة لدى الفقهاء الأصوليين من الشيعة.

وبلاحظ من كل ما ذكرنا أنَّ الدليل العقلي قد وضع في غالبه بصورة غير مستقلة عن البيان أو النص، فهو يعتمد عليه وموظف لخدمته. فالاتجاه الشيعي يقر بأنَّ العقل في الفروع بخلاف الأصول يعجز عن الكشف عن الحكم الشرعي بشكل مستقل، وذلك فيما لو استثنينا حالات خاصة وقليلة كتلك المتعلقة بالحسن والقبح. لكن حتى في هذه القضية المعدة من الواضحات في حقل الفضاء الشيعي نجد هناك من المتأخرين من انفرد ونفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع رغم أنَّه قائل بنظرية الحسن والقبح العقليين، مثل ما هو الحال مع صاحب كتاب (الفصول)، فهو ينص بالقول: «الحق عندي أنَّ لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه». وقد صور الشيخ محمد علي الكاظمي - في تحريره لإفادات أستاذه النائيني - هذا الرأي من إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بقوله: «إنَّ العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة إلاَّ أنَّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ماهي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أنَّ الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي»^(١).

(١) محمد علي الكاظمي: فوائد الأصول، من إفادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم: ج٣، ص٦٠. والعقل عند الشيعة

وقد أيد الشيخ ضياء الدين العراقي هذا الرأي الذي ذهب إليه صاحب (الفصول)^(١).

ونرى أن هذا لا يتسق مع ما يكاد أن يتفق عليه علماء المدرسة الأصولية من الشيعة في صحة العلم الوجداني القطعي من حيث إنه حجة ذاتية غير قابلة للجعل الشرعي^(٢). فهو والعلم التعبدي عندهم يعدان كامل حجية المجتهد^(٣).

وقد زاد بعضهم على ذلك إلى أن اعتبر العلم العادي (الاطمئنان) ممّا لا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوع الأدلة في نظر العقلاء^(٤). بل رغم هذا الاعتراف نلاحظ أنّ هناك تضييقاً لحدود هذين العلمين.

ففي العبادات يعول المجتهد على الأخبار لكثرتها رغم مشاكل الحديث المعترف بها. أمّا في المعاملات فالمجتهد يعول على القواعد الأصولية والكبريات الواردة فيها^(٥). وفي كلتا الحالتين لا نجد مساحة يعتد بها للعمل بالوجدان العقلي المستقل والمزود بخبرة الواقع.

نعود مرّة أخرى لنقرر بأنّ التصوير الذي ذكره الشيخ الكاظمي في

الإمامية، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(١) فوائد الأصول: ج ٣، هامش ص ٦١.

(٢) بل إنّ البعض كالمفكر محمد باقر الصدر أقر حجية القطع سواء كان القطع موضوعياً يستند إلى البديهية أو الدليل، أو كان ذاتياً لا يستند إلى ذلك مثلما يكثر لدى عوام الناس (محمّد باقر الصدر: دروس في علم الأصول: ج ٢ (الحلقة الثالثة)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط ٤، ١٤١٧هـ، ص ١٣٤).

(٣) أبو القاسم الخوئي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب، النجف، ص ٢٤٣، و ٩١.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٨٩ و ٢٠٨.

(٥) المصدر السابق: ص ٣٦٩. كذلك أنظر: مرتضى اللكرودي: رسالة الاجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام بقم، ١٣٨٠هـ، ص ٩.

إنكار الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؛ هو الذي هيمن على السلوك الشيعي من الناحية العملية، بل وعلى السلوك الإسلامي قاطبة إلا ما ندر. فالاتجاه الشيعي يعد العقل غير قادر على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع. ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية تقريباً، من أسطها إلى أعظمها شأناً، والتي منها ما يتعلق بكيفية نظام السلطة والحكم واعتبارات الحرية الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان. فهذه القضايا وغيرها لا تبحث ضمن أجواء بحث المصالح والمفاسد العقلية المندرجة تحت عنوان الحسن والقبح، وإنما تبحث بحسب ما يؤدي إليه النظر المنبثق من التفكير البياني، بالرغم من أن هذا النظر لا يفضي في الغالب إلى ما هو أقوى من الظن المعترف به كظن معتبر تمييزاً له عن الظن العقلي المبعد.

فبنظر الفقهاء تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، كما نصَّ عليه العلامة الحلبي في (النهاية)^(١)، وإنَّ العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب، وبالتالي فليس هناك من مناص إلا الاحتماء بنفس الشارع من حيث إنه محيط بكل الجهات وعالم بكثير ممَّا لم تصل إليه العقول. فمع أنَّ المعول عليه عندهم كون المقياس في باب الحجج هو الأقرب إلى واقع الشرع، إلا أنَّ معرفة هذه الأقرب لا يمكنها أن تكون بالنظر العقلي المنفصل عن الشرع ولو على نحو السلب، وذلك من حيث العلم بعدم ردع الشارع عن الأخذ بما يعتقد أنه أقرب إلى ذلك الواقع^(٢).

لكن بحسب هذا المنظور تصبح الأحكام تعبدية لا تعلم مصالحتها

(١) حسن بن زين الدِّين العاملي: معالم الدِّين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري، قم، ص ٣٧٣.
(٢) مرتضى الشيرازي: شوری الفقهاء، إيران، ط ١: ج ١، ص ٣٢٠ - ٣٢٨.

بالنظر العقلي، وأنه لا معنى للاستدلال على ظرفية بعض الأحكام أو تخصيصها بوقائع محددة أو اعتبارها ممتن تقع تحت دائرة الأحكام المولوية القابلة للتغيير، وذلك إذا ما كان ظاهر النصوص الدالة على مثل هذه الأحكام تتصف بالإطلاق والعموم دون وجود ما يخصصها ويقيدها بحسب القرينة اللفظية، حيث إنَّها يمكن أن تُبرر بنفس تلك الحجَّة من وجود مصالح خفية يعجز العقل عن إدراك الحقيقة الإطلاعية والعمومية لحكم النص، الأمر الذي يجعل من الأحكام أحكاماً تعبدية لا تقبل التوجيه والتفسير بأي وجه آخر غير ما يفيد الظاهر الإطلاقي للنص، وبالتالي وجود التعارض بين ما يدركه العقل المستقل من فهم واضح معلل، وبين ما ينطق به النص من حكم ظاهر مخالف.

والمسألة لا تتوقف عند حدود القضايا المعيارية من الأحكام الشرعية، وإنَّما يمكن أن تنسحب وتطال الأحكام التقريرية التي لها علاقة بالكشف عن الواقع الموضوعي، ذلك أنه بنفس تلك الحجَّة من احتمال وجود مصالح حقيقية خافية على العقل البشري، يمكن أن يدَّعي وجود حقائق خفية يعجز العقل عن إدراكها وراء ما ينطق به النص الذي ظاهره يخالف ما يدركه العقل من القضايا الموضوعية والخارجية. فمثلاً أنَّ بعض النصوص تنهانا عن التعامل مع بعض الأجناس البشرية بحجَّة أنَّهم من الجن. لكن عقلنا وإدراكنا الواقعي لا يشك أبداً بإنسانيتهم، إذ لا مزية لديهم تجعلهم يختلفون فيها عن غيرهم.

وقد يحتج صاحب فكرة الحقائق الخفية بأنَّه حتى لو لم يظهر أي تمايز بين هؤلاء الأجناس وبين غيرهم فإنَّ ذلك لا يمنع من كون العقل لم يدرك بعض التمايزات الخفية التي تجعل من مثل هؤلاء من الجن. لذا يصبح من الصعب أو المحال الرد على مثل هذه الحجَّة التشكيكية. لكن كل ما يُقال هنا يمكن أن ينسحب على قدرة العقل على الإدراك الموضوعي برمته، ذلك أنه بحسب هذا المنطق يمكن أن يقال أيضاً

بأنَّ كل ما يقرر من إثبات للقضايا الدينية وعلى رأسها القضايا الأصولية إنما هي أيضاً تواجه نفس المصير، حيث احتمال وجود حقائق مخالفة تخفى على العقل وتجعل معرفة الحقيقة الدينية من المحالات^(١)؛ مثلما لا سبيل لمعرفة القضايا التقريرية التي تخالف ما تنطق به النصوص، وكذا لا سبيل لمعرفة المصالح الحقيقية التي يتوخاها العقل في القضايا المعيارية من الأحكام وغيرها.

إذن لا داعي لجر القضايا بمثل هذا المنطق الخطير، إنما لابد من الثقة العقلانية الوجدانية في الكشف عن الحقائق والتسليم بها ما لم تُعارض بما هو أقوى منها حجّة واعتباراً.

مشاهد الصدام مع العقل

سوف نتطرق إلى بعض المشاهد التي تكشف عن حالتين من التعارض، إحداهما بين منطق الإدراك العقلي ومقاصد التشريع من جهة، وبين ما سلّم به الفقهاء من الاعتماد على بعض النصوص الروائية من جهة ثانية. أمّا الحالة الأخرى فهي أيضاً بين منطق هذا الإدراك، وبين التعامل التقني لعملية الاجتهاد النظري خارج حدود منطق النصوص.

١ - تعارض العقل مع النص:

إنَّ من الشواهد التي تتعلق بتعارض العقل مع النص؛ ما ورد

(١) بالفعل أنَّ بعض العلماء الأخياريين لجأ إلى هذا المعنى في معارضته للاتجاهين الكلامي والأصولي الذين يتقبلان الحجج العقلية. فالشيخ يوسف البحراني اعترض على مقولتهم القائلة (إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال)، حيث اعتبره كلاماً شعرياً وإلزاماً جدلياً. وعلى رأيه أنَّ بذلك ينسد باب الاستدلال، حيث لا قول إلا وللقاتل فيه مجال، ولا دليل إلا وهو قابل للاحتمال، وبالتالي لقام العذر لمنكري النبوت فيما يقابلون به أدلة المسلمين من الاحتمالات الممكنة، وكذا منكري التوحيد وجميع أصحاب الفرق والمقالات (لاحظ: يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص ٦٣).

بخصوص قضية الدية لقطع أصابع المرأة. فقد روي عن الإمام الصادق قوله بأن دية قطع إصبع واحد من أصابع المرأة هي عشر من الإبل، وقطع إصبعين منها هي عشرون من الإبل، وقطع ثلاث أصابع منها يكون ثلاثين، أما قطع أربع أصابع فديته عشرون من الإبل. وبحسب الرواية ان أبان الذي كان حاضراً عند الإمام الصادق تعجب وقال: يا سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! فأجابه الصادق بالقول: مهلاً يا أبان إن هذا حكم رسول الله، ان المرأة تقابل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان إنك أخذتني بالقياس. . . والسنة إذا قيست محق الدين.

على هذه الرواية أو الحديث علّق المرحوم محمد جواد مغنية معتبراً إيّاه بأنه «صريح في أنّ عقولنا لا تدرك لهذا الحكم سرّاً وأنّه تعبدي محض»^(١).

وكذا اعتبره الأستاذ المظفر من الشرعيات المحضة أو التعبديات^(٢).

كما سبق أن علّق عليه الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى سنة ١٢٨١هـ) بقوله بأن الرواية «هي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو على تعجبه ممّا حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أنّ مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط

(١) فقه الإمام الصادق: طبعة انتشارات قدس محمدي، قم: ج ٦، ص ٣٤٢. رغم أنّ الشيخ مغنية صرّح في محل آخر ما ينقض تصريحه الآنف الذكر، حيث ذكر في كتابه (الشيعة في الميزان، ص ٣٧٠) أنّ أي حكم يتعارض مع مبدأ من مبادئ الإسلام فهو مردود لا يسوغ نسبه إلى الإسلام، كان من كان القائل به. وحتى لو كان هناك حديث يخالف ذلك فإنّه يجب إهماله أو صرفه عن ظاهره، مهما كان راويه.

(٢) أصول الفقه: ج ٣، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

الأحكام. فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع. وقد أشرنا، هنا وفي أول المسألة، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللتم، لأنَّ أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأً لطرح الأمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم. وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنَّه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد^(١).

على أنه ورد ما يماثل ذلك الحديث في المصادر السنية، حيث التزم به جماعة من فقهاء التابعين وبعض أئمة المذاهب الأربعة ونسبوه إلى الرسول ﷺ.

إذ جاء أنَّ المالكية والحنابلة يرون أنَّ دية جراح المرأة كدية جراح الرجل فيما دون ثلث الدية الكاملة، فإن بلغت الثلث أو زادت عليها رجعت إلى نصف دية الرجل. حتى روى النسائي بهذا الصدد عن النبي قوله: «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها»^(٢).

وأورد الإمام مالك في موطنه حواراً بين سعيد بن المسيب وربيع بن أبي عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي، إذ سأل ربيعة سعيداً عن مقدار الدية فيما لو قطع رجل ثلاثاً من أصابع المرأة؟ فأجابه سعيد أنَّ فيها ثلاثين من الإبل، وسأله عن مقدار الدية فيما لو قطع أربعاً، فأجاب أنَّ فيها عشرين، فقال له ربيعة حين عظم جرحها واشتدت

(١) مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله التوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١١هـ، ص ٢١.

(٢) وهبه الزجلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م: ج ٦، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

مصيبتها نقص عقلها! فردَّ عليه ابن المسيب: أعراقي أنت؟ فقال: بل عالم مثبت، أو جاهل متعلم، فقال له سعيد: إنها السنة يا ابن أخي^(١).

مع هذا فإنَّ هذا الحكم لم يستسغه الحنفية والشافعية الذين رأوا أنَّ الجناية على ما دون النفس في المرأة تقدر بحسب ديتها، لذلك فإنَّ الدية تكون نصفاً^(٢).

وعلَّق الشافعي على محاورة ربيعة وابن المسيب الأنفة الذكر بقوله: «كنا نقول به ثم وقفت عنه وأنا أسأل الله الخيرة لأننا نجد من يقول السنَّة ثم لا نجد نفاذاً بها عن النبي ﷺ والقياس أولى بنا فيها»^(٣).

ويلاحظ من كل ما سبق أنَّ الفقهاء، سواء في الساحة الشيعية أو السنية، لم يحتكموا إلى الوجدان العقلي إزاء مضمون الرواية الأنفة الذكر رغم أنَّها من الأحاد التي لا تفيد علماً وأنها تتعارض تعارضاً قطعياً مع مبادئ الحقوق الطبيعية والعدالة التي هي على رأس الثوابت العقلية ومقاصد التشريع.

ومثل ذلك يمكن القول بصدد عدد من الفتاوى التي تتعارض مع العقل، كفتوى جماعة من الفقهاء في الحكم على بعض الأقوام

(١) مالك: الموطأ: ج ٢، باب ما جاء في عقل الأصابع، ص ٨٦٠. كما أنظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، ط ٤، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: ج ١٠، ص ١٩٠. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ط ١، ١٣٢٦هـ، ص ١٣٤. والحسني: المبادئ العامة للفقهاء الجعفري، دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ١٨٥.

(٢) الفقه الإسلامي وأدك: ج ٦، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٣) محمد بن الحسن الشيباني: الحجَّة على أهل المدينة، رتب أصوله وعلَّق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ج ٤، هامش ص ٢٨٠ - ٢٨١.

والأجناس بکراهة التعامل معهم كما في البيع والشراء والتزويج، وذلك بحجة أنهم من الجن^(١)، كما هو نص الحديث الذي لا يتفق مع منطق العقل والواقع ولا مع مبادئ التشريع ومقاصده^(٢).

ومثل ذلك الفتوى التي تقول ولد الزنى كافر، والتي نسبت إلى عدد من الفقهاء، أو على الأقل أنه لا خير فيه وأنه شر الثلاثة^(٣)، وأنه لا تقبل شهادته ولا تجوز إمامته، وذلك تبعاً لعدد من الروايات. وكالنهى عن تعليم النساء الكتابة وسورة يوسف وتركهنّ بلهاً^(٤)، وأنه يقطع الصلاة كل من المرأة والحمار والكلب الأسود^(٥)، حيث إنّ الكلب الأسود هو شيطان، مثلما هو الحال في صحيح مسلم^(٦).

وأعظم من ذلك مصيبة هو تكريس منطق الفرقة الناجية وسط ما يطلق عليه فرق الضلال، ومن ثم إبطال عبادات أهلها، وعدم

(١) أنظر: الصدوق: علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، باب ٣٠٩: ج ٢، ص ٢٤٤. ويوسف بن المطهر الحلبي: تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ١١٩.

(٢) وعلى هذه الشاكلة وردت أحاديث تمنع من التزواج مع عدد من الأقوام بحجة أن لهم أرحاماً تدلّ على غير الرفاء، أو أنه ليس فيهم نجيب (لاحظ: الحر العاملي: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٢هـ: ج ٢٠، ص ٨٢). وعادة ما يتعامل الفقهاء مع مثل هذه القضايا باعتبارها حقيقية مطلقة وليست خارجية رهن السياق الظرفي الخاص، ممّا يستق ومقولة الحقائق الخفية التي تقدناها.

(٣) حيث روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «يقول ولد الزنا: يا رب ما ذنبي، فما كان لي في أمري صنع؟ قال: فيناديه مناد فيقول: أنت شر الثلاثة؛ أذنّب والدك فنبئت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر» (عن: عبد الأعلى السيزوري: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، ١٤١٣هـ: ج ١، ص ٣٨١).

(٤) وسائل الشيعة: ج ٢٠، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٥) ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت: ج ٤، ص ١٦٠٦.

(٦) أبو بكر الهمداني: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الأندلس، حمص، ط ١، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، ص ٧٧.

الاعتراف لهم بالإيمان، ممّا هو ينافي كلاً من مقاصد التشريع والوجدان العقلي.

٢ - تعارض العقل مع الاجتهاد النظري:

من الشواهد التي يتعارض فيها الاجتهاد النظري للفقهاء مع حكم العقل الوجداني ومقاصد التشريع ما ذكره محمد جواد مغنية من وجود عدد لا يحصى في كتب الفقهاء ممّا لا يتفق مع المبادئ الإسلامية، منها بعض الإجماعات التي اتفق عليها فقهاء الشيعة رغم أنّها تتعارض مع عدالة الإسلام ومبادئه الإنسانية^(١).

فمثلاً أجمع هؤلاء الفقهاء بأنّه إذا كانت عين في يد إنسان فأقر بها لآخر، ثم أقر بها لغيره، كما لو قال: هي لزيد، بل هي لعمر، وجب على المقر أن يدفع العين للأول، وثمنها بكامله للثاني، لأنّه ساوى بينهما في الإقرار. يعطي العين للأول لتقدم الإقرار له، وثمنها للثاني، لأنّه أحال بينه وبين حقه. وهذه (الحيلولة) بمنزلة التلف. ومن الواضح أنّ مثل هذا الحكم ضرر فاحش ومبالغ به على المقر، حيث حكم عليه بأكثر ممّا ثبت في الواقع، وأنّ أحد المحكوم لهما أخذ منه ما لا يستحقه ظلماً بحكم القضاء. فهنا يلاحظ أنّ هناك تعارضاً بين الوجدان العقلي في العدل والاستحقاق، وبين ما عليه الصنعة الفقهية من اعتبارات وضعية لا دليل عليها في النص ولا في العقل، حيث أصبح تعدد الإقرار وتساويه له من التأثير في الحقوق أكثر ممّا يستوجه واقع الأمر.

ومثل ذلك الشاهد ما أجمع عليه فقهاء الشيعة من أنّه إذا ظلم قوي عاملاً فحبسه حائلاً بينه وبين عمله الذي يدرّ عليه وعلى عياله القوت؛

(١) أنظر: محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان، دار المعارف، ط٤، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ص ٣٧٠ - ٣٧٢.

قالوا: إنَّ القوي آثم يستحق الدَّمَّ والعقاب، ولكن لا يجوز الحكم عليه بالمبلغ الذي فوّته على العامل، وبالتالي لا يحكم عليه بالعطل والضرر. لكن لو غصب دابة ضمن منافعها سواء استوفاه أم لا. وقد استند الفقهاء في ذلك التمييز والتفريق، بحسب ما أملت عليهم الصنعة من اعتبارات وضعية، إلى أنَّ العامل نفسه إنسان حر لا يتقوم بمال، فمنافعه كذلك، بخلاف الدابة فإنَّها تتقوم هي ومنافعها بالمال. مع أنَّ هذا الحكم، كما يرى الشيخ مغنية، يتنافى مع مبدأ الحرية واحترام الأنفس والأموال. والعرف لا يرى أدنى تفاوت بين حبس عامل لو ترك حراً لحصل على المال، وبين التعدي على ماله الحاصل.

وبالتالي فإنَّ الحكم السابق يتعارض مع الوجدان العقلي ومقاصد الشرع من ضرورة التعويض في الحقوق المضیعة بالاعتداء.

كذلك ما قاله أكثر فقهاء الإمامية من أنَّ ولد الكافر نجس تبعاً لأبويه باعتبارهما نجسين بسبب الكفر^(١). وهو حكم لا يُقبل عقلاً ووجداناً، حيث لا ذنب للولد في كفر أبويه، وهو ليس بكافر مثلهما حتى يكون نجساً، ولو قلنا إنَّه نجس لهذا الاعتبار من التبعية لصحَّ القول إنَّه كافر لنفس هذا الاعتبار المغلوط. كذلك فإنَّه يتصادم مع المقاييس الشرعية، مثل قاعدة عدم الوزر: ﴿وَلَا تَزُدَّ وَازِدَةً وَّيَزِدْ أُخْرَى﴾. فضلاً عن أنَّ الكافر الكتابي طاهر بلا أدنى شك، بدلالة أنَّ الله تعالى أجاز الزواج من الكتابيات كما في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (سورة المائدة: الآية: ٥)، ولا يتسق الحال بين التنجيس وبين المعاشرة الزوجية بكل ما فيها من ملاسبات معنوية وحسية.

ومن ذلك ما ذكره صاحب (الجواهر) بأنَّ من الغريب ما صدر عن

(١) مغنية: قه الإمام الصادق: ج ١، ص ٣٥.

عدد من الفقهاء المعاصرين، ومنهم بعض مشايخه، من فتوى توجب على المحبوس في المكان المغصوب الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى هذا المكان؛ فإن كان قائماً فقام، وإن كان جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضاً، وذلك باعتبار أن أي حركة إنما هي تصرف في مال الغير بغير إذنه، ومن هؤلاء من يقول إنه ليس له أن يحرك أجزان عيونه أكثر مما يحتاج إليه، ولا يديه ولا سائر أعضائه، وأن الحاجة تقدر بما تتوقف عليه حياته ونحوها. وهي فتوى ادعى أصحابها أن الفقهاء عليها. لكن صاحب (الجواهر) اعتبرها من الخرافات غير اللائقة، خاصة وأنها تفضي إلى ظلم المحبوس بأعظم من ظلم الظالم الذي ألجأه إلى هذا الحبس المغصوب^(١).

وواضح أن الصنعة الفقهية هنا تتصادم كلياً مع ما عليه حكم الوجدان العقلي ومقاصد الشرع.

وكذا الحال ما ذكره صاحب (المسالك) وصاحب (الجواهر) في باب الطلاق، وهو أنه إذا كرهت المرأة زوجها، وأرادت انفساخ عقد الزواج، فارتدت عن الإسلام انفسخ العقد وبانت منه.. فإذا رجعت بعد ذلك إلى الإسلام قبل منها وتمت الحيلة^(٢).

ومثل هذا الاحتيال الذي يتنافى مع العقل والمقاصد فتح بعض الفقهاء الباب أمام الذين لا يريدون دفع الزكاة، وذلك أن بإمكان الشخص أن يهب ماله إلى زوجته مثلاً قبل انقضاء الحول بيوم أو أكثر، ولو مع الاشتراط عليها أن تعيده له بعد إتمام الحول بيوم أو أكثر، وبذلك يتصور أنه لا يشمل هذا الفرض العظيم^(٣).

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م: ج ٣، ص ٤١٦ - ٤١٧.

(٢) الشيعة في الميزان: ص ٣٧٢.

(٣) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار الفكر، ط ٢: ج ٢، ص ١١٩. ومن ذلك ما نقل عن

وعلى هذه الشاكلة ما جاء في كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) من أنه إذا أراد رجل أن يقول لزوجته: أنت طاهر، فسبق لسانه، وقال: أنت طالق، يحكم القاضي بصحة الطلاق^(١). فبحكم الصنعة الفقهية اعتاد الفقهاء أن يتعبّدوا باللفظ، وكأنه علة لا بدّ من أن يأتي معلوله على سنخه وشاكلته. فعندهم متى ذكر اللفظ تم الأثر الشرعي^(٢).



من هنا نقول إن الفقه بحاجة إلى إعادة النظر في موقفه من العقل وإيجاد الضوابط التي تخرجه عن أحكام الهوى. كذلك فهو بحاجة إلى إعادة النظر في موقفه من الروايات التي غالباً ما تحوم حولها الشكوك من كل جانب، والتي تارة ما تصطدم بالعقل، وأخرى بالواقع ونظام الخلقة، وثالثة بالمقاصد، ناهيك عمّا هي عليه من وضع تسود فيه كثرة التعارض ومشاكل أخرى سنشير إليها فيما بعد. ممّا يعني أنّ الفقه في كشفه عن الأحكام ليس في غنى عن النظر إلى تلك المبادئ الأساسية (العقل والواقع والمقاصد)، فهي مقدمة على كل ما يعارضها من الأحكام الظنيّة^(٣).

مكانة العقل والشبهات المثارة

يتصور الكثير أنّ الاعتماد على العقل في التشريع يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها، ناهيك عن أنّ الاعتماد عليه يثير في حدّ ذاته

تحايل أبي يوسف في هذه القضية من دفع الزكاة خلاف المقاصد، كالذي نقله صدر المتألهين في تفسيره لسورة البقرة، تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلّق عليه محمد جعفر شمس الدّين، دار المعارف، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ج ٣، ص ٨٤.

(١) الشيعة في الميزان: ص ٣٧٢.

(٢) قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٩م، ص ٤٠٤.

(٣) أنظر حول ذلك كتابنا: جدلية الخطاب والواقع، خاصة الفصل الأول منه.

الاختلاف لارتفاع الضوابط. وقديماً كان السلف يتمتع من إبداء الرأي الذي فيه رائحة العقل والبعد عن النص^(١)، بل ويتحفظ أحياناً حتى من الرأي الذي يضطر إليه في إبداء الفتوى والذي لا يستقل عادة عن النص كالقياس مثلاً. وكان الإكثار في الرأي مدعاة لإحجام الآخرين عن صاحبه، كما يلاحظ بالنسبة إلى موقف العلماء من أبي حنيفة الذي اشتهر أنه يكثر العمل بالرأي وترك الأحاديث^(٢).

لكن أول محاولة مبدئية للتنظير في الموقف من مبادئ الاجتهاد والرأي نجدها لدى الشافعي. فقد كان الشافعي أول من استدل على المنع من التدخل العقلي، جاعلاً حدود الرأي لا تتعدى القياس باعتباره ظل النص وتابعه، وذلك وهو في معرض نقده لمبدأ المصلحة والاستحسان، فاعتبر أن من استحسّن فقد شرع، وقال: «إنّما الاستحسان تلذذ»^(٣)، وإنّ القول بما استحسّن شيء يحدثه لا على مثال سبق^(٤).

وعقد في كتابه (الأم) باباً بعنوان (كتاب إبطال الاستحسان)^(٥). والأدلة التي طرحها الشافعي بهذا الصدد هي ذاتها التي وظفها تلميذه داود الأصبهاني ضده في المنع من القياس، حيث وجدها تنطبق لا في منع المصلحة والاستحسان؛ وإنّما في مختلف ضروب الرأي التي منها القياس^(٦).

(١) أنظر النصوص السلفية التي تهجم الرأي في كل من: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام: ج ٦، ص ٤٩ - ٥٩. وأعلام الموقعين: ج ١، ص ٧٣ - ٧٥. والاعتصام: ج ٣، ص ٢٤١ - ٢٤٩.

(٢) يلاحظ بهذا الخصوص كتابنا: مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٤٠١ وما بعدها.

(٣) الرسالة: ص ٥٠٣.

(٤) الرسالة: ص ٢٥.

(٥) الأم: ج ٧، ص ٣١٣ - ٣٢٠.

(٦) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٥٤٥.

كذلك وشع ابن حزم الأندلسي من دائرة الشبهة في نقضه للقياس والمصلحة والاستحسان^(١).

فجميع هؤلاء استلوا بكون الشريعة بيّنة وكافية في أحكامها لسد كل شأن من شؤون الحياة، فما من حادثة إلا ولها حكمها بالنص، أو بدليل مستظل من نص كما يرى الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعول عليه غير الأهواء والميول الذاتية، إذ لا ضابط للمصالح، وهي تتردد بين اعتبار الشارع لها وبين إلغائه؛ كالذي صرح به الأمدى من الشافعية^(٢).

كما أنّ العقل مثلما أنّه قد يغلب عليه الهوى فهو أيضاً ممّا يخفى عليه وجوه الضرر والفساد^(٣).

كذلك أنّ الشاطبي الذي أقام تنظيراً واسعاً لمقاصد الشرع طبقاً للمصالح المعتبرة وجد نفسه في الوقت ذاته مضطراً إلى أن يرصد الباب بوجه الممارسة العقلية، فعمد إلى نقد العقل بصورته المستقلة. فعلى رأيه أنّ العقل عاجز عن إدراك مصالح الدنيا من غير شرع، وذلك لاعتبارين: أحدهما هو أنّه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الفترة (الجاهلية) من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام. والثاني هو أنّه لو كان للعقل قدرة تامة على إدراك جميع تلك المصالح لما كان من الحاجة أن يأتي الشرع بذكرها ولاكتفى بشأن مصالح الآخرة فحسب. وبالتالي فقد انتهى إلى قرار كون «العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك

(١) أنظر رساله المعنونة: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفتاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م. والإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٤٥هـ: ج ٨ ص ٢ - ٣. والمحلّي، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر: ج ١، ص ٥٢.

(٢) الأحكام: ج ٤، ص ٣٩٥.

(٣) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ٩٤ - ٩٦.

مصالحتها ومفاسدها على التفصيل» لكنه مع ذلك أقرها «بعد وضع الشرع أصولها»^(١).

يضاف إلى أنه اعتبر التعويل على العقل يكون على حساب ما أمر به الله من العمل بالكتاب والسنة، فعلى رأيه أن أحكامه تعالى لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته^(٢)، اتساقاً مع ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الدلالة العقلية للحسن والقبح. مع أنه يمكن القول إن ذلك يمكن أن يصح - بغض النظر عن الدلالة العقلية للحسن والقبح - فيما لو كان هناك وضوح كاف في الكتاب والسنة من جهة التفاصيل. أما مع عدم هذا الوضوح فالأمر مغاير، حيث إن الأخذ باطمئنان النفس لم يعد في قبال ما يقره القرآن والسنة، بل في قبال ما ينقله الناقل وما يفتيه المفتي من حيث فهمه واستنباطه والذي يتفق على أنه محل الظن في الغالب، وهو ظن لا يرقى أحياناً إلى درجة الاطمئنان فضلاً عن أن يكون مضاهياً للقطع الوجداني.

وهو فضلاً عن ذلك اعتبر أن الاعتماد على العقول في تحديد المصالح يفضي إلى التضارب والاختلاف لعدم توفر الضابط، فعلى حدّ قوله إنه «لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعدر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباباً معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان الخ...»^(٣).

رغم أنه قد يرد على ما ذكره الشاطبي في بيانه الأخير إنه لا يتسق مع ما نعلمه من كثرة الاجتهادات والتغييرات التي مارسها عمر بن الخطاب قبال العديد من النصوص والسيرة النبوية، وكان على رأسها

(١) المواقف: ج ٢، ص ٤٨.

(٢) الاعتصام: ج ٢، ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٣) المواقف: ج ٢، ص ٣٠٩.

اجتهاده في مقدار عقوبة شارب الخمر وكيفية تنفيذها، وكذا حكم المؤلفة قلوبهم؛ ممّا عدّه الفقهاء مقبولاً لاعتبارات معينة أبرزها مراعاة المصلحة وتغيير بعض الظروف. ممّا يعني أنّ الضبط يمكن أن يكون حتى مع الاجتهاد العقلي إذا ما كان ممّا يتفق عليه عقلاً أو خضع لإلزام الشورى أو الإجماع.

وفي الوسط الشيعي سبق أن أثار الشيخ الطوسي شبهة الاعتماد على العقل وأبطلها، وذلك وهو بصدد إقرار فقدان القرائن التي تصح الأحاديث الموجودة، معتبراً أنّه يلزم من ذلك ترك أكثر الأخبار والأحكام حيث «لا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته لأنّه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه»^(١). وقد تابعه في ذلك رجال الإمامية.

وذكر الأنصاري إنّ السبب في منع التعويل على الأحكام العقلية، هو «أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما تدلّ عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: (إنّ دين الله لا يصاب بالعقول)، و«أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول النّاس»^(٢).

هذا في الوقت الذي عدّ قطعيات العقل المخالفة للدليل لنقلي هي في غاية الندرة إن لم تكن غير موجودة بالمرّة، وكما صرّح بأنّ «إدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام

(١) أبو جعفر الطوسي: عدّة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م؛ ج ١، ص ٣٥٥. أيضاً: فرائد الأصول: ج ١، ص ١٨٧.

(٢) فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٠ - ٢١.

به في هذه الأخبار الكثيرة^(١)، مع أنَّ ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض، وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من (أنَّ دين الله لا يصاب بالعقول)^(٢).

على ذلك شاع القول بأنَّ ما موجود من بيان أو نصوص يكفي لسد وتغطية جميع ما يستحدث من واقع وقضايا، حتى بغير حاجة إلى الأحكام العقلية. وقد سبق أن أشار الشيخ أبو جعفر الطوسي إلى ما موجود من وفرة خبرية كافية لتغطية مسائل الأحكام كافة. وحديثاً رأى السيّد الصدر أنَّ البيان كاف في الشمول لتناول مختلف قضايا الأحكام حتى مع عدم الأخذ بالدليل العقلي النظري الذي يستند إليه الأصوليون ويخالفهم عليه الاخباريون^(٣). كما أنَّ السيّد محمد تقي الحكيم هو الآخر صرَّح بأنَّ الإمامية تعتبر أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقتصر عن حاجاتهم وبالتالي فإنَّها مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة وأنَّ تأثير الزمان والمكان والأحوال إنَّما هو في تبدل مصاديق مفاهيم النصوص لا غير^(٤). الأمر الذي يعني عدم الحاجة إلى الأحكام العقلية.

وإلى اليوم ما زالت نزعة الاحجام والخوف من الممارسة العقلية في التشريع سارية، حتى عُدت خطرة على الشرائع السماوية، كالذي

(١) المقصود بها الأخبار الواردة عن الأئمة المعصومين التي تفيد أخذ الأحكام منهم، كقولهم: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منَّا»، «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا»، الخ..

(٢) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) محمد باقر الصدر: الفتاوى الواضحة، دار المعارف، ط ٧، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م: ج ١، المقدمة، ص ٩٨. كذلك: محمود الهاشمي: بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيّد محمد باقر الصدر، المجمع العلمي للإمام الصدر، ط ١، ١٤٠٥هـ: ج ٤، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٤) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقهاء المقارن، طبعة دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٦٣م، ص ٣٨٨.

صوره المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف وهو في معرض رده على الطوفي بقوله بأنَّ «تعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين»^(١).

خلاصة الشُّبهات:

مما سبق يمكن استخلاص الشبهات التي تذكر بحق الممارسة العقلية في تأسيس الأحكام أو استكشافها، وهي على الإجمال كالآتي:

١ - إنَّ الممارسة العقلية المستقلة تبعث على نسخ الأحكام الشرعية وتغييرها، أو طرحها وإلغائها كلية.

٢ - إنَّها عاجزة عن إدراك المصالح الدنيوية، بدلالة أنَّ الشرع لم يكتف بذكر المصالح الأخروية وإنَّما جاء أيضاً بتعليم المصالح الدنيوية، وإنَّه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الفترة (الجاهلية) من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

٣ - إنَّها غير قابلة للضبط والانضباط، وتتأثر بالأهواء والمصالح الخاصة.

٤ - إنَّها توقع في الأخطاء الكثيرة وإن لم يدركها المدرك.

٥ - إنَّها لا تتفق مع مقولة كمال الشريعة وبيانها وتمامها، ولا مع منطلق (حلال محمَّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة).

٦ - وجود الأحاديث الناهية عن العمل بها في إدراك الأحكام ومناطاتها.

(١) مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص ١٠٣.

هذه هي خلاصة الشبهات التي مرّت معنا، ويمكن الردّ عليها نقضاً وحلاً، أو بناءً ومبنى، كالآتي:

النقض والبناء

من حيث النقض والبناء أننا لو سلّمنا بمصادقية هذه الشبهات لكان بعضها على الأقلّ يصدق على جميع المذاهب التي تعول على الاجتهاد والرأي. ذلك أنّ هذه الاجتهادات تضطرّ أحياناً لتغيير الأحكام تبعاً لمراعاة المقاصد أو المصالح أو غير ذلك من الاعتبارات، ومع ذلك لا يصح أن يقال إنّها تمارس نسخاً للشريعة أو إلغاء أحكامها. وفعلاً أنّها تُتهم بمثل هذه التهمة من طرف تلك المذاهب التي لا ترى مجالاً لممارسة الرأي والاجتهاد. بل إنّ الشاهد التاريخي يكشف عن اتهام المذاهب بعضها للبعض الآخر، وذلك تبعاً لمنطق التوسعة في الأخذ بأصول الاجتهاد. فكلّما كانت هناك توسعة أكبر كلّما زادت الشبهة في حق المذهب. فلو غضضنا الطرف عن الكم المستخدم من تلك الأصول وجدنا أنّ القائل بالقياس والاستحسان والمصالح متهم بدرجة أكبر من القائل بالقياس والاستحسان، وكذا هذا مقارنة مع من يقول بالقياس وحده. مع ذلك فنحن نعلم أنّ التهمة في حق الجميع غير صحيحة.

أمّا الإشكال عن عجز العقل عن إدراك المصالح الدنيوية فإنّه لو صدق لانطبق كذلك على جميع المذاهب التي تعول على المصالح والاستحسان، ومنهم الشاطبي الذي أبدى مثل هذا الإشكال. وكما سنعرف أنّ الممارسة العقلية وخبرتها الخاصة مع الواقع والاسترشاد بمقاصد الشرع كل ذلك يجعلها قادرة على إدراك مثل هذه المصالح، باعتبارها مصالح واقعية لها آثارها البينة في الواقع إن كانت مفيدة معتبرة أو ضارة ملغية. نعم إنّ فائدة الشرع هنا هو أنّه سبّاق في تحديد المصالح لإحاطته الكلية، بينما يحتاج العقل إلى المزيد من الخبرة

والجدل مع الواقع، وأيضاً لا بدّ من تبني المقاصد لإدراك ما يخفى عنه من هذه المصالح.

وكذا يمكن القول إنّ الاجتهادات التقليدية للفقهاء غير قابلة للضبط والانضباط باعتبارها تعود إلى الفهم، والفهم مختلف حوله أصولاً وفروعاً، الأمر الذي يجعلها قابلة للوقوع في الأخطاء الكثيرة، بدلالة ما هو لدينا من كمية هائلة من الآراء لأي مسألة فقهية. الأمر الذي أدّى إلى تكوين علم خاص أطلق عليه الخلافات، ممّا هو ليس معنواً في أي علم من العلوم الإسلامية الأخرى. وأكثر من هذا أنّ الفقه قد ضُرب به المثل على ضعف النتائج التي ينتجها لكثرة الشكوك التي تراود مسائله. ومن ذلك أنّ الفقيه الفيلسوف ابن رشد لم يجد وصفاً يليق بتسخيّفه لنظرية الفيض الفارابية السنيوية من حيث أنّها مدعاة للظنون والخيالات غير تشبيهه إياها بعلم الفقه، كما في قوله: «وبحق صارت العلوم الإلهية لما حُشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنيّة من صناعة الفقه»^(١).

فأين هي إسعافات الضوابط الفقهية، وكيف يمكن تجنب الكم الهائل للأخطاء التي يدلّ عليها كثرة الخلاف الفقهي؟! ذلك أنّها من الناحية المنطقية إمّا أن تكون كلها خاطئة بلا استثناء، أو أنّ الصحيح منها لا يتجاوز الرأي الواحد للمسألة، وفي كلا الحالتين نعلم أنّنا أبعد ما يكون عن بلوغ الحد الذي يُعتمد عليه في علاج مشاكلنا وحلها. فهل يعقل أن تكون أخطاء الوجدان العقلي أكثر من ذلك؟!!

وكذا يجوز أن يُقال بأنّ تلك الاجتهادات تبعث على الأهواء لما تحمله من مرونة يصعب ضبطها، الأمر الذي تشهد عليه فتاوى ما يسمون (وعاظ السلاطين)، وهم الذين لا يخلو منهم عصر وزمان. فهم يستخدمون نفس الأساليب الاستدلالية المعول عليها، فيصبح من

(١) ابن رشد: نهات التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ٢٠١.

الصعب كشف ما في ذاتها من الدوافع الدخيلة، خاصة ونحن نعلم أنّ الإنسان، مهما بلغ من التجرد، فإنّه يبقى عاجزاً عن أن يجد له رصيفاً آخر خارج الطوق الذي تفرضه عليه ثقافة البيئة وروح العصر، ممّا يؤثر على تحديد آرائه ونتاجه الاجتهادي.

وكذا يمكن أن يُقال إنّ تلك الاجتهادات تتنافى مع مقولة بيان الشريعة أو تمامها وكمالها. إذ مع هذا البيان والكمال ليس ثمة حاجة للاجتهاد الذي هو منبع الاختلاف وموطن الأخطاء وموضع زلّات الأقدام، وكل ذلك لا يتفق مع ما عليه الشريعة من الكمال والبيان.

كذلك فإنّ وجود عدد من الأحاديث الناهية عن الممارسة العقلية يمكن أن يعم بحسب إطلاقها، وبحسب أحاديث غيرها، جميع صور الاجتهاد الأخرى. فلسان هذه الأحاديث واضح من حيث إرادة تجنّب الوقوع في الأخطاء الناتجة عن الظنون الاجتهادية لإدراك الأحكام، وهو أمر ينطبق على جميع صور الاجتهاد التي يمارسها الفقهاء على مر العصور^(١). وإن كُنّا في القبال نجد أحاديث أخرى مضادة تشيد بالعقل ومكانته، كما تحثّ على ممارسته في إدراك القضايا المعروضة. الأمر الذي يؤكد صدق الدعوة بالاحتكام إليه في القضايا التي يمكنه إدراكها إدراكاً عقلياً معتبراً غير قائم على الهوى والمصالح الشخصية.

الحل والمبنى:

أمّا من حيث الحل والمبنى فيمكن أن يُقال بأنّ حجية الوجدان العقلي هي حجية ذاتية لا تحتاج إلى جعل من الشارع، وأي مساس بها هو في حدّ ذاته يعد مساساً بالشرع، ذلك لأنّه لا يتقوم إثباتاً إلاّ من حيث هذه الحجية أو هذا الوجدان. كما يمكن أن يُقال أنّ تأكيد

(١) أنظر بهذا الصدد كتابنا الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني منه على وجه الخصوص.

هذه الحجية تتبع من الشرع، لا من حيث التصريح بمكانته وقيمه بل والحث على ممارسته كما نجد ذلك في العديد من نصوص القرآن والحديث؛ وإنما أيضاً ممّا يزوّدنا به منهج الاستقراء وحساب الاحتمالات من نتيجة مؤكدة مفادها صدق قضاياها بما يجعل العمل به مشروعاً حسب ضوابط لا غنى عنها.

وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الوجدان العقلي يستهدي بهدي مقاصد الشرع وتوجيهاتها كأحد أبرز الضوابط التي ينادي بها في علاج مزاحمات الواقع وما يفرضه من تشابك في قضايا المصالح والمفاسد؛ علمنا كم هو حجم الضرورة والمسؤولية الملقاة على عاتق مثل هذه الممارسة الاجتهادية.

على ذلك كيف تجوز المقارنة بالتراتب والتصاف بين القرارين الوجداني والاجتهادي التقليدي، فيوضع القرار الأول في صف الثاني، أو يشكّل بينهما شكلاً من التوضع التراتبي، مع أنّ القرار الأخير غالباً ما لا يرقى إلى نوع معتد به من الظنون العقلانية النوعية؟! والأنكى من ذلك كيف يرجح العمل بمثل هذه الطريقة وتقديمها على القرار الوجداني للعقل، وكذا كيف يصح أن يتهم هذا الوجدان بالهوى والتضارب مع أنه يقبل الضابط العقلاني والمشاركة النوعية؟! في حين أنّ الطريقة التقليدية للاجتهاد بضوابطها المعروفة لا تثمر في الكثير من قراراتها إلاّ نتائج ضعيفة.

بل أنّ الوسيلة التي تتبعها هي وسيلة تنبني على مقدمات ضعيفة، فكيف يطمئن - وهي بهذا الحال - على النتائج التي تفرزها وتعدّها نتائجاً شرعياً خالصاً. ذلك أنّ ممارستها تتقوم في أحسن الأحوال على جمع من المقدمات الظنيّة، وحيث إنّ صدق النتيجة متوقف على صحة هذه المقدمات جميعاً، لذلك فإنّه بحسب حساب الاحتمالات لا بدّ من ضرب احتمالات صدق تلك المقدمات ببعضها كي تكون النتيجة صحيحة صادقة، وبضرب الاحتمالات تضعف القيمة الاحتمالية،

فتنلرج النتيجة ضمن مراتب الأحكام الضعيفة لا الظنيّة، لذلك كيف يمكن قبول مثل هذه الأحكام الضعيفة، في الوقت الذي يتم فيه تفويت فرصة العمل بالوجدان العقلي للمسائل التي يمكنه إدراكها وتحديد نتائجها؟!

ويكفي شاهداً على ما نقول حجم ما نراه من اختلاف بين الفقهاء لأي قضية من القضايا الفقهية. وهو اختلاف إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ الآراء المختلفة إمّا أن تكون كلها خاطئة أو كلها إلّا واحدة كما نهبنا على ذلك. فشتان بين هذا وبين ممارسة الوجدان العقلي، ذلك أنّ قرارات هذه الممارسة إن لم تكن يقينية فإنّها يمكن أن تكون بالغة حد الظن المتأخّم للعلم، أو على الأقل أنّها ظنيّة عقلانية بدرجة كبيرة لا تقارن مع ما عليه الصور التي تطرح في مرآة طريقة الاجتهاد التقليديّة، خاصة حينما تستهدي بهدي الشورى وتوظف لعملها دراسة الواقع وما تقتضيه من معرفة العلوم الإنسانية الكفيلة بالبحث الميداني.

إذن نحن بصدد الدعوة إلى تبيان كيف أنّ الاستقراء الشرعي يثبت صحة التعويل على الوجدان العقلي. ومن ثم بيان أنّ المقاصد هي المرشدة في هذ السلوك، الأمر الذي يعطي نتائج مخالفة لما عليه الطريقة التقليديّة كما سنعرف.

مع منهج الاستقراء:

ليس هناك طريقة أهم من منهج الاستقراء في الكشف عن الحقائق وفهم القضايا، والتي منها قضايا الشريعة والإسلام المعرفي. ويعد الشاطبي من القلّة الذين أعطوا الاستقراء دوراً هاماً في الكشف عن الموارد الكلية في الشريعة، وسعى لأن يجعل منها منبعاً للقطع واليقين. لهذا كان من المفيد أن نوظف هذه الطريقة في البحث عن مدى التوافق والتطابق بين قرارات العقل وبين أحكام الشريعة، وذلك

في المسائل التي يمكن للعقل إدراكها، كما في قضايا الحسن والقبح وقضايا المصالح والمضار وما على شاكلتها.

والواقع أنه سبق أن طرقتنا هذا الباب الجديد، فكشفنا عن أنه لما كان من البين أن نجد التطابق في القرارات بين التشريعيين، أو كاد أن يكون الاتفاق مطبقاً، فإن ذلك يعني بحسب منهج حساب الاحتمالات أنه لا يمكن أن يكون صدفة واعتباطاً.

فالتطابق بين الأمرين شبه تام، ممّا له دلالة الاحتمالية في صحة القرار العقلي، وبالتالي رد أحد الحكمين للآخر، أو أنّ الأمر لا يحتمل إلاّ بتفسيره طبقاً لمحور مشترك بحيث لا يمكن عزل أحدهما عن الآخر، الأمر الذي يفسره كون أحكام الشرع عبارة عن إمضاءات لقرارات العقل، فالشرع لم يأت بقراراته تلك على نحو التأسيس، بل على نحو الإمضاء والتبعية. والأهم من ذلك أنّ احتمالية صحة القرار العقلي أو الوجداني في قضية جديدة لم يطرقتها الشرع، أو لم نستكشفها نحن منه، تساوي تبعاً للحساب الاحتمالي قدر ما يكسبه العقل من قيمة معرفية في موافقته لقضايا الشريعة^(١).

وقد صدق من قال بأنّ الشرع سيّد العقلاء. فكيف - إذاً - يُمنع العقلاء من وظيفتهم وهو السيّد فيهم؟!

هكذا أنّ الاستقراء يؤيد لنا صحة مقولة الإمامية القائلة: «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»^(٢).

بعد هذه المقدمة يمكن الرد على مختلف الشبهات التي ترد على الممارسة العقلية الوجدانية وبيان بطلانها وزيفها.

(١) منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الإسلامي/مجلة دراسات شرعية، العدد المزدوج ٩ - ١٠، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص ١٤ - ٣٣.

(٢) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٠٩.

العقل وشبهة نسخ الشريعة:

يمكن أن تصح هذه الشبهة فيما لو افترضنا أن العقل يحيد عن النظر إلى مقاصد الشرع. أمّا مع أخذ هذه المقاصد بعين الاعتبار فالأمر يختلف حتى مع العمل بتغيير الأحكام الجزئية، وذلك حينما تصبح عاملاً يتعارض مع ما عليه المقاصد، وبالتالي فإنّ الجمود عليها يهدم الشريعة من أركانها. فهذا المبنى لا ترد مثل تلك الشبهة حتى مع افتراض القطع بوجود الحكم الشرعي.

أمّا مع عدم القطع فإنّ الموازنة هي الحاكمة في الأمر من حيث ترجيح العمل بالقضية التي لها درجة احتمالية أكبر على الصعيد المعرفي. وهو مبنى اضطر إليه جماعة من الفقهاء المتأخرين في الساحة الشيعية، حيث أدركوا ضعف القيمة المعرفية لركام الأخبار في كتب الحديث، فعملوا بما أطلق عليه دليل الانسداد وانقادوا إلى الأخذ بأي ظن كان يقربهم من الحكم الشرعي. وقد كان الشيخ جعفر الكبير الملقب بكاشف الغطاء والمتوفى (سنة ١٢٢٨هـ) يوصي الفقهاء بعدم الأخذ بخبر الأحاد إلاّ عند الضرورة والاضطرار، وأنّه لا بدّ من الاعتماد على القرآن الكريم والحديث المتواتر والسيرة القطعية^(١). لكن الفقهاء مع ذلك ظلوا دائرين في الغالب في فلك الرواية وما يقرب منها من اعتبارات أخرى تقوم عليها؛ كالأخذ بدليل الشهرة وما إليه، وكان الأجدى بهم أن يؤسسوا ثورتهم على اعتبارات الوجدان العقلي والنظر إلى الواقع ومقاصد الشرع التي بها يتحقق حلم عودتنا إلى الإسلام في حضارته الإنسانية السامية التي نفاخر بها الأمم.

على ذلك ليس العمل بالعقل يفضي إلى نسخ الشريعة إذا ما أحسن توظيفه طبقاً لبعض الضوابط التي على رأسها النظر إلى كليات الشريعة

(١) عن: محمد جواد مغنية: مع كتاب محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، مصدر سابق، ص ٤٨.

ومقاصدها والتي قد تجعل العمل بالحكم العقلي يصل إلى حد العلم أو الاطمئنان، بل قد يكون ترك العمل بالعقل داعياً إلى نسخ الشرعية أو تحنيطها ضمن قوالب فارغة تتضارب مع المقاصد والكليات التي من شأنها الحفاظ على أصالة التشريع وروح الديانة.

العقل وشبهة العجز عن إدراك المصالح:

أعجب ممن يدعي أنَّ العقل عاجز عن إدراك المصالح الدنيوية، إذ هل للعقل وظيفة أخرى أهم من إدراك مثل هذه المصالح؟! وهل يعقل أن تكون هذه الهبة الإلهية موضوعة فقط لقراءة الخطاب والبحث عن مصالح الآخرة!؟

لقد سبق أن أشرنا إلى أنَّ ما جاء به الشرع بخصوص المصالح الدنيوية لا يفسر بحسب منهج الاستقراء إلاَّ على نحو الإمضاء والتبعية للوجدان العقلي. ولا شك أنَّ الفائدة من ذكر الشرع لها ليس لأجل التوكيد والتنبيه والتذكير فحسب، بل الأهم من ذلك ما في الشرع من توعدهم بالعقاب لغرض الردع عن الانحراف، ذلك لأنَّ النفوس في الغالب تخاف ممَّا يتوعد به الشرع ولا تخاف ممَّا تستهجنه النفوس والعقول، فترتدع بسبب الأوَّل دون الثاني، وهو الحكمة في توكيد الشرع عليها رغم أنَّها يمكن أن تدرك بذات الوجدان. الأمر الذي يحل الإشكال الذي سبق أن طرحه الشاطبي في وجه العقل من حيث إنه لو كان قادراً على إدراك المصالح لما كانت هناك فائدة بذكر الشرع لها.

فقد أمضى الشرع جملة من المصالح كانت معهودة في الجاهلية باعتبارها محمودة تتقبلها العقول، وكان منها: الذِّية والقسامة والقراض وكسوة الكعبة والاجتماع يوم العروبة - الجمعة - للوعظ والتذكير... الخ^(١). كما ونهى عن جملة أخرى من العادات والأعراف

(١) المواقف: ج ٢، ص ٣٠٧.

المنحرفة آنذاك، ممّا يشهد عليها الوجدان بالقبح والفساد، كتحريمه للغزو الداخلي واستباحة الأموال والأعراض والربا واسترقاق المدّين والنهي عن الفرر في التعاقدات، كالنهي عن البيع بالمنافذة والملازمة وإلقاء الحجر وبيع الملاقيع والمضامين وبيع ضربة القانص والغائص وما إلى ذلك^(١).

نعم ربّما يستثنى من ذلك أمر واحد لا ندرك اليوم مغزاه على وجه القطع واليقين، وهو علّة عدم إلغاء الشريعة لنظام الرق، مع أنّها تبني أصالة تساوي الناس وتحت على تحرير الرقبة وتضيق من متابعتها، بل ويظهر أحياناً من بعض النصوص أنّها تستهجن حالة ذلك النظام. وقد ورد عن الإمام عليّ عليه السلام قوله: «لا تكن عبداً لغيرك وقد خلقك الله حراً»، وقوله أيضاً: «أيّها النّاس إنّ آدم لم يلد عبداً ولا أمة وأنّ الناس كلهم أحرار». وعن عمر بن الخطاب قوله: «متى استعبدتم الناس وقد ولّتهم أمهاتهم أحراراً».

لكن لنلاحظ أنّ حل مثل هذا المشكل قد ينبني من خلال إدراك مقاصد الشرع الذي منه يمكن حل ما يبدو أحياناً من تناقض تفرضه الظروف والأحوال المختلفة.

فمثلاً فيما يتعلق بموقف الشرع من المشركين نرى هناك نصوصاً تدعو إلى المسالمة معهم ما لم يبادروا في الاعتداء، وفي القبال نجد نصوصاً أخرى تحت على قتالهم وإن لم يقاتلوا. وإذا كان الظاهر من هذه النصوص هو التعارض والتناقض فإنّ واقع الأمر يثبت العكس مع أخذ اعتبار المقاصد الشرعية.

(١) الشاه ولي الله دهلوي: المصوّب شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م، ج ٢، ص ٢٩ - ٣٠. ومجمع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، ١٤٠٤هـ، ج ٢٩، ص ٢٣ وما بعدها. ومصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، ط ٧، ج ٢، ص ٨٨١ - ٨٨٢.

فالأمر بقتل المشركين والنهي عن قتلهم لا يمكن أن يكون معلولاً للمشرك ذاته كموضوع، وذلك لحصول التناقض بين الأمر والنهي على الموضوع الواحد. أمّا لو حملنا الأصل على المسالمة كما هو واضح من النصوص الغزيرة، وفي الوقت ذاته اعتبرنا قتال المشركين جاء لبعض الطوارئ الخاصة؛ لكان الأمر مفهوماً. وبالفعل يمكننا تفهم علّة قتال هؤلاء بما جاء في ذيل الآيات التي حثت على ذلك، والتي منها تبيان ما في قلوبهم من الخيانة والعداوة^(١).

الأمر الذي يكشف عن أنّ القصد في القتال إنّما لأجل الوقاية وحفظ سلامة المجتمع الإسلامي، خاصة وقد كان فتيماً.

وكذا يمكن أن يقال بصد ما نحن فيه من أنّنا نجد تضارباً في الموقف من حرية الإنسان كما سبق أن أوضحنا. لكن بلحاظ المقاصد والأصل يرتفع هذا التضارب. إذ الأصل المؤكد هو أنّ الناس أحرار لأنّهم يصدر عن نفس واحدة ويتساوون في الخلقة. أمّا علّة إبقاء التمايز أو إقرار نظام الرق فما زالت غائبة عن الأنظار، ولا يقنع ما ذهبت إليه بعض التصورات الحديثة من أنّ المجتمع آنذاك كان بأمس الحاجة للرق لاعتبارات العمل الاقتصادي المعني بتحقيقه، ولولاه ما استطاع أن تقوم للمجتمع قائمة^(٢).

وهو تصور مبالغ به إلى أبعد الحدود، خاصة وأنّ الإسلام خلق في

(١) تعمن بهذا الصدد في الآية الثامنة من سورة التوبة حيث تصف المشركين وتقول: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْجُوا بِكُمْ إِلَّا إِلَىٰ يَوْمِئِذٍ يَرْضَوْنَكُمْ بِالْقُوهِمْ وَأَنَّ قُلُوبَهُمْ أَكْثَرُ مِنْ قِيَمَتِهِمْ﴾.

(٢) قد يقال إنّ تفسير عدم رفض الإسلام لظاهرة الرق يعود إلى أحد هذين السببين أو كلاهما: الأوّل هو أنّ الظاهرة مرتبطة بما كان عليه نظام الحياة الاجتماعية من كثرة العيال وتعدد الزوجات ومن ثم سعة الإنجاب وتكاثر الأولاد، ممّا يشكّل عبئاً ثقيلاً على أرباب الأسر، وذلك لصعوبة تسديد الكفاية المعيشية والإدارة الاجتماعية، فكان لا بدّ من الإعانة المجانية من الخدمة والعمل المنتج الذي يقدمه الرقيق. أمّا السبب الآخر فهو باعتبار أنّ الاسترقاق في الأصل عبارة عن ضريبة يدفعها المحارب جزاءً حربه بدل قتله في عصر لم يتهيأ له أن يصل إلى عرف يتفق عليه المتحاربون أفضل ممّا ذكر.

أوساط أهله ومريديه إرادة أمكنها أن تحقق الكثير من المعجزات بالعمل والجهاد والتضحية والإيثار. ولعلّ من النماذج التي تشهد على عظمة الإسلام وسحرته هو أنّه جعل المؤمنين من أشد الناس امتناعاً عن الشيء الذي طالما سرى في عروقهم وخالط دماءهم، أي الخمر التي كانت أقرب الأشياء إلى نفوسهم فأصبحت بعد الإيمان من أبعداها وأكرهاها.

على أنّ جهلنا لعدم إلغاء نظام الرق لا يضر في الوضع الخاص بسلامة التصور المنطقي من الناحيتين الوجدانية العقلية والشرعية كما سنبين كالآتي:

لنلاحظ أنّنا نتعامل هنا بحسب منطق الاستقراء وحساب الاحتمالات الذي يمكنه أن يفسر القضية الجزئية الشاذة بردها إلى الكلي المشترك مع افتراض وجود بعض الأسباب التي أدّت إلى ذلك الانحراف في تلك القضية عن الكلي. والطريقة التي نعول عليها هنا هي طريقة المنهج العلمي المتبع في إثبات الظواهر الطبيعية وتفسيرها، ذلك أنّنا إزاء عدد من الفرضيات كالآتي:

الفرضية الأولى: هناك خطأ في تعيين الكلي المفترض، بدلالة عدم انطباقه على الجزئي الشاذ. وما تعنيه مسألتنا حسب هذه الفرضية هو أنّنا أخطأنا اعتبار الشرع يطابق العقل ويلازم قراره، بدلالة قضيتنا الجزئية الشاذة، وهي أنّ ما أقره العقل من قبح نظام الرق لم يحكم به الشرع.

إذن بحسب هذه الفرضية أنّه لا ملازمة بين العقل والشرع، فلكل طريقه ونتائجه المختلفة عن الآخر.

الفرضية الثانية: إنّ الخطأ في الجزئي الشاذ (عدم إلغاء الرق) لكون الكلي لا ينطبق عليه.

الفرضية الثالثة: إنهما صحيحان معاً، لكن ما جعل الجزئي ينحرف عن الكلي هو لوجود أسباب خاصة غير معلومة دعته إلى ذلك. فلولا هذه الأسباب لخضع تحت طوق الكلي كبقية القضايا.

ويلاحظ أن الافتراض الأول غير سليم باعتبار أن الكلي يحظى بقوة احتمالية كبيرة جداً بحسب الاستقراء، فلا يمكن التضحية به لمجرد وجود بعض الشذوذ. أي أنه من الصعب قبول أن تكون الشواهد التي تؤيد الكلي دون غيره جاءت صدفة بلا ضابط يمحورها. كذلك لا يؤخذ بالافتراض الثاني لعلمنا يقيناً أن ما ورد من شذوذ بخصوص الجزئي هو صحيح. لذا ليس لنا من سبيل إلا الأخذ بالافتراض الثالث، وهو افتراض وجود أسباب خاصة منعت انخراط الجزئي تحت حكم الكلي، سواء كنا على علم بهذه الأسباب أم لم نكن.

وقد سبق للشاطبي أن أكد بأنه لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة الكليات الثابتة بالاستقراء. ذلك باعتبار أن الجزئيات الشاذة لا يتظم منها كلي ليعارض الكلي الثابت. وإذا كان التعارض بين الجزئي والكلي هو تعارض من بعض الوجوه فإنه لا بد من الجمع في النظر بينهما^(١).

أما لو كان التعارض من جميع الوجوه والجهات بحيث لا يمكن الجمع بينهما فإنه لا بد من الحفاظ على الكلي الثابت بالاستقراء مع إرجاع ما يخالفه من النصوص الشاذة واعتبارها من المتشابهات التي يجب الوقوف عندها وإيكال علمها إلى الله^(٢)، حيث أن الأخذ

(١) المواقفات: ج ٣، ص ٩ - ١٠.

(٢) دافع الشاطبي عن الأصول المطردة العامة واعتبر ما يخالفها مما جاء في ظواهر النصوص بأنها من المتشابهات الموكول علمها لله، ذلك لأن الأصول علمت بالاستقراء على نحو قطعي بخلاف المخالف الخاص الذي دليله ظني فلا يعارض ما هو قطعي، يقول الشاطبي: «إن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما أطرده فذلك من المعدود في المتشابهات».

بالجزئي سوف يفضي لا محالة إلى هدم الشريعة بكلياتها. الأمر الذي لا يقبل^(١).

على أنه من الناحية المنطقية يمكن اعتبار أن هذه النتيجة يمكن إرجاعها إلى طريقة (جون ستوارت مل) المسماة «طريقة المتبقية». إذا قدم (مل) هذه الطريقة الجديدة ليضيفها إلى عدد من الطرق المنهجية في الكشف العلمي والتي ترجع في الأصل إلى (فرانسيس بيكون)^(٢). ويقصد بها أنه إذا كانت هناك ظاهرة مؤلفة من عدة أجزاء أمكن تفسير بعض منها على أساس عوامل محددة ضمن مبدأ عام وشامل؛ فإنه يمكن تفسير ما تبقى من الأجزاء الأخرى طبقاً لذلك المبدأ المفترض.

وبهذه الطريقة أمكن التنبؤ واكتشاف عدد من الظواهر الكونية. ومن ذلك ما تم اكتشافه من كوكب جديد اعتماداً على نظرية الجاذبية. إذ رغم كونها استطاعت تفسير الكثير من الظواهر الكونية، إلا أنه لوحظ هناك شذوذ لا يخضع لتفسيرها، وهو وجود انحراف في مدار كوكب (يورانونوس)، الأمر الذي احتاج إلى نوع من التفسير بحيث لا يتعارض مع مبدأ الجاذبية المتبنى. لهذا افترض وجود كوكب آخر مجهول هو الذي يسبب حالة الانحراف في ذلك المدار.

وفعلاً إن أحد علماء الفلك استطاع أن يكتشف هذا الكوكب ويحدد مكانه، وهو ما أطلق عليه كوكب (نبتون). بل وتم اكتشاف كوكب آخر

التي يتبقي اتباعها، لأن اتباعها مفض إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وارجىء أمر النواذر، ووكلت إلى عالمها أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه» (المواقفات الشاطبية: ج٤، ص١٧٦. كذلك: ص٢٣٠).

(١) المواقفات: ج٤، ص١٧٤.

(٢) توفيق الطويل: جون ستوارت مل، دار المعارف، مصر، ص١٤٥ - ١٤٨. ومحمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، ط٦، ١٩٧٠م، ص٢٢٦.

تبعاً لما لوحظ من وجود انحراف في مدار الكوكب المكتشف الأخير، حيث أطلق عليه (بلوتو)^(١).

كما استخدمت هذه الطريقة في الكشف عن غاز (الأرجون)، إذ لوحظ أنّ غاز (الأزوت) الموجود في الهواء يختلف في خواصه ومن ثم في تركيبه الكيميائي عن غاز الأزوت النقي، فافتراض أنّ هناك غازاً مجهولاً يختلط به فيسبب ذلك الفارق. وفعلاً تم اكتشاف هذا الغاز الذي أطلق عليه الأرجون.

كذلك أنّ (مدمام كوري) استطاعت أن تكتشف (الراديوم) بهذه الطريقة، إذ لاحظت أنّ بعض المعادن تحتوي على طاقة إشعاعية أكثر منها في المعادن الأخرى، فبحثت عن الظاهرة الخفية من خلال افتراض وجود عنصر مجهول، حتى تم لها اكتشافه^(٢).

العقل وشبهة الأخطاء والأهواء:

لا ينكر أنّ للوجدان العقلي أخطاءه، فهو غير معصوم عن الأوهام والنتائج الخاطئة، لكن الميزة التي يمتاز بها هذا الوجدان عند الخطأ هو أنّه يجد في الغالب طريقه نحو الصواب، وذلك من خلال الخبرة مع الواقع وما يترتب عليه من حقائق. فهو معينه في أغلب ما يرتبه من أحكام وتقديرات، سواء بالخبرة والحس، أو بعلمية الاختبار والمماحكة، أو من خلال ما يكشف عنه الزمن. ومسيرة البشرية من أولها إلى آخرها قائمة على سلاسل متنوعة من محاولات الخطأ والصواب. وهي بهذه الحركة تزداد خبرة ويزداد تقدمها تبعاً لذلك. الأمر الذي يختلف عمّا تعانیه سائر الإدراكات الأخرى التي لا تستند إلى الواقع من الناحية المبدئية، ومنها الممارسات الاجتهادية التقليدية

(١) Hemple, Carl G., Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA, p. 72.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث: ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

التي من الصعب عليها إدراك أخطائها واختبار آرائها بوسائلها المعروفة.

فالنص الذي تلجأ إليه في بناء أحكامها مركب من حروف ساكنة وساكنة، ليس فيها نطق ولا حركة. وهو أمر يختلف عمّا عليه الواقع الذي يتسم بمثل هذا النطق وتلك الحركة، ممّا يجعله قابلاً لأن يكون مصدراً أساساً للبناء والتصحيح. لذلك فإنّ مراجعة الواقع بين مدة وأخرى تساعد على زيادة معارفنا وإسعافنا في كشف أخطائنا وتغيير تقديراتنا، بينما قراءة النص قراءة فاحصة لمرة لا تستدعي قراءته مرة أخرى ليكون كاشفاً عمّا هو جديد في البناء والتصحيح، فهو هو، لم يتجدد منه شيء وليس فيه تغير يبعث على المقارنة والمساءلة والاختبار والاحتكام، وستزيد إيضاح هذه المسألة فيما بعد.

على هذا نجد الأخطاء التي تترتب على ممارسة طريقة الاجتهاد التقليدية تكاد أن تكون ثابتة لا تقبل التصحيح، حيث نجد ركاماً من الآراء الفقهية المتضاربة على مدى تاريخ الفقه الإسلامي. فهي على تضاربها ظلت كما هي لم يبدُ عليها علائم التغيير، إلاّ حينما تقتضي الحاجة الزمنية رُضغوطها الفاعلة. وحتى هنا نعود مرة أخرى إلى معيار الواقع الذي يحتكم إليه الوجدان العقلي، ممّا يجعله أقل خطأ وأكثر تصحيحاً. يضاف إلى أنّ بإمكانه ضبط قراراته بعيداً عن الهوى والمصالح الشخصية، فيما لو تقيّد بمقاصد الشرع واستند إلى نظام الشورى والاجتهاد الجماعي.

العقل وشبهة نقص الشريعة،

إذا كنّا قد علمنا أنّ أحكام الشريعة تطابق قرارات الوجدان العقلي، وعرفنا أنّ للأولى طبيعة إمضائية مقارنة مع الوجدان، فإنّ ما يناط بهذا الأخير من وظيفة الكشف عن الأحكام لا يعني نقصان الشريعة، بل كمالها، وذلك لما تحمله من الطابع الإمضائي والمطابقة، ولما تحت

عليه - تبعاً لهذا - من حق الممارسة الوجدانية. وقد سبق أن لاح للمفكر المسلم محمد إقبال إدراك المغزى من بعثة النبي محمد ﷺ وخاتمته للرسالات السماوية، إذ حدد وظيفته من حيث ربطه بين العالمين القديم والحديث، فمن حيث دعوته إلى الرسالة التي جاء بها كمصدر معرفي فإنه ينتمي إلى العالم القديم، لكنه أيضاً ينتمي إلى العالم الحديث بحته على إيقاظ روح العقل والتجربة والواقع، معتبراً أن دين الإسلام يعترف بما للعقل من قدرة لأن يكون مصدراً صادقاً للكشف عن الحقائق المعرفية، وبالتالي تكون هناك مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما أمده الوحي.

وهو أمر جعل إقبال يعتبر مولد الإسلام مولداً للعقل الاستدلالي، وذلك لما دعا إليه من اعتماد التجربة والنظر في فهم ظواهر الكون واستنطاق الأنفس والآفاق كمصادر هامة للمعرفة^(١)، وكذا الاعتبار من أخبار الأولين وغير ذلك ممّا يشكل اعترافاً بقيمة النشاط العقلي المستند إلى الواقع ونظام الخلق^(٢).

العقل وشبهة نهي الحديث عن الممارسة العقلية:

أمّا بخصوص الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية فإنه يوجد جنبها أخبار معاكسة تحث على هذه الممارسة. ومن ذلك الأحاديث التي تعد العقل حجّة باطنة، وشرعاً من الداخل، وأنه ممّا يعبد به الرّحمن ويكتسب به الجنان. وهي أحاديث قيل فيها أنها متواترة^(٣).

بل من الأخبار ما يوصي بعدم قبول شيء من غير عرضه على الوجدان العقلي المفضي إلى نوع من الطمأنينة، ومن ذلك ما روي عن

(١) كما جاء في قوله تعالى: ﴿سَتُرِيهِمْ حَابِثًا فِي الْأَفَاقِ وَقَدْ أَشْهِمُوا﴾ (فصلت/٥٣).

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م، ص١٤٤ - ١٤٥.

(٣) فرائد الأصول: ج١، ص١٩.

النبي ﷺ قوله: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(١)، أو قوله: «استفت قلبك واستفت نفسك، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٢).

مع هذا فحتى لو صحت الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية في إدراك الأحكام، فإنَّ من الممكن تخصيصها في المجالات التعبدية التي لا يلوح منها معنى معلوم. أو أنَّ المراد من النهي فيها هو الممارسات العقلية القائمة على الأهواء والمصالح الذاتية، أو تلك التي لا تفيد العلم وتكون على حساب الرجوع المباشر إلى المعصوم الكاشف عن الحكم يقيناً بلا أي لبس، أو تلك التي لا تكون منضبطة بضوابط تقنية متينة، كأن تكون غير مستنة بسنة التبع والبحث والاستقصاء للقضية المطروحة في جوانبها المختلفة، سواء ماتعلق بما ورد عنها شرعاً، ومن ذلك إدراك المقاصد العامة والموجهات الكلية، أو بما يرتبط بها من المتربات الواقعية والمقدرات الوجدانية.

مهما يكن فالملاحظ هو أنَّ مثل هذه الروايات يصح أن تثار ويعول عليها فيما لو كان هناك وضوح كاف بمؤدي الأخبار والنقل، أمَّا مع عدم وجود مثل هذا الوضوح والاطمئنان فلا يوجد حل للمشكل. بل إنَّ الروايات الخاصة بهذا الجانب لا تعد واضحة بما يكفي. لذلك نجد الخلاف الكبير بين الإخباريين والأصوليين بشأن الدخالة العقلية في الاجتهاد والعمل بالرأي ضمن الاعتبارات الظنية والتي تفضي إلى كثرة الاختلاف وبالتالي كثرة الخطأ. فهل يصح - طبقاً لهذا - أن نقول

(١) أعلام الموقعين: ج٤، ص٢٥٤.

(٢) الاعتصام: ج٢، ص٣٤٢ - ٣٤٣. ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر الشيعية عن الإمام الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن النبي ﷺ قوله: «... البر ما اطمأنت إليه النفس، والبر ما اطمأن به الصدر، والإثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك». (الوسائل: ج١٨، أبواب صفات القاضي، باب ١١، حديث ٣٤، ص١٢١).

كما يقول الإخباريون إنَّ عمل المجتهدين ينافي ما جاء في الأخبار عن منع تدخل العقول والآراء والاعتماد على القواعد والنظريات المفضية إلى المزيد من صور الاختلاف^(١)!

مبادئ وضوابط

هكذا فنحن ندعو لبناء أحكام تقوم على مبادئ وضوابط عدَّة كالآتي:

١ - ممارسة الوجدان العقلي في القضايا التي يمكنه إدراكها، كالقرارات التي تتخذ في المعاملات الحضارية.

٢ - دراسة الواقع وفحصه عن كُتب اعتماداً على أصول المنهج العلمي، خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإنسانية وكل ما له علاقة بعلاج الواقع وتقرير الأحكام.

٣ - النظر إلى مقاصد الشرع والهدي بهديها من غير زيغ ولا انحراف.

٤ - دراسة كل من حاجات الواقع والأحكام الشرعية من زاوية القابلية على الثبات والتغير، فأبي الحاجات لها القابلية على الثبات وأبيها لها القابلية على التغير، وكذا بالنسبة للأحكام التي تتأثر بتلك الحاجات ثباتاً وتغيراً والتي ينبغي أن تتأسس على ضوئها.

٥ - العمل في تأسيس الأحكام طبقاً لضوابط محددة من العلمية

(١) احتج الشيخ نعمة الله الجزائري، وهو من الأخباريين، على الأصوليين، مصوراً الخلاف بين الطرفين إنما ينحصر بين من يعمل بأقوال المعصوم ويرى الاحتياط لازماً عندما لا يجد قولاً للمعصوم، وبين من يعمل بالرأي والاجتهاد ويطرح الكثير من الأحاديث المروية عنه بأعذار شتى. فالشيخ الجزائري يصور الخلاف على هذا النحو ليعقد محكمة جزائية في الآخرة، ويتساءل هل يُعقل أن يوضع الإخباري وهو على ذلك النحو في النار، في حين يوضع الأصولي الذي لا يبالي بأقوال المعصوم بالجنتة؟! (لاحظ نص الشيخ الجزائري في: مرتضى مطهري: الاجتهاد في الإسلام، دار المعارف - دار الرسول الأكرم، ص ١٧).

والخبرة الواقعية والاختصاص وحسن السليقة والاعتدال مع التدين والتقوى، وأن لا يكون ذلك بمعزل عن الشورى، حيث أنّها صمام الأمان من الهوى الشخصي، وأنّ بها يتحقق أكبر قدر ممكن من العلمية كما هو واضح. وما أعظم ما قاله سفيان بن عيينة من السلف: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه»^(١).

(١) أعلام الموقعين: ج ١، ص ٧٣.

الفصل الثاني

المصلحة ودورها في التشريع

المصلحة لدى المذاهب الفقهية:

المصلحة هي إحدى الأصول المرجعية للاجتهاد في تحديد الأحكام لدى عدد من المذاهب الفقهية. والمقصود بها بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً. بعض التعاريف قيدها بالمحافظة على مقاصد الشرع كي تكون مقبولة. فمثلاً عرفها الغزالي بأنها المحافظة على مقصود الشرع، أو المقاصد الضرورية الخمسة^(١).

وعرفها الطوفي بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة^(٢). كما عرفها الخوارزمي بأنها «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق»^(٣).

ومع إنَّ هناك إجماعاً بين العلماء في كون الشارع قد راعى مصالح العباد في معاشهم ومعادهم؛ إلاَّ أنَّهم اختلفوا في التشريع لها من قبل

(١) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط ١، ١٣٢٢هـ، ج ١، ص ٢٨٧.

(٢) رسالة في رعاية المصلحة، مصدر سابق: ص ١١١.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر، ص ٢٤٢.

العقل البشري، أو على ضوء الاجتهاد الناظر إلى مقاصد الشرع أو حتى القياس. فقد عُرف عن الإمام مالك أنه أبرز من قال بها صراحة وكان يطلق عليها «الاستحسان» ممّا يشمل الاستحسان المصطلح عليه ومبدأ المصلحة^(١).

ورغم الشهرة في أنّ المالكية منفردون بالقول بها؛ إلا أنّ الزركشي اعترض على ذلك معتبراً «أنّ العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلاّ ذلك»^(٢).

وكذا قال القرافي بأنّها «عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلاّ ذلك»^(٣).

كما قال ابن دقيق العيد: «الذي لا شكّ فيه أنّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليّه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما»^(٤). وسُمّيت المصلحة المرسلة أو المطلقة باعتبار أنّ وظيفتها تتحدد بالقضايا التي لم يرد فيها حكم نص، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، أو أنّها ممّا لم يشهد لها شاهد معين من الشريعة بالاعتبار. مع ذلك صرّح الفقيه المالكي ابن العربي بقوله: «لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة»^(٥). وأطلق عليها الغزالي في كتابه (المستصفي) الاستصلاح.

وأغلب الظن أنّ الذي جعل مالكاً يعول على المصلحة هو ما رأى

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٤٢٨.

(٢) إرشاد الفحول: ص ٢١٨.

(٣) إرشاد الفحول: ص ٢٤٣.

(٤) المنار: ج ٧، ص ١٩٣.

(٥) أحكام القرآن: ج ٢، ص ٧٥٥.

عليه العمل بين الصحابة إبان عهد الخلافة الراشدة، إذ كان سلوكهم لا يخلو من العمل بها عندما يحتاجون إلى شيء من النص. ولعلَّ أوَّل عمل مصلحي قام به هؤلاء بعد وفاة النبي ﷺ هو جمع المصحف. لذلك كثيراً ما يشار إلى هذه الحادثة على رأس الأمثلة التي يستدل بها على مصداقية مانحن بصدده. فقد اعتاد العلماء أن يذكروا نماذج عدَّة على المصلحة المرسله كالآتي:

١ - اتفاق الصحابة على جمع المصحف في عهد أبي بكر، وذلك خشية اندثار القراء أو الحفظة بفعل القتل بالحروب فيذهب بذلك قرآن كثير^(١). كما روي أنَّ عثمان قام بنسخ الصحف في المصاحف خشية الاختلاف كما اختلفت اليهود والنصارى^(٢).

٢ - إنَّ الصحابة اتفقوا على حد شارب الخمر ثمانين «وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل» اعتماداً على الإمام علي عليه السلام بقوله: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري» وذلك في عهد عمر الذي استشار الصحابة^(٣).

٣ - ومثل ذلك زواج امرأة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع خبره لترجيح الزوجة، حيث أنَّها من الحوادث البكر التي حدثت في عصر الخليفة عمر، وكذا تدوين الدواوين، ومن ثم ضرب السكة واتخاذ السجن^(٤).

٤ - إنَّ الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناعات، وذلك عند تلف أو

(١) الاعتصام: ج٢، ص١١٥.

(٢) المصدر: ص١١٦.

(٣) علماً أنَّ هناك من فسَّر الحد المذكور بتفسير آخر لا يمت إلى المصلحة. والحديث مروى في المصادر الشيعية فضلاً عن السنة (أنظر: الحر العاملي: وسائل الشيعة: ج٢٨، ص٢٢٠). كما تشير إلى أنه جاء في (الاعتصام: ج٢، ص١١٨) للشاطبي أنَّ الحادثة كانت في عهد عثمان. وهو خطأ، إذ المعروف لدى مختلف المصادر الإسلامية أنَّها كانت في عهد عمر.

(٤) ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧م، ج١، ص٢٩٥.

ضياح ما في أيديهم من أمانة، وقال الإمام علي بهذا الشأن: «لا يصلح النَّاسُ إلاَّ ذاك»^(١).

٥ - جواز الضرب للمتهم ليقرب بالمسروق^(٢).

٦ - جواز قتل الجماعة بالواحد^(٣).

ويلاحظ أنَّ الكثير من الأمثلة المذكورة هي من الاستحسانات بحسب الاصطلاح، مع ما يلاحظ أنَّه كان هناك تداخل بين الاستحسان والاسترسال، كما يشير إليه الشاطبي بتعليقه على بعض الشواهد الخاصة بترك الدليل بالمصلحة، فيقول: «فإن قيل: هذا من باب المصالح المرسله لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم، إلاَّ أنَّهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسله»^(٤).

كما أنَّ من المعاصرين من ذكر أمثلة أخرى على المصلحة المرسله لا يمكن عدها ضمنها.

فالمرحوم عبد الوهاب خلاف عدد أمثلة على الاستصلاح معتبراً أنَّها من الحوادث البكر، مثل: اشتراط الإشهاد الشرعي لصحة الوقف أو التغيير فيه، واشتراط وثيقة الزواج الرسمية لسماع الدعوى بها، واشتراط سن معينة للزوجين لتوثيق عقد الزواج بينهما^(٥). وهي أمثلة تعد تبريراً للواقع القضائي الجديد الذي طرأ في العصر الحديث ضمن قوانينه الجديدة. وبغض النظر عن ذلك يلاحظ أنَّ جميع هذه الأمثلة

(١) الاعتصام: ج ٢، ص ١١٩.

(٢) وإن كان هذا الأمر محل خلاف بين العلماء (المصدر، ص ١٢٠). لكن لدى البعض أنَّ هذا الضرب كان يمارس في عهد النبي ﷺ كأحد سياساته كما بين ذلك ابن القيم في (الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحلیم العسكري، دار الفكر، بيروت، ص ١٩).

(٣) الاعتصام: ج ٢، ص ١١٥ - ١٢٥. وبدائع السلك في طبائع الملك: ج ١، ص ٢٩٥.

(٤) الاعتصام: ج ٢، ص ١٤١.

(٥) مصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٦٨ - ٦٩.

تتضمن عنصراً مشتركاً لا يُبقي الحكم الشرعي على حاله مثلما هو عليه من قبل، سواء ذلك الذي يستمد من النص أو الإجماع أو القياس، حيث هناك «شرط» مضاف على الممارسة الشرعية للأحكام^(١). الأمر الذي يجعلها تعود إلى الاستحسان لا المصلحة؛ باعتبار أن من وظائفه تخصيص العام وتقييد المطلق.

وليس المالكية وحدهم من انفرد بقبول المصلحة والافتناع بحجيتها، وإنما وافقهم على ذلك الحنابلة، إلا أنهم لم يجعلوها دليلاً مستقلاً وإنما اعتبروها عائدة إلى ضرب من ضروب القياس^(٢). بينما منع العمل بها كل من مذهب الشافعي والظاهرية. في حين أجازت الإمامية الاثنا عشرية الاستناد إليها في حدود قطعية العقل لا غير.

أمّا بخصوص المذهب الحنفي فنجد بعض الالتباس. إذا أنهم أصحابه بأنهم لا يأخذون بالمصالح المرسلّة كالشافعية، وهي تهمة سبق أن قال بها الأمدي^(٣)، كما كررها بتحفظ الشيخ أبو زهرة، حيث صرح بأنّ المصلحة المرسلّة ليس لها اعتبار عند الأحناف، وإن كان الاستحسان يفتح الباب قليلاً^(٤).

وهو في محل آخر أبدى تسليمه بعمل أبي حنيفة بالمصلحة. إذ ذكر بأنّه من حيث تأثيره بمعاملات الناس لممارسته التجارة فقد اعتمد على أصليين: أولهما العرف الذي هو أصل يترك به القياس، والثاني الاستحسان حيث به رأى تطبيق القياس يؤدّي إلى «معاملة لا تتفق مع المصلحة أو مع العرف التجاري، فيترك القياس»^(٥).

(١) خصوصاً وأنّ هناك من يرفض اشتراط شيء على حكم النص استناداً إلى ما روي عن النبي ﷺ

قوله: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» أعلام الموقعين: ج ١، ص ٣٢٣.

(٢) أبو زهرة: ابن حنبل، دار الفكر العربي، ص ٣٠٣.

(٣) الأحكام: ج ٤، ص ٣٩٤.

(٤) ابن حنبل: ص ٣٠٣.

(٥) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٣٧٨. ومثل ذلك في: أبو زهرة: أبو حنيفة، ص ٣٤٩.

وقد تصدى الدكتور الدواليبي للرد على الاتهام السابق موضحاً بأن الاجتهاد الحنفي قد أسس نظرية الاستحسان الذي هو خروج عن النظائر والقواعد القياسية العامة لوجهة أقوى أو لضرورة تقتضي مصلحة أو تدفع مفسدة، لذا كان الأولى أنه يوجب اعتبار المصلحة المرسلة. أي أن الأحناف إذا كانوا يعملون على المصلحة ويرجحونها على القواعد القياسية كما هو حال ما يسمى الاستحسان فكيف لا يعملون بالمرسلة التي لا تعارضها مثل تلك القواعد المعبرة؟!^(١).

وهو ما أيده الشيخ الزرقاء الذي عقد بحثاً عن العلاقة القائمة بين القياس والاستحسان والاستصلاح؛ توصل فيه إلى أن الفترة بين المذهب الحنفي والمالكي وإن كانت واحدة إلا أن تأخر المذهب المالكي عن نظيره الحنفي في التاريخ جعل الصياغة الفنية الفقهاء للمصلحة وشرائطها تتبلور عنده، الأمر الذي اشتهر بها. في حين أنها في المذهب الحنفي ظلت كامنة في صورة الاستحسان الذي يتضمن المخالفة لمقتضى القياس^(٢). وكذا ما ذهب إليه عبد الوهاب خلاف^(٣).

مع هذا قُرْبُ قائل يقول إنَّ من الممكن أن تأخذ الحنفية بالمصالح رغم تعويلها على الاستحسان الذي يعني عندها على الأقل بأنه ترجيح دليل اجتهادي على دليل آخر مثله، كترجيح قياس خفي على ظاهر^(٤)،

(١) عن: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ج ١، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٢) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ج ١، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٣) مصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٩٠.

(٤) مثلاً يرى الأحناف بأن سؤر سباع الطير كالصقر والنسر نجس قياساً على سباع البهائم بجامع كون كل من الجنين غير مأكول لحمه، لكن من حيث قياسه على الإنسان يكون طاهراً بقياس خفي هو كون الإنسان يجتمع مع تلك الطيور بكونه لا يؤكل وسؤره طاهر، في الحال الذي تكون فيه سباع الطير مختلفة عن سباع البهائم؛ حيث الأولى تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر، بينما الثانية تشرب بلسانها المختلط بلعابها المتولد من لحمها. على أن ترجيح هذا القياس الخفي على ذلك الظاهر هو ما يعرف عند الحنفية بالاستحسان. وقد عدّه الأستاذ =

أو كترجيح دليل مستمد من العرف على القياس. فليس في ذلك وجود للمصلحة. لذا أقرَّ الزرقاء بأنَّ تعريف الاستحسان عند الحنفية هو عبارة عن قياس خفي مرجح على قياس ظاهر، بينما هو عند المالكية ليس كذلك، حيث إنه عبارة عن ترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة، وهي إذا عارضه عرف غالب، أو عارضته مصلحة راجحة، أو أدى إلى حرج ومشقة^(١).

كما اعترف بأنَّ الشافعي - وكذا الغزالي - هو وإن أنكر نظرية الاستحسان، إلاَّ أنه لم ينكر الاستحسان القياسي عند الحنفية وأحكام الضرورات الملجئة، بل أقر ذلك وإن رده إلى القياس^(٢).

وهو أمر شبيه بما لجئت إليه الإمامية من الاعتراف بصحة العمل بالاجتهاد وإن لم تعول على مبادئ القياس والمصلحة والاستحسان الظنية الحكم. فالذي يراها تعمل بالقياس لاعترافها بالاجتهاد لم يكن مصيباً. لذا فالتعويل على الاستحسان هو كالتعويل على الاجتهاد، لا تبيين مبادؤه بمفهومه العام، باعتباره يقبل الانطباق على أكثر من مبدأ ممكن. وهذا يعني أنه ليس هناك من تناقض بين الأخذ بالاستحسان ورفض المصلحة المرسلة. وبالتالي فإنَّ ما أقامه الدواليبي ومن والاه من ردَّ على اتهام الحنفية بعدم أخذها بالمصلحة المرسلة؛ لم يكن موقفاً.

بين المصلحة والاستحسان

على ذلك فإنَّ للاستحسان عدداً مختلفاً من المبادئ والمفاهيم المستخلصة من تعاريف العلماء له. فقد عرّفه النسفي الحنفي بأنه «العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو دليل يعارض القياس

= عبد الوهاب خلاف بأنه ليس استحساناً في حقيقته إلاَّ تجوزاً، لكونه عبارة عن معارضة قياس بمثله (انظر: الاعتصام: ج ٢، ص ٣٢٢. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٧٥).

(١) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ج ١، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ج ١، ص ١٢٥ - ١٢٦.

الجلبي». وعرفه الكرخي الحنفي بأن «يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول عن الأول».

ومن المالكية عرفه أبو بكر بن العربي وتابعه الشاطبي بنفس القول: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين. فالعموم إذا استمر والقياس إذا أطرده، فإنَّ مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى». كما ونُقل أنَّ ابن العربي عرفه بأنَّه «إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته». ومن الحنابلة عرفه الطوفي بقوله: «أجود تعريف للاستحسان أنَّه العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل شرعي خاص، وهو مذهب أحمد»^(١).

وهناك من عرف الاستحسان بتعريف لم يُقبل لدى الأصوليين المعروفين، وهو أنَّه دليل ينقذ في نفس المجتهد لا تساعده العبارة على إظهاره ولا يقدر على إبرازه. وقد اعتبر الغزالي هذا التعريف هوساً^(٢).

والملاحظ من التعاريف السابقة أنَّ الاستحسان يعبر عن نوع من الترجيح بدليل في قبال دليل آخر أقل قوَّة منه، فيرجع مثلاً القياس الخفي على الظاهر، أو المصلحة أو العرف على القياس. الأمر الذي جعل الشوكاني يذهب إلى عدم جدوى إفراده كأصل مستقل، ذلك أنَّ مآله عند التحقيق هو إمَّا إلى العمل بالقياس أو العرف أو المصلحة، وبالتالي فإنَّ «ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً»^(٣).

والحقيقة أنَّ ما انتهى إليه هذا الفقيه الزيدي يصدق فيما لو عولنا

(١) أنظر: الأحكام للآمدي: ج٤، ص٣٩١ - ٣٩٢. وأحكام القرآن: ج٢، ص٧٥٤ - ٧٥٥.
والموافقات: ج٤، ص٢٠٧ - ٢٠٨. والاعتصام: ج٢، ص١٣٨ - ١٣٩. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص٦٩ - ٧٠.
(٢) المستصفي: ج١، ص٢٨١. كذلك: الاعتصام: ج٢، ص٣٣٢. والموافقات: ج٤، ص٢٠٦.
(٣) إرشاد الفحول: ص٢٤١.

على المفاهيم التي حددت الاستحسان بترجيح دليل اجتهادي على آخر نظير له .

والحال أنَّ من ضمن ما أريد به هو المقابلة ما بين الدليل الاجتهادي وحكم النص، وبالتحديد العمل على تخصيص عموم النص بتلك الأدلة والقواعد الاجتهادية. الأمر الذي يبرر جعل الاستحسان مستقلاً ذا فائدة علمية. ذلك أنَّ القياس لم يوضع في قبال النص، بل هو مستمد من روحه ليطبق على ما لا نص فيه، وإنَّ المصلحة مستمدة من روح المقاصد لتطبق على حادثة لم يرد ذكرها بنص ولا أمكن ربطها به على نحو القياس، وكذا العرف ليس مستمداً بدوره من النص ولا القياس. فهذه الأدلة هي أدلة اجتهادية حينما لا يكون هناك نص في الحادثة.

وعليه لو كان الاستحسان مجرد ترجيح هذه الأدلة بعضها على البعض الآخر للزم عدم جدوى افراده مستقلاً، فهو لا يعبر في هذه الحالة إلاَّ عن الترجيح بين تلك الأدلة بحسب النظر في قوتها. لكن حيث إنَّه يتجاوز هذا المعنى من الترجيح في بعض خصوصياته ووظائفه، فيجعل العلاقة ليست فقط بين الأدلة الاجتهادية بعضها مقارنة ببعض الآخر، بل بين بعض تلك الأدلة وبين النص في عمومها، لذا فنحن هنا إزاء فعل جديد لا يمكن رده إلى مجرد القياس أو المصلحة أو العرف التي وُضعت في الأساس بعيداً عن أن تكون في تماس من التأثير على حكم النص بحسب مفاهيمها المعروفة. وبتعبير آخر، رغم أنَّ الاستحسان قائم فعلاً على تلك المبادئ الاجتهادية لا غيرها، إلاَّ أنَّ له وظيفة جديدة لا تتضمن تلك المبادئ، ألا وهي التضييق من المساحة التي يمكن أن يشغلها حكم النص فيما لو ترك وحاله.

فعلى الأقلَّ أنه لدى المالكية لا يقتصر الاستحسان على إبراز الاستثناء والترجيح من القواعد العامة للأدلة الاجتهادية فيما لا نص فيه

كالقياس، وإنما يضاف إليه ما يدخل ضمن الاستثناء الخاص بعموم النص الشرعي.

أي أنّ الدليل الاجتهادي كالمصلحة مثلاً يعمل على تخصيص النص، فيدخل هذا ضمن عنوان الاستحسان. وهو أمر سبق أن أكد عليه الشاطبي ونسب هذه الطريقة إلى كل من أبي حنيفة ومالك كما مرّ معنا خلال تعريفه للاستحسان. فمن الأمثلة التي تضرب على هذا النوع من الاستحسان هو ما قام به عمر بن خطاب في إيقافه قطع الأيدي في عام المجاعة باعتباره تخصيصاً لعموم النص في آية السارق^(١).

هكذا فإنّه طبقاً للوظيفة الجديدة يصبح للاستحسان عدّة أدوار كالآتي:

١ - الاستحسان عبارة عن ترجيح دليل اجتهادي على آخر مثله، كترجيح القياس الخفي على الظاهر.

٢ - الاستحسان عبارة عن استثناء لقاعدة عامة اجتهادية بدليل اجتهادي آخر، فيعمل على تخصيص هذه القاعدة أو الحاكمية عليها، كتخصيص القياس بالمصلحة أو العرف، أي حاكمية أحد هذين الأخيرين للأول. وهو ما يعرف بالعدول بحكم المسألة عن نظائرها.

٣ - الاستحسان عبارة عن استثناء لعموم النص بدليل اجتهادي، فيكون الدليل مخصصاً لهذا العموم أو حاكماً ومقدماً عليه^(٢).

(١) مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص ٦٩.

(٢) يبدو من الأنسب أن يكون اصطلاح الحكومة هو المطابق لما نحن فيه لا التخصيص، كما اهتمدى إلى هذا المصطلح بعض المتأخرين. وذلك لأنّ التخصيص هو عبارة عن مقابلة بين خاص مطلق أو تام مع عام مطلق أو تام، والحال نحن بصدد عامين بعض أفراد أحدهما يعمل على تخصيص بعض أفراد الآخر، أي أنّ نسبة عموم أحدهما للآخر هي العموم من وجه، لكن حيث أنّهما عبارة عن عامين فإنّ تخصيص أحدهما للآخر لا بدّ أن يكون بنوع من المرجح الخارجي باعتبارهما من حيث العموم متكافئين، وهنا يدخل دور العقل في اعتبار أحدهما عبارة عن بيان للآخر كي يستوي الجمع بينهما. فمثلاً أنّ لعموم النص =

وإذا انتزعنا من هذه الوظائف والخصائص تعريفاً للاستحسان فإنه يكون كالآتي:

الاستحسان عبارة عن جعل الدليل الاجتهادي حاكماً على دليل العموم في النص ومقديماً على غيره من الأدلة الاجتهادية الأخرى سواء بالترجيح أو بالعدول والتحكيم (التخصيص).

شروط المصلحة:

أول شرط أساس اتفق عليه العلماء هو أن مجال الأخذ بالاستصلاح يجب أن يكون خارج حدود دائرة العبادات، خاصة تلك التي لا يدرك مغزاها على وجه التحديد.

بل اعتبر البعض كما هو الحال مع الأستاذ المرحوم عبد الوهاب خلاف بأن الأمر لا يقتصر على المصلحة وإنما أيضاً القياس والاستحسان ومختلف ضروب الاجتهاد في القضايا التي لا نص فيها، زاعماً اتفاق كلمة العلماء بأن لا اجتهاد في العبادات، ومثل ذلك الحدود والكفارات

= افراده باعتباره عاماً، وكذا فإن للضرر الذي يرجع إلى مبدأ المصلحة افراده الخاصة، وأن علاقة التخصيص بين الطرفين هي عبارة عن اتحاد بعض افراد العام الأول بافراد من العام الآخر، فيصبح بهذا أن الفرد المتحد يحمل وصفين، فهو من جهة يرجع إلى عام النص، لكنّه من جهة أخرى يعود إلى عام الضرر، وهو حيث يجمع الوصفين فإنه إما أن يقدم وصف عام الضرر على عام النص، فيكون عموم النص فاقداً لبعض افراده لحساب الضرر، أو يحصل العكس، ولا شك أن النظر إلى العامين من حيث أنهما عموميان لا يفيد هذه المغالبة، وإنما يعود الأمر إلى إدراك العقل من حيث جعل أحدهما يحكم على الآخر ويتقدم عليه بالكشف الحدسي، وذلك يعدّ الافراد المتحدّة هي غير مقصودة من العموم في النص باعتبارها تتنافى مع مقررات المصلحة، أو باعتبارها افراداً تجلب الضرر. وكما هو واضح أن هذا التحديد للحكومة يختلف وضعاً وعمّاً يطلق عليه بالتخصيص، وقد عرف أن أول من حدّد هذا المعنى واكتشفه هو مرتضى الأنصاري (أنظر: فرائد الأصول: ج ٢، ص ٥٣٥ - ٥٣٦)، لكن لفظ الحكومة مستخدم قبله على السنة بعض الأصوليين بما يعني ظاهرها من كونها موضع القبول والرفض، كالذي استخدمه الشاطبي في (الموافقات: ج ١، ص ٣٣).

وفروض الإرث وشهور العدة بعد الموت والطلاق وكل ما شرع محددًا مقدرًا.

وأما ما عدا ذلك من أحكام المعاملات والتعزيرات وطرق الإثبات وأحكام الإجراءات وسائر أنواع الأحكام فقد اختلف العلماء في الاستنباط فيها بالاستصلاح^(١).

لكن مع ما يلاحظ من أنَّ العلماء اتفقوا فعلاً على أن تكون المصلحة المرسلة خارج دائرة العبادات باعتبارها تعني إعطاء حكم جديد لحادثة بكر لم يرد ذكرها بالشرع طبقاً لإدراك العقل من المصلحة والمفسدة، ولا شك أنَّ ذلك لا يكون في حدود العبادات باعتبارها موقوفة فكيف يمكن أن يضاف إليها شيء آخر بالمصلحة العقلية؟!... إلا أنَّ الحال مع القياس والاستحسان يختلف، إذ لا يمكن قبول الدعوى التي تقول أنَّ العلماء اتفقوا على أن يكون هذان المبدآن جارزين خارج حدود العبادات على إطلاق.

فهذا الزعم الذي صرَّح به الأستاذ خلاف يعارضه المسلك الذي عليه الصحابة والعلماء فيما لو أخذ على إطلاقه. فهناك شواهد كثيرة تثبت أنَّ هؤلاء أجروا القياس والاستحسان حتى في دائرة العبادات والتقدير والحدود وما إليها.

فالقياس وإن كان فعلاً يدور على الحوادث التي لا نص فيها؛ إلا أنَّ مرجعه فهم النص، وبالتالي فقد ترد في العبادات وغيرها ما يمكن أن يناط به في تحديد الحكم على الحوادث الجديدة، وذلك عندما تكون هذه العبادات مفهومة المعنى لينشأ منها القياس، وعلى حد قول الشاطبي أنَّ كثيراً من العبادات هي كالعوائد لها معنى مفهوم هو ضبط وجوه المصالح^(٢).

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه: ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) الموافقات: ج ٢، ص ٣٠٨.

فمن هذه الناحية أنّ العلماء أجروا القياس في العبادات وما إليها .
ومن ذلك القياس الذي قدرت به عقوبة شارب الخمر، حيث جاء في
أحد الآراء أنّه لم يرد هناك حد لتلك العقوبة في عهد النبي ﷺ ،
ولما جاء عمر (رض) أراد تحديدها فاستشار الصحابة، فأشار عليه
الإمام علي ﷺ بمثانين جلدة مستندلاً بدليل قياسي هو أنّه «إذا شرب
سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري». وقد نقل العلماء هذا الحد
وقبلوه حتى ولو كان نتاج القياس، وعلى رأسهم الإمام مالك في
(الموطأ)^(١).

ونفس الشيء فيما يخص القياسات الخاصة بموارد النجاسات،
ومنها القياس الظاهر لنجاسة سؤر سباع الطير على سباع البهائم والذي
رجح الحنفية عليه القياس الخفي كما مر علينا. بل ذهب ابن العربي
- وهو من المالكية - صراحة إلى صحة القياس في المقدرات خلافاً
لأبي حنيفة^(٢).

وكذا الحال يقال بخصوص الاستحسان، ذلك أنّه من حيث يعني
تخصيص النص فإنّ له دخالة بشأن العبادات والحدود وما إليها، وإلّا
فما معنى تغيير عمر للحد عام المجاعة والذي اعترف الأستاذ خلاف
بأنّه من الاستحسان؟! ومثله نفي الضرر والعسر عند التعارض مع حكم
النص والذي اعتبره العلماء من الاستحسان الذي يقدم فيه على عموم
النص سواء في دائرة العبادات أو المعاملات.

بل إنّ خلاف ذاته يذكر دليلين على الاستحسان؛ أحدهما وهو

(١) المسوى شرح الموطأ: ج٢، ص٢٩٩. ومجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢٨، ص٣٣٦. وأبو
يوسف: الخراج، دار بو سلامة، تونس، ١٩٨٤م، ص١٦٧. والماوردي: الأحكام
السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م،
ص٢٢٨. وابن فرج القرطبي: أفضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية، ص١٩. والشوكاني:
نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م: ج٧، ص٣٢٠ - ٣٢١.
(٢) أحكام القرآن: ج٤، ص١٧٦١.

الأهم، ما ثبت من استقراء النصوص التشريعية بأنَّ الشارع الحكيم عدل في بعض الوقائع عن موجب القياس أو عن تعميم الحكم إلى حكم آخر جلباً للمصلحة أو درءاً للمفسدة، وذكر على ذلك أمثلة بعضها مستمد من العبادات والتعبادات وليس المعاملات، مثل تحريم الله تعالى للميتة والدم وغيرهما، واستثنى من ذلك المضطر، كذلك توعده من كفر به واستثنى من ذلك التقيّة^(١).

إذن، إنّ الاجتهاد لدى الصحابة والعلماء في القضايا التي لا نص فيها ليس جميعه يقع في دائرة المعاملات، إذا ما استثنينا المصلحة المرسلة باعتبارها عقلية شبه محضة لا علاقة لها بالنص رغم ما لها من علاقة بمقاصد الشرع العامة.

* * *

مهما يكن فإنَّ مجال المصلحة المرسلة لدى العلماء ينحصر فعلاً في المعاملات ذاتها. لكن مع ذلك اختلف العلماء في سائر الشروط التي حددوا بها حجيتها. فإذا كان الإمامية يوردون شرطاً واحداً هو قطعية العقل بالحكم؛ فإنَّ الغزالي من الشافعية يزيد على ذلك فيرى أنّه لابدّ من ثلاثة شروط كالآتي:

١ - أن تكون ضرورية داخلية ضمن مقصود الشرع من الضرورات الخمس دون سواها، والتي هي عبارة عن الحفاظ على الدّين والنفس والعقل والنسل والمال.

٢ - أن تكون كلية لا جزئية.

٣ - أن تكون قطعية أو شبه قطعية لا ظنية^(٢).

ولتوضيح ما يريد الغزالي من هذه الشروط فإنّه يضرب مثلاً على

(١) مصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٧٨.

(٢) المتصفى: ج ١، ص ٣٠١ - ٣٠٣. كذلك: الأحكام للآمدي: ج ٤، ص ٣٩٣.

ذلك. وهو أنّ من المعلوم حرمة قتل المؤمن عمداً، لكن إذا صادف في الحرب ان تترس العدو بمؤمن أو أكثر بحيث ان قتل العدو يفضي لا محالة إلى قتل المؤمن معه، ففي هذه الحالة لا يجوز قتل المؤمن إلاّ ضمن الشروط الثلاثة الآتفة الذكر، وهو أنه بدون قتله يُستأصل جميع المسلمين من غير حصر، وهذا هو شرط الكلية في المصلحة. لذا لو قُتل عدد محصور من المسلمين كعشرة أو مائة وما إليه؛ لما جاز قتل ذلك المسلم رغم الفارق في الكثرة والقلّة.

ومثله لو زاد عدد راكبي سفينة عن حمولتها بحيث لو لم يُرمَ أحدهم لغرقوا جميعاً؛ فإنّه لا يباح ذلك الرمي لأنّ المصلحة هنا جزئية لا كلية. وقد يقال إنّ العمل في هذه الحالة يمكن أن يعالج بالقرعة، لكن الغزالي منع ذلك ونفى أن يكون لها أصل في الشريعة.

كذلك على رأي الغزالي أنّه لا بدّ أن تكون المصلحة ضرورية. فلو تترس أهل قلعة بمسلم أو أكثر فإنّه لا يباح قتل الأسير المترس به لأجل فتح القلعة، باعتبارها ليست ضرورية. وكذا لا بدّ أن تكون المصلحة قطعية أو شبه قطعية، ذلك أنّه إذا لم نقطع بقتل كافة المسلمين لما جاز قتل الترس في الدفع^(١).

تلك هي الشروط الثلاثة والأمثلة التي أوردها الغزالي حولها. ويلاحظ أنّ هذا الإمام يعترف بأنّ مقصود الشرع هو تقليل القتل وحسم سبيله عند الإمكان، بل ويعتبر أنّ العلم بهذه المصلحة لم يأت بدليل واحد وأصل ونص معينين، وإنّما بأدلة خارجة عن الحصر؛ تتمثل بتفاريق الأحكام واقتران الدلالات التي لم يبق معها شك في كون حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين^(٢).

(١) المستصفي: ج ١، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٢) المستصفي: ج ١، ص ٢٩٥ و ٣١٣.

لكن رغم ذلك فإنه لم يقبل الترجيح بالمصلحة طبقاً لأهمية الكثرة في قبال القلة، بل توقف عند حدود الكلية في قبال الجزئية، أو اللامحصور في قبال المحصور، وذكر بأنَّ للعلماء خلافاً في الرأي حول ذلك، لكنَّه اعتقد بصحة الترجيح انطلاقاً من ترجيح مقصود الشرع الأهم على المقصود الأقل منه أهمية، أي الكلي على الجزئي، وذلك لكثرة الدلالات والقرائن من النصوص الدالة على ضرورة حفظ الإسلام ورقاب المسلمين ممَّا هو مقدم على حفظ شخص معين. أمَّا ترجيح الكثير على القليل، كما في السفينة وفي المخمصة أو المجاعة لعدد محصور؛ فلم يجوزه استناداً إلى دعوى الإجماع، حيث أشار إلى أنَّ الأمة أجمعت على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، كما أنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المخمصة^(١).

ذلك هو رأي الغزالي في شروط المصلحة. وقد نُقد من قبل القرطبي بأنَّ القيود التي وضعها لا ينبغي أن يُختلف في اعتبارها^(٢).

أي أنَّ شروط الغزالي ليست شروطاً بقدر ما هي من المسلمات التي ينبغي أن تُقبل كحد أدنى.

لهذا فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى الأخذ بالمصالح حتى مع عدم ضرورتها وکلیتھا وقطعیتها، طالما أنَّها ممَّا لم ينص الشرع على إلغائها وكانت ممَّا يلائم مقاصده وأنها معقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على العقول تلقنتها بالقبول.

فقد ذكر الشاطبي في (الاعتصام) أنَّ شروط المصلحة عبارة عمَّا يأتي:

(١) المستصفى: ج ١، ص ٣١٣ - ٣١٤.

(٢) إرشاد الفحول: ص ٢٤٢.

١ - أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع دون أن تتنافى مع أصل من أصوله ولا دليل من دلائله.

٢ - أن تكون عقلائية بحيث تتقبلها العقول عند عرضها عليها. لذا لا مدخل لها في التعبدات.

٣ - أن تكون راجعة إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين. فرجوعها إلى حفظ الضروري من باب ما لم يتم الواجب إلاّ به وجب. أمّا رجوعها إلى رفع الحرج فراجع إلى باب التخفيف في قبال التشديد^(١).

فيما اعتبر بعض آخر أنّ المصلحة مشروطة بأن تثبت بالبحث وإنعام النظر والاستقراء، وأنّها حقيقية لا وهمية، وأن تكون عامة لا شخصية بحيث تجلب لأكثر الناس نفعاً أو تدرأ عنهم المضرة، وأن لا تعارض نصاً ولا إجماعاً^(٢).

وقد يقال إنّ بعض الشروط المذكورة لا يجعل من المصلحة دليلاً مستقلاً. فشرط رفع الحرج في الدين مثلاً لا يحتاج إلى استقلالية المصلحة، ذلك ان دليل رفع الحرج هو من القواعد الشرعية المقررة التي بها يتأسس الحكم. ونفس الشيء يقال في شرط حفظ الأمر الضروري، حيث يعلم شرعاً ان ذلك واجب.

وربّما يجاب على الاشكال بأنّ حكم المصلحة ليس في حدّ ذاته داخلاً ضمن حفظ الأمر الضروري أو رفع الحرج وإنّما هو مقدمة (عقلية) يلزم عنها ذلك، ولو على سبيل الظن لا القطع.

ومع هذا لا نرى أنّ حكم المصلحة ممّا يتوقف على هذين الأمرين، كما لا نرى لزوم الشرط القائل بأن تكون المصلحة عامة لا

(١) الاعتصام: ج ٢، ص ١٢٩ - ١٣٣.

(٢) مصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٩٩ - ١٠٠.

شخصية. إذ يكفي لجريان حكمها اعتبارها عقلانية وملائمة لمقاصد الشرع العامة. فبهذا الاعتبار يمكن الأخذ بالمصلحة الشخصية. كما يمكن الأخذ بالمصالح الكمالية ممَّا لا يعود إلى الضرورات المتعارف عليها، ولا إلى رفع الحرج، وذلك بما يتسق مع التطورات التي يمر بها الإنسان في خلافته الأرضية على ما سيأتينا توضيحه فيما بعد.

بذلك فإنَّ شروط المصلحة تكون على النحو التالي:

١ - أن تكون مبنية على البحث والاستقصاء ليُعرف أنَّها مصلحة حقيقية. ومن ذلك أنَّها لو عرضت على العقول لقبليتها.

٢ - أن تكون مصلحة ذات شأن يعتد به قوَّة أو منفعة.

٣ - أن لا تكون معارضة لمصلحة أخرى أهم منها وأقوى، سواء منصوص عليها أو غير منصوص.

٤ - أن تكون ممَّا تتسق مع مقاصد الشرع والفضيلة الإنسانية، بحيث إنَّ العمل بخلافها يقتضي التضارب مع هذه المقاصد أو الفطرة.

فمن هذه النقاط يتبين أنَّ العمل بالمصلحة إنَّما هو عمل بالمقاصد، أي أنَّ هذه الأخيرة هي المحددة لطبيعة المصلحة اللازمة.

ونلفت النظر أنَّ بدون هذه الشروط لا يعني عدم جواز العمل بالمصلحة، إنَّما كل ما يعنيه هو أنَّها ليست موضع إلزام وإيجاب. ذلك أنَّ بدون تلك الشروط، يمكن إرجاع جواز العمل بها إلى العفو الذي سمح الشرع بممارسته وتركه من غير أمر ونهي فيما لو لم يكن هناك دليل اجتهادي ناهض. وكذا يمكن العمل بها باعتبار الأولوية، من دون أن يلزم ذلك الإيجاب.

شرعية العمل بالمصلحة،

يظل السؤال المطروح: ما هو الدليل على شرعية وجوب العمل

بالاستصلاح؟ فمن المعلوم أنَّ بعض المذاهب الإسلامية وعلى رأسها الشافعية رفضت الأخذ بالمصلحة لعدم الدليل الشرعي عليها. فالشافعي ينفىها من حيث إنَّها إحداهن حكم لا على مثال سبق مثلما هو الحال في القياس^(١).

وكذا الأمدي من الشافعية منع الأخذ بها تعويلاً على كونها مترددة بين أن تكون معتبرة أو ملغاة، أو أنَّها ليست معروفة شرعاً من حيث اعتبارها وإلغائها^(٢).

وزاد البعض شبهة كون العقل يغلب عليه الهوى وتخفى عليه بعض وجوه الضرر والفساد^(٣)، الأمر الذي يجعلها غير منضبطة، بخلاف الحال مع القياس - مثلاً - حيث مرده إلى فهم النص لا العقل المستقل. وقد سبق أن عرَّض البعض أبا حنيفة وأصحابه للطعن لتمسكهم بمبدأ الاستحسان بحجة أنه فاقد للضابط، كما نقل ذلك البزدوي صاحب (كشف الأسرار)^(٤).

وفعلاً إنَّ هذا المبرر يلقي مصداقية كبيرة في واقع التشريع بسبب التوظيف الذي مارسته السياسة الحاكمة في توجيه الآراء الفقهية لصالحها. فلنعدم وجود الضابط مع كثرة الأهواء، خاصة هوى السياسة، فإنَّ الكثير أخذوا يستحسنون ويستصلحون لأدنى مبرر ومناسبة.

وقد سبق للقرافي أن كشف عن سبب عزوف العلماء عن استثمار مبدأ المصالح المرسلة وتوظيفها، حيث أعطى للجانب السياسي مركز

(١) معلوم أنَّ الشاطبي يعتبر الشافعي هو كمالك يقول بالمصالح المرسلة، وهو خلاف ما يعلم عنه في كنه وما يلزم عن نفيه لكل ما لا يستتج على مثال سابق، لكن قد يريد الشاطبي بذلك رأيه القديم قبل أن يحلَّ بمصر ويختلف مع مذهب مالك (لاحظ: الموافقات، ج ١، ص ٣٩).

(٢) الأحكام: ج ٤، ص ٣٩٥.

(٣) مصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٩٤ - ٩٦.

(٤) أبو حنيفة: ص ٣٤٨.

الصدارة في ابتعاد الفقهاء الورعين عن ممارسة هذا المبدأ الفقهي، وذلك كما يقول القرافي بسبب خوفهم «من اتخاذ أئمة الجور إيّاه حجةً لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال النَّاسِ ودمائهم، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلّة من أدق مسالك العلّة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكّام»^(١).

وكذلك فقد اضطر ابن تيمية إلى أن يبتعد عن العمل بهذا المبدأ لارتكاز أهل الأهواء عليه^(٢).

مع ذلك فواقع الأمر أنّ نفس هذا الإشكال ينطبق على القياس أيضاً، حيث ظهرت الكثير من القياسات التي لا تنسجم مع المبدأ الذي وضع له، حتى ذلك ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين) حالات كثيرة من القياسات غير المنضبطة بالضوابط الشرعي، وإنّما جاءت متناقضة ومخالفة لنصوص الإسلام ومبادئه، وبلغت الصفحات التي سوّدها هذا الفقيه لبيان هذه القياسات غير المنضبطة ما يقارب الأربعين صفحة^(٣).

وكذا ما ذكر من أمثلة لاجتهادات فقهية كثيرة العدد تقارب الستين شاهداً؛ تعدل عمّا جاء من نصوص شرعية وتردها^(٤).

لهذا كان نفاة القياس والاستصلاح والاستحسان يكررون نفس العلّة من تلك الشبهة.. فقد كان داود الظاهري من العاملين بالقياس في أول أمره، خاصة وهو تلميذ الشافعي، إلّا أنّه لم يستمر على ذلك فرفضه وعدل عنه بعد أن رأى توسعه بغير ضوابط وحدود. لذلك قيل له كيف

(١) المنار: ج٧، ص١٩٧ - ١٩٨.

(٢) قادة الفكر الإسلامي: ص٨٤١.

(٣) أعلام الموقعين: ج١، ص٢٧٠ - ٣٠٩.

(٤) أعلام الموقعين: ج٢، ص٣٠٥ - ٤٢٧.

تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟ فقال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس^(١).

على أن الأدلة التي كانت موضع اهتمام المتقدمين من الفقهاء هي تلك التي تناط بأصول ونصوص معينة محصورة، وهي في الغالب لا تتجاوز حدود الظن لكونها محدودة.

وقد انساق سائر الفقهاء التابعين يقلدون أئمتهم في القضايا التي نصوا عليها أصولاً وفروعاً، ومنها أصل المصلحة، ممّا جعل قضاياهم غير قابلة للحسم. لكن بعض المتأخرين تقدم في صياغة الدليل خطوة، ربّما بدأت أول الأمر بالغزالي ثم تكاملت عند الشاطبي. فبخصوص المصلحة نرى الغزالي يعود بها لا إلى دليل معين وإنّما إلى أدلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، ممّا جعله يعتبرها حجة قطعية لا تقبل الخلاف^(٢)، لكنّه قيدها بقيود ثلاثة لا وجه لها.

مهما يكن فإنّ مفاد هذا السلوك مستمد من الدليل الاستقرائي وإن لم يسمه، فضلاً عن أن ينظر إليه. وقد استمر هذا الحال إلى أن جاء الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠هـ) فأولاه جلّ اهتمامه في كتابه (الموافقات)، حيث استطاع أن يؤسس هذا المنهج الجديد ومن ثم يعيد صياغة القضايا الأصولية بعد عرضها على محك الاستقراء، فكان من نتائج أن خرج بإثبات العديد من القضايا الأصولية على نحو القطع، بينما كان المتقدمون لا يولون أهمية إلاّ إلى تتبع النصوص المباشرة المحصورة ذات الأفق غير المتعدد الوجوه، ممّا يجعل

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٥٤٥. وإن كان أبو الفداء يعد داود رغم أنّه رفض القياس إلاّ أنّه اضطر إليه فسّمه دليلاً (الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ج ١، ص ١٨٠). كما قال الخطيب البغدادي في ترجمته: «إنّه أوّل من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً، وسّمه دليلاً» (تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٥٤٥).

(٢) المستصفى: ج ١، ص ٣١٣.

قضاياهم لا تفيد إلا الظن. الأمر الذي نبّه عليه الشاطبي في بعض كلماته^(١).

هكذا يُعد الشاطبي بحق صاحب منهجة جديدة في التنظير للاستقراء في الشرعيات. فبفضل وعيه الاستقرائي استطاع أن يدلل على العديد من القضايا الأصولية، ومنها المصلحة التي أناطها بمرجعية شرعية راسخة وقاطعة.

الأمر الذي جعله يقف على أرض صلبة قوية بعيداً عن الظنون والتكهنات التي مُلئت بها كتب الفقه والأصول. فلم يعد الاهتمام منصباً على نصوص أحادية غالباً ما تبعث على الظن، سواء من حيث السند أو المتن والدلالة، وإنما أصبح الشاغل في الاهتمام هو البحث القائم على تجميع الظنون تجاه معنى محدد لإفادة القطع منها.

على أن طريقة الشاطبي تتجاوز مبدأ رد المصلحة إلى دليل اجتهادي آخر كالذي فعله الحنابلة في إرجاعها إلى القياس. ذلك أن عملية الاستقراء تنطوي على تتبع مراعاة الشارع للمصلحة في مختلف المواضع والقضايا، فيتولد من ذلك أصل مستقل مقصود هو الذي يطلق عليه المصلحة، والتي أحياناً تكون منافية للقياس فتتقدم عليه.

(١) يقول الشاطبي في (الموافقات ج ١، ص ٣٧ - ٣٨): «إذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خير الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت مجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في ماخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي ماخذ الأصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربّما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالآحاد على أفرادها، إذ لم يأخذها ماخذ الاجتماع فكر عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال لها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة. ولو أخذت أدلة الشريعة على الكلليات والجزئيات ماخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة».

لهذا يرى الشاطبي بأن «الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دلّ على ذلك الاستقراء»^(١). وهو بهذا يعتبر جميع أحكام الشريعة بحسب الاستقراء لا تخلو من مصلحة ضمن مصالح ثلاث هي الضرورات والحاجيات والتحسينات، ولكل منها ما يكملها، على ما سنعرف ذلك فيما بعد.

لكن رغم ذلك علينا أن نعترف بأن ما قام به الشاطبي لم يغير - في واقع الأمر - حقيقة الخلاف بين الفقهاء، حيث رهنوا أنفسهم في التبعية الفقهية دون النظر إلى أصل الدليل، خاصة وأن الاجتهاد قد أوصدت أبوابه، وأخذت تتغلغل فكرة الانسداد وتستغرق أذهان الفقهاء ونفوسهم، ممّا جعل إعادة النظر في الخلاف الفقهي والأصولي بين المذاهب تكاد أن تكون ظاهرة معدومة أو نادرة قبل العصر الحديث، خاصة بعد عصر الشاطبي، عصر ما يسمّى الانحطاط.

على أن ما يعنينا هو ما قام به الشاطبي من ضرب أمثلة كثيرة من الأحكام الشرعية، في المعاملات والعبادات والتقديرات، تدخل ضمن عناوين النهي لولا أن الشريعة السمحاء راعت فيها جوانب المصلحة والتيسير، فاعتبر ذلك مدركاً شرعياً على صحة العمل بمبدأ الاستحسان.

ومن الأمثلة التي ذكرها بهذا الخصوص: «القرض فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، لكنّه أبيع لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العرّة بخرصها - أي تقدير ما على النخل من الرطب - تمرأ^(٢)، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنّه أبيع لما فيه من الرفق

(١) الموافقات: ج ٤، ص ٢٣٠.

(٢) المقصود ببيع العرايا هي «بيع الرطب في رؤوس النخل بمثل قدره من التمر كلاً، وأبيع طبقاً للحديث النبوي بأنه «نهى رسول الله عن بيع الشي بجنه متفاضلاً ورخص في العرايا»، وقيس عليه بيع العنب في الكرم بالزبيب لأن الكرم كالنخل في بروز ثمرها وأمان التخمين القريب في تقديرهما وحاجة الناس إلى هذا النوع من البيع» (مصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٢٣).

ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمُعري. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أنّ ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافرين، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإنّ حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأنّ لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدّى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة^(١).

وهو في محل آخر دلت بواسطة الاستقراء على أنّ الشارع إنّما يقصد في أحكامه العادية مصالح العباد «فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعه ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة..

وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، وفي الحديث: (لا يقتضي القاضي وهو غضبان)، وقال: (لا ضرر ولا ضرار)، وقال: (القاتل لا يرث)، (ونهى عن بيع الغرر)^(٢)، وقال: (كل مسكر حرام)، وفي القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ

(١) الموافقات: ج ٤، ص ٢٠٧.

(٢) المعلوم لدى الفقهاء أنّ عقد الغرر يعتبر حراماً ما لم يرج منه فائدة عامة للناس بدون تصحح المعاملة بينهم عسيرة. لهذا يحكم بحرمة بيع الأجنة والطيور في الهواء والسماك في الماء وما إلى ذلك، لكن يحكم بجواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، وكراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين يوماً، ودخول الحمام مع اختلاف عادة =

الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْغَيْرِ وَالْيَسِيرِ»، إلى غير ذلك ممَّا لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأنَّ الأذن دائرة معها أينما دارت، حسبما بيته مسالك العلَّة، فدلَّ ذلك على أنَّ العادات ممَّا اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني^(١).

وأهم ما يلاحظ هو أنه يمكن توظيف طريقة الشاطبي في الاستقراء إلى أوسع ممَّا أرادت تشيته.

ذلك أنها إذا كانت دالة على مراعاة الشارع لمصالح الواقع، ويؤيده ما عليه سجية الصحابة من العمل وفق هذا المبدأ بلا اعتراض، ممَّا يكشف عن الموافقة الشرعية؛ فإنَّ مآل هذه الطريقة هو الانسحاق إلى جعل حجية المصلحة ليس فقط بخصوص القضايا غير المنصوص فيها، وإنما حتى تلك التي يرد فيها النص، الأمر الذي يبرر تغيير الحكم، ليس في حدود التغيير الجزئي من تخصيص عام النص، وهو ما يُسَلَّم به الشاطبي تحت عنوان الاستحسان، وإنما أيضاً على نحو التقييد والتغيير الكلي، وذلك لاعتبارين مستخلصين من هذه الطريقة، وهما ممَّا سبق للطوفي أن عوَّل عليهما في تبريره لصحة تخصيص النص بالمصلحة أو حاكمية هذه الأخيرة عليه، كما سيمر علينا:

أحدهما ما دلل عليه الشاطبي من صحة مبدأ الاستحسان، إذ تبعاً للاستقراء لاحظ جملة من القضايا التي عدلت فيها الشريعة عن قواعدها ومقتضياتها تنزيلاً عند المصلحة، فأدرك أنَّ ذلك دالاً على صحة تخصيص النص بها.

لكن إذا علمنا أنَّ هذه الدلالة تكشف عن أنَّ ملاك التغيير ولو في

النَّاسِ فِي اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ وَطَوَّلِ اللَّبَثِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ (أنظر: الموافقات: ج ٤، ص ١٥٨. أيضاً: المسوى شرح الموطأ: ج ٢، ص ٢٩ - ٣٠. وشمس الدِّين السرخسي: المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤هـ، ج ٢، ص ١٥٦ - ١٥٨).

(١) الموافقات: ج ٢، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

حدوده الجزئية إنما هو المصلحة ذاتها، لذا فلا فارق بين أن يكون التغيير جزئياً أو كلياً حينما تحصل المنافاة مع الملاك. فلو ثبت أن الحكم لا يتسق مع ما عليه المصلحة؛ لكانت الضرورة قاضية بتغييره، جزئياً كان أو كلياً، بحسب حدود دائرة تلك المضادة وعدم الاتساق.

وهو أمر يؤكد ما جرى في الشرع من تغييرات كثيرة للأحكام باعتبارات المصلحة وتغيرات الواقع، كما يشير إليها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أما الاعتبار الثاني المستخلص من طريقة الشاطبي فهو أنه بطريقة الاستقراء عد المصالح مقاصد شرعية تُبتغى وراء أحكام النصوص بمختلف صنوفها وأنواعها، سواء في العبادات أو المعاملات أو الحدود والتقديرات.

الأمر الذي يقضي بضرورة تقديم المقاصد على الوسائل عند التعارض، ممّا يدلُّ على صحة حاكمية المصلحة على غيرها من الأحكام ذات الصفة الواسيلية، وبالتالي جاز تغييرها بما يتفق مع تلك المقاصد، إنَّ هذه الأخيرة هي المقصودة والأهم؛ شرعاً وعقلاً.

هكذا يتبين أن طريقة الشاطبي في التأسيس تجر ولا شك إلى وجوب الأخذ بالمصلحة ليس في القضايا غير المنصوص فيها، وإنما حتى في غيرها من القضايا المنصوصة. وإذا أردنا أن نضع المزيد من الاعتبار الدالة على صحة هذا المنهج فيمكن ملاحظة النقاط التالية:

١ - من جهة أن الاستقراء دال على أن الشرع كان يتبع منهج تنوع الأحكام وتغييرها استناداً إلى المصالح. الأمر الذي عدُّ دليلاً على حجية الاستحسان. وهو ما يكشف عن كون المصلحة هي الملاك المعوّل عليه في التنوع والتغيير، كما سبق أن عرفنا.

٢ - إنَّ ما يبرر ترجيح المصالح على الأحكام الشرعية عند

التعارض هو أنَّ الاستقراء دال على أنَّ الأولى هي المقصودة من الأحكام، وأنَّ الشارع كان حريصاً على مراعاتها وتوحيها. بينما الأحكام ليست في الغالب سوى وسائل لتحقيق تلك المصالح. ومن الواضح أنَّ المقاصد تتقدم على الوسائل وترجع عليها عند المعارضة.

٣ - إنَّ ما يظهره الاستقراء من التنوع والتغيير للأحكام طبقاً للمصالح التي أولها الشارع جلَّ اهتمامه؛ لا يفسر إلاً على ضوء حدوث عناصر جديدة في الواقع عملت على تغيير الموضوعات التي تناط بها الأحكام. فقد سبق أن عرفنا أنَّ الحكم الشرعي لا ينشأ ولا يتغير إلاً بمراعاة جانبيين هما عناصر التنزيل وعناصر الواقع، وإنَّ مبرر التغيير لا يحصل إلاً بحدوث تبدل في عناصر الواقع.

فلولا هذا التبدل ما كان لتغيير الحكم من معنى؛ استناداً إلى وجود الحكمة في المشيئة الإلهية بدلالة العقل والشرع. وعليه فإنَّ حدوث المصلحة يكشف عن تجدد في عناصر الواقع الخاصة بالموضوع الذي يناط به الحكم الشرعي. الأمر الذي يستدعي تغييره بما يتسق مع هذه المصلحة كمقصد، وبما يتفق مع الموضوع المستحدث ذي العناصر الجديدة.

٤ - من جانب آخر إنَّ من الواضح أنَّ العلاقة بين المصلحة والضرر هي علاقة ضدية، بحيث إذا وجد أحدهما انتفى الآخر وبالعكس، كما ذهب إلى ذلك العديد من الفقهاء، مع أخذ اعتبار الشكل النسبي من هذه العلاقة، حيث قد تكون المصلحة ضعيفة فيكون الضرر الذي يقابلها ضئيلاً لا يلتفت إليه، وكذا العكس، وهو الأمر الغالب في الحياة الإنسانية التي تنطوي على مزيج مركب من هذه العلاقة الدائمة. فعلى هذا الاعتبار إنَّ تفويت المصلحة القوية يفضي إلى الوقوع في الضرر القوي، وحيث إنَّ هذا الضرر منهي عنه شرعاً، لذا كان الموقف من التعارض الذي قد يحدث بين الضرر وبين حكم النص هو إمَّا العمل بنفي الضرر وترك الحكم، أو العمل بالحكم رغم

ما يفضي إليه من الضرر، لكن الشرع على اتفاق لا يرضى بالضرر كما في الحديث المأثور (لا ضرر ولا ضرار)؛ لذا كان الجمع بين الأمرين هو تقديم هذه القاعدة المصلحية على حكم النص، بمعنى أنه لا يصح العمل بالحكم ما دام يسبب الضرر المعتد به، وعند انتفاء الضرر وجب الالتزام بالحكم كما نبّه عليه الطوفي على ما سيأتينا.

كذلك فإنّ تقدير المصلحة والضرر لا يتخلف عن حدود الوضع الذي عليه الإنسان ودرجة تطور الحياة. وبالتالي فإنّه لا غنى عن أخذ اعتبارات النسبية في الحكم والتقدير، سواء كان في الدرجة التي عليها المصلحة أو في نوعها. فمثلاً إنّ استخدام أجهزة الحاسوب (الكمبيوتر) وتداولها فيه من المصلحة ما لا ينكر لمختلف مجالات الحياة. وقد يتراءى للبعض أنّ مثل هذه المصلحة ليست قوية، إلى درجة يجوز الاستغناء عنها بما لا يفقد الإنسان شيئاً كان يملكه. لكن إذا نظرنا للأمر من زوايا متعددة نجد أنّ هذه المصلحة بالغة الأهمية، وأنّ فقدانها يوقعنا بأضرار كبيرة متباينة يصل بعضها إلى الخطورة. فابتداءً إنّ الاستغناء عن هذه المصلحة وما شاكلها يتضارب أساساً مع الطبيعة التي جُبل عليها الإنسان وهي تسخير طاقاته الكامنة بما يحقق له من تطور: كمال.

الأمر الذي يفضي إلى إلغاء الفارق الحدي في القيمة بين الحياة المعدّمة الساكنة كحياة البدو، وما عليه الحياة المتطورة بكل ما تنعم به من نعم ومسخرات. وهذا يعني إنكاراً لأهمية حركة التاريخ وتطور الإنسان.

ومن ناحية أخرى لتلك الأجهزة أن تساهم في تقديم خدمات تسد من خلالها الكثير من متطلبات المجتمع الملحة وغير الملحة، الأمر الذي يؤكد الحاجة إليها واعتبارها مصلحة لا غنى عنها.

ولو نظرنا إلى المسألة من زاوية مقاييس الحالة والعصر فإنّ

الاستغناء عن أمثال تلك المصلحة لابد أن يعرّض المجتمع إلى حالة من النقص والتخلف الشديدين بالقياس مع غيره من المجتمعات، بل ويمكن أن يرمي به إلى صور خطيرة من الأضرار التي قد تنجم عن عدم إمكانية الصمود أمام المنافسات التي تبديها القوى الدولية في مختلف المجالات؛ كالاقتصاد والسياسة والعلم والإعلام والثقافة، فضلاً عن الجوانب العسكرية، ممّا قد يعرض البلد للافتراس أو السقوط قبال تلك الضغوط.

وواقع الأمر أنّ إقرار المصلحة في مثالنا الآنف الذكر يشبه إلى حد كبير الإقرار الخاص بالمصلحة من التعليم الإلزامي. فلولا التعليم لظل الإنسان يعاني من الضعف في الرشد والجمود في العقل.

والإنسان وإن لم يفقد شيئاً كان يملكه، لكن باعتبار أنّ كماله الطبيعي لا يتم إلاّ بالعلم فإنّ الاستغناء عن هذا الأخير يفضي به إلى ضرر الجهل والنقص والحرمان. وإنّ المجتمع الجاهل لا محالة أن يتعرض إلى مشاكل وإضرار جمّة كتلك التي ذكرناها في مثالنا السابق. على أنّ الضرر المنبني على فوات المصلحة قد يقدر من حيث المآل، وكذا ذات الشيء بخصوص المصلحة. فليس بالضرورة أن يكون التقدير ما يحدث فعلاً وأنا، فأحياناً أنّه يلزم عمّا يحدثه الواقع من تغيرات. على هذا فربّ ضرر يسير لا يعتد به، إلاّ أنّ أبعاده تفضي إلى أن يكون عظيماً، وكذا الحال مع المصلحة.

والنتيجة الطبيعية من ذلك أنّه يلزم ممارسة التحديث لمختلف مجالات الحياة بما يتسق ومقاصد الشرع في جعل الإنسان المؤمن يمثل أعلى صور الاستخلاف والتسخير في الأرض.

وبالتالي أنّه إذا كانت المصلحة على أقسام ثلاثة ضرورية وحاجية وكمالية؛ فإنّ الضرر المضاد له ينقسم أيضاً إلى ما يقابلها. وإذا كان من المسلّم به أنّ الاستصلاح بحسب القسمين الأولين الأنفي الذكر هو

مما يدخل ضمن دائرة الحجية ولزوم العمل به؛ فإنه بحسب القسم الأخير كان مورد تحفظ واحتراز من قبل الفقهاء، رغم اتساقه مع المقاصد وكونه يحقق فوائد قوية تناسب مع ما خلق لأجله الإنسان من الصيرورة في سلم التكامل.

بل يمكن أن يُقال بأنَّ الفاصل بين المصلحة الحاجية والكمالية هو فاصل نسبي، قد تدخل اعتبارات كثيرة اجتماعية وزمنية لتحويل ما هو كمالي إلى ما هو حاجي، خاصة وأنَّ العلاقات الإنسانية أصبحت متشابكة فيما بينها إلى أبعد الحدود، فأى شيء يمكن أن يؤثر في كل شيء طالما أصبح العالم كما يعبر عنه بأنه قرية كونية.

فمثلاً أنَّ التعليم الإلزامي إلى سن محدّد كسن الرشد يمكن اعتباره مصلحة كمالية في العصور الخالية، أمّا في العصر الحديث فيعتبر ضمن الحاجات الملحة لما له من تأثير على مستقبل البلد ومصيره.

وكذا بخصوص إنشاء النوادي الثقافية والترفيهية وفتح المكاتب والمؤسسات وإنشاء الدساتير واللوائح التي تنظم سلوكيات الناس وتنجز معاملاتهم وتحلُّ مشاكلهم؛ كلها أو أغلبها من المصالح الكمالية في العصور الخالية، لكنّها أصبحت اليوم من المصالح المؤثرة على استقرار البلد. وكذا فإنَّ هناك مصالح قد ينظر لها في السابق بأنّها من اللهو التي لا تدخل حتى حيِّز المصالح الكمالية، مثل عروض التمثيل والموسيقا والغناء (المحللة)، بينما اليوم أصبحت من الحاجات الهامة التي بها يمكن لا فقط التأثير على عقلية المجتمع وتوجيهه الوجهة المطلوبة؛ بل وتحسينه من الوقوع تحت هيمنة مثيلاتها من الوسائل الإعلامية المضادة، ممّا يجعل فائدتها مزدوجة. ويكفي أن نتصور حجم الفارق في التأثير بين إعلام مرئي أو مسموع وهو يحفل بتلك العروض، وبين آخر ليس فيه شيء منها.

على هذا لم تعد هناك مصالح كمالية لا تقبل أن توظف التوظيف المناسب الذي يحقق سد الحاجات الملحة.

وبشكل عام يمكن تقسيم المصالح العقلانية المحللة إلى خمسة أنواع، ويقابلها نظائرها من المضار:

أ - مصلحة يسيرة غير معتد بها.

ب - مصلحة قوية معتد بها، وهي المصلحة الكمالية.

ج - مصلحة حاجية، كالمصلحة في الملبس والمسكن.

د - مصلحة ضرورية أو قوام حياة، كالمصلحة في الحفاظ على النفس من القتل.

هـ - مصلحة غائية ومنها المصلحة الحقوقية. كمصلحة الفرد في استرداد حقه من المعتدي، مثل الغصب والسرقه وما إلى ذلك.

ويلاحظ أنه باستثناء المصلحة الأولى أن جميع المصالح الأخرى هي لازمة التسديد. أمّا ما عدا هذه المصالح فلا تعد مقبولة، مثل مصلحة المعتدي في اعتدائه، والمجرم في تنصه من العقوبة

٥ - طالما عرفنا أن هناك شواهد عديدة اضطر فيها الفقهاء إلى تغيير حكم النص، وذلك من خلال لجوئهم إلى المقاصد، واعتبار الأحكام المغيرة هي أحكام وسيلة ثبت عدم صلاحيتها الإطلاقيه أو غير المشروطة.. فهذا المبرر هو في حد ذاته يشفع للمصلحة في أن تؤدّي دورها من الحاكمية عند تعارضها مع الحكم باعتبارها هي المقصودة من التشريع. فالاعتبار المأخوذ على هذا النحو لا يقل قدرأً وقيمة عن الاعتبارات التي وجّه بها الفقهاء تجاوزهم لبعض الأحكام أحياناً.

٦ - يضاف إلى ذلك فإن قبول الفقهاء لأصل الاستحسان المتضمن تخصيص عموم النص بالمصلحة، هو في حد ذاته كفيلاً بأن يسمح بتغيير الحكم بكلّيته. فما فعله الفقهاء في صياغتهم الأصولية لذلك

المبدأ من الاستحسان لا يتجاوز - بنوع من الاعتبار - عن كونه تضييقاً للحكم الظاهر من النص، والتضييق هو شيء من التغيير الجزئي، وبالتالي فلا فرق بينه وبين التغيير الكلي، حيث كلاهما يعبر عن اجتهاد رغم وجود النص.

نعم يصح أن يُقال إنَّ العمل الاستحساني إنَّما هو فهم لحكم النص وليس تغييراً له. لكننا نقول إنَّ هذا الفهم لم يبنَ على النص ذاته، وإنَّما على عناصر أخرى خارجية عقلية أو اقية هي التي حددت مجال حكم النص، ولولاها لظل عموم الحكم على حاله من غير تغيير. أي أنَّ التشريع هنا هو تشريع غير قائم على ذات النص، لذلك اعتبرناه نوعاً من التغيير لظاهر الحكم.

فنحن هنا لا نتعامل إلاَّ مع الظاهر من النص، ولا نعلم حقيقته على وجه المطابقة واليقين، والظاهر منه لا يفيد التخصيص، بل يفيد العموم كما هو واضح. لهذا يصدق أن يُقال - بنوع من الاعتبار - أنَّ التخصيص في العملية الاستحسانية هي حالة من التغيير للحكم الظاهر، بدلالة تأثر هذا الحكم بالعناصر الخارجية، ولولاها لبقى الحكم كما هو. وفي القبال يصح اعتبار ذلك مجرد فهم للحكم نبَّهت عليه تلك العناصر.

لكن ذات الشيء يصدق مع حالة ما أطلقنا عليه التغيير الكلي للحكم. فهو أيضاً عبارة عن فهم لحكم النص، وذلك بإنائته بموضوع محدد خاص على خلاف الظاهر الذي يبدي الإطلاق والشمول. والذي نبَّه على هذا الفهم هو أيضاً العناصر الخارجية الخاصة بالواقع، كتلك التي لها علاقة بالمصلحة.

فالمصلحة التي يفرزها الواقع - هنا - تكون كاشفة عن حدود الموضوع الذي يناط به الحكم الشرعي. فمن جانب يمكن اعتبار ذلك عبارة عن تغيير للحكم الشرعي تبعاً لتغيير الموضوع بعناصره الواقعية.

كما يمكن اعتبار ذلك عبارة عن فهم للنص بتحديد مجال فاعليته إزاء ما يناسبه من الموضوع. وهو من هذه الناحية لا يختلف عن تخصيص الحكم بالمصلحة كما هي طريقة الإمام مالك. إذ تارة يراد بالتخصيص عبارة عن تغيير الحكم الشرعي بتغير موضوعه جزئياً، وأخرى يراد به الفهم من حيث إنَّ النص لم يقصد العموم وإن أظهره بدلالة الكاشف المعبر عنه بالمصلحة. لذلك لا فرق بين التخصيص بالمصلحة وتغيير الحكم بها.

الطوية والمصلحة؛

يعد نجم الدّين الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة ٧١٦هـ) أول من تجرأ على توسعة حجية المصلحة وبسطها إلى الحد الذي أجاز من خلالها تغيير حكم النص في رسالته المسماة (في رعاية المصلحة)، وذلك من خلال توظيف المنطلقات المتعمدة في إثبات المصلحة والاستحسان، وهي المنطلقات الكاشفة عن مراعاة للمصلحة؛ كتلك التي وظف لها الشاطبي فيما بعد الدليل الاستقرائي على ما سبق أن عرفنا. لكن الملاحظة التي تسترعي الانتباه هو أنّ نظرية الشاطبي على علائها وقيمتها لاعتمادها على الدليل المنظر للمنطق الاستقرائي؛ لم تستطع أن تستكشف الجديد مثلما سبق إليه الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص.

إذ يفترض أنّ الوعي بالدليل الاستقرائي يساعد الباحث على استكشاف ما يمكن أن تمتد إليه يده، بخلاف ما لو كانت ممارسة هذا الدليل من غير وعي كما هو حال الطريقة التلقائية التي اعتمدها الطوفي في استكشافه الجديد. الأمر الذي يعني أنّ الطوفي قد توصل إلى ما لم يستطع الشاطبي أن يتوصل إليه فيما بعد. فرغم سبق الزماني وعدم الوعي بالدليل الاستقرائي كانت نظرية الطوفي أكمل مضموناً ممّا عليه نظرية الشاطبي، وأنّ هذه الأخيرة كانت مقطوعة الصلة بالأولى. بل يمكن أن

يُقال إنَّ المضمون المعرفي لنظرية الطوفي هي أبلغ صورة وصل إليها تاريخ الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا. والطوفي كان يعي ذلك حينما صرَّح بجدة نظريته وأنها أبلغ من طريقة الإمام مالك في الاستصلاح، لأخذه بالمصلحة حتى ولو خالفت نصاً أو إجماعاً.

ويؤسف من أنَّ البناء الذي أسسه الطوفي في هذا المجال لم يجد من يرعاه وسط الفقهاء، ممَّا جعل ولادته يتيمة. فقد رفض الفقهاء مشروع الطوفي بنحو من الإجماع مع تشديد النكير عليه، حتى لقي في حياته الكثير من المتاعب بالاضطهاد والحبس والتعزير والتسفيه والتشنيع، سواء من قبل السلطة الحاكمة أو من الفقهاء أنفسهم، بل واتهم على آرائه الجريئة في المصلحة ونقد بعض كبار الصحابة بالتشيع^(١).

النتائج التراثية ونظرية الطوفي:

على أننا نعد نظرية الطوفي نتاجاً طبيعياً للتطور الذي أفضى إليه الفقه الإسلامي عبر مراحل التاريخ، وذلك لعدد من المبررات التراثية التي سبقته ووجدتها حاضرة أمامه، فضلاً عما لفت إليه النظر في العودة إلى تحليل القضية من زاوية ما أمدته الشريعة الإسلامية من نصوص. فمن حيث المبررات التراثية التي تتسق ونظريته نلاحظ ما يلي:

١ - لعلَّ من المدارك التراثية الهامة التي قد تكون ساهمت في إلفات نظر الوطفي هو استحسان المالكية القائم على تخصيص النصوص بالمصلحة كما سبق أن بينا ذلك، وإن لم يوظف الطوفي ذلك في رسالته. حيث إنَّ هذا التخصيص هو عبارة عن ترجيح

(١) مصادر التشريع في ما لا نص فيه: ص ٩٦. العجيب ما نُقل من أنَّ العالم الشيعي المعروف السيّد عبد الحسين شرف الدّين أكد الاتهام الموجه إلى الطوفي، معتبراً إيَّاه أنه كان من غلاة الشيعة كما نقل ذلك الدواليبي (لاحظ: الفقه الإسلامي في نوبه الجديد: ج ١، ص ١٢٩).

المصلحة على عموم النص. فهو وإن لم يشمل النص بكامله إلا أن المناط واحد كما سبق أن عرفنا.

٢ - لقد سبق للغزالي أن أجاز ترجيح المصلحة على حكم النص والإجماع فيما لو تعارضا، معتبراً هذا الترجيح أو التخصيص لا يتم إلاً طبقاً لثلاثة شروط؛ هي ضرورة المصلحة وقطعيتها وكليتها. ونظرية الغزالي هذه وإن لم تكن من حيث المضمون جديدة في الموضوع؛ فإن قبولها لجواز ترجيح المصلحة على حكم النص والإجماع ولو ضمن شروط يجعل نظرية ترجيح المصلحة على حكم النص مفتوحة وليست ممنوعة من حيث الأصل، أو مرفوضة جملةً وتفصيلاً، إذ تصبح الإشكالية محددة بالشروط والقيود فحسب.

٣ - لا شك أن قواعد فقهية من أمثال (الضرورات تبيح المحظورات) و(الحاجة تنزل منزلة الضرورة) و(المشقة تبعث على التيسير) وما إليها؛ يمكن أن تعد من الموجهات التي ساهمت في إلفات نظر الطوفي بصحة حجية ترجيح المصلحة واعتبارها أقوى من حكم النص والإجماع.

فهذه القواعد التي فيها تُقدم المصلحة على حكم النص؛ تسند النظرية الجديدة وتتسق معها، لكن مع ملاحظة أن تلك القواعد لها خصوصية، وذلك من حيث اعتبار شرط وجود الضرر البالغ، بينما في دليل المصلحة هناك نوع من التعميم الذي يشمل حتى الحالات التي لم تصل إلى حد الضرورة والحاجة وإن حصل في ذلك نوع من الضرر، خاصة وأن الطوفي يرى المصلحة نقيض الضرر بلا واسطة، فحيث تكون المصلحة ينتفي الضرر، وحيث تنتفي المصلحة يتحقق الضرر.

٤ - كذلك ما توصل إليه الفقهاء من أن الشرع موضوع لتحقيق مصالح الإنسان كمقصد أساس تدلُّ عليه مختلف الأحكام الشرعية في

جميع أبواب الفقه، سواء كانت المصالح ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وهي التي أخذت من الشاطبي جلَّ اهتمامه في كتابه (الموافقات) والتي سخر لها منهجه المميز في الاستقراء، على ما مر معنا. والطوفي في هذه النقطة يتبع نفس السلوك من التركيز على المعنى الذي توصل إليه الفقهاء من أن مراعاة المصلحة هو المقصد الذي تلجأ إليه الشريعة في جميع أحكامها.

٥ - إنَّ هناك عدداً من المواقف والمقولات التي أطلقها الفقهاء ممَّا يتسق ونظرية الطوفي، منها مقولة صحة تأثير الزمان والمكان على تغيير الأحكام، وتبنيهم أحياناً بعض الفتاوى التي تختلف كلياً عن أحكام النصوص بدعوى أنَّ هذه الأخيرة كانت تعالج وضعاً خاصاً ضمن ظروف معينة لا يليق تمديدها عبر الزمان والمكان.

وكذلك مقولتهم في جواز تشريع ولي الأمر ما يناسب واعتبارات المصلحة حتى ولو اختلف في ذلك عن السياسة النبوية لتغير الظروف. والأهم من ذلك هو أنَّ الفقهاء قبلوا العديد من الأحكام الاجتهادية لبعض الصحابة وتوارثوها رغم أنَّها كانت تغييراً لأحكام بعض النصوص الصريحة بأعذار مختلفة.. فكل ذلك ممَّا يتسق ونظرية الطوفي ويجعلها غير بعيدة عن العقل الفقهي ومنطقه الإسلامي^(١).

هكذا تخلص إلى أنَّ نظرية الطوفي لها ما يبررها بحسب المقولات والنتائج التي أحدثها الفقه خلال مراحل التطورية عبر العصور. فمن جانب لا ينكر أغلب العلماء ترجيح المصلحة على النص والإجماع في بعض الحالات كتلك المقيدة بالمصلحة الضرورية. كذلك يتفق العلماء على كون المصلحة هي المقصد الأساس الذي تبتغيه الشريعة من وراء أحكامها، سواء على نحو المصلحة الضرورية أو الحاجية أو الكمالية.

(١) لاحظ بهذا الصدد الفصول الثلاثة الأخيرة من كتابنا (جدلية الخطاب والواقع)، مؤسسة الانتشار العربي، ط ١.

كما أنّ من المذاهب من أجازت ترجيح المصلحة على عموم النص وتقديمها عليه، كالذي ذهب إليه المالكية.

يضاف إلى سائر القواعد والأعمال الفقهية التي أجازت تغيير العديد من أحكام النص. فبإضافة هذه الأمور بعضها إلى بعض تصبح النتيجة التي جاء بها الطوفي ليست جديدة كل الجدة، وإنّما نجد بذورها وجذورها عند تلك المنطلقات التراثية التي زخر بها العقل الفقهي. ولولاها لكان من الصعب تصور أن يكون لهذا الفقيه الحنبلي من القدرة والجرأة على أن يصل بمثل ما وصل إليه من نتيجة.

أدلة نظرية الطوفي:

أمّا الأدلة الفعلية التي لجأ إليها الطوفي فيمكن تقسيمها إلى ما يلي:

١ - إكثار الطوفي من الأمثلة الشرعية التي تكشف عن مراعاة الشرع للمصلحة واعتبارها من المقاصد في قبال أحكام الوسيلة. وهو بهذا يتبع الطريقة الاستقرائية في تتبع النصوص الوافرة التي تثبت مراعاة للمصلحة، وذلك كي يستخلص النتيجة المنطقية في وجوب تقديم المقاصد على الوسائل، وبالتالي تقديم المصلحة على سائر الأحكام والنصوص وكذا الإجماع عند التعارض.

وبعبارة أخرى أنّه لما كانت المصلحة هي المقصودة وأنّ النص والإجماع وسائر الأدلة والأمارات الشرعية هي وسائل لتحقيق هذه المصلحة؛ لذا من الواجب تقديم هذه الأخيرة عليها عند التعارض. فعنده أنّ الإجماع أقوى من النص، وأنّ المصلحة أقوى من الإجماع، لذا فالأولى أن تكون المصلحة أقوى من النص.

٢ - تقديم الطوفي لأمثلة عديدة حاول من خلالها أن يبين كيف أنّ الشرع من جانب والصحابة أيضاً رجحوا العديد من المصالح على

أحكام النص، بل وعلى الإجماع أيضاً، مع أخذ اعتبار عدم تبلور هذا المصدر التشريعي عند الصحابة. كما أن الأمثلة التي ذكرها في رسالته ليست جميعها دالة على ترجيح المصلحة، وهي كالآتي:

إنَّ الصحابة رغم أنهم أجمعوا على جواز التيمم للمرض وعدم الماء، إلا أن ابن مسعود خالف ذلك طبقاً لاعتبارات المصلحة، حيث قال: «لو رخصنا لهم في هذا لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء، فيتيمم وهو يرى الماء». ورغم أن أبا موسى احتجَّ عليه بالآية وحديث عمَّار؛ إلا أنه لم يلتفت إلى ذلك، وهو ترك للنص والإجماع للمصلحة.

كذلك رغم أن النبي ﷺ قال لأصحابه حين فرغ من الأحزاب: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريضة»، إلا أن بعضهم صلَّاهَا قبل الوصول إلى بني قريضة، وهو خلاف النص لبعض الاعتبارات المرجحة.

كما أن النبي ﷺ قال لعائشة: «لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم»، ممَّا يدلُّ على أن هدمها وبناءها من جديد هو الواجب، لكن النبي ﷺ تركه لمصلحة النَّاس.

كذلك أن النبي ﷺ لما أمر النَّاس بجعل الحج عمرة فإنهم قالوا: كيف وقد سمينا الحج؟

وتوقفوا. وهو عبارة عن معارضة للنص بالعادة.

وكذا أنه لما أمرهم يوم الحديبية بالتحلل فإنهم توقفوا تمسكاً بالعادة، في أن لا حلَّ قبل قضاء المناسك، حتى غضب النبي ﷺ وقال: «ما لي أمر بالشيء فلا يفعل؟».

كما روى أبو يعلى الموصلي في مسنده أن النبي ﷺ بعث أبا بكر

ينادي: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» فوجده عمر فردّه، وقال: «إذا يتكلوا».

كما روى الموصلي أنّ رجلاً دخل يصلي فأعجب الصحابة سنّته، فقال النبي ﷺ لأبي بكر: اذهب فاقتله، فذهب فوجده يصلي، فرجع عنه. ثم أمر عمر فرجع، حيث كلاهما يقول: «كيف أقتل رجلاً يصلي؟». ثم أمر علياً بقتله فلم يجده، فقال النبي ﷺ: «لو قُتل لم يختلف من أمّتي اثنان». وبه يعلم أنّ الشيخين أبا بكر وعمر تركا النص بالاستحسان في إقباله على العبادة، ومع ذلك لم ينكر عليهما النبي ﷺ ترك أمره، ولا عاتبهما ولا ثرّب عليهما.

٣ - ومن حيث الاستدلال بالنص فإنّ الطوفي بنى نظريته تعويلاً على فهم وتحليل الحديث النبوي (لا ضرر ولا ضرار)، ومن ثمّ توظيفه ضمن إطار اعتبار المصلحة مقصودة ومرجحة على غيرها. فهو يفهم النفي في الحديث النبوي المشار إليه بأنّه «نفي عام إلاّ ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة. لأنّ لو فرضنا بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً، فإنّ نفيها بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم تنف به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث، ولا شك أنّ الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها». على هذا يرى أنّ تقديم المصلحة عليهما إنّما «بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدم السنّة على القرآن بطريق البيان»^(١).

ورغم ذلك استدرك الطوفي حالة رأى أنّه لا يصح فيها المعارضة بين النص والمصلحة، أو تقديم هذه الأخيرة على الأولى، وذلك فيما

(١) لاحظ: رسالة الطوفي، مصدر سابق، ص ١٠٩ و ١٣٨ و ١٤١ و ١٢٣ و ١٤٣.

لو كان النص قطعي الصدور وقطعي الدلالة من جميع الوجوه مطلقاً بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه^(١).

يضاف إلى أنه اعتبر المصلحة تلزم في المعاملات ونحوها دون العبادات وما شاكلها من تقادير، وذلك باعتبار «إنَّ العبادات حقٌّ للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً»^(٢).

هذه هي نظرية الطوفي التي تتسق مع قول بعض الأصوليين: «حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله»^(٣).

ومثله ما ذهب إليه الدواليبي في كتابه (المدخل إلى أصول الفقه) معتبراً قاعدة المصلحة مستقاة من روح الشريعة وبالتالي صحة بناء الحكم فيها وذلك لما «في الشريعة من قواعد عامة برهنت أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء»^(٤).

بل نجد دعماً لهذه النظرية من قبل بعض المصلحين الرواد في عصرنا الحديث. فالملاحظ أن رشيد رضا قام بنشر رسالة الطوفي في أحد أعداد مجلته (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية. فهو يعد التعارض بين المصلحة العامة وبين العمل ببعض النصوص أنه يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين النصوص، لأنَّ مراعاة المصلحة مؤيدة بها. وهذا هو أهم مبررات الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص. مشيراً إلى أنه قلماً يوجد في الكتب المتداولة بحث مشبع في هذه المسألة الهامة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها. لكنَّه مع هذا أشار في محل آخر إلى تقييد العمل بأصل المصلحة في قبال

(١) المصدر السابق: ص ١٢٣.

(٢) المصدر: ص ١٤٣.

(٣) مصادر التشريع في ما لا نصَّ فيه، ص ٢٧.

(٤) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقهاء المقارن، مؤسسة آل البيت، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٣٨٢.

النصوص ضمن حدود لم ترد لدى الطوفي. وذلك أنه عدَّ المصلحة أصلاً في الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات^(١).

وكأنه يريد أن يقول إنَّ تحليل المحرمات وإبطال الواجبات غير جائزين، لكن تحريم المباحات أو إيجابها جائز طبقاً للمصلحة، ولا شك أنَّ مثل هذه الأحكام وتبريراتها هي على خلاف الموروث الفقهي.

الشُّبهات حول الترجيح بالمصلحة:

يوجد عدد من الشُّبهات والردود على الموقف من المصلحة. فإذا تجاوزنا الآراء التي تمنع من العمل بالمصلحة المرسله باعتبارها ليست موفقة كما سبق أن دللنا على ذلك، فإنَّ هناك بعض الشُّبهات حول موقف الطوفي من المصلحة وما فهمه من قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) كما يلي:

١ - هناك إشكال فني من حيث اعتبار الطوفي للحديث النبوي مخصصاً لغيره من الأحكام أو النصوص والإجماع، مع أنَّ المخصص بحسب الاصطلاح «أن يكون أخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه.. والنسبة هنا.. هي نسبة العموم من وجه، فوجوب الوضوء مثلاً، بمقتضى إطلاقه شامل لما كان ضرورياً وغير ضروري، وأدلة لا ضرر شاملة للوضوء الضروري وغير الوضوء. فالوضوء الضروري مجمع للحكمين معاً، ومقتضى القاعدة التعارض بينهما والتساقط، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، لأنَّ نسبة العامين إلى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة. والظاهر أنَّ الطوفي بحاسته الفقهية أدرك تقديم هذا الدليل على الأدلة الأولية وإن لم يدرك السَّر في ذلك،

(١) المنار: ج ٥، ص ٩.

والسّر فيه يرجع إلى حكومة هذا النوع من الأدلة على الأدلة الأولية لما فيه من شرح وبيان لها. فكأنه يقول بلسانه أنّ ما شرع لكم من الأحكام هو مرفوع عنكم إذا كان ضرورياً، فهو ناظر إليها ومضيق لها،^(١).

٢ - إنّ قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) بحسب نظر البعض ومنه النظر الشيعي لا يستفاد منها ترجيح المصالح على حكم النص، بل أنّها تقتصر فقط في مواضع الضرر والإضرار. لذلك فقد نقد البعض طريقة الطوفي من هذه الزاوية، أي من حيث إنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) رافع للتكليف لا أنّه مشرع، فهو لا يتعرض إلى أكثر من ارتفاع الأحكام الضرورية عن موضوعاتها^(٢).

بمعنى أنّه لا يغير من الأحكام إلّا بحدود ما ينشأ عنها من ضرر.

مع هذا يمكن أن يجاب على ما سبق باعتبارين، أحدهما فيما يفهم من المصلحة من حيث إنّها ضد الضرر، فانتفاء أحدهما يعني حضور الثاني، فعلى هذا الفهم يسقط الإشكال من أساسه، وهو ذاته الذي عوّل عليه الطوفي من اعتبار الضرر نقيض المصلحة^(٣).

أمّا الاعتبار الثاني فهو أنّ قاعدة المصلحة من حيث إنّها نوع من الكمال المعبر عقلائياً؛ هي وإن كانت ليست مستمدة من نفس الحديث الآنف الذكر وملايساته الخاصة؛ لكن باعتبار أنّ القرائن المختلفة التي تقصدها الشريعة بما فيها تطبيق قواعد النسخ والعمل بالاستثناءات أو عدم الالتزام بالتطبيق الكلّي والحرفي؛ كل ذلك لا يفهم باتساق إلّا على نحو النظر إلى المصلحة كمقصد كلي أساس،

(١) الأصول العامة للفقّه المقارن: ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٢) الأصول العامة للفقّه المقارن: ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٣) رسالة في رعاية المصلحة: مصدر سابق، ص ١١٠.

خاصة وأنّ تفويتها يستلزم منه النقص والضرر. الأمر الذي يبرر حاكمية المصلحة على الأحكام عند التعارض، مثلما كشف عنه الطوفي.

٣ - بنظر البعض أنّ التعويل على قاعدة المصالح كمبدأ رئيسي هو في حدّ ذاته يفضي إلى فتح المجال للعقل بأن يضع أحكامه على حساب النص، ممّا يعني نسخ النصوص ومن ثم نسخ الشريعة ذاتها أو تعطيلها. لذلك قيل في حقها بأنّها خطيرة حيث تفضي إلى نسخ الأحكام الشرعية، ومن ذلك ما صرّح به الأستاذ عبد الوهاب خلاف في معرض رده على الطوفي معتبراً أنّ «تعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين»^(١).

مع أنّ اصطلاح النسخ هنا هو غير ما استقر عليه رأي الفقهاء، فهم لا يعدون التخصيص بالرأي والاجتهاد من النسخ، وإنّما يشترطون فيه رفع الحكم كلية، والطوفي لا يقول بالرفع. ولا شك أنّ اتهامه بذلك يجر إلى اتهام من سبقه من القائلين بجواز تخصيص عموم النص بأي دليل كان، ومن ذلك دليل العرف والمصلحة كما هو الحال مع أبي حنيفة ومالك، حتى كان هذا الأخير يستحسن أن يخص النص العام بالمصلحة^(٢)، وهو أمر يعود إلى الترجيح بالممارسة العقلية على حساب ظاهر النص، ولا يختلف ذلك كثيراً عمّا عليه الطوفي، فسواء كان التخصيص يلوح عموم النص من قبل العقل أو المصلحة، أو كان تخصيصاً على مستوى تعطيف حكم النص في الحالات التي يصادف معارضته للمصلحة ضمن شروط محددة؛ ففي جميع الأحوال أنّه أُجري

(١) مصادر الشريعة في ما لا نصّ فيه: ص ١٠٣، وأنظر أيضاً ما كتبه أبو زهرة، كما في: الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، ١٩٦١م، ص ٥٤٤ وما بعدها.
(٢) الموافقات: ج ٤، ص ٢٠٩.

تغيير على ما يفهم من النص، وليس في ذلك رفع للحكم بكلية. فما هي المشكلة إذن، ولماذا التشنيع على الطوفاي؟!

٤ - هناك نقد على صعيد التطبيق، فالبعض اعتبر أنه بموجب نظرية الطوفاي تقتضي المصلحة الرخصة في العديد من الأحكام الثابتة الحرمة مثل الربا^(١).

لكن يرد على هذا النقد أمران: الأول هو أن الطوفاي صريح في اعتبار نظريته لا تطبق على ما يعلم قطعيته من الشرع، وربما يدخل الربا ضمن الأحكام القطعية الواضحة بلا أدنى احتمال حسب هذه النظرية. والثاني هو أن نفي الربا فيه من المصلحة المقصودة كما ورد في العديد من النصوص، وبالتالي فليس فيه ما يستشكل على النظرية. يضاف إلى ذلك أن العقل الفقهي عموماً ونظرية الطوفاي خصوصاً لا يقبلان الأخذ بمطلق المصالح، وإلا لما أوردوا القيود والشروط في ذلك، ومنها الاتساق مع مقاصد التشريع. فالعلاقة بين المقاصد والمصالح فيها من العموم والخصوص من وجه، فرب مصالح تتنافى مع المقاصد ولا تدخل ضمنها كالربا. كذلك رب مقاصد تخلو من المصالح، أو بالأحرى هي ممّا لا تدرك بالعقل كالتعدييات التي تعبدنا بها الشرع.

نظرية الطوفاي والفكر الإمامي:

لقد عُدت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في الوسط الشيعي ثابتة للأخبار المتواترة معنى ولظواهر الكتاب فضلاً عن الإجماع والعقل^(٢).

(١) محمد يوسف موسى: في سبيل القرآن والسنة، رسالة الإسلام، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، مجلد ٥، ص ٨١ - ٨٢. ولاحظ بهذا الصدد أيضاً: محمد

حسين كاشف الغطاء: تعليق من النجف، رسالة الإسلام، مجلد ٢، ص ١٩٤.

(٢) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٩٦. كذلك: محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط ١، ١٤١٢هـ، ص ٤٣٠.

لكن فهم هذه القاعدة لم يتضمن اعتبارات المصلحة وعنوانها، بل ظل يدور في حدود الضرر المنصوص عليه في القاعدة وضمن حدود خاصة كالضرر المعتد به؛ لا مطلقه ولا عمومه. لهذا قيل إنَّه لو بُني العمل بعموم هذه القاعدة لحصل منه فقه جديد^(١).

فقد ذهب الشيخ الأنصاري وجمع من فقهاء الإمامية «إلى أن المنفي - في قاعدة لا ضرر ولا ضرار - هو الحكم الذي يترتب على جعله ضرراً على العباد؛ سواء كان الضرر في نفس الحكم، كما لو حكمنا بلزوم العقد، فيما لو كان البائع مغبوناً، أو كان الضرر في متعلق الحكم، كما لو لزم من الوضوء ضرر مالي أو بدني على المكلفين.. بمعنى أن كل حكم يلزم منه ضرر على الإنسان لم يشرّعه الإسلام، سواء تعلق بالنفس أو الغير.

ولازم ذلك أن هذه القاعدة مقدمة على أدلة الأحكام إذا لزم منها في مورد من الموارد ضرر على المكلفين، ونتيجة تقديمها على أدلة الأحكام؛ اختصاص تلك الأدلة في غير موارد الضرر، وقد جاء في كلامهم: إنَّ قاعدة لا ضرر تحكم على أدلة التكاليف، ويعنون بذلك أنها تفسر المراد منها وتخصها بغير حالة الضرر. ومن مصاديقها ثبوت الخيار للمغبون، وإعطاؤه الحق في فسخ العقد وإرجاع ماله، وثبوت حق الشفعة للشريك، وكونه أولى من الأجنبي فيما لو باع الشريك سهامه في العين المشتركة لشخص آخر وعدم وجوب الوضوء أو الصوم أو الحج وغير ذلك من العبادات إذا لزم من الإتيان بها ضرر على المكلفين، ولا إشكال عندهم في نفي جميع الأحكام التكليفية والوضعية إذا لزم من بقائها ضرر على النفس أو المال^(٢).

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٥٣٧.

(٢) المبادئ العامة للفقه الجعفري: ص ٢٧٢ - ٢٧٤. كذلك: فرائد الأصول: ج ٢، ص ٥٣٤ - ٥٣٥. ومرتضى الأنصاري: رسالة قاعدة نفي الضرر، خلف المكاسب، نشر مؤسسة مطبوعات ديني، قم، ص ٣٧٢ وما بعدها.

ويلاحظ من هذا النص أنَّ الفكر الشيعي لا يعترف بحكومة المصلحة على سائر الأدلة الشرعية، بل يقتصر على ما فيه الضرر. لكن الخلاف الأساس بين الطوفي والفكر الشيعي يتحدد في علاقة المصلحة بالضرر. ذلك أنَّ الطوفي يرى المقابلة بينهما عبارة عن الضدية والتقيض بلا واسطة، فوجود المصلحة هو في حدِّ ذاته يعدّ نافية للضرر، وكذا العكس صحيح.

في حين أنَّ الفكر الشيعي يكتفي بجعل العلاقة بين الطرفين علاقة مختلفة فيها من العموم والخصوص، بحيث إنَّ فوات المصلحة لا يعبر دائماً على حضور الضرر، أو لكون المصالح الحقيقية هي تلك التي يقرها الشرع، وإنَّ ما يدركه العقل من مصالح مخالفة لا بدَّ أن تعبر عن نوع من الأوهام العقلية. لذلك اقتصر فقهاء الشيعة على قبول ما نصَّت عليه القاعدة في دفع الضرر المباشر، وكذا المصالح العقلية إن كانت قطعية ليس فيها مجال للاحتمال المقابل. وعليه فإنَّ للفكر الشيعي ثلاثة اعتبارات في عدم قبول نظرية الطوفي:

١ - إنَّ الفكر الشيعي لا يرى الضدية بلا واسطة بين المصلحة والضرر كما هو الحال لدى نظرية الطوفي. لهذا فهو وإن مال إلى وجوب دفع الضرر؛ إلاَّ أنَّه في الوقت ذاته لا يجيز التعويل على مبدأ المصلحة إلاَّ ضمن شروط خاصة تتحد بمنصوصيتها الشرعية أو بقطعيها العقلية وعدم منافاتها لما ورد به الشرع، على ما سيأتي الآن.

٢ - إنَّ هذا الفكر يرفض المصلحة المرسلة كلياً حينما تكون ظنية لا قطعية. وفي ذلك يقول الشيخ المظفر بأنَّ المصالح المرسلة وكذا الاستحسان وسد الذرائع «إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية لا دليل على حجبتها، بل هي أظهر افراد الظن المنهي عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار»^(١).

(١) أصول الفقه: ج ٢، ص ١٧٨.

ونلفت النظر إلى أنّ بعض المعاصرين اعتبر علماء الإمامية رغم نفيهم للمصالح المرسلة إلاّ أنّهم يقولون بها عملياً وبراغونها حق المراعاة بدلالة قولهم بفتح باب الاجتهاد واستمراره، وعملهم بالاجتهاد واستنباط الأحكام لوقائع لا يدلُّ على أحكامها نصوص ظاهرة من الكتاب والسُّنة، وذلك بناء على رعاية المصالح، تحت عنوان العقل وليس المصلحة وعنوانها. وهو يستشهد بقول السيّد هاشم معروف الحسيني في (توضيح المراد على شرح التجريد): «رعاية المصلحة هي إتيان الفعل على ما يراه الحق صالحاً بدلالة الشرع أو العقل»^(١).

وقد فات هذا البعض الشروط التي أدرجها علماء الإمامية في قبول المصلحة. كما فاته أنّ اعتبارات انفتاح الإمامية على الاجتهاد وممارسته مستمدة من الناحية العلمية على الأدلة الشرعية والعقلية القطعية.

٣ - إنّ المصلحة العقلية لدى هذا الفكر لا تخصص عاماً ولا تقيّد مطلقاً ولا تغير حكماً، وكل ما يبدو فيه من منافاة لحكم النص بأول بكونه من أوامير العقل، وإنّ المصلحة الحقيقية هي تلك التي تكون مستبطنة في حكم النص على إطلاق. وفي ذلك يقول السيّد عبد الحسين شرف الدّين: «نحن الإمامية إجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا في تقييد مطلق إلاّ إذا كان لها في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار، فإذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها إيجاباً أو سلباً عندنا ممّا لا أثر له، فوجود المصالح المرسلة وعدمها عندنا على حد سواء»^(٢).

(١) مصطفى إبراهيم الزلمي: فلسفة الشريعة، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٨م، ص ٢١٧ - ٢١٩.

(٢) عبد الحسين شرف الدّين: الاجتهاد في مقابل النص، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ١٠،

١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ١١٠.

هكذا يلاحظ أنّ الرّفص لنظرية الطوفى لدى الوسط الإمامى الاثنى عشرى هو على أشده. فهذا الاتجاه يمنع الأخذ بالمصلحة من حيث الأصل ما لم تكن قطعية، فكيف إذا ما كانت على حساب النص؟!

بين الطوفى والإمام الخمينى:

لكن مع كل ما سبق فنحن نشهد اليوم على يد الإمام الخمينى تطوراً كبيراً فى تعديل الاتجاه لدى الفكر الشيعى وضوابطه الفقهى، وذلك بسبب الاحتكاك بالواقع وضغوط الحاجات الزمنية بعد تأسيس الدولة الإسلامية الجديدة. فقد أعاد الإمام الخمينى ما سبق أن انفرد به الطوفى فى التعويل على المصلحة وترجيحها على حكم النص عند التعارض. وجسّد هذا المبدأ ضمن القرارات التى اتخذتها الدولة الإسلامية، حتى اعتبره بعض التابعين من الفقهاء بأنّه صاحب طريقة جديدة فى الاجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب، خاصة وأنّه أقرّ بتأثير الزّمان على عملية الاجتهاد وتقرير الأحكام^(١).

فرغم أنّ فقهاء الشيعة فى السابق لا يقرون مرجعية المصلحة الاجتهادية (الظنيّة) حتى فى حدود ما لا نصّ فيه؛ فإنّ الحال لدى الإمام الخمينى كان أعمق من ذلك، حيث أخذ على عاتقه مبدأ العمل باعتبارات المصلحة الخاصة بحفظ النظام مقدماً إيّاه بالحاكمية على غيرها من الأحكام والأدلة الشرعية الأخرى وعلى رأسها أحكام النص.

وقبل أن نبين دعوة هذا الإمام لابّد من التذكير بأنّ فكرة المصلحة عند الشيعة أخذت تعيد نفسها فى العصر الحديث بصيغة أخرى مقيدة بولاية الأمر، أى بالتشريع الذى يقيمه ولي الأمر فى تنظيم الحياة

(١) محمد إبراهيم الجناتى: الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد ٧٦، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ص ٢٠ وما بعدها.

السياسية والإدارية والاجتماعية، فهي من هذه الناحية تكون ذات صبغة ولائية تخص النظام السياسي، مثلما سبق إلى ذلك الاتجاه السني في إقرار الأحكام الولائية، فأطلق الإمام الصدر على هذه العملية سد منطقة الفراغ، وهي تشمل الأحكام التي يصيغها ولي الأمر ممّا لم يرد فيها نص تشريعي عام. أمّا فيما عدا هذه المصلحة الخاصة بالأحكام الولائية فلا زال الفقه الشيعي لا يعترف بها. ممّا يعني أنّه يقيد المصالح الاجتهادية بالحاكمة السياسية.

وشبهه بهذا الحال نجد الإمام الخميني يحدد مجال الأخذ بالمصلحة وترجيحها. فهو لا يقر بأي كان من المصالح وإنّما يقيدتها فقط بحدود نظام الحكم، أي أنّه يأخذ بنظرية الطوفي فقط في المجال الذي يكون فيه الترجيح عائداً إلى دائرة الحاكمة السياسية مثلما لاحظنا ذلك في الموقف الشيعي المعاصر من المصلحة المرسلّة. فقد دعا إلى تكوين مجلس فقهي لتشخيص مصلحة النظام، أو استنطاق «الواقع» بعيداً عن أجواء النص وسائر اعتبارات الأدلة التقليدية الموروثة. ومن ذلك أنّه أصدر فتوى عام (١٩٨٨م) أعرب فيها بأنّ الحكومة الإسلامية تمثل «سلطة السيادة المطلقة التي وكلها الله سبحانه وتعالى إلى الرّسول ﷺ». وأنّ هذا أهم حكم من الأحكام الإلهية، وله أسبقية على كل الأحكام الإلهية الثانوية. وأضاف قائلاً: «لو حددت سلطات الدولة الإسلامية داخل إطار الأحكام الإلهية الثانوية فإنّ شكل الحكم الإلهي والسيادة المطلقة التي أنيبت إلى الرّسول ﷺ سيكون ظاهرة جوفاء لا معنى لها»^(١).

فهذا هو مبرر لتعويل على المصلحة الواقعية التي أكدها بقوله:

(١) كليم صديقي: الخطأ والتصحيح في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، العدد ٦٥، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ٤٩. وكاظم فاضي زاده: الإمام الخميني والفقاهة القائمة على عنصرَي الزّمان والمكان، ترجمة عبّاس الأسدّي، رسالة الثقلين، عدد ١٩ - ٢٠، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص ٥٥ و ٦٣ - ٦٤.

«تستطيع الحكومة أن تلغي من جانب واحد عقودها الشرعية مع الناس حينما تخالف تلك العقود مصالح الدولة والإسلام، وتستطيع أن تمنع كل أمر عبادي أو غير عبادي إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام كذلك، وتستطيع الحكومة أن تعطل الحج وهو من الفرائض الإلهية المهمة مؤقتاً في الحالات التي تعتبره مخالفاً لصالح الدولة الإسلامية».

ومن الأمثلة التي ساقها على ذلك: وضع يد الدولة على أملاك خاصة لمشاريع عمومية ورئيسية: مثل بناء الطرق الجديدة وفرض الخدمة العسكرية الإجبارية والتجارة الخارجية وجباية الرسوم الجمركية والضرائب على المصنوعات وعلى الأفراد وفرض التسعير المناسب للمنتجات والبضائع والخدمات، ومنع الغلاء والاحتكار وبيع المخدرات وتداولها وتخزين المواد وحمل الأسلحة النارية وتهريب العملة الصعبة والسلع الممنوعة، وجواز تخطيط الشوارع والتصرف بمنازل الآخرين وحريمها، وكذا جواز تحديد النسل ومنع تكاثر السكان عشوائياً ووضع شروط إلزامية من قبل الحكومة في التعامل بين الأفراد والمؤسسات؛ مثل علاقة العامل برب العمل، ووضع شروط ملزمة أثناء الزواج، وكذا جواز قضاء غير المجتهد العارف بالأحكام، ومنع استخدام الأنفال دون قيد وشرط تبعاً لتحليل الأنفال للشيعة؛ كمنع قطع أشجار الغابات، وجواز بيع السلاح لأعداء الدين لو كان فيه تقوية للبنية المالية والمصلحة العامة للمسلمين.

بهذا يتبين مدى الاتفاق الذي يجمع بين الطوفي والخميني، مع أن الأول لاقى في حياته الكثير من المتاعب على آرائه وأفكاره، بخلاف الثاني الذي ما زالت آراؤه مورد توسعة واعتماد وتنفيذ. وبالتالي فإنَّ سرَّ العلاقة جعلتنا نجتمع بين هذين الفقيهين هو ما انفردا به من اجتهاد خاص رجحا فيه المصلحة العقلية على النص عند تعارضه معها. أي أنَّهما أجازا تغيير حكم النص بهذه المصلحة. ومعلوم أنَّه لم يقل بذلك

أحد قبل الطوفي ولا بعده من الفقهاء سوى روح الله الموسوي
الخميني. فتلك هي العلاقة التي تربط بين فقيهين ينتميان إلى مذهبين
وزمانين مختلفين، أحدهما معاصر ومؤسس لدولة إسلامية، والآخر
عاش منذ سبعة قرون مضت.

الفصل الثالث

نظرية المقاصد ونقدها

ما هي مقاصد الشريعة؟

يبدو أنّ أوّل الدّاعين إلى فكرة المقاصد العامة للشريعة هم الأشاعرة. فأوّل من يطلعنا ببحث ذلك هو الإمام الجويني، ثمّ تلميذه الغزالي، حتى يستكمل البحث غايته عند الشاطبي الذي اقترنت فكرتها باسمه لكثرة ما أشبعها من البحث والتفصيل بما لم يسبقه نظير قبله، ولم يأت من يضيف إليه شيئاً ذا أهمية بعده.

والمقاصد لدى علماء الأصول على عدّة مراتب من المصالح. فقد سبق للجويني في (البرهان) ان حدد أصول الشريعة فقسمها إلى مراتب بحسب قوّتها، وهي خمس ليس في كل منها ما يتممها، وذلك كالآتي:

١ - الضرورات.

٢ - الحاجيات.

٣ - المكرمات أو التحسينات؛ لكل ما يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو دفع نقيضها. والجويني يجيز أن يلحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث.

٤ - وهو يشابه القسم الثالث من حيث أنّه لا يستند إلى حاجة أو

ضرورة، لكن ذلك القسم يعد خروجاً عن قياس كلي، في حين أنّ هذا القسم مصرح بنديه ابتداءً.

٥ - التعبديات التي لا يلوح فيها للمستنبط معنى، كما في العبادات البدنية المحضة^(١).

وجميع هذه المراتب عند الجويني ليس فيها ما يتممها، خلافاً لرأي من جاء من الأصوليين كالغزالي والشاطبي. كذلك أنّ هذين العَلَمين حصراً المقاصد في ثلاثة فقط هي الضرورات والحاجيات والتحسينات أو الكماليات، ولكل منها ما يتممها، الأمر الذي استقر عليه علماء المقاصد من الأصوليين.

المقاصد ومراتبها،

اعتقد علماء المقاصد من أمثال الشاطبي أنّ المراتب الثلاث للمصالح هي مستتجة بالاستقراء وشاملة لجميع الأحكام، أي لا يوجد حكم إلا وينطوي ضمن مرتبة من هذه المراتب مع متماماتها. وهي كالآتي:

أ - الضرورات:

ويقصد بها الحفاظ على ما هو ضروري للناس بدونه تختل مصالحهم وتفسد. لكن اختلف في تحديدها، والغالب في العلماء أنّهم لم يجعلوها أكثر من خمس مع وجود اختلاف جزئي حول بعضها. فعند الغزالي هي عبارة عن المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال^(٢).

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه، وما بعدها، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٣٩٩هـ، ج٢، ص٩٢٣.

(٢) المستصفي: ج١، ص٢٨٧.

وتابعه في ذلك الآمدي^(١)، وكذا ما ذهب إليه الشاطبي^(٢)، وابن الأزرق والشوكاني.

وزاد بعض المتأخرين حفظ الأعراض، حيث «إنَّ عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم»^(٣).

والأمثلة التي تذكر ضمن الضرورات هي كالآتي:

وجاء في (تنقيح الفصول) للقرافي أنَّ العلماء اختلفوا في عددها، فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض دون الأديان^(٤).

كما أنَّ البعض يُلحق النسل ضمن المحافظة على النفس كالأستاذ عبد الوهاب خلاف، وآخر يستقل بذكر النسل ويضع تحته الأعراض كالشيخ أبي زهرة متبعاً في ذلك الغزالي ومن على شاكلته^(٥).

والأمثلة التي تذكر ضمن الضرورات هي كالآتي:

١ - الحفاظ على الدِّين: ويدخل فيه ما سُرع لأجله من أحكام العبادات من الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وغيرها، حيث الغرض منها إقامة الدِّين بما يُصلح المكلف في آخرته، إذ «لو عدم الدِّين لعدم ترتب الجزاء المرتجى»^(٦).

لهذا سُرع لحفظه العديد من الأحكام كالعقوبات الخاصة بالمرتد والمبتدع وما إلى ذلك.

(١) الأحكام: ج ٣، ص ٢٤٠.

(٢) الموافقات: ج ١، ص ٨٣ و ج ٢، ص ١٦.

(٣) إرشاد الفحول: ص ٢١٦. وبدائع السلك في طبائع الملك: ج ١، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٤) يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أميركا، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ص ١٦١.

(٥) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٣٠٩.

(٦) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٣٠٩.

٢ - الحفاظ على النفس: وينضوي تحته كل ما شرع لأجله من الأحكام التي تحفظ النفس من إيجاب المأكل والمشرب والمسكن والملبس، وكذا القصاص والدية وتحريم الإلقاء بها في التهلكة وما إلى ذلك. وأضاف الأستاذ أبو زهرة إلى ذلك؛ المحافظة على الكرامة الإنسانية رغم أنه عاود الذكر لها ضمن التحسينات^(١).

٣ - الحفاظ على العقل: وأهم ما شرع لأجله تحريم المسكرات وعقوبة تناولها.

٤ - الحفاظ على العرض: ويدخل فيه ما شرع لأجله الحدود الخاصة بالزنا والقذف وما إلى ذلك.

٥ - الحفاظ على النسل: حيث ألحق فيه ما يعود إلى العرض من الأحكام كعقوبة الزنى والقذف وما إليهما^(٢).

وربما كان الأولى أن يكون هذا الأصل داخلاً ضمن قسم الحفاظ على النفس.

٦ - الحفاظ على المال: ولأجله يوجد عدد كبير من التشريعات من الأحكام الاقتصادية؛ كإباحة البيع وسائر العقود المالية والمبادلات التجارية، وحرمت لأجله السرقة والغصب والغش وإتلاف المال والربا والفرر وما إليها^(٣).

ب - الحاجيات:

ويقصد بها تحقيق ما بحاجة إليه الناس من رفع المشقة وتيسير أمور حياتهم، مثل الرخص الشرعية كإفطار المريض والمسافر في رمضان،

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٣٠٨ و ٣١٢.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٣٠٩.

(٣) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط ١١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ص ٢٠٠ - ٢٠١. كذلك: المستصفي: ج ١، ص ٢٨٧.

وقصر الصلاة الرباعية للمسافر، والصلاة قعوداً لمن هو عاجز عن القيام، ولزوم التيمم لمن لم يجد الماء، وعدم المؤاخذة في الخطأ والنسيان والإكراه، وغير ذلك من الرخص لرفع الحرج عنهم، كذلك إباحة السلم والعرايا والمساقاة والمزارعة وسائر العقود سداً لحاجة الناس^(١).

ج - التحسينات:

أما التحسينات فهي تحقيق ما هو حسن للناس على وفق ما عليه المروءة ومكارم الأخلاق، والتي يدخل فيها أحكام الطهارات وستر العورات وآداب المعاملات والندب والنهي عن المثلة والغدر وقتل الأعزل والنساء والصبيان والرهبان في الجهاد، وكذا حُرْم لأجلها الغش والتدليس والتفجير والإسراف والتقتير، كما ونهي عن التسعير وبيع الإنسان على بيع أخيه^(٢).

د - المتممات:

كما وشرع الشارع أحكاماً أخرى تتم تحقيق المقاصد في المصالح الثلاث. فمثلاً في الصلاة أن ما يتممها هو إقامتها جماعة وإعلانها بطريقة الآذان، وكذا أنه حيث حرم الشارع الزنا لحفظ العرض فإنه تممه بتحريم الخلوة بالأجنبية سداً للذريعة، وكذا جعل كل ما لا يتم الواجب إلاً به واجباً، ومثله كل ما يؤدّي إلى المحظور محظوراً، وغير ذلك من الأحكام المتممة^(٣).

العلاقة بين المراتب المقصدية:

اعتبر الشاطبي أن المقاصد الضرورية في الشريعة هي أصل للمقاصد

(١) الموافقات: ج ٢، ص ١٧ - ١٨. وعلم أصول الفقه: ص ٢٠٣.

(٢) الموافقات: ج ٢، ص ١١ - ١٢. وعلم أصول: ص ٢٠٢ - ٢٠٤. ومصادر التشريع في ما لا نصّ فيه: ص ٥٧ - ٥٩.

(٣) علم أصول الفقه: ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

الحاجية والتحسينية، إذ لو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل كل من الحاجي والتحسيني، أمّا العكس فلا يلزم، وإن كان قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلاف الحاجي بوجه ما، وكذا لو اختل الحاجي بإطلاق للزم عنه اختلال الضروري بوجه ما. وعليه لأجل المحافظة على الضروري لابدّ من المحافظة على الحاجي، والحاجي يخدم الضروري، وبالتالي فالضروري هو المطلوب. هكذا يرتب الشاطبي مطالب خمسة كالآتي:

- ١ - إنَّ الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني.
- ٢ - إنَّ اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.
- ٣ - لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.
- ٤ - يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.
- ٥ - ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني لأجل الضروري^(١).

نقد النظرية؛

من الواضح أنّ لنظرية المقاصد أهمية كبرى في التشريع، وهي بصورتها المألوفة تحتاج إلى مراجعة. لذا سنجعل نقدنا لنظرية المقاصد على قسمين، أحدهما يتناول المراتب الثلاث وعلاقتها ببعضها، والآخر يقتصر على المرتبة الأولى لأهميتها، وذلك كالآتي:

١ - نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد:

يمكن تقسيم هذا النقد إلى ملاحظات إشكالية وأخرى تأسيمية كالآتي:

(١) الموافقات: ج ٢، ص ١٦ - ١٧.

١ - النقد الإشكالي:

١ - يلاحظ من جانب أن الأصوليين وإن اتفقوا على تصنيف المراتب المصلحية إلى ثلاث منذ الغزالي؛ إلا أنهم لم يتفقوا على أقسام هذه الأصناف، كما لم يتفقوا على رد الأحكام إليها، وظهر هناك العديد من الاختلاف في التوزيع والإدخال.

ومن ذلك خلافهم حول قسم الأعراض؛ تارة بإبداله عوض الأديان، وأخرى بإضافته مستقلاً، وأخرى بإدخاله ضمن الحفاظ على النفس. وعلى هذه الشاكلة ما حصل من خلاف حول الحاق مطلق البيع، فبعضهم يضعه ضمن الضرورات كالذي فعله الإمام الجويني، وآخر يراه ضمن الحاجيات^(١).

كذلك أن بعض الأحكام أبعدت عمّا يناسبها من أقسام أو عناوين. فمثلاً أدخل الشيخ عبد الوهاب خلاف ما شرعه الإسلام في الزواج للتوالد والتناسل «وبقاء النوع على أكمل وجوه البقاء» ضمن المحافظة على النفس، وكان الأولى أن يضع ذلك ضمن المحافظة على العرض الذي جعل له استقلالية خاصة. ذلك أن بالزنى وليس فقط بالزواج يمكن الحفاظ على التوالد والتناسل وبقاء النوع، وبالتالي فما شرع بخصوص الزواج هو لأجل الحفاظ على العرض. وإن كان هذا لا يمنع من أن يكون تشريع الزواج محافظاً في الوقت ذاته على سلامة الأسرة وبث روح الحنان والطمأنينة بين أفرادها. الأمر الذي يجعل من التشريع سواء لهذا الباب أو لغيره قابلاً للعنونة بأكثر من عنوان واعتبار كما سنعرف.

وأخيراً نجد بعضهم يداخل في بعض الأحكام بين المراتب بما يشير إلى التردد والتذبذب، كالذي فعله الشيخ أبو زهرة بشأن المحافظة

(١) حاشية الموافقات: ج ٢، ص ٩.

على الكرامة الإنسانية، حيث وضعها ضمن الحفاظ على النفس، لكنّه عاد وضمّها ضمن التحسينات كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وكذا ما فعله الأستاذ عبد الوهاب خلاف بشأن كل من الغش وإتلاف المال أو الإسراف، حيث وضعهما ضمن ضرورة الحفاظ على المال، ثم عاد وألحقهما تحت عنوان التحسينات.

٢ - يلاحظ في التحسينات أنّها هجينة في أحكامها بين أن تكون دالة على التجميل والعادات الحسنة، وبين أن تكون أخلاقية حقوقية؛ بعضها يصل من القوّة بما هو أعظم بكثير ممّا ذكر من الأحكام ضمن الحاجيات، بل وأغلب أحكام الضرورات. فمثلاً أنّ النهي في الجهاد عن قتل الصبيان والنساء، وهو موضوع في التحسينات، ليس أقل حرمة من شرب الخمر الموضوع ضمن أحكام الضرورات.

وعلى العموم أنّ التحسينات بما يتصدرها عنوان مكارم الأخلاق، فيها من السعة ما تجمع بين الأخلاق الحميدة في العلاقات العادية وبين الحقوق العامة للأخلاق بما يرفعها إلى قمة المصالح، وعلى رأسها العدل.

٣ - كذلك يلاحظ أنّ الأحكام ضمن الحاجيات تتفاوت بين أن لا يكون فيها معنى الحاجة وإن تضمنت معنى الرخصة، وبين غيرها التي هي موضع حاجة فعلاً. فمثلاً إنّ حكم التيمم عند فقدان الماء ليس معنياً بالحاجة، ولا أنّ مصلحة الناس وحاجتهم متوقفة عليه، رغم أنّ تشريعه كان لأجل الرخصة ورفع الحرج التعبدي لا المصلحي بمعناه القابل للإدراك، وبالتالي فإنّه لا يدخل ضمن هذا القسم ولا ضمن غيره من المراتب الثلاث.

كما قد يُقال إنّه إذا كان إباحة الفطر للمسافر والمريض هي لرفع المشقة وبالتالي لتسديد ما بحاجة إليه الناس؛ فإنّ الأمر في قصر الصلاة الرباعية للمسافر يختلف من حيث إنّها لو كانت مجرد قضاء

حاجة لرفع المشقة لعمت المريض أيضاً مثلما هو الحال في الصوم، وبالتالي فإن ذلك الحكم لا يدخل ضمن قسم الحاجيات. لكن الصحيح هو أن هناك فرقاً واضحاً بين ترتيب الصلاة والصوم بالنسبة للمسافر والمريض. فإذا كان المسافر يقصر في كليهما للتيسير ودفع المشقة، فإن المريض وإن احتاج إلى ذلك في الصوم لطول الوقت؛ إلا أن حاجته للقصر في الصلاة قد لا تكون بالقدر الذي يحتاج إليه المسافر، وقد يكفي من ذلك ما باستطاعته القيام به من الصلاة قعوداً أو استلقاءً أو غير ذلك مع العجز أو المشقة الكبيرة.

ب - النقد التأسيسي:

١ - أول ما يلاحظ أن العدد المذكور للمراتب أو المصالح لا يفي بالمطلوب، فمن الواضح أن هناك نوعين من الأحكام لا يدخلان ضمنها: أحدهما ما أشار إليه الجويني من الأحكام التعبدية التي لا يفهم غرضها ومصطلحتها، فحيث إنها غير مفهومة لا يمكن وضعها ضمن أي من تلك المقاصد أو المراتب، لأن شرط معرفة المقصد إن لم يصرح به. إن تعرف نوع المصلحة فيه، فمثلاً أنني لنا أن نفهم المصلحة في جعل الصلاة على الهيئة التي أمرنا بها؛ كأن نفهم علّة الالتزام بعداد محدد من الصلاة والركوع والسجود، وكذا علّة الاختلاف في عدد الركعات بحسب نوع الصلاة، وما إلى ذلك...؟!.

أما النوع الآخر فذلك الذي نصطلح عليه المصالح الحقيقية، والذي لا تشير إليه تلك المراتب بالذكر على نحو الاستقلال، سواء العامة من هذه المصالح أو الخاصة. فأحكام هذا النوع تتوزع تارة ضمن الضرورات الخمس، وثانية ضمن الحاجيات، وثالثة ضمن التحسينات. لكنّها تارة أخرى تستقل بنفسها دون أن تدخل في أي ممّا سبق، أو أنّها تكون أقرب إلى التمايز ممّا هي إلى الانضمام والتداخل مع غيرها ممّا يصح أفرادها مستقلة، وذلك بأخذ اعتبار أن الحكم

الواحد قد تشمل مصلحته أكثر من عنوان على ما سنعرف. ولا أقل من أن تكون قسماً آخر من أقسام الضرورات، باعتباراً بدونها تضطرب الحياة العامة ولا تستقيم.

فمثلاً أنّ المصلحة المتعلقة بعزل الحاكم المستبد هي مصلحة حقوقية مستقلة لا يمكن ردها إلى أيّ من المصالح السابقة، ذلك أنّها ليست تحسينية بالمعنى المألوف، ولا هي راجعة إلى حاجات الناس من دفع المشقة وتيسير حياتهم، ولا كذلك أنّها تعود إلى الضرورات الخمس. بل هي حق يخص الإرادة العامة للأمة في المشاركة بالحكم وتقرير المصير. كذلك أنّ مصلحة الفرد المتضرر بالسرقة أو الغصب في استرداد حقه؛ هي مصلحة حقوقية مهما كان حجم الجرم ضئيلاً، وكذا بغض النظر عن المصلحة المالية المترتبة عن الاسترداد والتي تدخل ضمن أحكام المحافظة على المال. المهم هو أنّ هناك مصلحة أخرى للحكم هي التي نطلق عليها المصلحة الحقوقية.

٢ - ليس بالضرورة أن يكون مقصد الحكم ومصلحته متخذة عنواناً واحداً من عناوين تلك المراتب الثلاث. فقد يكون له أكثر من عنوان ومرتبة، وذلك باعتبارات متعددة.

فلا مانع من أن يكون الحكم من جهة يقع ضمن دائرة التحسينات، وأخرى ضمن الحاجيات أو الحقوق أو الضرورات. فمثلاً في العاقلة - أي القتل غير المقصود - من حيث إنّ الدية موزعة على أقارب القاتل فإنّ الحكم يستفاد منه لمصلحة التخفيف ورفع الحرج عن القاتل فيقع ضمن الحاجيات، لكن من حيث اعتباره حقاً لا بدّ من إيفائه بغض النظر عن الجهة التي تقوم بدفعه فإنّه يقع ضمن المصالح الحقوقية التي يستفيد منها أولياء المقتول، كذلك فإن جعل الدية على أقارب القاتل له مصلحة أخرى هو أنّه يبعث على التضامن والتكافل فيقع ضمن دائرة التحسينات. وعلى هذه الشاكلة أنّ المصلحة اللازمة عن الصلاة هي توثيق الرابطة بين العبد وخالقه، وهو مقصد أساس يقع ضمن دائرة

الضرورات، لكنّها من جانب تدعو إلى النهي عن الفحشاء والمنكر مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، فتكون بهذا الاعتبار داخلة ضمن التحسينات بحسب التقسيم التقليدي، وكونها تؤثر على شخصية الإنسان الروحية فإنّها تقع ضمن التحسينات أيضاً. كذلك أنّ تحريم الخمر قد يكون لمصلحة الحفاظ على العقل، وقد يكون لمصلحة الحفاظ على النفس، وكذا على سلامة المجتمع من الأضرار الاجتماعية التي يلحقها، فيدخل ضمن المصالح الحقوية.

بهذا يتبين أنّ الحكم قد يفيد أكثر من مقصد ومصلحة بغض النظر عمّا يرد من تفاوت بين مقادير هذه المقاصد والمصالح للحكم الواحد.

فقد يطغى مقصد معين على غيره، الأمر الذي يبرر وضعه منهجياً في دائرة محددة من مراتب المقاصد وأنواعها؛ إن لم يكن موضع التباس واختلاف في الافهام المدركة للناظرين. لكن في جميع الأحوال أنّ كون الحكم الواحد له قابلية على الانضمام إلى أكثر من عنوان؛ فإنّ ذلك يجعل من توزيع الأحكام ضمن مقاصد محددة لا معنى له، ما لم نقرّ بنسبيته ومنهجيته.

فهو نسبي من حيث إنّ الحكم حُدد بمقصد ما لاعتبار معين مع إغفال سائر الاعتبارات الأخرى التي تصلح بدورها لضم الحكم ضمن عناوينها المناسبة. وهو منهجي باعتبار أنّ التعويل على مقصد محدد مع إغفال غيره من المقاصد المناسبة؛ لا يكون مبرراً ما لم يأت ذلك طبقاً لمرجح منهجي يضعف من قوّة مصالح سائر المقاصد الأخرى في قبال المقصد المحدد دون نكرانها. ذلك أنّ نكران هذه المصالح أو المقاصد إنّما يُخرج التوزيع عن طابعه المنهجي ليضفي عليه طابعاً حقيقياً أو لزومياً. وهو الحال الذي توحى إليه كتابات علماء المقاصد

(١) سورة النكبات، الآية: ٤٥.

من حيث توزيعهم للأحكام ضمن قوالب جامدة ومحددة. وكأنهم بذلك ينكرون النسبية ومن ثم الطابع المنهجي القائم عليها؛ ممّا يجعل طريقتهم غير دقيقة.

٣ - إن إدراك المقاصد تارة يكون عبر النص الخاص، وأخرى من خلال الاستقراء الشرعي، وثالثة عن طريق الواقع والعقل من جهة ما يدركه هذا الأخير من المعاني المتفقة مع الأحكام الشرعية.

وسواء في النهج الأول أو الثاني يلاحظ أنّ النتائج المترتبة عن ذلك تتفق مع مقررات الوجدان العقلي، أي أنّها عقلانية وممضية لقرارات العقل وليست تعبدية أو تأسيسية إلاّ على النحو النسبي^(١). فمثلاً يتفق العقل والسمع على قبح السرقة وحرمتها، فمن هذه الناحية تكون الشريعة ممضية لقرار الوجدان العقلي، لكن تحديد العقوبة بقطع اليد هو ممّا يعجز العقل عن إدراكه، وإنّ يدرك أنّ ذلك إنّما يأتي للردع كما يظهره الواقع.

وفي هذه الحالة أنّ العقل يدرك المقصد وإن لم يفصح عنه النص، كما ويعلم أنّ ما اختاره الشرع من تحديد خاص للعقوبة هو أفضل إجراء من بين خيارات متعددة، لكنّه مع ذلك قد يتوقف في البدء، أو بحسب النظر القبلي، إن كان هذا الخيار هو مطلق يؤتى به دائماً، أو هو نسبي يتوقف على القصد وما يحدده من مطلب طبقاً لما يفرزه الواقع من تنوعات تتسق تارة مع الحكم المشار إليه وتختلف تارة أخرى.

وما نريد التنبيه إليه هو أنّ نظرية المقاصد لا يمكن أن تستقيم إلاّ باعتبارين:

(١) لهذا ترى المحقق القمي من الإمامية يعتبر المقاصد الخمسة للضرورات هي من أحكام العقل الخالية من المفسدة لذلك صانها الشارع الإسلامي (عن: الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٠٣).

الأول: التسليم بقدرة العقل - المزود بخبرة الواقع - على إدراك المقاصد والمصالح ممّا لا يتضح من النص. الأمر الذي يفضي بقبول قاعدة الحسن والقبح العقلية التي رفضها أغلب فقهاء أهل السنة ومنهم علماء المقاصد تأثراً بالمذهب الأشعري. حيث إننا لو لم نسلّم بذلك لوقعنا في التناقض، وهو ما لاح علماء المقاصد فعلاً!

فهم من جهة يعدون المصالح الحقيقية هي تلك التي تقرها الشريعة لا العقل، أي أنّها تكون تأسيسية تعبدية تستوي مع سائر التعبديات كما صرّح بذلك الشاطبي^(١).

لكنّهم من جهة أخرى ميّزوا بين الأحكام التعبدية التي لا يدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلّموا لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح واختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام على ما سلف ذكره. أفلا يكون هذا تناقضاً؟!

الثاني: التعويل على السلوك بمنهج الاستقراء الشرعي في الوصول إلى العديد من المقاصد التي قد لا تظهر واضحة بمجرد النص الخاص. وهو ما زاوله علماء المقاصد بلا أدنى شك.

لكنّهم لم يربطوا بينه وبين قرارات الوجدان العقلي التي تطابق نتائجها، وذلك تبعاً لذات النهج من الاستقراء وحساب الاحتمالات. الأمر الذي يؤكد ما هم عليه من تناقض.

هكذا فإنّه بدون هذين الاعتبارين تكون نظرية المقاصد عاجزة عن أن تقاوم النهج الحرفي الماهوي الذي اعتاد الفقهاء مزاولته بدقة واتقان. ذلك أنّ طبيعة النهج الماهوي يبعث على التعبد، خلافاً للنهج الواقعي الذي طبيعته تبعث على المقاصد.

فمثلاً لو حملنا الآيات القرآنية في ذم أهل الكتاب والحكم عليهم ببعض

(١) الموافقات: ج ٢، ص ٣١٥.

الأحكام بحسب النهج الماهوي، لأفضى بنا ذلك إلى التبعد من غير تمييز وتفريق بين المحسن منهم والمسيء، وكذا يُقال الحال نفسه بخصوص مدح أهل الإسلام والحكم عليهم ببعض الأحكام. مع أنه بحسب النهج الوقائي لا بد من التمييز والتفريق تبعاً لما هم عليه من واقع؛ فإن كانوا محسنين فإنهم يستحقون الشناء، وإن كانوا مسيئين فإنهم يستحقون الذم، سواء كانوا مسلمين أو من أهل الكتاب، وقد قال جلّ وعلا: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَانُكُمْ﴾ (الحجرات/١٣)، وقال أيضاً: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِعِقَابِ رَبِّهِ إِذْ يَمُنُّ بِآيَاتِنَا وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُوَدِّعُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّتِينَ سَبِيلٌ وَیَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾﴾ (آل عمران/٧٥ - ٧٦)، وقال: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَيَقُولُونَ ﴿١١٦﴾﴾ (الحديد/١١٦)، وقال: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾﴾ (النساء/١٢٣).

٤ - يلاحظ أن نظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعاً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقصد والحكمة عليها، ولم توضع لأجل تأسيس الأحكام وبنائها. أي أنها جعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي أن يكون. أو أنها أضفت على الأحكام طابعاً ماهوياً تبعدياً باستبعاد النهج الوقائي وما يفرضه من مستلزمات غير تبعدية تتسق مع فكرة المقاصد؛ خلافاً لنهج أصحاب النظرية ذاتها.

٢ - نقد نظرية المقاصد الضرورية:

لو قصرنا الحديث عن المقاصد الضرورية باعتبارها أهم المقاصد جميعاً فسرى أن التقسيم الأنف الذكر يواجه جملة من الإشكالات

يمكن تقسيمها على نحوين: ملاحظات إشكالية وأخرى تأسيسية كالآتي:

أ - الملاحظات الإشكالية،

١ - إن اعتبار الدين قسماً لسائر أقسام الضرورات يفضي إلى الفصل بينه وبين سائر مجالات الحياة التي تعبر عنها الضرورات الأخرى. لكن ما قصد إليه علماء المقاصد إنما هو الأمور العبادية لا غير، لذا فالأنسب أن يخصص اللفظ بالعبادة دون الدين الأعم منها؛ لا بما يحمله من المعارف العقدية فحسب، بل بما يقدمه أيضاً من معارف شاملة لمختلف مجالات الحياة والتي منها سائر الضرورات، سواء كان ذلك على نحو التأسيس أو على نحو الإمضاء لقرارات العقل. ويؤيده أن القرآن الكريم أشار صراحة إلى ذكر العبادة كمقصد أساس للخلق ومن ثم الشرع دون ذكر ما يوازيه من الدين، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/٥٦).

٢ - إن المقاصد وردت بلفظ الحفاظ، وهذه اللفظة تبدي أن مبرر وجود الشريعة هو لتحافظ على أمر كامل في الأصل، لا أن هدفها تحقيق الكمال لأمر هو في الأصل ناقص أو غير موجود. ويشهد على ذلك أن الموضوعات في قضايا الضرورات ليست تامة الكمال على أرض الواقع حتى يراد الحفاظ عليها، بل هي في جميع الأحوال ينتابها النقص والاحتياج. الأمر الذي يبرر الهدف الذي أنزلت لأجله الشريعة، وهو السعي نحو تسديد الواقع وإكماله لا الحفاظ عليه، خاصة فيما يتعلق بالمصالح الحقوقية التي يترأسها مبدأ العدل. فهذا ما تشير إليه آية القسط وحديث إتمام مكارم الأخلاق، وكذا حديث التخلق بأخلاق الله، وغيرها من الآيات والأحاديث.

ب - الملاحظات التأسيسية:

وتتلور هذه الملاحظات على الشكل التالي:

١ - المقاصد بين الضرورات والغايات:

كثير ما يرد في الذهن السؤال الخاص عن نوع العلاقة التي تربط الحاجات المادية للإنسان بحاجاته الروحية. فهل هناك رابطة غائية بين الحقيقتين؟ وهل وجد الإنسان لأجل قضاء حاجاته المادية، أم للتنعم بإشباع حاجاته الروحية؟

هناك حقائق أولية لا بدّ أن نلتمّ بها قبل البت في الموضوع:

فمن ناحية نعلم بأنّ الإنسان لا غنى له عن النوعين من الحاجات. كما ونعلم أنّ لكل منهما تأثيراً على الآخر سلباً وإيجاباً. ذلك أنّ إشباع أحدهما يؤثر على حركة الآخر. فالإفراط في إشباع الحاجات المادية مثلاً يضعف من حركة الإشباع الروحية، كما أنّ العكس صحيح أيضاً.

ونعلم أيضاً أنّ الحياة البشرية يسودها نزاع مستمر بين إشباع النوعين غالباً ما لا يظهر، وإن كان في أحيان معينة يبدو ظاهراً بقوة، وقد يتردد عندها المرء بأي منهما يأخذ وأي يدع.

فأصحاب المناصب والمبادئ كثيراً ما يتتلون بهذا النزاع، سواء كانوا مخيرين بملء إرادتهم أو ملجئين إليه بالتهديد والوعيد. لكن من ناحية أخرى نعلم أنّ إشباع الحاجات المادية مهما بلغ فإنّه يظل محدوداً غير قابل للنمو والتطور إلّا بالقدر الضئيل جداً. في حين أنّ إشباع الحاجات الروحية في تزايد لا يقبل الانقطاع والتوقف. فإنّك مهما تعلمت وتعقلت ترى نفسك بحاجة أكبر إلى التعلم والتعقل، وكذلك مهما تحررت وتخلقت تجد نفسك بحاجة أكبر إلى التحرر والتخلق.

ومهما أوثقت صلتك بالله فستظل بحاجة إلى المزيد ما دمت حياً. إذن الحاجات الروحية تعبر عن كنه الحياة الإنسانية وجوهرها، إذ إنّها

مردودة إلى «المطلق» ونفخته الروحية، وإنَّ الإنسان مهما سعى لإشباعها فإنه لا يحقق من ذلك إلاَّ على قدر سعيه، فيظل متصفاً بالنقص والحاجة في قبال فيض المطلق. وعليه لولا هذه الحركة التطورية من الإشباع غير المنقطع للحاجات الروحية لما اختلف الإنسان عن البهيمة والحيوان. فهي التي تضي عليه صورته الإنسانية وتجعل منه الكائن الوحيد بين المخلوقات الأرضية ذا قابلية مطاطة يتحول خلالها إلى أطوار مختلفة من التكامل دون الوقوف عند حد. حيث تتجلى فيه الأبعاد الإلهية شيئاً فشيئاً حتى يظنه الواهمون إلهاً فيعبد بأشكال صريحة وغير صريحة، مثلما يجري الحال مع الأنبياء والأولياء والقديسين.

فهذا هو سر حركة الإنسان وغاية خلقه ووجوده. والتي منها يتبين أنَّ الحاجات الروحية هي حاجات مقصدية يستهدفها الإنسان في حركته الوجودية بما أنعم الله فيه من النفخة الروحية.

على هذا فإنَّ إشباع الحاجات المادية ليس له غرض في ذاته، بل تنبع ضرورته من كونه شرطاً لتحقيق تلك الغاية من الإشباع الروحي. فلولاها لما استطاع الإنسان أن يعيش ويحقق ما أمكن من غاية وجوده.

طبقاً لهذه المقدمة الإيضاحية أنَّ علماء المقاصد لم يكن يهمهم البحث في الغايات الوجودية لخلق الإنسان؛ وذلك إمَّا لاعتبارات نفي مبدأ الغرضية، أو لاعتبارات إبعاد العقل عن الممارسة الاستكشافية، أي تلك الممارسة التي تتضمن المماحكة مع الواقع. وفي كلا الحالين فاتهم توظيف ذلك في الكشف عن مقاصد التشريع، حيث توقفوا في البحث عند حدود الحفاظ على الضرورات ممَّا ليس في ذلك لغة تغييرية للواقع ولا يعد غاية تشريعية.

فالجمود على دائرة «الحفاظ» لا يتناسب مع طبيعة المقاصد التي خلق لأجلها الإنسان، في حين يفترض منطقياً أن تكون مقاصد التشريع

تتسق مع غاية الخلق دون أن تختلف معها. والتشريع الذي لا يستهدف تحقيق هذه الغاية ولا يستهدي بهديها؛ ليس له من معنى غير الشطط. وواضح أنَّ الضرورات المطروحة في نظرية المقاصد من الحفاظ على الدِّين والنَّفْس والعقل والنسل والعرض والمال؛ كلها لا تعبر عن غاية الخلق من الإشباع الروحي غير المنقطع كما سبق أن بينا. وبالتالي فإنَّ ما ذكره الأصوليون من مقاصد هي ليست مقاصد جوهرية وإن سلّم لهم بأنَّها من الشروط الضرورية لتحقيق المقاصد الحقيقية. أي أنَّها مقاصد شرطية هدفها تحقيق أخرى حقيقية هي غاية التشريع الذي يستهدف سعادة الإنسان. لذا نطلق عليها المقاصد الغائية. وهي كالآتي:

المقاصد الغائية:

وهي تشتمل على مجموعة من القيم أبرزها ما يلي: التبعّد والتعقل والتحرر والتخلّق والتوحد والتكامل، ولكل منها ظاهر وباطن، وذلك كالآتي:

التبعّد: وهو من حيث الظاهر عبارة عن العمل بما أمر الله به من العبادات الظاهرة المعروفة، كالصلاة والصوم والحج وما إليها.

أمَّا من حيث الباطن فهو توثيق الصلة للنفس بين العبد وربّه، وذلك بكثرة الذكر في القلب على الدوام، مثلما أشار إليه المولى جلّ وعلا بقوله: ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ (الأعراف/٢٠٥)، وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (الحشر/١٩).

التعقل: وظاهره الممارسة الاستكشافية في اكتساب العلم والمعرفة لفهم الظواهر الوجودية ومنها طبيعة الإنسان ومنشؤه ومصيره؛ لأجل توظيفها في صالحه، وذلك بنحو من الثبوت واليقين قدر الإمكان، وإلّا فالعلم بالنظر والترجيح من غير هوى ولا تقليد، وهناك عدد كبير جداً من الآيات التي تشير إلى هذا المعنى من التعقل، يكفينا منها ذكراً ما

يلسي: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء/٣٦)، ﴿هَكَانَتْمْ هَتَوَلَاءَ حَنَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُعَاجِرُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ (آل عمران/٦٦)، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا لَكَاؤُهُمْ لَا يَسْمَعُونَ شَيْئًا وَلَا يَسْمَعُونَ﴾ (البقرة/١٧٠)، ﴿وَالَّذِينَ لَجَّتُوا الطُّغْيَانَ أَنْ يَبُدُّوهُا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الشَّرِئُ فَتَبَرَّ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾ (الزمر/١٧ - ١٨)، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ (الغاشية/١٧ - ٢٠).

أما باطن التعقل فهو عبارة عن الممارسة الاستكشافية المنبئية على النظر الوجداني لمعرفة الحقائق ومعاينتها.

وهي عملية تتأسس عليها ظاهرة التعقل الخارجي من حيث الأصل المعرفي، لكنها أيضاً تكمل ما يبدأ به هذا التعقل ولا تلغيه، بل تعمقه بالإحساس الباطني والمعاينة المباشرة للمعرفة الإلهامية بنوع من التأمل والاستبطان. وبعضهم يشير إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿يَتَابُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَدَّيْنْتُمْ بِدِينِ اللَّهِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُوبُوهُ وَيَكْتُبُ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُ فَلْيُمْلَأْ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ وَأَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَآمْرَانِكَانِ مِنْ رِضْوَانٍ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمُرُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَخِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلٍ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفَلَّحُوا فَإِنَّهُ سَوْفَ يُعْطَىٰ بِكُمْ وَأَنْتُمْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ مُّؤْتُونَ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَأَنْتُمْ كَاثِرُونَ﴾ (البقرة/٢٨٢).

التحرر: وظاهره التجرد عن كل ما يعيق حركة الإنسان الكمالية في الحياة من الاستعباد والاستغلال والكسل والانتكال والخمول واتباع التقاليد والأعراف المنحرفة أو التي لا خير فيها، وما إلى ذلك.

أما باطنه فهو التجرد عن الأحوال السيئة التي تستعبده وتستنفد طاقته بقطع الصلة عنها، كالأهواء المضلة والشهوات المميتة وحُجب التقليد المانعة من معرفة الحق والسلوك إليه. ولا يأتي هذا التجرد إلاً بالمجاهدة النفسية، وقد جاء في الأثر أنَّ أعظم الجهاد جهاد النفس.

التخلق: وظاهره العمل بمكارم الأخلاق من العدل والرحمة والتسامح والتواضع والتواد وحسن التعامل مع الطبيعة وتسخير الأشياء وما إليها. وقد جاء في الحديث: «إنَّما الدين المعاملة».

أما باطنه فهو العمل بما اصطلح عليه أهل الكشف والأحوال بالتخلية والتحلية. أي التخلي عن كل الطباع والصفات النفسية السيئة وإحلال محلها ما يقابلها من حسن الطباع وطيب الصفات. وهو ما يشار إليه بالتخلق بأخلاق الله مثلما جاء في الحديث، وإليه إشارة بعض تفاسير الآية: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْمُسَمَّى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾﴾ (الأعراف/١٨٠).

التوحد: وظاهره السعي نحو إقامة ما أمكن من رابطة الاخوة وتعميق العلاقات وسط أفراد المجتمع البشري، وذلك من خلال التعاون والتألف لما فيه خير صلاح الجميع. وقد جاء في حده الأدنى ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات/١٣). أما في حده الأعلى فقد جاء قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٧﴾﴾، ويشار إليه في بعض تفاسير الآية: ﴿وَلَوْ

شَاءَ رَبِّكَ لَجَمَلَ النَّاسِ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مَخْلُوفَاتٍ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأُمَّةٍ جَاهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ (مود/١١٨ - ١١٩).

أما باطنه فهو جعل مصادر الإحساس والشعور والإرادة قائمة على ميزان موحد من غير تضارب ولا تناقض. وإليه الإشارة بما جاء عن الإمام علي عليه السلام: «اجعل نفسك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك، فاحجب له ما تحب لها، واكره لها ما تكره له». كذلك إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرِجَالٍ مِنَ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِمْ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ كَلِمَةٌ قَوْلِكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿٤﴾﴾ (الأحزاب/٤).

تجدد الإشارة إلى أن أغلب المذاهب الإسلامية ظلت - وللأسف - تعمل طوال تاريخها على خلاف هذا المقصد بالفرقة ونفي الاعتراف بشرعية الآخر، توسعة وتضييقاً، سواء في عقائده أو عباداته الخاصة، متجاهلة أنها مذاهب اجتهادية على حد سواء. هذا من حيث الظاهر، أما من حيث الباطن فقل ما تجد فيها من يعمل بميزان التوحيد لمصادر الإحساس والشعور والإرادة؛ بوضع حالها موضع الإنصاف مقارنة مع ما عليه الآخر.

التكامل: وظاهره إكمال جميع ظواهر الأحوال السابقة. أما باطنه فهو إكمال بواطن تلك الأحوال من غير حد ولا انقطاع. فمصدر التكامل هو إشباع الباطن وتحريكه، ومنه تنبعث حركة إكمال الظاهر. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ رَبَّهُ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّىٰ يَبْعُرُوا مَا بَأْنُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ يَقُومَ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ آلٍ ﴿١١﴾﴾ (الرعد/١١). ومنه يعلم أن الحركة باتجاه الكمال غير منتهية، وإليه يشار في بعض تفاسير الآية: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴿٦﴾﴾ (الانشقاق/٦).

يعلم ممّا سبق ما يلي:

١ - إنّ العلاقة الهامة في كل ما سبق من الأحوال هي علاقة الباطن التي لها تأثيرها الفعّال على حركة الظاهر. فمع أنّ للحركة الأخيرة دورها المقابل في التأثير؛ لكن يظل أنّ العامل الحاسم في الحركة هو للباطن. وينطبق هذا الأمر حتى في حدود مجال التعقل، فلولا التعقل الباطن من الكشف لمصادر المعرفة الأولية لما أمكن تشكيل أي معرفة من التعقل الخارجي، كذلك أنّه يكمل ما يبدأ به هذا الأخير، على ما أشرنا إليه آنفاً.

٢ - إنّ الأحوال السابقة بعضها يؤثر على البعض الآخر بفعل الحركة الباطنية. أي أنّ العلاقة بين الأحوال هي علاقة توظيفية بعضها يوظف البعض الآخر ويؤثر عليه.

٣ - إنّ حركة الإنسان بفعل تلك الأحوال يسعها أن تكون حركة تكاملية غير متناهية باعتبارها تتجه نحو المطلق أو الكمال.

٢ - المقاصد بين حق الله وحق الإنسان؛

مثلما رجح الأصوليون رتب المقاصد بعضها على بعض، حيث اعتبروا الضرورات أهمها جميعاً؛ فإنّهم كذلك فعلوا نفس الشيء مع أصناف الضرورات، فقدموا الدّين على ما سواه، ثم بعده النفس فالعقل وهكذا. ومع أنّ تقديم الدّين على النفس هي قضية لم تكن محسومة لدى كافة الأصوليين، حيث نجد البعض يرى العكس هو الصحيح^(١)، إلّا أنّ غالب العلماء ذهبوا إلى تفضيل الأول على الثاني ومن ثم على سائر المصالح الأخرى قاطبة، مستدلين على ذلك بالجهد، حيث يضحى بالنفوس من أجل حماية الدّين وحفظه^(٢).

(١) حاشية الموافقات: ج ٢، ص ١٠.

(٢) الموافقات: ج ٢، ص ٢٩٩.

فالجهد واجب وحق لله ليس للإنسان فيه من خيرة، خاصة وأنه عبادة يلزم عندها تحقق نية القربة، على ما فيه من مصلحة فائقة للمجتمع.

والأصوليون حيث رجحوا الدّين على غيره من المصالح إنّما ينطلقون من نظرية «حق الله» المطلق في قبال ما يُطلق عليه حق العبد مجازاً، إذ لا حق له عندهم في واقع الأمر. ذلك أنّهم يفرقون شكلياً بين الحقين تبعاً لمسألة جواز الاختيار للعبد وعدمه. فبخصوص حق الله نجد هناك حالتين:

١ - التبعيدات الدينية التي هي من حق الله لعدم جواز اختيار العبد فيها بسبب عدم معقولية المعنى. حيث إنّ المعنى هنا موقوف الاعتبار لا يجوز تجاوزه أو إجراء القياس عليه.

٢ - المصالح البشرية المقررة من قبل الله في إلزام الناس على الامتثال لها من غير خيرة لهم في ذلك. فسواء التبعيدات أو المصالح البشرية التي لا خيرة للناس فيها؛ كلها تعد بنظر الأصوليين راجعة إلى حق الله. أمّا حق العبد فينحصر فقط في المصالح التي أُجيز له فيها الاختيار. فمثلاً أنّ ديون الأفراد بعضهم لبعض يعد من حقوق العباد، إذ يجوز لهم إسقاطه والتنازل عنه، بينما الجهاد وعقود الربا والغرر هي من حقوق الله ولا اختيار للعباد فيها رغم أنّها تتعلق بمصالحهم العامة.

على هذا يصبح تعريف حق الله - كما يذكر الشاطبي - بأنه عبارة عن كل «ما فهم من الشرع أنّه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول». أمّا حق العبد فهو «ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدّنيا»^(١).

(١) أنظر: الموافقات، ج ٢، ص ٣١٨ - ٣١٩. وكذلك: ابن الحسين المكي: تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج ١، ص ١٥٧. وعلم أصول الفقه: ص ٢١٠ وما بعدها. ومحمد جواد مختبة: حق الله وحق العبد، رسالة =

على أن عيب التقسيم الأنف الذكر ليس من حيث ما تضمنه في الفصل بين ما هو عائد إلى أمر الله وما هو عائد إلى اختيار البشر، وإنما إلى مبرراته التي غلفتها. ذلك أن إلحاق الحقوق البشرية التي لا خيرة للناس فيها وجمعها مع التعبدات ضمن دائرة حق الله؛ وإن كان صحيحاً بحسب موجبات التقسيم ومبرراته، إلا أن خطأه يكمن في شكلية التقسيم، وذلك بنكرانه لأي حق من حقوق البشر في مصالحهم مطلقاً، سواء كان لهم في ذلك خيرة أو بلا خيرة، ممّا يتسق مع نظرية الحسن والقبح الشرعيين التي أدلى بها الأشاعرة، إذ لا اعتبار للمصلحة إلا من حيث جعلها الله مصلحة لما يملكه من الحق المطلق.

الأمر الذي يتساوى فيه التعبد مع المصالح البشرية بلا أدنى فرق، فكلاهما يصبحان من التعبدات المقررة من قبل الله وحقه المطلق، وبه يتنفي التقسيم من أساسه، إذ لا يكون أحدهما قسيماً للآخر وإنما قسماً له وفرعاً عليه. وقد أكد الشاطبي هذا التصور، فهو يدرك أن الحقيين المفترضين في التقسيم إنما عبارة عن حق واحد هو حق الله «لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل.. فأما ما هو لله صرفاً فلا مقال فيه للعبد، وأما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار»^(١).

هكذا طبقاً لهذا النظر تكون المصالح الإنسانية مجرد تعبدات ليس للعقل فيها حكم ولا دخالة، بل المصلحة مصلحة بفعل اعتبار الشارع لا غير؛ على ما أشار إلى ذلك الشاطبي بنفسه^(٢).

ودفعاً للإشكال الذي يرد على هذه النظرية التي تسقط العقل من

الإسلام، نشر الاستانة الرضوية، مشهد، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ج ٨، ص ٣٥٣ - ٣٥٥.

(١) الموافقات: ج ٢، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

(٢) المصدر: ج ٢، ص ٣١٥.

الاعتبار وتتنكر للحقوق الإنسانية لتردها إلى حقوق إلهية مطلقة.. فإنَّ
نميز بين الحقين الإلهي والإنساني لا بحسب مبدأ الاختيار كما في
الطريقة السابقة، وإنَّما بحسب كل وما يناسبه من المرتبة الوجودية.

فالحق الإلهي لا يتعدى التعبد الذي طالبنا به الباري تعالى لما منَّ
علينا من النعم الوافرة. أمَّا الحق الإنساني فينحصر في الطلب الذي
فيه يحقق مصالحه الحقيقية المدركة بالعقل والمعنى، سواء كان مصدر
إدراكها الشرع أو العقل أو الواقع. فالتقابل بين الحقين هو تقابل بين
ما يبرز فيه الأثر الحياتي الدنيوي بمعناه الإيجابي من جلب المصالح
المعتبرة ودرء المفاسد وتقويم الحياة الإنسانية الفردية منها والاجتماعية
تقويماً صالحاً وسليماً، وبين ما يبرز فيه الأثر الغيبي الأخروي وحق
الطاعة من حيث إنَّه حق الله باعتباره الإله الخالق المنعم. لكن يلاحظ
حول ذلك الأمور التالية:

١ - إنَّ ما يقصد بحق الله إنَّما هو حق طاعته وعبادته كما شاء أن
يختار من غير حق للسؤال والاستشكال: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ
يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء/٢٣). أمَّا ما يراد بحق العبد فهو عبارة عن نفس
تحقيق مصالحه وتسديد حاجاته التي تتناسب مع رتبة وجوده في
الخلق.

وبالتالي فإنَّ التقابل بين ما يسمى حق الله وحق الإنسان هو ذاته
التقابل المعبر عنه بحق الطاعة والمصلحة. ونحن إنَّما نريد بالمصلحة
هنا هي مصلحته في الدنيا، باعتبار أنَّ المصلحة الأخروية مقررة وثابتة
بفعل الامتثال بالحقين، أي حق الطاعة والمصلحة. وبعبارة أخرى إنَّه
إذا كانت المصلحة الدنيوية تعد قسيمة لحق الطاعة كما أوضحنا، فإنَّ
الحال مع المصلحة الأخروية شيء يختلف، باعتبارها تصبح محصلة
نتاج الامتثال لكلا القسمين؛ حق الطاعة والمصلحة الدنيوية.

٢ - إذا كنَّا قد اعتبرنا المصلحة من الحقوق التي تعود إلى

الإنسان، فلا يعني ذلك أن مطلق المصالح التي يتنعم بها الإنسان هي من حقه في قبال حق الله، ذلك أن أغلب المصالح الإنسانية إنما هي نعم تكميلية من قبل الله تعالى شاء أن يمنّ بها على الإنسان. لكن حيث إنّ فائدتها تعود إلى الإنسان فقد اعتبرناها من حقه بنحو من المجاز تمييزاً لما هو عائد إلى الله تعالى وحده، وهو التعبد أو حق الطاعة.

٣ - إنّ التقسيم الآنف الذكر منهجي ونسبي، أي قد يكون في الحكم الواحد ما يرجع في بعض جوانبه إلى حق الطاعة، وفي الجانب الآخر إلى المصلحة. وعليه قد يطغى أحياناً حق الطاعة على المصلحة أو العكس، تبعاً للاعتبارات النسبية، وأكبر شاهد على ذلك الصلاة، فهي عبادة وحق لله مفروغ عنه، لكنّها من جانب آخر غير معزولة عن تحقيق الكثير من المصالح المعتبرة في تقويم حياة الإنسان وسلوكه وما تبعته من حس للنهي عن الفحشاء والمنكر الذي يساهم في إصلاح المجتمع، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت/٤٥)، وورد في الحديث قول النبي ﷺ: «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلاّ بعداً». الأمر الذي يجعل من الصلاة ليست مجرد عبادة صرفة، وإنّما تهدف كذلك إلى تحقيق المصالح التي يتطلع إليها الإنسان. والحال ذاته ينطبق على العبادات الأخرى مثل الزكاة والجهاد والحج والصيام، رغم أنّ بعضها يتجلى فيه الجانب المصلحي ويطغى مقارنة بالتعبد، كما هو الحال مع الزكاة والجهاد.

وعليه فالعلاقة بين الحقيين ليست علاقة تنافر وتضاد، طالما أنّ بينهما مداخلة نسبية تجعل أحدهما يدخل بنسبة ما في الآخر. فمصلحة الإنسان هي أيضاً حق يريده الله تعالى ويأمر به.

أي أنّها من هذه الناحية تدخل ضمن اعتبار حق الطاعة، وإن كانت في حدّ ذاتها مطلباً إنسانياً. وكذا بخصوص حق الطاعة الذي به تتحقق

الفائدة في تقويم الإنسان وإصلاحه في الدنيا. الأمر الذي يجعل للأحكام الشرعية وجهين، أحدهما عبادي والآخر حضاري. فحيث إنَّها دالة على أمر الله ومولويته ووجوب طاعته والامتثال لأوامره فإنَّها تكون من هذه الحيثية عبادية. لكن حيث إنَّ غرضها مصلحة الإنسان وتسييد حاجاته لنيل الكمال وسعادة الدنيا - ناهيك عن الآخرة - فإنَّها تكون حضارية.

والملاحظ أنَّ النصوص الإسلامية تارة تؤكد على الحيثية الأولى، وأخرى على الثانية، وثالثة تجمع بين الحثيتين. ففي قول المولى عزَّ وجلَّ: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَوَالِدَاكُم مَّا أُنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ لِلَّهِ الْأَمْرَ الْأَوَّلَىٰ إِنَّمَا إِلَهُ الْدِينِ الْقَائِمُ وَلَكِن كَثُرَ النَّاسُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ (يوسف/٤٠)؛ له دلالة على الحيثية الأولى. أمَّا في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ (النحل/٩٧)؛ فإنَّ له دلالة على الحيثية الثانية. بينما في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ (شورى/١٣)، وقوله: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾﴾ (الكهف/١١)؛ نجد الدلالة على الجمع بين الحثيتين الأنفتي الذكر.

٤ - إنَّ التقسيم الذي أقمناه يعكس صورة التعاكس المنهجي في السر المعرفي لفهم قضايا الإسلام، وذلك إن كانت المعرفة تصاغ برسغ نازل من أعلى إلى أسفل، أو العكس. فالنهج الأول يعول على حل فهم قضايا الإسلام والواقع من خلال النص باعتباره ظل الوحي. بينما النهج الآخر ينطلق من الواقع، ويرى فيه إمكانية لفهم النص وقضايا الإسلام ومن ثم حل الإشكاليات العالقة بهما. فكما يلاحظ أنَّ اعتبارات التقسيم طبقاً للنظرية التقليدية هو تعويلها على النهج الأول

يجعل النص هو المحدد المطلق لمجالات حقوق الله والعباد طبقاً لمبدأ جواز الاختيار وعدمه القاضي بالنهج النزولي من النص إلى الواقع، أو تنزيل النص على الواقع فهماً وتطبيقاً، ممّا يتسق مع نظرية الأشاعرة في التحسين والتقيح كما علمنا.

بينما في التقسيم الذي أثرناه يكون الواقع الذي يطلعنا على مصالح الإنسان - بغض النظر عن إشارات النص - ركناً أساساً في المنهجية، حيث انطلاق الحركة الإدراكية هي في الأساس من تحت إلى فوق، أي من الواقع إلى النص. مع ما يلاحظ أنّ حالات الصعود والنزول كلاهما ضروري دون أن يُتخذ من ذلك قالب مذهبي جامد، لكن الحسم الأساس إنّما يعود إلى طبيعة ما يراه المنهجان المتعاكسان. وهما في الحقيقة يفضيان إلى نتائج متخالفة.

لكن لو غضضنا الطرف عن الحسم الأساس لأي من المنهجين وما يفضيان إليه من نتائج متغايرة؛ نلاحظ أنّنا إزاء عمليتين إحداهما تكمل الأخرى، هما ما نطلق عليه مقولتي «تدوين الواقع» و«توقيع الدّين». حيث يراد بالأولى أنّها عبارة عن إضفاء صبغة الدّين على الواقع، أو إنزال طبق الغيب على عالم الشهادة. أمّا الثانية فهي على العكس عبارة عن إضفاء صبغة الواقع على الدّين، وذلك بتصعيد لوح عالم الشهادة إلى فوق وجعل الواقع يتحول إلى نوع من الديانة؛ فينشأ لدينا ما نصطلح عليه «ديانة الواقع». والعمليتان مطلوبتان، فالأولى تريد أن تجعل من الدّين واقعاً، بينما تريد الثانية أن تجعل من الواقع ديناً، والمصالحة بينهما لا تتم إلا عبر جدل التنزيل والتصعيد. أي تنزيل طبق الغيب والدّين من جهة، وتصعيد لوح عالم الشهادة والواقع من جهة أخرى.

عود على بدء

على ضوء ما سبق تنقسم مقاصد الشريعة إلى نوعين يتعاكسان

منهجاً، لكنهما يوطران السلوك التكليفي للإنسان بتمامه؛ أحدهما مقاصد الطاعة المعبر عنها بحق الله، والآخر مقاصد المصلحة المعبر عنها بحق العبد أو الإنسان. وتبعاً لما سلف ينبغي أن يتخذ منهج حق الله السلوك النزولي من النص إلى الواقع، إذ لا يدرك هذا الحق إلاً بوحى من النص. في حين يتخذ المنهج الآخر - وهو منهج المصلحة - السلوك المعاكس في الأساس بالصعود من الواقع إلى النص، حيث يراعى دراسة الواقع ويقرر على ضوءها ما يتفق وحاجة الإنسان. وقد دلّ الذكر الحكيم بإشارات إلى كلا النوعين من المقاصد، ومن ذلك دلالة آيتين هامتين تكشفان عن بعض ما يتضمنه النوعان. فقد جاء في إحداهما قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ لِيُنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾﴾، وكذا ما ورد عن النبي ﷺ قوله: «حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً^(١)».

وبه يعلم أن الله تعالى استهدف حق الطاعة كمقصد من مقاصد الشرع والخلق معاً. أمّا في الآية الأخرى فقد جاء قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ (الحديد/٢٥)، وسنده ما ورد ن النبي ﷺ قوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وقوله أيضاً «إنما الدين المعاملة». ويعلم من ذلك أن المصالح الحقيقية هي من المقاصد الأساسية التي نصّت عليها الشريعة وراعتها بالاعتبار. وبالتالي فإن حق الطاعة والمصلحة كلاهما يعدان مقصدين أساسيين نصّت عليهما الشريعة بالإقرار والتوكيد.

على أن العلاقة بين المقصدين هي علاقة تكاملية لا يستغني أحدهما عن الآخر، لا كما كرسه نظرية الأشاعرة في رد المصلحة إلى

(١) تهذيب الفروق: ج ١، ص ١٥٧.

حق الطاعة، ولا كما آلت إليه نظريات الغربيين بنفي هذا الحق الأخير ونكرانه. ذلك أنّ إلغاء المصلحة لا يتسق مع ما عليه مجريات أمور الحياة وسنن الوجود.

كذلك أنّ قطع الصلة بحق الطاعة يجعل من الحياة عبثاً ثقيلاً، لكونه يفضي إلى الانقطاع عن عالم الغيب وإمداداته الروحية. الأمر الذي يشكل خطورة على مصالح الإنسان - وهو الحبل الآخر من المقاصد - وما يترتب عليه من الحرمان لتحقيق حد الإشباع للمقاصد الغائية السالفة الذكر. لهذا نجد الأحكام الشرعية تجامع وتداخل بين المقصدين، إذا ما استثنينا عدداً قليلاً من الأحكام التعبدية المحضة التي لا يدرك معنى المصلحة فيها كلياً.

لكن مع أنّ المقصدين أحدهما يكمل الآخر، إلاّ أنّه قد يتزاحمان عند مورد الامتثال للأحكام، فيكون أحدهما معارضاً للآخر. الأمر الذي يتطلب الإجابة عن أيهما أرجح عند التعارض في النظر الشرعي، فهل أنّ واضع التشريع رجح كفة الحق الإلهي على الإنساني، أم العكس هو الصحيح؟ وهل أنّ الشريعة قدمت البعد العبادي على الحضاري، أم الحضاري على العبادي؟ مع أنّ من الصحيح في الوقت نفسه أن يُقال إنّ التعارض المذكور هو في حدّ ذاته يعبر عن تعارض بين أفراد البعد الواحد، سواء كان عبادياً أو حضارياً، وذلك طالماً أنّ كل حكم ينطوي على الجمع والمداخلة بين البعدين. فلو تعارض الحكمان لنشأ التزاحم والمعارضة بين أفراد البعد الواحد فضلاً عن البعدين. لكن مع هذا أنّ الغالب من البعدين في أحد الحكمين المتزاحمين هو غير الآخر، لذا يظل السؤال وارداً حول أيهما نأخذ وأيهما ندع؟

ويدون شك أنّ الإجابة المبدئية عن السؤال المطروح لا تتحد إلاّ بمعرفة أي منهما أهم من الآخر؟ لهذا يصح أن ينقلب السؤال المذكور إلى صيغة أخرى مباشرة كالآتي:

هل خُلِق الإنسان لأجل العبادة بتوفية حق الطاعة، أو شرعت العبادة لأجل الإنسان؟ وهل البشر في خدمة الوحي، أم العكس هو الصحيح؟ فهنا نلاحظ أنَّ العلاقة بينهما تحولت إلى رابطة الوسيلة بالغاية، وحيث إنَّ الغاية أهم من الوسيلة، لذلك فإنَّها تتقدم عليها عند زحمة التعارضات، وطبقاً للقاعدة الأصولية فإنَّه «يُغتفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد»^(١).

لكن من منهما الغاية ومن الوسيلة، خاصة أنَّهما يندكان معاً في أغلب الأحكام؟

للإجابة على ذلك لابدَّ من مراعاة النقاط الآتية:

١ - يلاحظ أنَّ أغلب الأحكام تصطبغ بالصبغة الحضارية، فيما تنحسر الأحكام العبادية بعدد قليل. فمن ذلك حرمة الاعتداء والكذب والغيبة والنفاق وإلحاق الضرر بالنفس والآخرين، ومكافحة الظلم وبسط العدل وفرض الزكاة وقمع الإجرام والقصاص وشرط العدل في الحاكم والقاضي والشهادة وسد الذرائع إلى الفساد وضمنان الضرر الملحق بالغير وحماية الحقوق ووجوب التراضي في العقود ومسؤولية الإنسان على فعله وتحريم الربا والقمار وبيع الغرر... الخ. وقد جعل الفقهاء - بهذا الصدد - جملة من نصوص الشارع كقواعد فقهية ثابتة، منها: (إنَّما الأعمال بالنيات)، (على اليد ما أخذت حتى تؤديه)، (الولد للفراش)، (إنَّ الله وضع عن أمَّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)، (المسلمون على شروطهم)، (القاتل لا يرث)، (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، (لا ضرر ولا ضرار).. وغير ذلك ممَّا يدخل في سلامة أمر العباد وتحقيق مصالحهم.

يضاف إلى وجود قواعد فقهية أخرى استخلصها الفقهاء من وحي

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية، ص ١٧٥.

الشريعة والتي منها قاعدة: العادة محكّمة، دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، المشقة توجب التخفيف، دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب، الشرط خلاف ما يقتضيه العقد مبطل له، الأمور بمقاصدها والتي يتفرع عنها قاعدة: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني... الخ^(١).

٢ - كما يلاحظ أنّ أغلب المقاصد العامة للشريعة هي مقاصد حضارية، بما في ذلك المقاصد الضرورية والغائية. حيث باستثناء التبعّد تجد سائر المقاصد الأخرى كلها تتضمن عنوان المصلحة. وهي بحسب المنهجة التي وضعناها - على ما سبق - لا تدخل ضمن دائرة مقصد حق الطاعة.

٣ - ليكون في معلومنا أنّ الجانب العبادي من الدين يرتهن فعله بشروط حضارية أو مصلحة؛ لولاها ما صحّ التبعّد ولا قام. فمثلاً إنّ الصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات تسقط أو تخفف عندما لا تكون هناك استطاعة أو يحصل منها الحرج والعسر الشديد.

الأمر الذي يجعل من تلك الشروط مقدمة وحاكمة على غيرها من التبعديات، كما يشار إلى ذلك بقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) التي هي حاكمة على سائر الأحكام الأخرى. أي أنّ الضرر لا يجتمع مع العمل بالعبادة فترجح مصلحة دفعه على بقية الأحكام، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ بَلَلَهُ أَيْكُمْ تَرْهَيْمٌ هُوَ سَمَنُكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾ (الحج/

(١) الموافقات: ج ٢، ص ٣٠٥ - ٣٠٦. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٥، و ج ٢، ص ٩٦٠ وما بعدها. والسيوري الحلبي: نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق عبد اللطيف الكواهمكيري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣هـ، ص ٧٤ و ١١٥ وما بعدها.

(٧٨)، واشتهر على الألسن مقولة «مراعاة الأبدان خير من مراعاة الأديان»^(١). وإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن توصلنا إليه من شرعية تقديم المصلحة على سائر الأحكام المعارضة كما نبه عليه الطوفي؛ فإنه لا يبقى شك في اعتبار المصلحة هي الغاية والأهم من حيث النظر الشرعي مقارنة مع حق الطاعة^(٢).

٤ - لكن قد يُقال إنَّ حق الطاعة مرجح على المصلحة بدلالة أنَّ الشرع أجاز أن يغفر للعبد كل ذنب كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَبْعَادَى الَّذِينَ أَشْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر/٥٣)، واستثنى من ذلك الشرك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء/٤٨) و١١٦. بمعنى أنه ألزم العبد بالإيمان بالتوحيد إلزاماً يفوق غيره من الواجبات والمصالح.

والجواب هو أنَّ الإيمان بالتوحيد لا يدخل ضمن دائرة حق الطاعة، ذلك لأنَّ هذا الحق ليس له من مبرر إلاَّ الإيمان بالتوحيد ذاته، لذا فلو دخل الأول في الثاني لحصل الدور. يضاف إلى أنَّ من غير المعقول أن تتعارض المصلحة مع الإيمان بالتوحيد لينشأ من ذلك الترجيح. ناهيك عن أنَّ هذا الإيمان هو من العوامل الهامة التي تساهم في تحقيق مصالح الإنسان؛ كتحريره وتخليقه وتوحيده وتعقبه وتكميله^(٣). فضلاً عن أنَّ النظر إلى الآيات التي تتوعد لمرتكبي جرائم

(١) حق الله وحق العبد: مصدر سابق، ص ٣٥٤.

(٢) يؤيد هذا المعنى جملة مما روي عن النبي ﷺ، منها قوله: «هل أدلكم على أفضل من درجة الصلاة والصوم؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: إصلاح ذات البين فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين».

(٣) هناك من يربط بين الشرك وبين التخلف الذي ساد زمناً طويلاً دون استفلال الطبيعة علمياً ممَّا يجعل طريقة القضاء على الشرك منطقياً بهذا الاعتبار. فالمؤرخ أرنولد توينبي يقول بأنَّ طاقات الطبيعة كانت موجودة دائماً على سطح الأرض، ولكن لم يتم تسخيرها إلاَّ في الفترة الأخيرة. =

القتل والفساد في الأرض ممّا لها علاقة مباشرة بمصلحة الإنسان لا تقل صرامة عمّا توعدت به الآية السالفة عن الشُّرك.

هكذا تخلص أنّه من زاوية نظر الشرع تعد المصلحة أهم وأرجح من حق الطاعة. وهي نتيجة تخالف ما استقرت عليه الطريقة التقليدية، الأمر الذي جعلها لا تبدي اهتماماً بدراسة الواقع ومعالجة حاجاته ومتطلباته. فليست هناك إشكالية صريحة للواقع في الفقه وأصوله، بل أنّ الأمر يغيب حتى في علم الكلام الذي نعلم مدى تأثيره على الدراسات الفقهية والأصولية. إذ كان اهتمام العلماء لا يتجاوز في الغالب حدود منهج حق الطاعة. الأمر الذي يفسره استغراقهم العميق في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما يترتب عنها من اجتهادات لا علاقة لها بمساهمة الواقع؛ إلاّ عند الضرورة وضغط الحاجة.

هذا هو مسلك الفقهاء في دفاعهم عن الصور الحرفية للنص. وكذا هو حال التفكير السلفي طبقاً لمقولة «إنّما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق»، ومثلها مقولة الأشاعرة الخاصة بالحسن والقبح الشرعيين التي عززت القطيعة مع الواقع، بل الحال ينطبق حتى على الدوائر الأخرى التي عولت على القاعدة العقلية للحسن والقبح، حيث لم تستثمر ذلك في الكشف عن الأبعاد الواقعية للحاجات الإنسانية، إنّما وظفتها للأغراض الكلامية المعنية بإثبات التكليف ووجود الله وصفاته وما إليها. أمّا في الفقه فتكاد أن تكون هذه القاعدة عاطلة في قبال عمليات الاستثمار الموغلة في النص. وهو أمر يكشف عن أنّ سلوك الطريقة

وهو يرى أنّ العقبة الكبرى في سبيل تسخير طاقات الطبيعة كانت عقيدة الشرك الذي ساد العقل البشري لزمان طويل والذي حوّل طاقات الطبيعة إلى آلهة، حيث كان المشركون يقدّسون ويعبدون هذه الطاقات بدلاً من تسخيرها. أمّا عقيدة التوحيد فهي جعلت الإنسان ينظر إلى هذه الطاقات بأنّها مخلوقات مثله ومن ثم بدأ يفكر في تسخيرها (أنظر: وحيد الدّين خان: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، ضمن القسم الثامن من كتاب: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشُّبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٣٠١).

التقليدية هو على خلاف ما استهدفته الشريعة من مراعاة المصلحة وتحقيق مقاصدها وغاياتها.

تقسيمات أخرى للمقاصد،

مثلما سبق أن قسمنا المقاصد إلى نوعين يؤطران سلوك التكليف الإنساني هما مقاصد حق الطاعة والمصلحة؛ فإنه يمكن كذلك إجراء تقسيمات أخرى عليها، فتقسم مثلاً إلى مقاصد وسيلية وغائية وكذلك شرطية ضرورية، مع أخذ اعتبار ما يكون بينها من حدود نسبية.

فالأولى تعد من جانب غاية لبعض الأحكام، لكنّها من جانب آخر تعتبر وسيلة لغاية أخرى، وهذه الأخيرة قد تكون بدورها شرطاً ضرورياً لتحقيق غرض ثالث يتمثل بما سبق أن أطلقنا عليه المقاصد الغائية التي هي غاية التشريع قاطبة. فمثلاً إنَّ القصد من أحكام الحدود هو الردع، وهذا الغرض ليس في حدّ ذاته مقصداً غائياً، بل أنّه وسيلة لتحقيق مقصد آخر يشكل الغاية من الحدود، وهو حماية المجتمع وسلامته. لكن هذا الأخير بدوره يعتبر شرطاً ضرورياً لغاية أخرى بدونه يختل تحقيقها، وهي المسماة المقاصد الغائية.

ومن التقسيمات الأخرى للمقاصد هو أنّها إمّا أن تكون خاصة أو عامة، فالأولى تختص بعدد محدود من الأبواب والأحكام بخلاف الثانية التي تشعب لتظل على عدد كبير منها، مثل مقصد العدل المعد من المقاصد الحقوقية. لذلك تندرج المقاصد الخاصة ضمن مقاصد الوسيلة لتحقيق الأغراض العامة. فمثلاً إنَّ القصد من وجوب الضعيفة في شهادة المرأة مقارنة مع الرجل هو للتثبت من الشهادة، وهو مقصد خاص كوسيلة لتحقيق لمقصد العام المتمثل بالحكم بالعدل.

الفصل الرابع

مصاديق لأثر الواقع على التشريع

في هذا الفصل سنتعرف على الدور الذي تلعبه كل من المقاصد والواقع في تغيير الرؤى والأحكام، وذلك خلافاً للنهج الماهوي المتبع لدى الطريقة التقليدية، حيث لا يعنىها عادة غير التركيز على مناطات الأحكام وملاكاتها تبعاً للإشكال الحرفية الظاهرة في النص، ممّا يجعل أفكارها تتضارب أحياناً مع مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده. وعليه كان من الواجب أن نبرز نماذج عدّة لنكشف من خلالها عن أثر كل من المقاصد والواقع في تحديد الأحكام وتبيان الفارق بين هذه الطريقة وطريقة النهج الماهوي في عدم اتخاذه الدلالة الواقعية في الفهم والاستنباط بعين الاعتبار.

المقاصد ودلالات الحكم الشرعي:

لا يخلو أي حكم من أحكام الشريعة من أن تتحكم به بعض الدلالات المعرفية تحديداً وتغييراً. وهي على أربعة أنواع:

١ - الدلالة الحرفية للنص.

٢ - دلالة العقل أو الوجدان.

٣ - دلالة الواقع، سواء كان الواقع عاماً، أو خاصاً بالتنزيل، أي الذي فيه تم إنزال الحكم وقت عصر نص الخطاب.

٤ - دلالة المقاصد، سواء كانت خاصة أو عامة، وكذا إن كانت وسيلة أو غاية أو شرطية ضرورية.

ورغم تعدد هذه الدلالات الكاشفة عن طبيعة الحكم الشرعي، يلاحظ أنَّ بعضها يكشف عن البعض الآخر. أي أنَّ بإمكانها أن تلعب أدواراً مختلفة من الكشف المتبادل. فالدلالات الحرفية في موارد كثيرة تسبق فهم الواقع في الكشف عن مداليه. كما أنَّها تنبه أحياناً على الدلالة العقلية. وكذا بخصوص ما تعلن عنه بصدد المقاصد. لكن في القبال أنَّ لدلالة الواقع دوراً هاماً في فهم طبيعة ما يريده النص أو الدلالة الحرفية؛ وكذا الكشف عن المقاصد وما يقرر لدى العقل. ونفس الشيء بخصوص الدالتين المتبقيتين العقلية والمقصدية ولو ضمن حدود، مثل فهمهما لمراد النص.

يضاف إلى ما سبق فإنَّ للدلالة الواقعية ميزة أخرى إضافية، وهي أنَّها تكشف عمَّا يجري لبعض الأحكام من الضعف وعدم القدرة على الصمود أمام تجددات الواقع. كما بإمكانها الكشف عمَّا يصيبها من خلل وتضارب مع المقاصد، الأمر الذي يستدعي تغييرها تبعاً لمصلحة هذه المقاصد.

١ - الدلالة الحرفية للحكم:

الدلالة الحرفية للنص، سواء من حيث المنطوق أو المفهوم، هي دلالة تتكشف من حيث الظهور اللفظي والسياقي للنص، مع أخذ اعتبار الفحص والتفتيش في ما يمكن البحث عنه في سائر النصوص ممَّا يعد من القرائن المنفصلة التي لها دورها في تأسيس الحكم. ذلك أنَّ المسلَّم به لدى العلماء هو أنَّ النص من غير تلك القرائن لا يفى بالغرض، حيث إنَّ الشارع الحكيم لم يُنشئ مراده من الحكم في

النص جملة واحدة، إنما سلك سبيل التفرقة من خلال النصوص الأخرى. الأمر الذي يكشف عن خطأ المسلك الذي يعول على حجية ظهور النص دون مراعاة أمر التفتيش عن التخصيصات والتقييدات وما إليها من الدلالات الأخرى النافية للظهور والمبثوثة في سائر النصوص. وعليه فقد نهى الأصوليون عن الأخذ بالظهور اللفظي إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة، وتقررت القاعدة العامة التي تقول: «إنَّ أصالة الظهور لا تكون حجةً إلا بعد الفحص والياس عن القرينة»^(١).

هذه هي الدلالة التي شغلت أذهان الفقهاء والأصوليين من أجل الكشف عن الحكم الشرعي. حتى أنك حين تطلع على كتب الفقه والأصول تجد بوضوح حجم الجهد والاهتمام الهائل المصروفين لأجل هذه الدلالة. فمباحث الظهور والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ وغيرها كلها معنية بهذا الأمر.

في الوقت الذي تجد إهمالاً كبيراً لسائر الدلالات الأخرى، إذا ما استثنينا دلالة المقصد الخاص الذي له حيزه من البحث الأصولي والفقهني ضمن عنوان القياس. بل إن بعضها غاب وعباً عن البحث الأصولي والفقهني، كالدلالة الواقعية. أمَّا الدلالات المتعلقة بالمقاصد العامة والعقل فإنها تكاد أن تخلو من الوظيفة والفاعلية في التأثير على الأحكام انتاجاً وتغييراً، وكأنها تبحث في الأصول لأجل التقرير لا للتحقيق والبناء، على ما سيتضح لنا فيما بعد. هكذا أن أصول الفقه معنية فعلاً بأخذ اعتبار جميع الدلالات السابقة في الكشف عن الحكم الشرعي، وذلك لما في بعضها من تأثير على البعض الآخر، وبالتالي تحديد ذلك الحكم.

وواضح أن السبب الذي دفع العلماء إلى تكريس جلَّ اهتمامهم بالدلالة الحرفية دون غيرها والتي جعلت طريقتهم يغلب عليها طابع

(١) أصول الفقه: ج ١، ص ١٥٧.

الاستغراق في النص وتشقيق الكلام؛ إنما يعود إلى عنصر «القداسة» المضافة على النص بما يعبر عن كلام الله وما يتفرع عنه، خاصة عند أولئك الذين اعتبروا هذا الكلام من الصفات الذاتية الأزلية.

فعلى ذلك هيمن المنهج الذي أطلقنا عليه حق الطاعة. بل أكثر من هذا يمكن اعتبار الجمع المتداخل بين عنصر القداسة والطابع الإجمالي للنص فضلاً عن حدوث ضغط الحاجة للواقع؛ هو من أهم العوامل التي ساهمت وأفضت إلى زيادة تعدد فهم النص والتعمق به. إلى درجة يصدق القول بأنَّ العلاقة بين ذلك الجمع وبين تعدد الفهم والاستغراق فيه هي علاقة طردية؛ كلما اشتد الأول ازداد الثاني. الأمر الذي يفسر لنا هذه التخوم التي احتواها تراثنا الإسلامي في تعلقه بفهم النص من غير أن يجد لذلك حداً ولا نهاية. حتى أن الاهتمام بالجوانب اللغوية والبلاغية والنحوية وتقييدها ما كان له ذلك الشأن لولا تعلقه بتلك القداسة. لهذا فقد جاءت هذه العلوم المساعدة متأخرة في نشأتها عن علوم النص، كالحدِيث والفقه والتفسير.

على أن هذا الحال أفضى بالفكر الإسلامي إلى التعالي والتجريد. فلم يكن له من شاغل سوى الانخراط - في الغالب - تحت هيمنة منهج حق الطاعة، وهو المنهج الملتصق بالشكل الحرفي من النص، والذي يجعل تحرك الذهن لا يتجاوز إطار هذه الحدود.

الأمر الذي يبعد النظر عن التفكير في الواقع إلا في الضرورة التي تفرضها ضغوط الحاجة والاضطرار. وبهذا أغمط حق الواقع، وكان الأولى أن تكون الرؤية بعينين؛ إحداهما للواقع والأخرى للنص، مثلما جرى الحال في الدورة الأولى من الحضارة الإسلامية حيث الجدل بين الخطاب والواقع، كما هو معلوم من ظاهرة النسخ وتدرج الأحكام. ونحن سنبين هذه الطريقة على ضوء ما أطلقنا عليه الفهم المجمل للنص وعلاقته بكل من الواقع والمقاصد، وذلك قبال ما هو متعارف عليه من الفهم المفصل.

ب - الدلالة المقصدية للحكم:

المقاصد سواء الخاصة منها أو العامة تارة تُستنبط من النص بالتصريح فتكون راجعة للدلالة الحرفية التي سبق الحديث عنها، وأخرى تُنتزع بالاستنتاج للدالتين العقلية والواقعية. وما نهدف إليه فهو بحث المقاصد التي لم يصرح بها والتي يستعان بتحديدتها عبر الدالتين الأخيرتين.

ذلك أنَّ للمقاصد سواء الخاصة منها أو العامة مكانتين، إحداهما تتخذ شكل المدلول الذي تدلُّ عليه بعض الدلالات الأخرى انفراداً أو اجتماعاً. أمَّا المكانة الثانية فهو أنه بعد إثباتها عبر هذه الدلالات تصبح بدورها دالة على الأحكام، انتاجاً وتغييراً، وذلك بفضل التنبيه الذي تمارسه بعض الدلالات الأنفة الذكر، خصوصاً الواقع الذي تشكل منه عناصر موضوع الحكم. فعملية انتاج الحكم وتغييره تنأسس على شرطية إدراك العناصر المؤثرة للواقع، أي تلك التي تصلح أن تكون عناصر لموضوع الحكم. لكن معرفة هذه العناصر وتمييزها عن غيرها من العناصر الأخرى للواقع إنما تتم عبر النظر إلى طبيعة العلاقة التي تنشأ بينها وبين المقاصد؛ اتفاقاً أو اختلافاً.

فلو أنَّ العلاقة متفقة لكان الحكم نافذ المفعول لا يجد مبرراً لتغييره، طبقاً لثبوت عناصره المؤثرة. أمَّا لو اختلفت العلاقة وتضاربت لكان يعني أنَّ هناك مبرراً لتغيير الحكم، ولاعتبرنا ما حدث من اختلاف وتضارب ناتجاً عن تغير في عناصر الواقع المؤثرة، الأمر الذي يمكن فيه تشخيص هذه العناصر لوضع ما يناسبها من حكم على ضوء المقاصد؛ حتى تتم حالة الوفاق والاتساق.

هكذا فللمقاصد ثلاثة أدوار بعضها يكمل البعض الآخر كالآتي:

١ - دور الوسيط الذي يستثيره الواقع وما يطرأ عليه من تغيرات، اتساقاً أو تضارباً.

٢ - دور المشخص للعناصر المؤثرة للواقع أو موضوع الحكم.

٣ - دور التحكم، حيث أنّها بفعل الوساطة وتحديد عناصر الموضوع أن تتحكم في انتاج الحكم وتغييره. أي كما أنّها دالة على التأثير المناط ببعض عناصر الواقع كما أشرنا إلى ذلك في النقطة السابقة؛ فإنّها كذلك دالة على مقتضى طبيعة الحكم الواجب امثاله.

١ - الدلالة الخاصة للمقاصد:

سبق أن عرفنا بأنّ للمقاصد مكانتين، إحداهما كمدلول، والأخرى ككاشف أو دال. وبخصوص ما يعنينا من المقاصد الخاصة هي تلك التي لم تصرح بها الدلالة الحرفية للنص، أي أنّها مقاصد غير ظاهرة في اللفظ، إنّما بمشاركة عدد من الدلالات كدلالة النص مع الواقع أو العقل يمكن استكشاف طبيعة هذه المقاصد للأحكام بنوع من القطع أو الحدس أو الاطمئنان، مثل أحكام الحدود حيث تعلم بدلالة الواقع بأنّها للردع لما يلاحظ من وجود الشدة في العقوبة، خاصة وأنّ بعضها نصّ عليه القرآن -سراحة بأن تقام وفق إسهاد طائفة من المؤمنين بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهِ مِّنْهَا مِائَةَ جَلْدٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور/٢).

٢ - الدلالة العامة للمقاصد:

وهي عبارة عن روح الشرع وأساس الحكمة من وجوده. لذلك فمن الأهمية بمكان أن يجاز لها الاعتبار في الكشف عن الحكم الشرعي. فبها يتبين إن كان الحكم على اتفاق معها أم لا، وبها يُحدد مجرى تغيير الأحكام، وذلك باعتبار أنّ المقاصد الخاصة لا تقوم لها قائمة ما لم تتسق معها. فمثلاً أنّ الحدود لها مقاصدها الخاصة من الردع كما علمنا، وهي تتفق مع المقاصد العامة في حماية المجتمع وتأمين حياته

وسلامته. وكذا الصلاة، حيث من مقاصدها الخاصة أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، والغرض من هذا النهي سلامة المجتمع وصيانه من الانحراف والتحلل.

على أن الدلالة المقصدية قد تعطي صوراً وبدائل أخرى غير تلك المتعلقة بثنائية إثبات الحكم ونفيه. فالحكم البياني هو أحد أطراف تحقيق الدلالة المقصدية الخاصة، لكن تغيرات الواقع تبعث على النظر في أطراف أخرى للدلالة المقصدية، وأنه بحسب الاحتكام إلى أمر المقاصد الكلية العامة والنظر إلى الواقع كان من الممكن تقدير الصور المصادقية للدلالة المقصدية الخاصة. فمثلاً أن الدلالة المقصدية الخاصة من الحدود هو الشدة في الردع، لكن للشدة صوراً وأطرافاً متباينة يمكن تطبيقها على تغيرات الواقع المختلفة بحسب هدي المقاصد الكلية.

ج - الدلالة العقلية للحكم:

سبق أن عرفنا في (جدلية الخطاب والواقع) أن الإدراك العقلي له منظاران، أحدهما قبلي، أي بغض النظر عما عليه الموضوع الخارجي سواء كان نصاً أو واقعاً، والآخر بعدي يتأسس بما يتزود به من مادة الموضوع المدرك؛ الأمر الذي تتداخل فيه الدالتان العقلية والموضوعية، فيصبح بذلك مستتجاً ومضيفاً. ففي العملية الاستنتاجية يقوم باستنساخ مفردات الموضوع ليؤلف منها ما يتسق والصورة المنطقية حسب مبادئ قبلية يركز عليها من غير أن يبدي أي إضافة إخبارية قبلية كاشفة عن الموضوع الخارجي، إلا على نحو الإضافة «الحسابية» التي تؤكد الدراسات المنطقية وذلك بتحويل درجة الاحتمال المتناهية القوة إلى اليقين طبقاً للعملية الاستقرائية، حيث يتم فيها تصفية الحسابات الخاصة للقضية المدركة ضمن ضوابط منطقية، مثل إدراكاتنا التصديقية للقضايا الحسية وما يترتب عليها من نتائج

خاصة، وكذا إدراكنا للنصوص الواضحة الصريحة التي لا تحتاج إلى تأمل وحمولة عقلية، ولو على نحو الإجمال. فليس للحساب الاحتمالي أن يصل بذاته إلى اليقين ما لم يتم ذلك بحسب الإضافة العقلية الخاصة. لكن تظل هذه الإضافة التصديقية غاية في الضآلة قياساً مع ما يقابلها من قوّة احتمالية، لهذا فهي غير محسوبة ومحسوسة إلاّ عند النظر المنطقي.

هذا فيما يتعلق بظاهرة الإدراك الاستنتاجي. أمّا ظاهرة الإدراك الإضافي فيلاحظ أنّ للعقل دوراً في الإضافة الإخبارية عند مداخلته للموضوع المدرك. وهذه الإضافة تتفاوت ضعفاً وقوّة، حيث تشترك مع المعطى الموضوعي لتحديد النتاج المعرفي الإخباري.

مع هذا ففي جميع الأحوال يكون المعطى الموضوعي صغروباً في الدليل لا يستغني عن تحكّم مبادئ عقلية شاملة وثابتة هي التي تهيمن على عملية الاستدلال والانتاج المعرفي، وهو أمر يصدق حتى مع القضايا الاستقرائية المستمدة من الموضوع الخارجي، حيث تتحكم مبادئ ومصادر الاحتمال كقضايا عقلية تفضي إلى ترجيح القضية المستقرأة إلى أكبر قيمة احتمالية ممكنة. لكن هذا التحكم ليس له علاقة بالإضافة العقلية الإخبارية التي تحدثنا عنها. فهو لا يعدو عن تحكّم منطقي لا يكشف عمّا عليه الموضوع الخارجي. ولو أنّا اعتبرناه ضمن هذه الإضافة لكانت جميع قضاياها هي قضايا عقلية. لهذا فإنّ المميز للإضافة العقلية الإخبارية إنّما يتحدد بمدى علاقتها في الكشف عمّا عليه الموضوع بعيداً عن الضبط المنطقي الذي يستهدف الكشف عمّا يستنتج من المعطى الموضوعي. فهي بالتالي عبارة عن إضافة حدسية كاشفة بدرجة من درجات التصديق بحيث تفوق ما عليه المعطى المنطقي. ومن ثمّ فحينما نواجه قضايا تشترك في الجمع بين الإضافة العقلية الإخبارية وبين المعطى الموضوعي؛ فإنّ النتاج المعرفي لهذا الجمع يفضي إلى تكوين نتيجة يمكن النظر إليها باعتبارين؛ أحدهما

يفيد الدلالة العقلية، والآخر يفيد الدلالة الموضوعية؛ نصية كانت أو واقعية.

وحقيقة الأمر أن ما يعنينا في الدلالة العقلية هو الكشف عن أهميتها في فهم النص وتحديد الأحكام بما يتفق والمقاصد. فمن ذلك ما يستخدم في بعض القياسات الفقهية التي تتكشف خلالها هذه الدلالة لفهم النص ونتاج الحكم.

كذلك أن حاكمية بعض العمومات على البعض الآخر لا تكون إلا من حيث تحكيم الدلالة العقلية، ومنه اعتبار عموم حديث (لا ضرر ولا ضرار) حاكماً على سائر العمومات الأخرى للأحكام عند التعارض على ما أبرزنا ذلك من قبل. وكذا بخصوص الأحكام الفقهية التي تستند إلى عدد من القواعد الأصولية مثل قاعدة الاستصحاب ومقدمة الواجب واجبة وغيرها.

لكن سواء في الدلالة العقلية أو غيرها من الدلالات فإن القضية المعرفية ومنها تلك التي لها علاقة بفهم النص والأحكام؛ تختلف بحسب قيمتها التصديقية.

وقد سبق أن تناولنا ذلك على النحو الكلي، لكن بصدد تطبيقه بخصوص الفهم والأحكام أنها تارة تكون ضرورية لا غنى عنها في الفهم، ومن ذلك ما يفهم من الآيات التي تتحدث عن القدرة المطلقة لله تعالى كما في الآية: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ لا يراد منها القدرة الإطلاقيه بحيث تشمل الممتنعات العقلية كالقدرة على خلق الشريك المماثل وما إليه. وبصدد التشريع فمثل نفي التكليف بلا بيان اللازم منه الحكم بالبراءة، وكذا نفي تكليف ما لا يطاق، والحكم بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين، وما إلى ذلك.

وتارة أخرى تكون قطعية وإن لم تصل إلى حد الضرورة؛ مثل

مختلف الأحكام التكليفية التي نقطع بصحتها كالصلاة والصوم والزكاة والحج وما إليها.

وثالثة تكون حدسية بحيث لا تجد احتمالاً معقولاً قبالتها، مثل اعتبار قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) حاكمة على غيرها من الأحكام التكليفية.

ورابعة تكون عادية اطمئنانية كما عليه سيرة العقلاء في معاملاتهم وعلاقاتهم، حيث الاحتمال المقابل ضعيف لا يعتد به، مثل فهم النصوص التي تنهى عن التصوير لذوي الأرواح طبقاً للمقاصد كي لا تتخذ للعبادة، وكذا فهم النصوص الخاصة بتحديد موارد الزكاة في عدد محدد ومحدود من الأشياء طبقاً لظروف الحياة بشبه الجزيرة العربية في عصر النص. وكذا مثل فهم الكثير من النصوص غير الصريحة طبقاً للمقاصد كالحديث القائل: (لا يقضي القاضي وهو غضبان، حيث الغرض منه هو للتثبت من الحكم الذي يقضي به، وحديث: (القاتل لا يرث).

وخامسة تكون ظنية يقابلها احتمال ضعيف يعتد به، وذلك مثل كثير من القياسات القائمة على مجرد الشبه من وجه من غير اعتماد على ملاكات الأحكام والمقاصد.

وسادسة قد تكون الدلالة شكية أو وهمية وما دونها.

على أن القيم الدلالية المعتبرة للقضية المعرفية إنما تتحدد فقط بالمراتب الأربع الأولى. أي تلك التي تكون ضرورية وقطعية وحدسية وعادية. أمّا سائر المراتب الأخرى فهي بعيدة عن الأخذ والاعتبار.

د - الدلالة الواقعية للحكم:

تنقسم هذه الدلالة إلى الواقع الخاص بالتنزيل، أي ذلك المقترن مع نزول النص، وإلى الواقع العام المطلق. فالأول ضروري لفهم

النص ومقصده الخاص. وكذا الثاني فإنه ضروري من جانب لفهم النص عموماً، وبدونه قد تنقلب الكثير من موازين الفهم ويصبح النص الإلهي برمته غير معقول ولا مقبول.

وقد سبق في كتاب (جدلية الخطاب والواقع) أن مرّت علينا الكثير من النصوص التي لا يمكن تفسيرها إلاً على ضوء الواقع المطلق، مثل قوله تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَعْلَاهَا فَأَبَوَا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾﴾ (الكهف/٧٧)، وقوله: ﴿تَدِيرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَكِنَتُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴿٢٥﴾﴾ (الاحقاف/٢٥)، وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَسُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّكُمْ لَأِلْسَانٌ لَّظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٦١﴾﴾ (إبراهيم/٦١)، وكذا الآيات التي تتحدث عن أن الله هو الذي ينشئ السحاب وينزل الغيث وما إليها من نصوص كثيرة جداً، حيث لا تفهم معقولاً من غير معرفة الواقع العام.

على أن لهذا الواقع أهمية أخرى في مجال إدراك الأحكام وتجديد النظر فيها أو تغييرها استناداً إلى هدي المقاصد. وبغير أخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار فإنه لا مجال لإضفاء المعقولة أو العقلانية على التشريع وما يترتب عليه من اجتهادات. فقد يتبين من الواقع العام وتبعاً للمقاصد أن الحكم المنصوص عليه إنما مقيد بالواقع الخاص بالتنزيل وما على شاكلته. لهذا فالأهمية هذه الدلالة الكاشفة فإننا سنعرض لها العديد من الأمثلة المتنوعة مقيدة بالعلاقة مع المقاصد التي نحن بصدد البحث فيها؛ لينكشف بذلك ما للتشريع من معقولة وعقلانية.

نماذج منتخبة:

١ - المشقة في الصوم والواقع:

نصّ الشارع الإسلامي على إباحة الفطر في شهر رمضان لكل من

المريض والمسافر بقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ (البقرة/١٨٥).

والحكمة من ذلك كما يدل عليها ما جاء بعد الآية من نص وما عليه الواقع الخاص؛ إنما للتيسير ودفع المشقة. فالنص صريح في تعليل الأمر بقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ (البقرة/١٨٥).

كذلك أنَّ الواقع الخاص يكف عن أنَّ المرض والسفر يبعثان على المشقة في مجتمع لا يملك وسائل النقل المريحة كما عليه اليوم. أي أنَّ اجتماع جنسين مختلفين في النص لا يفسرهما غير دفع المشقة بدلالة الواقع. هكذا يكون ملاك الحكم محددًا بدفع المشقة، فحيث هناك مشقة كتلك التي تكون في المرض أو السفر فإنَّ إباحة الفطر في الشهر المبارك تصبح قائمة.

لكن الملاحظ أنَّ السفر في أيامنا الحاضرة - بخلاف ما هو الحال في السابق - لم يعد يبعث على المشقة في الغالب. فإذا كانت هذه المشقة هي أهم عناصر موضوع الحكم الخاص بإباحة الفطر تبعاً لتحديد المقصد الشرعي؛ فإنَّ مضمون الحكم سوف يختلف حالياً عمَّا كان عليه سابقاً، بل وسوف يتغير الفهم الخاص بما يطلق عليه المسافة الشرعية. ممَّا يعني أنَّ «الواقع» قد كشف عن تغير موضوع الحكم بدلالة المقصد الخاص. وقبل ذلك عرفنا أنَّ به أمكن الكشف عن

طبيعة هذا المقصد، مؤكداً بذلك ما جاء في النص كتعبير عن المقصد الآنف الذكر.

وهنا نلفت النظر إلى أن بعض الفقهاء في عصرنا الحديث اعتبر أن السفر مبيح للفطر على الإطلاق، وذلك لاختلاف ما روي عن النبي ﷺ من حدود السفر المبيح، واعتبارها من الآحاد، والتعويل على إطلاق نص الآية القرآنية التي لم تحدد مسافة السفر المبيح. فقد ذكر الشيخ المراغي يقول: «قد روى أحمد ومسلم وأبو داود عن أنس: إن رسول الله ﷺ كان يقصر الصلاة مسيرة ثلاثة أميال. وروي عن ابن أبي شيبه بإسناد صحيح أنه كان يقصر في الميل الواحد، وإذا نظرنا إلى نص القرآن فهو مطلق، وأن كل ما رواه في التخصيص أخبار آحاد، وأنهم لم يتفقوا في التخصيص؛ جاز لنا أن نقول: إن السفر مطلقاً مبيح للفطر، وهذا رأي داود وغيره من الأئمة»^(١).

لكن يشكل على ما لجأ إليه هذا الشيخ هو أنه لم يبد اعتداداً للمشقة التي دلَّ عليها النص كمناط أو ملاك للحكم، كما لم يربط بين المشقة المذكورة وبين الواقع؛ سواء الحالي منه أو ذلك الخاص بالتنزيل.

كما نلفت النظر - في القبال - إلى أن بعض الاتجاهات الفقهية أنكرت الدلالة المقصدية وبالغت في ممارستها الحرفية من خلال منطلق الرواية. ورغم أن مضامين الأخبار التي أسندت إليها كانت تختلف في مقاييس السفر (الشرعي) وتحديد الملاك، حيث بعضها دال على الأخذ بالمسافة (ثمانية فراسخ أو بريدين أو أربعة وعشرين ميلاً)، وبعض آخر دال على الأخذ بالزمان (بياض يوم أو مسيرة يوم)، وبعض ثالث دال على اعتبار الأمرين ممّا يتفق وطبيعة الحياة آنذاك تبعاً لسير الجمال^(٢)؛ إلا أن مشهور الفقهاء وأغلبهم رجحوا ولا زالوا الملاك الخاص بمعيار المسافة

(١) محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، ط ٢، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ج ٢، ص ٦٠٦.

(٢) أنظر: وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، ج ٨، ص ٤٥١ وما بعدها.

واعتبروا الزمان مقدراً عليه^(١)، رغم أن هذا الأخير هو أقرب للمحافظة على المقصد من الأول. فقد كانت مقادير المسافة وكذا الزمان لها ما يبررها من تقدير للمشقة في السفر آنذاك. وهما متعادلان من هذه الناحية، حيث كلاهما دالان على المشقة وأن أحدهما يقدر بالآخر^(٢).

لكن الأمر في أيامنا هذه مختلف! فلا المسافة المقررة تبعث على المشقة، ولا أنها تطابق الزمان المقدر في قبالتها. ممّا يعني أن بقاء الحكم مستنداً إلى المسافة يفضي إلى أن لا يكون له معنى تبعاً للمقصد الخاص به.

بل حتى لو تجاوزنا حساب هذا المقصد بكل ما يملكه من دلالة الواقع والنص في الآية المشار إليها سلفاً، واعتبرنا ذلك الحكم أمراً تعدياً خالصاً؛ فإننا سنصطدم في ترجيحه على قرينه من الزمان الذي كان يعادله في السابق^(٣)، الأمر الذي يبعث على التناقض. فلماذا إذن الاحتكام إلى المسافة دون الزمان، ولماذا لا يكون العكس هو الصحيح، وأنه أقرب إلى الحفاظ على المقصد، ولأنّ دلالة النص عليه أقوى بشهادة ما ذكره صاحب (جواهر الكلام)^(٤)!؟

(١) أنظر: جواهر الكلام، طبعة مؤسسة المرتضى ودار المؤرخ العربي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ج٥، ص٣٣٠.

(٢) جاء في إحدى الروايات أن تقدير القصر في السفر قائم على اعتبار الزمان وأن المسافة مقاسة عليه، لكن من غير اعتبار للمشقة كما هو ملول الآية. فقد روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقل من ذلك ولا أكثر، لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأنفال، فوجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره إذ كان نظيره مثله لا فرق بينهما» (وسائل الشيعة: ج٨، ص٤٥١).

(٣) اعتبر صاحب (جواهر الكلام) أن التقدير بحسب الزمان والمسافة إنما هو أمر واحد عند الشارع «فمسير اليوم عنده عبارة عن قطع بريدين وبالعكس، ومتى تحقق أحدهما تحقق الآخر في نظره» (جواهر الكلام: ج٥، ص٣٣٠).

(٤) نفس المصدر والصفحة.

٢ - قضايا المرأة والواقع:

١ - بخصوص شهادة المرأة نصَّ القرآن الكريم على أنها تعادل نصف شهادة الرجل في قضايا التداين ضمن التداولات المالية، وذلك بحسب ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْمَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بِيَحْسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْمَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ يَمَنُّ رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَفِضَلَ إِحْدَاهُمَا فَمُدْكَرَ إِحْدَاهُمَا الْآخَرَىٰ وَلَا يَأْبُ الشَّهَادَةَ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُعْبَأُ بِكَاتِبٍ وَلَا شَهِيدٍ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ سُوءٌ بِكُمْ وَآتِفُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾ (البقرة/٢٨٢). وقد اختلف الفقهاء حول دلالة هذه الآية فيما لو كانت خاصة أو لها عموم.

فالكثير منهم منع شهادة النساء في قضايا معينة كالحدود والدماء. وزاد بعضهم كل ما خرج عن التداول المالي، ومن ذلك ما ذكره صاحب (مهذب الأحكام) من أن شهادتها تُمنع في حقوق البشر التي تخرج عن النواحي المالية، وذلك كالشهادة على البلوغ والإسلام والولاء والجرح والتعديل والعفو عن القصاص والوكالة والوصاية والرجعة وعيوب النساء الظاهرة والنسب والهلال، وقد نُسب هذا الضابط إلى مشهور الإمامية^(١).

وعلى خلاف من سبق ذهب الكثير من السلف إلى الأخذ بالعموم أو الإطلاق الظاهر من الآية من غير استثناء، وكذلك من التعليل المعتمد

(١) عبد الأعلى السبزواري: مهذب الأحكام، مطبعة الهادي، قم، ط ٤، ١٤١٧هـ، ج ٢٧، ص ١٩٤. وأنظر أيضاً: فقه الإمام جعفر الصادق، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٦٣.

على دلالة «الواقع»، حيث إن «مبنى الشهادة على الحفظ والضبط والصدق، وهذا المعنى موجود في النساء كما هو موجود في الرجال، وما يقدر من نقصهن بمضاعفة العدد، خصوصاً إذا كثرن وصرن معروفات بالصدق والحفظ»^(١). وكان ابن حزم من الذين يؤكدون هذا المعنى^(٢)، معتبراً أن رفض شهادة النساء في الحدود والقصاص ليس له أصل في السُّنة النبوية^(٣).

كما أن الكثير ذهبوا إلى الاعتماد على ظاهر منطوق الآية معتبرين أنه لا يجوز قبول شهادة النساء في الأمور المالية مهما كان عددهن ما لم يكن معهن شاهد من الرجال، ومن ذلك ما قاله صاحب (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ): «لو شهد خمسون امرأة لرجل بمال لا تقبل شهادتهن، ولو شهد به رجلان قبلت شهادتهما»^(٤). فالمناط المعول عليه في المسألة ليس المعرفة وقوة الكشف عن الواقع، بل هو وجود الشاهد الذكوري. وتبعاً لهذا المناط اعتبر المحقق القمي من أنه «قد يحصل الظن بشاهد واحد أكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك، لأنَّ الشارع جعل الشاهدين من حيث إنَّهما شاهدان مناطاً للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما»^(٥).

مع أن هذا التصور يفرغ قضية الشهادة من مقصودها الخاص بالكشف عن الواقع، ويحولها إلى صورة تعبدية لا يفهم لها معنى. وهو أمر يناقض ذات ما عوّل عليه من تقديم الشاهدين على الواحد،

(١) عبد الرحمن الناصر السعدي: المختارات الجلية من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط ٢، ١٤٠٥هـ، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٢) الطرق الحكمية: ص ١٨٣.

(٣) عن: محمد الغزالي: السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار صحارى، ط ٥، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص ٥٩.

(٤) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار: ص ١١. وأنظر أيضاً: جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٤٠٠.

(٥) أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة، ص ٤٤٣.

مع أخذ اعتبارات التوثيق، فذلك لا يستقيم إلا مع قصد الكشف عن الواقع بإجراء مناسب يتفق مع أغلب حالات الابتلاء.

وفي القبال اعتمد كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم على دلالة الواقع في إقرار التساوي بين شهادة النساء وشهادة الرجال لبعض المواقف. فيحسب هذا الرأي أنه إذا كان سبب النصفية في شهادة المرأة يعود إلى ضعف العقل لا الدين؛ فإنَّ هناك من الشهادات ما لا يخشى منها الضلال والخطأ عادة، لذا يقبل تساويها مع الرجل، وهي عبارة عن الأشياء التي «تراها بعينها أو تلمسها بيدها أو تسمعها بإذنها من غير توقف على عقل، كالولادة والاستهلال والارتضاع والحيض والعيوب تحت الثياب، فإنَّ مثل هذا لا ينسى في العادة ولا تحتاج معرفته إلى كمال عقل، كمعاني الأقوال التي تسمعها من الإقرار بالدين وغيره»^(١).

طبقاً لهذا التحليل يلاحظ أنه لا مانع من أن يكون شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل؛ إذا ما ضمننا في العادة عدم خطئها وضلالها حتى في القضايا المعدة عقلية ومعنوية. ذلك أننا هنا لسنا أمام قضية تعبدية، فالقصد من التشريع بدلالة النص الأنف الذكر لا يخرج عن معنى التثبت في الشهادة. وهنا يأتي دور الدلالة الواقعية لحسم القضية. فمن حيث دراسة الواقع هناك احتمالان يخصان إدراك المرأة وذاكرتها، على الأقل في ما يتعلق بما نحن فيه. فلو أقمنا سلسلة متنوعة من الاختبارات الإحصائية النفسية على كل من الرجال والنساء لغرض المقارنة بينهم والكف عن دقة ما يعبرون عنه من شهادات لحوادث مختلفة تجري أمامهم؛ لكننا نصل في النتيجة إمَّا إلى إثبات عدم وجود اختلاف محدد بينهما، أو الإقرار بوجود نقص طبيعي وفطري في الإدراكات الخاصة بالمرأة. أمَّا الافتراض الثالث الخاص بوجود نقص في الرجل لا المرأة فهو مستبعد تماماً. وعلى الفرض الأول يصبح ما شهدته القرآن الكريم

(١) الطرق الحكمية: ص ١٧٧. كذلك: أعلام الموقعين: ج ١، ص ٩٥.

على النقص في إدراك المرأة لا يراد منه جانب الطبيعة والإطلاق كما هو الظاهر من النص، وإنما قصد خصوص ما عليه المرأة وقت عصر النص، حيث تمتاز بضعف الإدراك لقلّة التعليم وضآلة الدور الذي كانت تمارسه في الحياة الاجتماعية العامة. أي طبقاً لهذا الفرض يمكننا أن نحدد فهمنا للنص بربطه بالواقع الخاص بالتنزيل عبر دراسة الواقع العام، وذلك بما يتسق مع المقصد المنصوص عليه.

وهو أمر يفضي إلى تغيير الحكم ولا بدّ. أمّا على الفرض الثاني الذي يثبت نقص إدراك المرأة بالمقارنة مع الرجل؛ فإنّ الحكم القرآني يكون ناظراً إلى الواقع العام لطبيعة المرأة بما هي كذلك وليس إلى الواقع الخاص بالتنزيل. وفي جميع الأحوال نعلم كم هي فائدة الدلالة الواقعية في فهم النص وتحديد الحكم؛ سواء الخاصة منها أو العامة.

علماً بأنّ المفسرين اختلفوا في تعليل ما وصفت به النساء من أنّهنّ عرضة للضلال والنسيان، فقديماً عللوه تبعاً للمزاج، وهو أنّ مزاج المرأة يعتريه البرد فيتبعه النسيان، وبالتالي فإنّ التعليل مرده إلى الأمر الطبيعي الفطري، والذي يقتضي أن يكون الحكم حكماً ثابتاً لا يقبل التغيير مهما تغيرت الظروف والأحوال، ويكون القرآن الكريم ناظراً إلى ما هو الواقع العام للمرأة وليس إلى ظروفها الخاصة كما قدمنا. لكن حديثاً ذهب رشيد رضا إلى أنّ تعليل الأمر يعود إلى أنّ المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات ونحوها من التداولات، الأمر الذي تكون فيه ذاكرتها ضعيفة، بخلاف ما يحصل لها في الأمور المنزلية التي هي شغلها الرئيسي^(١). ممّا يعني أنّ هذا التعليل مرده إلى طبيعة ما عليه الأحوال والظروف، فلو أنّها تغيرت لتغير الحكم معها، وأنّ القرآن الكريم ناظر في الحكم إلى ما عليه ذات الظروف وليس إلى الأمر العام الذي يخص طبيعة المرأة بما هي امرأة.

(١) المنار: ج ٣، ص ١٢٤.

ب - بخصوص ما ورد من تحريم لسفر المرأة بغير محرم؛ نجد هناك عدداً من الأحاديث، منها ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قوله: «لا تسافر امرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو محرم»^(١). وأخرج الإمام الترمذي في جامعه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تسافر امرأة مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم»^(٢).

وأخرج الترمذي عن أبي سعيد عن رسول الله ﷺ قوله: «لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها»^(٣). وأخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس عن النبي ﷺ قوله: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها ذو محرم»^(٤). وقال ابن حجر العسقلاني: «وقد عمل أكثر العلماء في هذا الباب بالمطلق لاختلاف التقييدات. وقال النووي: ليس المراد من التحديد ظاهره، بل كل ما يسمى سفراً، فالمرأة منهية عنه إلا بالمحرم، وإنما وقع التحديد عن أمر واقع فلا يعمل بمفهومه. وقال ابن المنير: وقع الاختلاف في مواطن بحسب السائلين»^(٥).

ولا شك أنه لو نظرنا للنصوص السابقة من زاوية علاقتها بالواقع الخاص بالتنزيل؛ لرأينا أن النهي الوارد فيها مفهوم ومناسب لتلك الظروف والأحوال القائمة؛ حيث لا أمان لسفر المرأة وحدها في ظل انعدام الأمن وبدائية المواصلات. أي أن القصد من التحريم معلوم بدلالة الواقع المشار إليه. لهذا فإن مذهبي مالك والشافعي لا يأخذان بإطلاق النهي الوارد في مثل تلك النصوص، حيث أجازا حج المرأة

(١) فتح الباري: ج ٤، ص ٦٣.

(٢) عن: زيدان، عبد الكريم: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ج ٤، ص ٢٠٢.

(٣) المفصل في أحكام المرأة: ج ٤، ص ٢٠٣.

(٤) فتح الباري: ج ٤، ص ٦٠ - ٦١.

(٥) فتح الباري: ج ٤، ص ٦٠. والمفصل في أحكام المرأة: ج ٤، ص ٢٠٣.

وحدها من غير محرم إن كانت في رفقة مأمونة. الأمر الذي فهما النهي المنصوص عن سفرها وحدها هو فقط عند اضطراب الأمن وخوف الفتنة^(١).

مع هذا فهناك احتمالان يمكن تمحيصهما من قبل الواقع العام لأجل الإفادة منهما بالنظر في الموقف الذي يفرضه تغير الواقع الخاص. فإذا كنّا نعلم أنّ التحريم بدلالة هذا الواقع هو لأجل منع ما قد يحدث من ارتكاب المحارم الجنسية؛ فإنّ تحقيق هذا المقصد يعتمد على دراسة طبع المرأة في ظل الظروف المؤمنة اجتماعياً. فإمّا أن يكون هذا الطبع ضعيفاً يميل إلى ارتكاب تلك المحارم ممّا لا ينفع فيه الأمن الاجتماعي، ومن ثم تبقى مبررات استمرارية الحكم وثباته قائمة بلا تغير. . أو أنّ طبعها ليس كذلك. وعليه لا نجد تفسيراً معقولاً للنهي إلاّ من حيث إنّه نهى باعتبار انعدام ذلك الأمن المقترن مع طبيعة ظروف بدائية مواصلات السفر كما هو الحال في المجتمعات القديمة السابقة. وبالتالي لا يصح التعويل على الإطلاق الظاهر في تلك النصوص. إنّما يعتبر الحكم الوارد فيها رهين موضوعها المؤطر بالظروف الخاصة التي أشرنا إليها قبل قليل.

هكذا يتضح أنّ الحكم الآنف الذكر لم يُعرف مقصده إلاّ من خلال الواقع الخاص بالتنزيل، كما لا يعرف إطلاقه من نسبيته إلاّ من حيث دراسة الواقع العام. فلو أنّ هذا الواقع دلنا على معرفة طبائع المرأة وميولها عبر الدراسات النفسية والاجتماعية لكان من الممكن تقرير ما إذا كان يوجد مبرر لبقاء الحكم كما هو أم لا؟

ج - من المعلوم أنّ الغرض من حجاب المرأة هو لسد الذريعة عن حدوث الإثارة والشهوة وربّما الاعتداء؛ بدلالة الواقع وعدد من

(١) محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ٩٥.

النصوص^(١)، وبالتالي معنأ لأذية كل من الرجل والمرأة على السواء طبقاً لشهادة الواقع. لكن يرد في الأمر احتمالان يتعلقان بكيفية التحجب والكشف غير السافر للجسم. فبحسب الواقع العام إمأ أن يكون الطبع البشري منساقاً إلى التأثير والشهوة عند أي كشف نهى عنه الشارع المقدس، أو أن النهي المنصوص كان لازماً لاعتبارات بعض الحالات الخاصة بالواقع. فإذا دلّ الواقع المطلق على خطأ الفرضية الأولى أصبحت المسامحة في الحكم الثاني مقبولة غير خارجة عن الشرع، ويؤيدها ما ورد من مسامحة في الكشف المحتشم أمام ملك اليمين أو الخدم، وكذا نفس الحال مع كشف الإمام، وأيضاً كبار السن من النساء وذلك لدفع العسر والتخفيف، مضافاً إلى ما جرى من حالات الاختلاط والملاسة عند تضميد جرحى الحرب وسقيهم وما إلى ذلك^(٢).

(١) كقوله تعالى: ﴿قُلِ لِلْمُؤْمِنِينَ يَفْعَلُونَ مِمَّا قَدَرُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَيَحْفَظُوا أَرْوَاحَهُمْ ذَلِكَ أَنْكَرَ لَكُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُلِ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَتَّخِضْنَ مِنْ أَنْفُسِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ أَرْوَاحَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُجُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعَاتِ غَيْرِ أُولِي الْأَرْوَاحِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِي يُرَى بظَهْرِهِمَا عَلَى عَرَبَاتِ السَّلَةِ وَلَا يُعْرَفْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُحْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُؤْتَوْنَ إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا إِنَّهُ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣١﴾﴾ (النور/ ٣٠ - ٣١)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْبِرُ عَنْتِهِنَّ مِنَ الْغَيْبِ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذَنُ وَكَانَ اللَّهُ عَظِيمًا رَجِسًا ﴿٥٨﴾ لَئِنْ لَمْ يَنْهَ الْأَنْفِيقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَمَزٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَعْنَتِكَ بِهِمْ لَوْلَا يُكَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ (الأحزاب/ ٥٩ - ٦٠).

(٢) لا بد من الإشارة إلى أنه لا يصح التسليم بما اتجه إليه الفقهاء الذين اعتبروا الخلطة في مشاركة النساء في الحروب التي خاضها النبي الأكرم ﷺ وتضميدهن لجروح المجاهدين إنما كان لوجود الحاجة الماسة. ذلك أنه لو صح هذا الأمر لظهر هناك نهى عن المشاركة عند ارتفاع الحاجة، مع أنه لا يوجد مثل هذا النهي رغم التضخم الملحوظ في تزايد أعداد الجماعة الإسلامية قبل الفتح وبعده. وهناك نصوص متضاربة تبدي المشاركة النسوية بتلقائية، الصغار منهم والكبار، وبعضهن من نساء النبي وبناته، دون أن يظهر ما يشير الشكوك في طبيعة الابتلاءات التي يمكن أن تحدث من جرأ ذلك التماس. ومن ذلك ما جاء في صحيح البخاري عن الربيع بنت معوذ قالت: «كنا نغزو مع النبي ﷺ فسقي القوم ونخدمهم ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة». وعن أم عطية الأنصارية قالت: «غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات أخلفهم في رحالهم وأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى وأقوم =

لكن مع هذا لا بدّ من أخذ الملاحظات التالية بنظر الاعتبار كالآتي:

١ - إنه حتى لو فرضنا خطأ الفرضية الأولى وبالتالي جاز الكشف غير السافر في الأحوال المناسبة؛ فإنّ ما يلزم هو أن يكون هذا الكشف معقولاً لا يخرج عن حدود الحشمة المتعارف عليها، وذلك كي لا يفضي إلى الصدام مع المقصد الخاص ولا يجر إلى أضرار جانبية ولو بعناوين أخرى مختلفة.

٢ - إنه حتى مع فرض خطأ تلك الفرضية قد يلزم الإبقاء على الحجاب المعهود كعمل وقائي سداً للذريعة وخشية من توظيف الأمور الشرعية في غير مجاريها الصحيحة، خاصة مع كثرة الأهواء وضعف الوعي التربوي كما هو مألوف عند الناس.

على الزمى». وعن أنس قال: «كان رسول الله ﷺ يفزو وأم سليم ونسوة معها من الأنصار يسقين الماء ويداوين الجرحى». وقد بوّب البخاري في صحيحه باباً بعنوان (غزو النساء وقتالهن). ومن النساء من قاتلن في الحروب مباشرة، فمنهن أم سليم التي اشتركت في غزوة حنين واتخذت خنجراً لتقتل به من يدنو منها من المشركين، كما اشتركت أم عمارة في حرب الردة ضد مسيلمة الكذاب، حيث جُرحت يومئذٍ اثنتي عشرة جراحة وقطعت يدها، كما اشتركت صفية بنت عبد المطلب في معركة الخندق وقتلت رجلاً من اليهود آنذاك. وقبل ذلك إن هذه الصحابية جاءت يوم أحد ويدها رمح تضرب به وجوه المشركين. ومن النساء من نُصب لها خيمة في المسجد بعلم النبي وإذنه لتداوي فيها الجرحى، كما هو الحال مع رفيدة الأنصارية.

وممّا يذكر في الخلطة ممّا هو خارج عن الحرب ومداواة الجرحى ما أخرجه البخاري في صحيحه عن أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: «تزوجني الزبير وما في الأرض من مال ولا مملوك ولا شيء غير ناضح وغير فرسه فكنت أعلف فرسه واستقي الماء واخرز غربه واعجن ولم أكن أحسن الخبز فكان يخبزه جارات لي من الأنصار، وكن نسوة صدق، وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي اقطعه رسول الله على رأسي، فلقيت رسول الله ومعه نفر من الأنصار فدعاني ثم قال اخ اخ ليحملني خلفه، فاستحييت أن أسير مع الرجال، وذكرت الزبير وغيره وكان أعير الناس، فعرف رسول الله أنني قد استحييت، فعضى رسول الله، فجنث الزبير فقلت: لقيني النبي ومعه نفر من أصحابه، فأناخ لأركب، فاستحييت منه وعرفت غيرتك، فقال: والله لحملك النبي كان أشد علي من ركوبك معه. قالت: حتى أرسل إليّ أبو بكر بعد ذلك بخادم تكفيني سياسة الفرس فكأنما اعتقني (لاحظ حول ما سبق: فتح الباري، ج ٦، ص ٥٩ و ٦١. والمفصل في أحكام المرأة: ج ٤، ص ٢٦٩ - ٢٧٢، ص ٣٨٩ - ٣٩٢).

٣ - استناداً إلى الواقع يعتبر الالتزام بالحجاب في الحدود المتعارف عليه من كشف الوجه والكفين حالة كمالية تصون العلاقة الخاصة بين الرجل والمرأة، وهو لا يشكل عائقاً أمام تطور الحياة والحركة النسوية عادة. لذلك فمن الناحية المبدئية أن المطالبة به تظل واردة ومبررة.

٣ - فنون الرسم والواقع:

من المعلوم أن أغلب الفقهاء تعاملوا مع نصوص الحديث التي حرمت الرسم والنحت لكل ما فيه روح من الحيوان والإنسان تعاملًا حرفياً بعيداً عن الاحتكام إلى القصد بدلالته مع الواقع وتحولاته. فقد جاء في بعض النصوص قول النبي ﷺ: «إن أشد الناس عذاباً عند الله المصورون»^(١). وقوله: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاھون بخلق الله»^(٢). وقوله: «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم»^(٣). وعن ابن عباس قال: «سمعت محمداً ﷺ يقول: من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ»^(٤). وعن ابن عباس أيضاً أن النبي ﷺ قال: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا تصاوير»^(٥).

(١) فتح الباري: ج ١٠ ص ٣١٤، ط ٢، ١٤٠٢هـ.

(٢) فتح الباري: ج ١٠، ص ٣١٨.

(٣) فتح الباري: ج ١٠، ص ٣١٦.

(٤) المصدر السابق: ص ٣٢٢. ومثله مروى عن ابن عباس في وسائل الشيعة: ج ١٧ كتاب التجارة، باب تحريم عمل الصور المجسمة والتماثيل، حديث ٩، ص ٢٩٨. كذلك ورد ما يماثل ذلك عن الإمام الصادق عن أبيه ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ» (وسائل الشيعة: حديث ٦، ص ٢٩٧). وعن الإمام الصادق أنه قال: «ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صور صورة الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها». (المصدر السابق: حديث ٧، ص ٢٩٧).

(٥) المصدر: ص ٣١٣. كذلك: صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، ج ٤، باب بدء الخلق، ص ١٥٨.

وعن أبي زرعة قال: «دخلت مع أبي هريرة داراً بالمدينة فرأى في أعلاها مصوراً يصور فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عز وجل: ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقاً كخُلقي، فليخلقوا حبةً وليخلقوا ذرة»^(١). وروى الطبراني عن صفية بنت شيبة قالت: «رأيت رسول الله ﷺ بلّ ثوباً وهو في الكعبة ثم جعل يضرب التصاوير التي فيها»^(٢).

وقد استوحى الفقهاء من هذه النصوص كون التصوير يبعث على المضاهاة أو التشبه في الخلق، وهو ممّا لا يجوز. وكما قال الخطابي: «إنما عظمت عقوبة المصور لأنّ الصور كانت تعبد من دون الله، ولأنّ النظر يفتن، وبعض النفوس إليها تميل»^(٣). وقال أبو بكر بن العربي: إنّ الذي أوجب النهي عن التصوير في شرعنا - والله أعلم - ما كانت العرب عليه من عبادة الأوثان والأصنام، فكانوا يصورون ويعبدون فقطع الله الذريعة وحمى الباب. فإن قيل: فقد قال حين ذم الصور وعملها من الصحيح قول النبي ﷺ: من صوّر صورة عبّده الله حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ.. قلنا: نهى عن الصورة وذكر علّة التشبيه بخلق الله، وفيها زيادة علّة عبادتها من دون الله، فنّبّه على أنّ نفس عملها معصية فما ظنك بعبادتها»^(٤).

وحقيقة أنّ المضاهاة وتوظيف الصور لغرض العبادة من الأمور التي أكدها الواقع التاريخي، وكما دلّ عليه صاحب (أحكام القرآن)^(٥).

الأمر الذي نفهم فيه مغزى التحريم الوارد بشأنها، حيث يتسق مع

(١) المصدر: ج ١٠، ص ٣١٧.

(٢) عن: عزت علي عطية: البدعة/ تحديدها وموقف الإسلام منها، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ٤٠٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٤٠٣.

(٤) أحكام القرآن: ج ٤، ص ١٦٠٠.

(٥) المصدر السابق: نفس الصفحة.

الواقع الخاص بالتنزيل، ما دام لا يعقل أن يكون النهي عن التصوير أمراً تعبدياً لا يفهم معناه^(١).

لكن حيث إن تحول الواقع دلاً على أن الغرض الذي كان يوظف لأجله التصوير قد زال وانمحي في أكثر البلدان والمجتمعات، ومنها المجتمعات الإسلامية، فلم يعد يوظف بقصد المضاهاة والعبادة، بل لأغراض فنية وعلمية وتحقيقية، كتلك التي يستفاد منها في الطب والكشف الجنائي؛ لذا فإن بقاء الحكم المنصوص على ما هو عليه يصبح كالمسألة بانتفاء الموضوع بحسب تعبير المناطقة. ويؤيده ما جاء في إقرار الله تعالى لما كان يعمل لنيبه سليمان عليه السلام من التماثيل، كما هو واضح من الآية الكريمة: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَتَمَاثِيلٍ﴾، وبها احتج قوم على جواز التماثيل^(٢).

بل كذلك ما ورد من استثناء لعب البنات الذي أجاز تبعاً لبعض الأحاديث^(٣).

هكذا تعرفنا بدلالة النص والواقع الخاص بالتنزيل على مقصد الحكم، ومن ثم عرفنا بدلالة الواقع العام لزوم تغيير الحكم تبعاً للمقصد المعلوم بالدلالة الأولى.

(١) يلاحظ أننا نستعد وجهة النظر التي تركز على الجانب التعبدى من التحريم وتعتبر عمل الصور المجسمة والغناء وما إلى ذلك كلها من المحرمات في نفسها، لذا حرم بيعها وشراؤها، كالذي ذهب إليه المحقق الحلبي في (شراعتنا لإسلام، مطبعة الآداب، النجف، ط ١، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، ج ٢، ص ١٠).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ج ١٤، ص ١٧٥.

(٣) إذ ذكر أنه ثبت عن السيدة عائشة كما في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت سبع سنين، ووزعت إليه وهي بنت تسع ولعبها معها، ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة سنة. وعنها أيضاً قالت: كنت أعب بالبنات عند النبي صلى الله عليه وسلم وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل ينقمعن منه فيسربهنَّ إليَّ فيلعبن معي (الجامع للقرطبي: ج ١٤، ص ١٧٦).

على أن الفقهاء المحدثين وجدوا حرجاً في التحريم المطلق للتصوير؛ لكونه لا يتفق مع قضايا المعاملات الحديثة، لذلك فرقوا بين التصوير اليدوي والتصوير الفوتوغرافي الشائع استخدامه، فحملوا أحاديث التحريم على النوع الأول، وأجازوا الثاني بدعوى أنه ليس فيه من الإنشاء والخلق الذي يبعث على المضاهاة مثلما هو الحال في الأول، بل هو عبارة عن حبس خيال للموضوع المصور، إنساناً كان أو حيوان. مع أننا لو أخذنا مفهوم المضاهاة بهذا الشكل الساذج لكننا نعتبر كل الرسوم الخاصة بالطبيعة هي عبارة عن مضاهاة لخلق الله، ولاعتبرنا جميع الصناعات والتكوينات المستحدثة التي يتم فيها تقليد طبائع الكائنات هي من المضاهاة. وهو أمر غير معقول. كما أن بعض الفقهاء ذهب إلى التفريق بين الرسم والنحت، فأجاز الأول ونهى عن الثاني بنحو من الاحتياط، مثلما هو الحال مع السيد علي السيستاني^(١).

لكن في قبال ما سبق نجد من المحدثين من أباح التصوير على إطلاقه كما هو الحال مع الشيخ محمد عبده^(٢)، وهو نفس الحال الذي لجأت إليه الدولة الإسلامية المعاصرة في إيران.

٤ - الحدود والواقع:

بخصوص الحدود وما ورد فيها من كيفيات، يلاحظ أن مقاصدها الخاصة معلومة بدلالة كل من النص والواقع. فالنص من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأَذَّرُ الْأَلْبَنِي لَمَلَكُمْ تَنَقُّونَ﴾ (البقرة/١٧٩)، الأمر الذي يدلُّ عليه الواقع، حيث بالقصاص نزول دوافع الثأر ومسلل سفك الدماء. وكذا فإنَّ بدلالة الواقع يعلم أن الغرض من الحدود هو الردع.

(١) عبد الهادي الحكيم: الفقه للمفتريين، وفق فتاوى السيد علي السيستاني، مؤسسة الإمام علي، لندن، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص٣٣١.

(٢) عن: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص١١٦.

لكن لما كان منشأ اعتبار الحدود يتوقف على ماتحققه من أغراض تتسق مع المقاصد الكلية العامة؛ لذا فإنَّ أي تجدد للواقع يبعد الحدود عن تحقيق أغراضها الخاصة، أو يجعل من هذه الأغراض تتزاحم مع المقاصد العامة؛ فكل ذلك يوجب تغييرها بما يتسق وهذه الأخيرة. حتى أنَّ هناك من يرى جواز ترك الإمام للحدود في بعض الحالات والطوارئ لأجل ما هو أهم منها^(١). وليس بالغريب أن تشهد السُّنة النبوية والخلافة الراشدة شطراً من التنوعات التجديدية لقضايا الحدود استناداً إلى تغيرات الواقع والنظر إلى المقاصد. فرغم محدودية الظروف وضيقها إلا أنَّ ذلك لم يمنعها من أن تكون حافلة بالكثير من التنوعات والتغيرات تبعاً للمصالح والحاجات.

فقد روي أنَّ النبي أسقط بعض الحدود عن التائب طالما اعترف بذلك قبل القدرة عليه. ففي حادثة أنَّ النبي ﷺ قال للرجل الذي قال له: «يا رسول الله أصبت حداً فأقمه عليّ»، فقال: هل صليت معنا هذه الصلاة؟ قال: نعم، قال: اذهب فإنَّ الله قد غفر لك حدك^(٢). وفي حادثة أخرى أنه أسقط الحد عن الذي اعترف بالزنى^(٣).

(١) جاء في (شرح النيل) أنَّ الإمام إذا ملك بعض المصر فقط فإنَّ عليه أن لا يقيم الحد كجلد وقطع، بل يحبس حتى يملك المصر، وقيل يقيم الحد، وقيل هو مخير حتى تضع الحرب أوزارها، والحكم في ذلك كالحد، وقيل لا يدع الأحكام، وقيل يجوز ترك الحدود لثلا يشغله ذلك عن الفتح، وقيل لزمه ترك الحكم لثلا يشغل (موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر: ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٢١٤).

(٢) أعلام الموقعين: ج ٣، ص ٧.

(٣) جاء في حادثة أنه قال عمر للنبي ﷺ: ارجم الذي اعترف بالزنى، فأبى النبي معللاً ذلك بأنَّه قد تاب إلى الله. إذ روي أنَّ امرأة وقع عليها في سواد الصبح وهي تعمد إلى المسجد بمكروه على نفسها، فاستغاثت برجل مرَّ عليها، وفر صاحبها، ثم مر عليها ذوو عدد فاستغاثت بهم، فأدركوا الرجل الذي كانت استغاثت به فأخذوه، وسبقهم الآخر، فجاؤا به يقودونه إليها، فقال: أنا الذي أغثتك، وقد ذهب الآخر، قال: فأتوا به نبي الله ﷺ فأخبرته أنَّه الذي وقع عليها، وأخبر القوم أنَّهم أدركوه يشتد، فقال: إنَّما كنت أغثتها على صاحبها فأدركني هؤلاء فأخذوني، فقالت: كذب، هو الذي وقع عليّ، فقال النبي ﷺ: «انطلقوا به فارجموه» فقام رجل من الناس فقال: لا ترجموه وارجموني، فأنا الذي فعلت بها الفعل،

وجاء في سيرة النبي ﷺ أنه لم يؤاخذ بعض أصحابه بالعقوبة رغم كبير فعله وشأنته. ومن ذلك أنه برىء ممّا صنعه خالد بنى جديمة من قتلهم وأخذ أموالهم دون أن يعاقبه، وقال: «اللَّهُمَّ إِنِّي أBRأ إِلَيْكَ مَمَّا صنَع خالد». وينظر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أن النبي ﷺ إنما لم يعاقب خالداً على فعله وذلك لحسن بلائه ونصره للإسلام^(١).

كما ذكر ابن القيم أن الله نصّ على سقوط الحد عن المحاربين بالتوبة التي وقعت قبل القدرة عليهم مع عظيم جرمهم، وذلك تنبيه على سقوط مادون الحراب بالتوبة الصحيحة بطريق الأولى^(٢).

إذ جاء بخصوص حد المحارب قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾، والذين ذهبوا إلى إسقاط الحدود بالتوبة قبل القدرة عليهم إنما حملوا هذه الآية على جميع الحدود، كحد السرقة الذي نصّ العديد على سقوطه بالتوبة، كما هو الحال مع عطاء وجماعة غيره، وذهب إليه بعض الشافعية وعزاه إلى الشافعي قولاً^(٣).

علماً بأن حد السرقة كثيراً ما كان يعطل لأسباب خاصة، كما هو الحال عند الحروب وفي عام المجاعة^(٤).

-
- فاعترف، فاجتمع ثلاثة عند رسول الله ﷺ: الذي وقع عليها، والذي أغاثها، والمرأة، فقال: أنا أنت فقد غفر لك، وقال للذي أغاثها قولاً حسناً، فقال عمر: ارجم الذي اعترف بالزنى، فأبى رسول الله ﷺ فقال: «لأنه قد تاب إلى الله» (أعلام الموقعين: ج ٣، ص ٨).
- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ج ٢٨، ص ٢٥٥. وأعلام الموقعين: ج ٣، ص ٨.
- (٢) أعلام الموقعين: ج ٣، ص ٨.
- (٣) القرطبي: جامع أحكام القرآن، طبعة مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ج ٦، ص ١٧٤. والشوكاني: فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ص ٣٩.
- (٤) نقل عن ابن تيمية وابن القيم أنهما أجزبا تعديلاً فيما يخص الحكم الخاص بتنفيذ حد السرقة حين ثبوتها، فكما قال الشيخ محمد الغزالي: «حسب ابن تيمية وابن القيم وما أفهمه أنا من السنن؛ أستطيع أن أقول بأن القاضي يستطيع وقف التنفيذ في السابقة الأولى. فلو سرق تلميذ أو شاب، وكانت سرقة الأولى أو عشرة قدم زلت بصاحبها، فإذا وجده القاضي متألماً لذلك ونادماً أو شاعراً بالخجل؛ له أن يوقف العقوبة ويستتبه ويقبل توبته، وله أن يعززه بالكلام أو بالجلد أو السجن، حسبما يرى، ولكن إذا عاد للجريمة مرة أو مرّات أخرى تقطع يده» (محمد =

وحد الشرب عليه اختلاف بين ما كان يُعمل به في عهد النبي وأبي بكر وبين ما سار عليه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (رض) بإشارة من الإمام علي عليه السلام كما يقال. كذلك ظهر هناك عدد من الاجتهادات التي حددت أحكاماً تتصف بالشدّة تبعاً لمراعاة الظروف السائدة آنذاك.

وتحقيقاً لما يراد من مصلحة عامة، رغم أنّ هذا كان على خلاف ما عليه السيرة النبوية. ومن ذلك ما جاء من أنّ الإمام عليّاً قام بإحراق الزنادقة الغلاة، بينما كان الأمر في عهد النبي هو قتل الكافر، لكنّه وجد خطورة المسألة فشدّد العقوبة لزجر الناس عن أن يفعلوا مثل ذلك^(١).

وقد سبق للإمام عليه السلام أيضاً أن نصح الخليفة الصديق في إحراق اللوطية بدل قتلهم باعتبار أنّ العرب لم تكن تبالي بالقتل وهي قد ألفتها بخلاف الحرق بالنار حيث لم تألفه بعد^(٢).

على هذا لا يصح إسقاط الحدود على الواقع بعد كثرة التحولات من غير دراسة مفصلة لأوضاعه؛ خاصة تلك التي تلوح أوضاعه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، ما دام أنّها من أحكام الوسيلة التي تتأثر بمجريات الحياة والواقع. بل حتى مع التنفيذ والتطبيق يراعى جانب الدراسة للمخلفات التي تحدث على تلك الأصعدة ومحاكمتها بالنظر إلى حكم ما يمكن أن تحقّقه من المقاصد العامة. فمثلاً لا يتوقع أن يحقق

الغزالي: تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، منبر الحوار، العدد ١٣، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، ص ١٥.

(١) الطرق الحكمية: ص ٢٢.

(٢) ذكر أنّ خالد بن الوليد كتب لأبي بكر في خلافته بأنّه «وُجد في بعض نواحي العرب رجل ينكح كما تنكح المرأة، فاستشار أبو بكر الصحابة، وكان فيهم علي فقال: «إنّ هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة، فصنع الله بهم ما قد علمتم. أرى أن يحرقوا بالنار»، فكتب أبو بكر إلى خالد وأمره بحرقه. (الطرق الحكمية: ص ١٨. وأعلام الموقمين: ج ٤، ص ٣٧٨). وجاء عن الإمام الصادق أنّ خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر عن رجل يؤتى في دبره، فاستشار أبو بكر عليّاً فقال: احرقه بالنار، فإنّ العرب لا ترى القتل شيئاً (فقه الإمام الصادق: ج ٦، ص ٢٧٨).

حد السرقة المقاصد المرجوة في البلدان التي تكون أوضاعها الاقتصادية متردية بالفقر والحاجة. وبخلافها يمكن أن يحقق هذا الحد غرضه لدى البلدان المتقدمة على ذلك الصعيد، على فرض أن الأوضاع الأخرى تكون ملائمة هي الأخرى.

٥ - الجهاد والواقع:

ليس الجهاد من التعدييات التي لا تفهم أغراضه ومغايهه. فهو بدلالة كل من النص والواقع الخاص بالتنزيل يراد منه دفع الظلم والعدوان ونشر الدعوة الدينية بحرية. والفقهاء بصورة عامة يعترفون بمقاصد الجهاد، لكنهم يختلفون فيما بينهم عن مضمون هذه المقاصد، وذلك ضمن أطروحتين: الأولى ترى أن الهدف من الجهاد هو فرض الدين على الآخرين ولو بالقوة، وذلك اعتماداً على ظواهر بعض النصوص القرآنية. أمّا الثانية فتري الهدف منه هو رد الظلم والعدوان.

وبحسب الأطروحة الأولى قسم الفقهاء العالم إلى دارين؛ دار سلام وحرب. فهو تقسيم تقوم مبرراته طبقاً للنهج الماهوي الذي سلكه الفقهاء في فهمهم لمراد الخطاب. فهذا المنطق الثنائي لا يرى غير الحرب أصلاً في طبيعة العلاقة التي تجري بين الدولة الإسلامية وغيرها، وذلك طبقاً للشروط المعتمدة من مثل وجود القوة الكافية وعدم دفع الجزية والإخضاع لمبدأ الصغار.

وتبعاً لهذا النهج، الذي سنرى كيف أنه يتصادم مع مقاصد التشريع، عدّ كل من لم يدفع الجزية من أهل الكتاب بأنه حربي وإن لم يشهر السلاح أو يقوم بالعدوان. وبذا قد جرى التمييز بين الذمي والحربي انطلاقاً من دفع الجزية وعدمه. ونسب البعض هذا الرأي إلى إجماع علماء مذهبه^(١).

(١) محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، طبعة انتشارات قدس محمدي، قم، ج ٢، ص ٢٦٩. الفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد، بيروت، ط ٧، ١٩٨٢م، ص ٤٦٥.

وعلى هذا النحو فإنَّ الأصل في التوجه الإسلامي هو الحرب لا السلم، وأنه بهذا يكون دين سيف لا دين سلم. وتأكيداً لهذا النحو من العلاقة الحربية؛ ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنَّ أقل ما يفعل من الجهاد في السنة مرَّة واحدة، وكما ذكروا بأنَّه يجب أن يقوم المسلمون بقتال الكفَّار مرَّة واحدة في كل سنة على الأقل ما لم يتعذر ذلك لعذر مشروع، مثل ضعف المسلمين في عدَّة أو عدد. بل إن دعت الحاجة إلى القتال في السنة أكثر من مرة وجب ذلك، باعتباره فرض كفاية فيجب منه ما تدعو الحاجة إليه^(١). وادعى الشيخ الكركي من الإمامية أنَّ على ذلك الإجماع في المذهب^(٢).

وأهم ما عولت عليه هذه الأطروحة هو الإطلاقات الواردة في النصوص التي تؤكد وجوب محاربة أهل الكفر، ومن ذلك ما جاء في سورة التوبة من آيتي السيف والجزية الأمرتين بقتال المشركين والكافرين ما لم تُدفع الجزية، مع أخذ اعتبار ما عليه الدولة الإسلامية من حالة القوَّة والضعف عادة. وقد أيدت هذه الأطروحة ما جاء في السنة من أنَّ النبي كان يحث المؤمنين على قتال الكافرين بعد أن يدعوهم إمَّا إلى الإسلام أو دفع الجزية، وما تشير إليه رسائل النبي ﷺ إلى ملوك البلدان غير الإسلامية^(٣)، وكذا كان حكم الخلفاء الراشدين. وأهم من ذلك ما قيل بشأن قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونََ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾. فلدى العديد من المفسرين أنَّ معنى الفتنة هو الكفر والشرك^(٤)، وقال الإمام الجصاص في تفسيره لهذه الآية بأنَّه يوجب فرض قتال الكفَّار حتى يتركوا الكفر، وقال ابن عبَّاس وقتادة ومجاهد والربيع أنَّ الفتنة هنا الشرك^(٥).

(١) المفصل في أحكام المرأة: ج٤، ص٤١١ - ٤١٢.

(٢) جواهر الكلام: ج٢١، ص١٠.

(٣) ابن طولون الدمشقي: إعلام السائرين عن كتب سيِّد المرسلين، تحقيق محمود الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص٥٢ و٦٠.

(٤) فتح القدير: ج١، ص١٩١ - ١٩٢.

(٥) رغم ما جاء في كثير من الأحاديث من معنى الفتنة في الآية هو الشرك؛ فإنَّ المرحوم =

وأما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة... والدين الشرعي هو الانقياد لله عزَّ وجلَّ والاستسلام له. ودين الله هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي يَكْفُرُ عِنْدَ اللَّهِ بِأَسْأَلِكُمْ﴾، واعتبر بعض الباحثين المعاصرين أن قصد الإمام الجصاص من قوله «حتى يتركوا الكفر» هو «كفرهم المتعلق بالتشريع واتباع القانون الباطل، لأنَّ التحليل والتحرير وتشريع الأحكام هو من الله وحده لا يجوز لغيره، فمن نازع الله هذا الحق أو ادعاه لنفسه كان ذلك منه كفر في نظر الشريعة الإسلامية»^(١).

لكن جاء عن بعض الصحابة أن تفسير تلك الآية مرهون بما كان عليه واقع المسلمين أول الأمر من القلة، حيث كان الرجل يُفتن في دينه ليرده الكفار إلى الكفر بعد إيمانه^(٢)، أو ليقتلوه أو يوثقوه، حتى كثر الإسلام ولم يعد بإمكان الكفار اضطهاد المسلمين أو تعذيبهم، ومن ثم زالت الفتنة، مثلما ذهب إلى ذلك ابن عمر، وهو المتبادر من معنى الآية عند صاحب تفسير (المنار)^(٣)، خصوصاً وأنَّ في ذيل الآية وما قبلها من الآيات المباشرة ما يمنع القتال بمجرد الكفر أو الشرك، إذ قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(١٤) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ لِلْقُرَّانِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلْتُمُوهُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾^(١٥) فَإِنْ أَنْهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١٦) وَتَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^(١٧)

(البقرة/ ١٩٠ - ١٩٣).

الطباطبائي اعتبر ذلك من مصاديق الفساد في الأرض، أي أن الفتنة تعني الفساد في الأرض وأنَّ الشرك من مصاديق هذا الفساد (محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ج ٢، ص ٧٢).

(١) عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ٥٥.

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الخير، ط ١، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٢٥٤.

(٣) المنار: ج ٩، ص ٦٦٦.

وعلى ما نقله ابن القيم وارتضاه عن جماعة من «إنَّ القتل إنَّما
وجب في مقابلة الجِراب لا في مقابلة الكفر، لذلك لا يقتل النِّساء ولا
الصبيان ولا الزَّمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون، بل نقاتل
من حاربنا. وهذه كانت سيرة رسول الله ﷺ في أهل الأرض»^(١).

أمَّا بحسب الأطروحة الثانية فيلاحظ أنَّ الأصل في العلاقة بين
الدولة الإسلامية وغيرها هو السلم، وإنَّ القتال لا يكون بسبب الكفر
ذاته، وإنَّما لدفع الظلم والعدوان. وتظل آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾
حاكمة على غيرها من النصوص. فهذا الرأي هو الذي نسه ابن تيمية
إلى جمهور الفقهاء من أمثال أبي حنيفة ومالك وابن حنبل وغيرهم^(٢)،
والذي عدَّ الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاعتبار تدلُّ عليه،
وذلك على خلاف الرأي المعارض الذي كشف عن الآثار السيئة
المرتبطة عليه، وهو الرأي المنسوب إلى الشافعي وغيره^(٣).

إنَّ آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هي من الأهمية بمكان في ما نحن
بصدده من البحث في هدف الجهاد والحرب الشرعية. ذلك أنَّها تبطل
قول من يرى الإكراه في الدِّين وقتاله ولو كان موادعاً ومسالماً. وهي
على رأي رشيد رضا قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم
من أركان سياسته^(٤).

(١) ابن القيم: أحكام أهل النِّمة، حققه وعلّق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين،
بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ج ١، ص ١٧.

(٢) على رأي أبي حنيفة أنَّه إذا امتنع أهل الذِّمة عن أداء الجزية ونقضوا عهدهم فإنَّ ذلك لا يبيح
قتلهم ولا غنم أموالهم ولا سبي ذراريهم ما لم يقاتلوا، إنَّما يجب إخراجهم من بلاد
المسلمين آمنين حتى يلحقوا بأمنهم من أذى بلاد الشُّرك، فإن لم يخرجوا طوعاً أُخرجوا
كرهاً (الأحكام السلطانية: ص ١٨٦).

(٣) دستور الوحدة الثقافية بين مسلمين: ص ٦١.

(٤) المنار: ج ٣، ص ٣٩. وعلى رأي ابن تيمية ينسب إلى السلف فإنَّ الآية ليست منسوخة ولا
مخصوصة أو يصح نسخها وتخصيصها، وإنَّما على حد قوله: «النص عام فلا نكره أحداً
على الدِّين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصب ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل
الكتاب لا نقتله، ولا يقدر أحد قط أن يتقلد أن رسول الله ﷺ أكره أحداً على الإسلام،

وعلى ضوء هذه الآية وآيات المواعدة والسلام ذهب أغلب الباحثين والفقهاء حديثاً إلى اعتبار الأصل في العلاقة مع الدول غير المسلمة هي السلم لا الحرب، محتجين بأن أصل الحرب إنما كان لدواعي دفاعية ووقائية لصد الشر والعدوان، وليس لغرض الاعتقاد. ومن ذلك قول عبد الله دراز: «ومن هذه المبادئ أن الحرب الشرعية لا تقوم إلا من أجل دفع العدوان ويجب أن تتوقف بمجرد بانتهائه»^(١). وأن الشيخ أبا زهرة عدَّ الحرب من إغراء الشيطان، وأن من يسير فيها إنما يسير في خطوات الشيطان، وذلك اعتماداً على قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلَهِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة/٢٠٨)^(٢).

وذهب إلى ذلك أيضاً كل من محمد رشيد رضا كما في تفسير (المنار) وكتابه (الوحي المحمدي) والعقاد في كتابه (عبقرية محمد) ووهبة الزحيلي في (آثار الحرب في الفقه الإسلامي) ومحمد الغزالي

لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الإسلام» (عن: وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص ٦٧).

ومثل ذلك اعتبر الشوكاني الآية محكمة غير منسوخة (فتح القدير: ج ١، ص ٢٧٥). كذلك ذهب الطباطبائي من المعاصرين إلى نفس هذه النتيجة من عدم نسخ الآية، فهي ثابتة الحكم لثبات علّة الحكم ﴿فَدَّ تَبَيَّنَ أَلْتُرْشُدُ مِنَ أَلْتَرِّي﴾، وردَّ على الذين اتهموا الإسلام بأنه دين سيف ودم؛ معتبراً الجهاد والقتال ليس لغاية إحراز التقدم وبسط الدين بالقوّة، بل لإحياء الحق والدفاع عن فطرة الإنسان (التوحيد). «أما بعد انبساط التوحيد بين الناس وخضوعهم لدين النبوّة ولو بالتهود والتنصر فلا نزاع لمسلم مع موحد ولا جدال» (الميزان: ج ٢، ص ٣٤٣ - ٣٤٤). وواضح من ذلك أن الطباطبائي يستثني من آية الرشد المشركين، أو أنه يعتبرها واردة بخصوص أهل التوحيد من الديانات السماوية، بخلاف ما هو لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

(١) محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ١١٢ - ١١٣.

(٢) أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ص ٤٨ - ٤٩.

في (دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين). كما جاء عن صاحب تفسير (المنار) وغيره بأنَّ العلاقة بين دار الإسلام وغيرها هي في الأصل علاقة سلم، وإنَّ ما سماه فقهاؤنا بـ(دار الحرب) إنّما ينقسم إلى حربيين إن كان أهلها معادين مقاتلين للمسلمين، وإلى معاهدين إن كان بين الفريقين عهد وميثاق على السلم وحرية المعاملة في التجارة وغيرها^(١).

ويلاحظ أنَّ نهج الحرب إذا ما أخذناه بحسب المسلك الماهوي من مجرد الاعتماد على النصوص وبغض النظر عمَّا تظهره من تعارضات إطلاقيه، فإنَّ الحال يفضي إلى الصدام ولا بدَّ مع المقاصد، ذلك لأنَّه من حيث دلالة الواقع أنَّ الحرب ليست هي دائماً الحل الناجع حتى مع توفر القوَّة والقدرة، فقد تتخلف من آثار الضرر والدمار ما لا يحمد عقباه. أمَّا ما يستفاد من تعارض الإطلاقات في نصوص الخطاب - حيث بعضها يدعو إلى الحرب فيما يدعو بعضها الآخر إلى السلم - فمن الواضح أنَّها محكومة بحسب ما عليه طبيعة التمايزات التي يفرزها الواقع مع أخذ اعتبار حاكمية المقاصد من العدل وعدم العدوان^(٢).

فبحسب المقاصد أنَّه سواء اعتبرنا الجهاد جهاداً لأجل فرض الدِّين كما هو الأطروحة الأولى، أو أنَّه جهاد لأجل صد الظلم والعدوان كما هو الأطروحة الثانية، وكذا إن كان جهاداً لأجل مكافحة ما يطرح من طروحات منافية لما هو ديني؛ فإنَّه سواء لهذا أو ذاك فإنَّ الجهاد ليس بالضرورة أن يتخذ سبيل الحرب، وإنَّما لكونه من الوسائل لا الغايات فإنَّه يقبل أن يكون بأساليب مختلفة تقدر بحسب ما عليه الأحوال والأوضاع. فبغير هذا المعنى نعود إلى تلك الصيغة التعبدية التي تفرغ الجهاد من مقصده وفحواه، رغم أنَّها تفضي إلى إزهاق

(١) المنار: ج ١٠، ص ٣١٣.

(٢) أنظر في هذا الصدد الفصل الرابع من (جدلية الخطاب والواقع).

الأرواح، وربما يكون ذلك من غير مبرر معقول؛ وهو ما يتنافى مع مقاصد الشرع وأهدافه.

فالجهد والمجاهدة كما قال الراغب في (مفردات القرآن) هما عبارة عن استفراغ الوسع في مدافعة العدو^(١)، سواء كان ذلك من حيث مدافعة أهواء النفس الأمامة بالسوء، أو مدافعة العدو الخارجي باليد واللسان والمال وما إليها، وقد قال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. وبالتالي من الخطأ تصور أن تحقيق المقاصد لا يأتي إلا من خلال الجهد الحربي بإزهاق الأرواح والنفس، وبالتالي اعتبار الحرب والتصفية الجسدية هي الحالة الثابتة للجهد. فبدلالة الواقع أن للجهد وسائل متعددة قد ينفع بعضها في ظرف ما، ويضر في ظرف آخر، أو لا يحقق ما يرجى من المقاصد. ذلك أن له أشكالاً مختلفة تشمل ضروب الصراع والكفاح؛ مثلما هو الحال في الحرب ومن خلال صناديق الاقتراع والكلمة والإعلام والمبادرات السياسية والاقتصادية وصيغ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما إليها. وبدراسة الواقع مع النظر إلى المقاصد قد يتبين أيها أنفع وأنسب من الآخر في الأخذ والاعتبار بحسب المقتضيات والظروف.

وبعبارة أخرى إن العمل على ضوء المقاصد ولحاظ الواقع تصبح التعيينات المطروحة بشأن الجهاد تعيينات غير ثابتة الكيفية. فالواقع ينبهنا على وجود وسائل مختلفة من التعيينات الجهادية، بعضها يمكن أن يصطدم مع ماعليه المقاصد، وبعضها الآخر يتفق معها. فقد يكون الجهد الحربي هو ممّا لا يتسق مع ماعليه المقاصد، وعلى العكس قد يكون الجهد الحركي غير المسلح يعطي من الثمار ما لا يعطيه غيره. فمن حيث الجهد الحركي يمكن القيام بأمرين معاً: مدافعة الطرف الآخر، والعمل على محاربة المنكر. ومن ذلك المساهمة في المشاركة

(١) المنار: ج ١٠، ص ٣٠٦.

السياسية مع مختلف الاتجاهات العلمانية وقبول مبدأ الديمقراطية كمنهج حركي عام تتحدد فيه المنافسة بين الاتجاهات المتباينة من دون الدخول في المعترك الحربي. أي أنه يشترط أن يكون هناك احترام متبادل لدى جميع الأطراف حيال أي رؤية يتم انتخابها بحسب ما ترغب إليه الأغلبية؛ ضمن قواعد دستورية محايدة يتفق عليها الجميع. فهذا الشكل من المجاهدة يفتح المجال أمام الرؤية الدينية أن تؤدي دورها في العمل البناء لتحقيق المقاصد؛ سواء كانت ضمن السلطة السياسية الحاكمة أم خارجها، وذلك بأقل الخسائر الممكنة مقارنة مع ما عليه الجهاد الحربي.

هكذا نرى أن للجهاد صنوفاً متنوعة؛ لا بحسب اعتبارات الواقع الذي نتعلم منه التغيرات المقتضية لتنوع المعاملة معه؛ بل كذلك لما قد يأتي اليوم الذي يكون فيه الجهاد الحربي هو آخر ما ينبغي أن يفكر به الإنسان، خوفاً ممّا يفضي به الأمر إلى فناء البشرية بحرب مدمرة شاملة لا يُعرف لها آخرة ولا نتيجة.

٦ - الأمر بالمعروف والواقع:

بخصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد عدد من الأحاديث أبرزها الحديث المأثور: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». وبحسب الفهم التقليدي المتداول للفقهاء أن هناك ثلاث مراتب للنهي: بالقلب والقول والقوة، وهناك اختلاف في التسلسل الذي ينبغي اتخاذه لإيفاء الغرض، أقربها إلى الوجدان ذلك الذي يحملها على التدرج من الأيسر بالأعسر. وما يهمنا - هنا - هو فقط ما يتعلق بمرتبة القوة في النهي عن المنكر، وذلك استناداً إلى لفظة (اليد) التي لها دلالة عرفية ظاهرة على القوة.

والسؤال الذي يحق طرحه بهذا الصدد: لو مارسنا هذه القوة في

الحالات التي لا يجدي فيها النهي اللساني والقلبي، فهل يا ترى أننا سنصل إلى المطلوب الأمثل؟

ومن حيث الواقع لا شك أنّ للقوّة أثراً إيجابياً في كثير من الأحيان، لكن في أحيان أخرى لا تقل مساحة عن الأولى ليس لها ذلك المفعول، بل قد يكون لها مردود سلبي وخيم، خاصة بالنسبة إلى الشعوب التي ألقت الحرية، مع أنّ من الممكن اتخاذ وسائل أخرى للنهي غير القوّة، لا سيّما حينما يحمل المنكر تيار اجتماعي عام، إذ في هذه الحالة ليس من السهل على القوّة أن تفعل شيئاً، إنّما لابدّ من دراسة نفس الواقع الاجتماعي وما يتطلبه من صور للنهي، فقد يصلح أن يكون النهي من خلال إنشاء نواد إسلامية أو مكتبات أو دور ثقافية أو اتحادات رياضية أو تسديد حاجات مادية أو إقامة إعلام وفنون هادفة وما إلى ذلك من الصور التي تستهدف محاربة المنكر، بما في ذلك الصور الباطنية لتغيير رواسب الأفكار المنحرفة في العقل الباطن، بالطريقة التي لا يتحسس بها الفرد أنّها عملية غسل وتهذيب باتجاه المعروف.

ويلاحظ أنّنا هنا بين تفسيرين للمسألة من حيث النظر إلى الواقع، أحدهما عبارة عن محاولة فهم النص من خلال منظار الواقع، والآخر عبارة عن ربط المقاصد بالواقع.

فمن حيث التفسير الأول نرى أنّ جميع الطرق التي ذكرناها كوسائل للنهي عن المنكر بما فيها عامل القوّة؛ كلها تنضوي تحت عنوان عام هو (النشاط الإنساني). فليس من التأويل بشيء لو فسرنا (اليد) بهذا العنوان، حيث ينسجم مع سياق الحديث مثلما ينسجم مفهوم القوّة، إلا أنّ العنوان الأول قد دلنا عليه الواقع بصورة لا تقبل الشك، فلا بدع للنزاع محلاً.

كما أنّ في الحديث الآنف الذكر يعتبر التدرج من النشاط الإنساني

إلى القول فالقلب؛ انسياقاً طبيعياً لا تكلف فيه. أمّا لو أخذنا بالعنوان الآخر (القوّة)، لكان الانسياق تكلفياً فيما لو تدرجنا من الأيسر إلى الأيسر.

أمّا من حيث التفسير الآخر فإنّه لو قيل إنّ الظهور في لفظة (اليد) واضح تماماً في معنى القوّة، فحتى مع هذا القول فإنّ ما يشتهه الواقع الاجتماعي إضافة إلى النظر إلى مقاصد الشريعة يجعل من الحصر في النص جارياً على المصاديق ما كان غالباً في التأثير بالنسبة للمجتمع الإسلامي القديم، مثلما يصدق على آية ﴿وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ حيث المقصود منها ما هو السائد في المجتمع آنذاك، بشهادة تغير الواقع الحضاري مع أخذ اعتبار مقاصد الشريعة، طالما كان الحكم مفهوماً وليس من التعبديات^(١).

٧ - الزكاة والواقع:

أ - جاء عن موارد الزكاة من المحاصيل ما رُوي عن الشعبي أنّه قال: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن: «إنّما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب». وقد اعتاد الفقهاء في فتواهم التوقف عند هذه الأصناف الأربعة من الثمار في تحديد الزكاة، واعتبروا طبقاً للنص أنّه لا زكاة في غيرها من الزروع والثمار. مع أنّ تلك الموارد المذكورة لا يعقل أن تكون تعبدية وان غيرها من المحاصيل ليس عليها زكاة. لكن بعض الفقهاء مثل أبي حنيفة رأى «أنّ هذه الأصناف كانت تمثل المحصولات الرئيسية في جزيرة العرب، وأنّ ما عداها من ثمر لم يكن مالا له خطر». أي أنّه أفاد من الواقع في فهمه للنص فاعتبر الزكاة فيما هو رائج من المحاصيل، فيما صادق على الزكاة في سائر الثمار الأخرى، بل كل ما تنبته الأرض من المأكولات من القوت

(١) أنظر مقالنا: خطوات على طريق المرجعية الرائدة، الفكر الجديد، عدد ٧، ١٩٩٣م،

والفاكهة والخضر؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَيْرٍ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُمُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾ (الأنعام/١٤١). الأمر الذي أوجب الزكاة بكل من «التفاح والموز وسائر الفواكه، والفول والعدس والأرز وسائر الحبوب، والبرتقال واليوسفي وسائر الموالح، والبن والشاي». الخ^(١)، وهو أمر أيده فيه أبو بكر بن العربي^(٢). وكذا ذهب رشيد رضا حديثاً إلى أن الحكمة في الحصر بتلك الزروع هي كونها القوت الغالب في ذلك الوقت^(٣).

ونفس الحال يمكن أن ينطبق فيه الأمر على ما ذكر من زكاة بحق الأنعام وغيرها من الأشياء. وقد التفت بعض المعاصرين من الإمامية إلى ما تتضمنه الزكاة من معنى مقصدي، كما أشار إلى ذلك الإمام الخميني في بعض خطاباته نافياً أن تندرج ضمن التعدييات، كذلك احتل البعض أن ما ورد من حصر لموارد الزكاة في أصناف تسعة ليس بعنوان تشريعي عام^(٤)، وإنما بعنوان الحاكمة والولاية بحسب ما تقتضيه الظروف آنذاك من رواج لتلك الأصناف، كما وضع في الحساب احتمال أن يكون الحصر تشريعاً، إلا أنه جاء مخصوصاً

(١) دستور الرحلة الثقافية بين المسلمين: ص ٧٤.

(٢) أحكام القرآن: ج ٢، ص ٧٥٨ - ٧٥٩.

(٣) المنار: ج ٨، ص ١٣٨.

(٤) الأصناف التسعة التي حصر فيها وجوب الزكاة هي: الذهب والفضة، والإبل والبقر والغنم، والحنطة والشعير والتمر والزبيب. فمما جاء في ذلك من الروايات ما قاله الإمام الصادق: أنزلت آية الزكاة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِكُمْ سَدَقَةً تَطْهَرُهَاكُمْ وَتُرْكِبُهَا﴾ في شهر رمضان، فأمر رسول الله ﷺ مناديه فنأدى في الناس: إن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض الله عليكم من الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب، ونأدى فيهم بذلك في شهر رمضان، وعفا لهم عمّا سوى ذلك.. (وسائل الشيعة: ج ٩، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، حديث ١، ص ٥٣).

للظرف السائد من حيث إنَّ تلك الأصناف كانت من أشهر البضائع وأهمها^(١).

والحال أنَّ هذا التصور الحديث لم ينشأ إلا نتيجة تحولات الواقع، فالواقع هو الذي دلَّ عليه لا النص، رغم أنَّ البعض ونتيجة لهذه التحولات حاول أن يرد الاعتبار إلى بعض النصوص ولو على نحو التقريب، مثل استشهاده بما صنعه الإمام علي من جعل الزكاة على الخيل^(٢)، وكذلك بما رواه الشيخ الطوسي في (التهذيب) عن أبي بصير أنَّه سأل الإمام الصادق فقال: هل في الأرز شيء من الزكاة؟ قال الإمام: نعم. ثم قال عليه السلام: إنَّ المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه، ولكنته قد جعل فيه، وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه^(٣).

وهناك عدد من الروايات التي تفيد هذا المعنى^(٤)، لكن في قبالتها

(١) كاظم الحائري: الأوراق المالية الاعتبارية (١)، رسالة الثقلين، عدد ٨، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ٣٨ - ٣٩. وأنظر الحوار مع الحائري في: قضايا إسلامية، قم، عدد ٤، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص ٣٢.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ج ٩، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة في الخيل الإناث السائمة، حديث ١، ص ٧٧.

(٣) لاحظ محمد مهدي الأصفي: نظرية الإمام الخميني في دور الزمان والمكان في الاجتهاد، قضايا إسلامية، عدد ٤، ص ٢٩٩ وما بعدها. كما أنظر: وسائل الشيعة: ج ٩، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة فيما سوى الغلات الأربع من الحبوب، حديث ١١، ص ٦٤.

(٤) فمن ذلك ما روي أنَّ أبا الحسن عليه السلام كتب إلى عبد الله بن محمد: الزكاة على كل ما كيل بالصاع. وكتب عبد الله عن الإمام الصادق أنَّه سأله عن الحبوب؟ فقال: وما هي؟ قال: السمسم والأرز والدخن، وكل هذا غلة كالحنطة والشعير، فقال الإمام الصادق: في الحبوب كلها زكاة. كما روي عن الإمام الصادق أنَّه قال: كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب، فقال سائل: أخبرني جعلت فداك هل على الأرز وما أشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكاة؟ فوقع الإمام: صدقوا الزكاة في كل شيء كيل (وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٦١). كما روي عن الإمام الصادق أنَّه سئل عن السمسم والأرز وغير ذلك من الحبوب هل تزكى؟ فقال: نعم هي كالحنطة والتمر (مستدرک الوسائل: ج ٧، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة فيما سوى الغلات الأربع، حديث ١،

يوجد عدد آخر من الروايات التي تؤكد ضرورة حصر الزكاة بما نصَّ عليه النبي ﷺ^(١).

وجمع بين النصوص ذهب الحر العاملي بأن الأحاديث التي تفيد عدم الحصر تدلُّ على الاستحباب ونفي الوجوب، وما ظاهره الوجوب في روايات الحبوب يحتمل الحمل على التقيّة^(٢).

ب - وطبقاً للمقاصد فإنه لا يمكن الوقوف عند حرفية النص - في

ص ٣٩). وعن الإمام الصادق أيضاً أنه قال: كل شيء يدخل فيه القفران - المكايل - والميزان فيه الزكاة (المصدر: ص ٣٩).

(١) فمن ذلك ما ذكره الإمام الصادق من أنه سُئل عن الزكاة؟ فقال: وضع رسول الله ﷺ الزكاة على تسعة وعفا عمًا سوى ذلك: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والذهب والفضة، والبقر والغنم والإبل، قال السائل: فالذرة؟ فغضب ﷺ ثم قال: كان والله على عهد رسول الله ﷺ الساسم والذرة والدخن وجميع ذلك، فقال السائل: أنهم يقولون إنه لم يكن ذلك على عهد رسول الله ﷺ وإنما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك؟ فغضب الإمام وقال: كلنبوا، فهل يكون العفو إلا عن شيء قد كان، لا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (رسائل الشيعة: ج ٩، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، حديث ٣، ص ٥٤). وعن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن ﷺ: جعلت فداك، روي عن أبي عبد الله ﷺ أنه قال وضع رسول الله ﷺ الزكاة على تسعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والذهب والفضة والغنم والبقر والإبل، وعفا رسول الله ﷺ عمًا سوى ذلك، فقال له القائل: عندنا شيء كثير يكون بأضعاف ذلك، فقال: وما هو؟ فقال له: الأرز، فقال أبو عبد الله ﷺ: أقول لك: إن رسول الله ﷺ وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفى عمًا سوى ذلك، وتقول: عندنا أرز وعندنا وعندنا ذرة، وقد كانت الذرة على عهد رسول الله ﷺ؟! فوقع ﷺ: كذلك هو، والزكاة كل ما كيل بالصاع (المصدر: حديث ٦، ص ٥٥ - ٥٦). وعن محمد بن الطيار قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عمًا تجب فيه الزكاة؟ فقال: في تسعة أشياء: الذهب والفضة، والحنطة والشعير والتمر والزبيب، والإبل والبقر والغنم، وعفا رسول الله ﷺ عمًا سوى ذلك، فقلت: أصلحك الله، فإن عندنا حباً كثيراً، قال: وما هو؟ قلت: الأرز، قال: نعم، ما أكثره، فقلت: أفیه الزكاة؟ فزبرني وقال: أقول لك إن رسول الله ﷺ عفا عمًا سوى ذلك وتقول لي إن عندنا حباً كثيراً، أفیه الزكاة؟! (المصدر: حديث ١٢، ومثله حديث ١٣، ص ٥٨ - ٥٩. وأنظر على شاكلة ما سبق من الروايات ما جاء في: مستدرک الوسائل: ج ٧، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، ص ٣٨).

(٢) وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٦٤.

فقه الإمامية - ممّا ورد بشأن الزكاة في النقدين من الذهب والفضة. فالنقد في العصر الحديث تحول إلى عملات ورقية، والوقوف عند حرفية النص يمنع جريان الزكاة عليها. الأمر الذي يفضي إلى خلاف ما قصد إليه الشارع من وضع الزكاة على المال المتداول، حيث لا يعقل أنّه جعلها بخصوص الذهب والفضة بما هما كذلك، وإلاّ لكانت الزكاة لا تنحصر بالنقدين منهما، بل لشمّلت سائر مواردهما ممّا لا يعد من النقد^(١)، الأمر الذي يفهم منه أنّ الملاك في ذلك هو المالية المتداولة أو النقد. فبغير هذا الاعتبار سنقع في تعبدية ليست مفهومة ولا معقولة، في حين أنّها تجري في قضية يُفترض أن يكون لها معنى محصل بشهادة الواقع. على هذا فقد صح ما لجأ إليه الشيخ محمد جواد مغنية في نقده للفقهاء المعاصرين من الإمامية الذين وقفوا عند حدود القالب الحرفي من النص بغير اعتبار للدلالات الأخرى التي تبديها كل من المقاصد والواقع، فذكر يقول: «قال فقهاء هذا العصر كلهم أو جلهم: إنّ الأموال إذا كانت من نوع الورق، كما هي اليوم، فلا زكاة فيها وقوفاً عند حرفية النص الذي نطق بالنقدين الذهب والفضة، ونحن على خلاف معهم، ونقول بالتعميم لكل ما يصدق عليه اسم المال (والعملة)، وأنّ النقدين في كلام أهل البيت عليهم السلام أخذ وسيلة لا غاية، حيث كانا العملة الوحيدة في ذلك العهد، وليس هذا من باب القياس المحرم، لأنّ القياس مأخوذ في مفهومه وحقيقته أن تكون العلة المستنبطة مظنونة لا معلومة، لأنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً، ونحن هنا نعلم علم اليقين أنّ علة الزكاة في النقدين موجودة بالذات في الورق، لا مظنونة، فتكون كالعلة المنصوصة أو أقوى، لا من باب القياس المظنون المجمع على تحريم العمل به»^(٢).

(١) أنظر حول ذلك النصوص في: وسائل الشيعة، ج ٩، ص ١٥٤.

(٢) فقه الإمام جعفر الصادق: ص ٧٦ - ٧٧.

٨ — ربا القروض والواقع:

ليس هناك قيمة يقرها وجدان العقل أعظم من العدل. فالعدل هو على رأس القرارات التي يدين له العقل بالصحة والصدق. وهو على رأس الأحكام التي تبشر بها جميع الأديان السماوية، وتعترف به كل الأعراف والقوانين الوضعية. كما أنه يقع في قمة هرم المقاصد التي نادى بها الشريعة الإسلامية، واعتبرته هدفاً أعلى للرسالات الإلهية، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

على أنه يكفيننا من كل ذلك ما تطابق عليه العقل والشرع في ضرورة مراعاته من غير تفريط.

فهو الأصل في كل العقود مثلما صرح بذلك ابن القيم في أحد عناوين كتابه (أعلام الموقعين)^(١). لكن هل التفتت الطريقة التقليدية لهذا المقصد الكلي وهي تدارس جزئيات الأحكام؟

لعل الأمر البارز في هذه الطريقة هو أنها حصرت نفسها في دائرة الاهتمام في الجزئي من الأحكام فحجبها ذلك عن رؤية الكلي. لذلك نجد الحرفية طغت على نتائجها، وأصبح الدوران في فلك الجزئيات يشكل الغاية من جهودها المضنية. فكانت النتيجة من إهمال النظر في الكلليات أن قدّمت لنا في كثير من الأحيان نتائج عكسية في معالجاتها للجزئيات، إذ جاءت مخالفة لمقاصد الشرع، بل ومصادمة للعقل وحكمه الوجداني. ذلك أنه إذا كان للواقع تأثير على الأحكام، وإذا كان من الطبيعي أن تتبدل هذه الأحكام تبعاً لتغير الواقع؛ فإن ما يحفظ بقاء الشريعة ويصونها من التغير والانحراف إنما هو المقاصد الأساسية التي تصرف عقل المسلم باتجاه الوجهة الصحيحة، مهما

(١) أعلام الموقعين: ج ٢، ص ٧.

كانت طبيعة التغيرات التي تصادف الأحكام الجزئية، خاصة إذا ما أيد ذلك وجدان العقل وصدقه الواقع.

ولعلنا لسنا بحاجة إلى التذكير من أن الأخذ بالجزئي إذا كان على حساب الكلّي يفضي ولا شك إلى هدم الشريعة من جذورها. وكما يقول الشاطبي: إن المجتهد تكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها^(١).

هذا هو حال مسألتنا التي نريد بحثها من زاوية خاصة، والتي شهدت صداماً حاداً بين الموقف الفقهي التقليدي الذي لجأ إلى الحرفية من غير نظر إلى الكليات، وبين مقاصد الشرع وأحكام العقل. ذلك أن المنظور الفقهي لقضية القرض بالعملات النقدية يعتمد على مبدأ الوفاء بالمثل من غير اهتمام لما يفرزه الواقع من تباينات تؤثر على طبيعة الحكم، نظراً لتدخل المقصد الكلّي المغيب عن الرؤية. فما يصح من حكم في ظرف صدقه وبطلانه إنما هو المقصد الشرعي ذاته، فكيف إذا ما زاد عليه حكم العقل بالوجدان؟!

من المعلوم أن القوة الشرائية للنقد في المجتمعات القديمة، ومنها مجتمع عصر الرسالة، تتصف بضآلة التغير أو الثبات نسبياً قياساً مع ما هو عليه العصر الحديث، والحاضر منه على وجه الخصوص؛ الذي هو عصر التشابك والسرعة والمفاجآت. فمما ذكره المؤرخون من أن الدينار كان في العصر الإسلامي الأول يساوي عشرة دراهم، لكنه صار في النصف الثاني من العهد الأموي مساوياً لاثني عشر درهماً، ثم ازداد في العصر العباسي وصار يساوي خمسة عشر أو أكثر^(٢). وذكر المقرئزي أنه

(١) الموافقات: ج٤، ص١٧٤.

(٢) عن كتاب الخراج في الدولة الإسلامية للريس.

في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي أبي علي المنصور بن العزيز؛ قد تزايدت الدراهم وازداد سعر الدينار حتى وصل يساوي أربعة وثلاثين درهماً^(١).

مع هذا فإنَّ ما ذكر من تغير في العملة وقيمتها الشرائية لا يمكن مقارنته عمّا يجري في وقتنا الحاضر من تضخم. إذ يلاحظ أنَّ الحركة الاقتصادية لبلدان العالم والتغيرات الضخمة التي تطرأ عليها بين فينة وأخرى أصبحت ملحوظة ومؤثرة بشكل واضح سواء على مستوى الدولة أو الفرد، نظراً لما تحدثه من تغير في القوَّة الشرائية للأوراق المالية أو النقد، وذلك على نحو مضطرد في كثير من الأحيان، بحيث غالباً ما تعاني أغلب البلدان من تدهور مستمر لهذه القوَّة.

وما يعيننا من هذا الأمر هو كيف يمكن التعامل مع القروض المالية، إذ ما يعطى من مال لأجل طويل الأمد يسترد بقيمة تختلف في الغالب مع القيمة المعطاة، ونحن في مثل هذه الحالة نكون قد وقعنا بنوع من المقامرة والغرر، وغالباً ما يكون الدائن هو المصاب بالخسران. وعليه هل يصح وفاء الدين بالمثل، أي بنفس الكمية النقدية للمال ولو لم تساو شيئاً يذكر.. أو أنه يقدر بوزن ما يحمله من قوَّة شرائية عند ابتداء العقد؟ لنوجه هذا السؤال إلى طريقة الاجتهاد التقليدية لتتعرف على إجابتها ومبرراتها.

ليس من شك أنَّ هذه الطريقة تلتزم الموقف المعتاد في التعامل مع قضايا الأحكام من منطلق الحرفية، ومن ذلك قضيتنا المطروحة حول القرض. فهي تعتبر التشريع الخاص به ثابتاً لا يقبل التبديل، وذلك كي لا تقع في مستنقع الربا المنهي عنه من قبل الشرع، حتى جاء عن النبي ﷺ قوله: «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا»^(٢). لذا أنَّ الدائن لا

(١) تقي الدين أحمد بن علي المقرئ: النقود الإسلامية (شذور العقود في ذكر النقود)، تحقيق وإضافات محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، ط٦، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٧٩.

(٢) أعلام الموقعين: ج ١، ص ٣٣٣. وفقه الإمام الصادق: ج ٣، ص ٢٧٤.

يأخذ من المدين إلا بقدر ما أدانه، وينطبق ذلك في مجال العملات النقدية، رغم دوام ما تتعرض له من الخلخلة والهزات ضعفاً وقوة، ظناً من أن الزيادة الموهومة - أو النفع الموهوم - في الوفاء هي ربا.

فقد قال الإمام مالك كما في (المدونة): «كل شيء أعطيته إلى أجل فرد إليك مثله وزيادة فهو ربا». وجاء في المدونة: «قلت: رأيت إن أتيت إلى رجل فقلت له سلفني درهم فلوس ففعل، وفلوس يومئذ مائة فلس بدرهم، ثم حالت الفلوس ورخصت حتى صارت مائتا فلس بدرهم؟ قال - أي الإمام -: إنما يرد مثل ما أخذ السعر فأشبه الحنطة إن رخصت أو غلت».

وقال الدردير في الشرح الصغير لـ (بلغة السالك): «وإن بطلت معاملة من دنانير أو دراهم أو فلوس ترتبت لشخص على غيره من فرض أو بيع، وتغير التعامل بها بزيادة أو نقص، فالواجب قضاء المثل على من ترتبت في ذمته إن كانت موجودة في بلد المعاملة». وقال أيضاً: «ورد المقترض مثله قدرأ وصفة أو رد عينه إذا لم يتغير في ذاته عنده». وقال الصاوي في شرحه لقول الدردير الأخير: «فالواجب قضاء المثل، أي لو كان مائة بدرهم ثم صارت ألفاً بدرهم أو بالعكس، وكذا لو كان الريال حين العقد بتسعين ثم صارت بمائة وسبعين وبالعكس، وكذا إذا كان المحبوب بمائة وعشرين ثم صار بمائتين أو بالعكس وهكذا».

وقال الإمام الشافعي في كتاب (الأم): «ومن سلف فلوساً أو دراهم أو باع بها ثم أبطلها السلطان فليس له إلا مثل فلوسه أو دراهمه التي أسلف أو باع بها».

وقال الشيرازي في (المهذب): «ويجب على المستقرض رد المثل فيما له مثل، لأن مقتضى القرض رد المثل».

وقال النووي في (روضة الطالبين): «ولو أقرضه نقداً فأبطل السلطان المعاملة به فليس له إلاّ النقد الذي أقرضه».

وقال ابن قدامة في (المغني): «المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا أو كان بحاله».

وقال ابن قدامة أيضاً: «وإن كانت الدراهم يتعامل بها عدداً فاستقرض عدداً رد عدداً، وإن استقرض وزناً رد وزناً». وقال أيضاً: «المستقرض يرد المثل من المثليات سواء رخص سعره أو غلاه أو كان بحاله.. وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيراً؛ مثل إن كانت عشرة بدائق فصارت عشرين بدائق، أو قليلاً لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فأشبهه الحنطة إن رخصت أو غلت».

وفي مجلة الأحكام الشرعية في الفقه الحنبلي جاء في المادة (٧٥٠): «إذا كان القرض فلوساً أو دراهم مكسرة أو أوراقاً نقدية فغلت أو رخصت أو كسدت ولم تحرم المعاملة بها وجب رد مثلها».

وقال ابن تيمية في (مجموع الفتاوى): «لا يجب في القرض إلاّ رد المثل بلا زيادة». وقال: «وليس له أن يشترط الزيادة عليه في جميع الأموال باتفاق العلماء، والمقرض يستحق مثل قرضه في صفته».

وقال ابن حزم في (المحلى): «ولا يجوز في القرض إلاّ رد مثل ما اقترض لا من سوى نوعه أصلاً». وهو قد اعتبر ذلك من الإجماع المقطوع به^(١).

وجاء بدراهم غيرها، فإنّ ما يلزم به المقرض إنّما هو الدراهم الأولى الساقطة وليس الثانية، وهو في رأيه هذا يخالف ما ذكره الصدوق من أنّ الواجب على المقرض هو ما جاز التعامل به عند الناس^(٢).

(١) اعتمدنا على ما سبق من نصوص على: علي أحمد السالوس: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار الاعتصام بمصر، ١٩٩٠م، ص ٢١ - ٢٤.

(٢) جواهر الكلام: طبعة دار الكتب الإسلامية، ج ٢٥، ص ٦٦. يعود الخلاف الأساس في ذلك =

هذه جملة من نصوص الطريقة التقليدية نقلناها وهي تؤكد مبدأ المماثلة، وكان الأولى أن تدعو إلى اتخاذ مبدأ التساوي في القيمة لا المماثلة، وفرق بين الأمرين كبير.

ومن حيث الدقة أن المواد التي هي موضع القرض تارة تكون استعمالية، وأخرى تبادلية سوقية. فإذا كان الغالب في المواد هو الاستعمال لا التبادل، أو أن المقرض أقرض مادة كان يتعامل معها معاملة استعمالية؛ فإن وفاء حق الدين يصح بإرجاع المثل، سواء رخصت هذه المادة أم غلت، وذلك اعتماداً على مقدار القيمة التي تحققها المادة بالنسبة إلى مالكيها، وهي قيمة تجد قدرها بما كانت عليه من وضع استعمالي وليس تبادلي. إذ الشيء المستعمل لا ينقص من قدره شيء إذا ما رُد مثيله، سواء رخص في السوق أم غلى. لكن لو كانت المادة المقرضة تبادلية كما هو حال العملات، خصوصاً الورقية منها، فإن قيمتها تتحدد بما يكشف

إلى الخلاف الحاصل في الروايات المتقولة بهذا الصدد. فمن ذلك ما جاء عن يونس أنه قال: كتبت إلى الإمام الرضا عليه السلام بأن لي على رجل ثلاثة آلاف درهم، وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيام، وليست تنفق اليوم، فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها، أو ما ينفق اليوم بين الناس؟ فكتب الإمام إليّ: لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيه ما ينفق بين الناس (وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب التجارة، باب حكم من كان له على غيره دراهم فسقطت، حديث ١، ص ٢٠٦. وعلى هذه الشاكلة لاحظ: مستدرك الوسائل: ج ١٣، نفس العنوان من الكتاب والباب، حديث ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤).

وفي راية معارضة عن يونس أيضاً أنه قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أنه كان لي على رجل دراهم، وأن السلطان أسقط تلك الدراهم، وجاءت دراهم أعلى من الدراهم الأولى، وهي اليوم وضيفة، فأني شيء لي عليه الأولى التي أسقطها السلطان، أو الدراهم التي أجازها السلطان؟ فكتب له الإمام: لك الدراهم الأولى. (المصدر: حديث ٢، ص ٢٠٦). وعن الإمام الرضا سألته معاوية بن سعيد عن رجل استقرض دراهم من رجل، وسقطت تلك الدراهم أو تغيرت، ولا يباع بها شيء: ألساحب الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال: لساحب الدراهم الأولى (المصدر: حديث ٤، ص ٢٠٧). فكما يلاحظ أن هناك شيئاً من التعارض الظاهر في الروايات في حل المشكل الخاص بالدراهم الساقطة. حتى أن الشيخ الطوسي حاول حل مثل ذلك التعارض بالقول بأنه متى كان على المقرض دراهم بنقد معروف فإنه ليس له إلا ذلك النقد، أما لو كان عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فلأنما له الدراهم التي تجوز بين الناس (المصدر: ص ٢٠٧).

عليه السوق باعتبارها تبادلية تحمل في طيها القدرة الشرائية المفترضة، وهنا لا يصح الوفاء بالمثل، إذ لو غلت المادة وأريد إرجاعها بمثلها فإن ذلك سيشكل ضرراً على المقترض، أمّا لو رخصت فإن الضرر سيلحق بالمقترض. في حين أنه إذا أردنا أن يكون لكل من الطرفين رأس ماله من غير نقيصة ولا ضرر فلا بدّ من تعيين القيمة التي عليها المادة وقت الاقتراض. فهذا هو العدل الذي تشهد له العقول والفطرة الإنسانية.

وكان يمكن أن نعذر الطريقة التقليدية في دفاعها عن مبدأ الرد بالمثل لو أنها اكتفت بالصيغ العامة دون إشارة ما إلى الغلاء والرخص وإسقاط العملة. لكن حيث إنَّها كانت صريحة وواعية لأمر ما يفرضه الزمان على تغير القوّة الشرائية للنقد، فهي لهذا غير معذورة في تجاهلها للمقصد الشرعي من المعاملة القرضية. كل ذلك بسبب ما ألفتة من الممارسة الحرفية في التفكير.

لا شك أن المعاملة بالمثل مبررة تماماً في مجتمع لم يشهد تحولات بارزة في القوّة الشرائية للنقد^(١)، وكذا القيمة التبادلية

(١) هناك عدد من الروايات والنصوص التي تبدي حالة التغير في أسعار المواد وكيفية التعامل معها خلال القرن الثاني للهجرة. فمن ذلك ما جاء عن محمد بن الحسن أنه كتب إلى الإمام أبي محمد عليه السلام يقول له: رجل استأجر أجيراً يعمل له بناءً أو غيره وجعل يعطيه طعاماً وقطناً وغير ذلك، ثم تغير الطعام والقطن من سعره الذي كان أعطاه إلى نقصان أو زيادة، أychتسب له بسعر يوم أعطاه، أو بسعر يوم حاسبه؟ فوقع عليه السلام: يychتسب له بسعر يوم شارطه فيه إن شاء الله. وأجاب عليه السلام في المال يحل على الرجل فيعطي به طعاماً عند محله ولم يقطع ثم تغير السعر، فوقع عليه السلام: له سعر يوم أعطاه الطعام (وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب التجارة، باب حكم من اشترى طعاماً فتغير سعره، حديث ٤، ص ٨٥). وعن محمد بن الحسن أيضاً أنه قال: كتبت إلى الإمام عليه السلام في رجل كان له على رجل مال، فلما حل عليه المال أعطاه بها طعاماً أو قطناً أو زعفراناً، ولم يقطع على السعر، فلما كان بعد شهرين أو ثلاثة، ارتفع الطعام والزعفران والقطن أو نقص، بأي السعرين يحسبه؟ قال: لصاحب الدين سعر يومه الذي أعطاه وحلّ ماله عليه، أو السعر الذي بعد شهرين أو ثلاثة يوم حاسبه؟ فوقع عليه السلام: ليس له إلا على حسب سعر وقت ما دفع إليه إن شاء الله. قال: وكتب إليه: الرجل استأجر أجيراً ليعمل له بناءً أو غيره من الأعمال، وجعل يعطيه طعاماً أو قطعاً وغيرهما، ثم تغير الطعام والقطن عن سعره الذي كان أعطاه إلى نقصان أو

للمال^(١)، كما هو حال عصر النص. فهي بهذا تمثل عين العدل الذي هو الأصل في جميع العقود. لذلك نرى الشرع ينهى عن الربا لما فيه من الظلم، والله تعالى يقول: ﴿إِن لَّمْ تَقْلُوبُوا فَاَدْنُوا بِعَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة/ ٢٧٩)، وهو أمر لم يغفل فقهاء الإسلام عن التصريح به، ومن أمثال ابن تيمية وغيره^(٢)، أو بحسب ما ورد عن الإمامين الصادقين (الباقر والصادق عليهما السلام) هو لثلا يذهب المعروف ويتمانع الناس^(٣)، حيث يزول التعاون وتندم روح الأخوة.

زيادة، يحسب له سعره يوم أعطاه أو سعره يوم حاسبه؟ فوقع: يحسب له سعر يوم شارطه فيه إن شاء الله (المصدر: حديث ٥، ص ٨٥ - ٨٦).

ويلاحظ أنَّ مثل هذه النصوص تؤكد على أنَّ مورد التعامل إنَّما هو بحسب السعر المتعارف عليه عند الأداء، ولم يؤخذ باعتبار التغيرات الجزئية للمواد الاستهلاكية، ربَّما لكونها ليست في مقام المال المتداول، لهذا كان النظر في ذلك إلى ذات المال، أي يمكن أن تكون معنية باعتبار تحديد القيمة الفعلية التي يصلح فيها التبادل.

(١) من النصوص التي تؤكد حصول بعض حالات تغير القيمة التبادلية للمال خلال القرن الثاني للهجرة؛ ما جاء عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي أنه قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً في حوائجه، وهو يوم قبضت سبعة وسبعة ودينار، وقد يطلب صاحب المال بعض الورق، وليست بحاضرة فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر ونحوه، ثم يتغير السعر قبل أن يحتسبها حتى صارت الورق اثني عشر بدينار، هل يصلح ذلك له، وإنَّما هي بالسعر الأول حين قبض كانت سبعة وسبعة ودينار؟ قال: إذا دفع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره كيف كان الصروف فلا بأس (وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب التجارة، باب حكم من كان له على غيره دنانير أو دراهم، حديث ١، ص ١٨٣). وعن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون لي عليه المال فيقبضني بعضاً دنانير وبعضاً دراهم، فإذا جاء يحاسبني ليوفيني يكون قد تغير سعر الدنانير، أي السعيرين أحسب له، الذي كان يوم أعطاني الدنانير، أو سعر يومي الذي أحاسبه؟ فقال: سعر يوم أعطاك الدنانير، لأنك حبست منفعتها عنه (المصدر: حديث ٢، ص ١٨٣ - ١٨٤).

وعن الإمام الصادق قال في الرجل يكون له على رجل دراهم فيعطيه دنانير ولا يصارفه، فتصير الدنانير بزيادة أو نقصان، قال: له سعر يوم أعطاه (المصدر: حديث ٥، ص ١٨٥).

(٢) ابن تيمية: القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي، مقدمة محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٥هـ، ص ٩.

(٣) علل الشرائع: ج ٢، باب ٢٣٥، ص ١٩٥. وتاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٧١٢.

لكن هل ينطبق هذا الأمر على ما يجري من تحولات في قيمة المال المتعامل به في القرض كما عليه الوضع في أيامنا هذه؟ فهل هناك نفع وزيادة أو ربا يتحقق فيه الظلم وينطبق عليه أمثال الحديث النبوي: «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا»؟ هذا إذا ما غضضنا الطرف عن أنّ مفاد هذا الحديث يتسق حتى بحرفيته مع عدم المثلية لكونه يشترط في الربا وجود المنفعة الزائدة، والحال أنّ عدم التمسك بالمثلية لا يفضي بالضرورة إلى هذه المنفعة، بل يصح أن يقال إنّ العكس حاصل اليوم في تطبيق مبدأ المثلية، وغالباً ما يكون النفع الزائد من نصيب المقرض على حساب المقرض.

لعلّ الملاحظ أنّ الأمور قد انقلبت رأساً على عقب. فإذا كان النفع أو الربا يتحقق غالباً في المجتمعات القديمة وعلى رأسها مجتمع عصر النص لمجرد الإشراف بالزيادة عند استرداد القرض؛ فإنّ اليوم غير ذلك تماماً. ذلك أنّ تطبيق مبدأ الرد بالمثل ينشأ منه في كثير من الأحيان نوع من الغرر والمقامرة، يفضي إلى شكل من النفع (الربا) العائد إلى أحد الطرفين المتعاقدين، المقرض أو المقرض. فشتان بين اليوم والبارحة!

فالخلخلة والتغير الذي يطرأ على العملة النقدية، ومنه الهزّات الفجائية العنيفة التي تفضي بها إلى الانهيار أو القفز غير المرتقب، يحوّل الموضوع الذي يستند إليه الحكم فيجعل العلاقة القائمة بين الدائن والمدين ممّا هي علاقة يفترض أنّها تقوم على العدل والإنصاف إلى علاقة قائمة على الظلم والإجحاف، لما فيها من غرر ومقامرة، أو هو إن صحّ التعبير عبارة عن نوع من الربا، سواء لصالح الدائن أو المدين. فليس كما يُقال إنّ الربا حاصل في العدول عن تلك الصيغة باعتبار الزيادة المعطاة عند الوفاء وربّما النقصان بحسب ما يقدر من القيمة الشرائية، إذ الأمر واضح من أنّ الزيادة والنقيصة المقدرتين لم تؤثرا على حقيقة التعادل والتساوي فيما تحمله من القيمة النفعية التي

تشكل ملاك النقد والغرض من المعاملة الاقتصادية، ومنها المعاملة القرضية. فلولاً الاستنفاع ما كان للنقد قيمة، ولكان حاله حال العملات الساقطة التي لا ينتفع بها.

على هذا نعجب من الرأي الذي يذهب إلى وجوب استرداد النقد الساقط بحسب منطوق المثل إذا ما كان بسقوطه تذهب المنفعة عن الدائن بعد أن استوفى غرضها المدين. وهو أمر يفضي إلى أشد حالات الإجحاف بحق الدائن، حيث إن استلامه للنقود الساقطة تعني استلام ما قيمته مهدورة ومنفعته زائلة، أي أنه لم يستلم في حقيقة الأمر شيئاً، وهو بخلاف ما قدمه للمقرض من قيمة نفعية، لهذا كان الإجحاف بليغاً. ولا يستبعد ما قد يستصحب هذا الرأي علماء في عصرنا الحاضر، وذلك بتقليد ما عليه الفقهاء القدماء، فيكون الأمر أعجب ممّا سبق، إذ قد يعذر القدماء كون إسقاط العملة في الماضي لا يؤدّي - عادة - إلى إهدار قيمتها كلياً طالما أنّ العملة الرئيسية كانت من الذهب والفضة، وهما معدنان لا يفقدان كامل قيمتهما، حيث إنّ لهما موارد الاستعمال مثلما أنّهما يشكلان مادة للتبادل السوقي، لكن لا يشك بأن إسقاطهما لا بدّ وأن يؤثر على قيمتهما بالانتقاص، وبالتالي فإنّه يعود الضرر فيه على المقرض إذا ما تم إرجاعهما إليه. أمّا الحال في الحاضر فإنّه يختلف من حيث إنّ إسقاط العملة يفضي إلى إهدار قيمتها كلياً.

على أنّ ما يهمننا في الوقت ذاته أنّ العبرة من التركيز على العملة الساقطة هو للكف عن أنّ أصل القرض وحقيقته لا يمتّ إلى ذات العملة وما عسى أن تكون عليه، وإنّما يتعلّق بمردودها النفعي المتعارف عليه. فالقرض ليس قرضاً للنقد ذاته وإنّما لمقدار المنفعة التي يستنتج بها تبعاً للعرف أو المرتكز العقلائي. وبذلك تكون المنفعة هي أصل العلاقة القرضية وإن لم يشترط بها في العقد، لكونها عرفية عقلائية لا تحتاج إلى مشاركة. الأمر الذي يعني أنّ العملة ليست في حدّ ذاتها

ميزاناً مطلقاً لتقدير القيمة النفعية ما دامت غير ثابتة ومستقرة، بل الميزان في ذلك هو تقدير تلك القيمة وقت زمن الافتراض ومحل تعامل المقرض وتحويلها إلى ما يعادلها من نقد.

وأرى من التناقض السافر على أولئك الذين ميزوا في الموقف بين الظرف الذي تتغير فيه القوة الشرائية للنقد أو المال، وبين الظرف الذي فيه تسقط العملة من قبل السلطان، حيث رضوا بمبدأ المثل في الظرف الأول، بينما خرقوا ذلك بحسب الظرف الآخر لاعتبار سقوط القيمة من النقد كلياً، فأوجبوا رد ما يعادل القيمة المستحقة. فالعجب من بعض المعاصرين ممن ذهبوا إلى مثل هذا الرأي رغم أنهم شهدوا الحالات التي تهبط فيها العملة إلى ما يقارب الصفر، فأبي فرق في هذه الحالة بين العملة الساقطة وبين الظرف الذي تصل فيه إلى حد كأنها ساقطة نظراً لانهايار قيمتها؟!

افترض أنك قبل التسعينات من القرن المنصرم اقترضت مبلغاً من أحد الناس بقدر مائة دينار عراقي، على أن ترده إليه في أواخر التسعينات، ثم حلّ اليوم الذي نفي فيه التزامك هذا، وهو أن تعطيه المائة، لكن حيث إنّ العملة العراقية قُدِّر لها السقوط والانهيار، ففي هذه الحالة تصبح كأنك اقترضت ما يمكن أن تنتفع به لشراء جهاز تلفاز أو معيشة أكثر من شهر أو استئجار شقة لشهرين، إلا أنك رددت إلى صاحب المال ما يمكن أن ينتفع به في ذلك الوقت لشراء قرصة خبز أو بيضتين فقط^(١).

(١) شبه بهذا ما وقع معي في السابق، إذ كان لي صديق أقرضني مبلغاً قدره خمسمائة وعشرون ديناراً عراقياً، وذلك عام ١٩٧٨م، وما زلت بحكم الظروف المانعة لم أسدد المبلغ المطلوب، وحيث أنّ العملة العراقية أصابها الهبوط والانهيار خلال السنوات الأخيرة بسبب الحصار الاقتصادي المفروض على العراق، حتى وصل سعر الدولار الواحد يقدر بالفي دينار أو أكثر، في حين كان الدينار يساوي آنذاك أكثر من ثلاثة دولارات، وعليه فهل من العدل أن أسدد - لو أمكنتي - الدائن وأسلمه الخمسمائة دينار على حالها؟! وهل يعقل أن يكون من الربا لو طالبني الدائن لأسلمه ما يعادل القيمة الشرائية للمبلغ بحسب ما =

فأي فرق يظل بين هذه القيمة الاستردادية القريبة عن اللاشيء، وبين ما لو أسقط السلطان هذه العملة فترد إليه ذات العملة الساقطة والتي لا تختلف كثيراً عن هبوطها المشار إليه، فأى فرق جوهرى كى يعتبر بعض فقهاء عصرنا وجوب الرد بالمثل فى الحالة الأولى الهابطة دون الثانية الساقطة بفعل السلطان؟!

لا شك أن العامل المشترك الذى يجمع ما بين العملة الساقطة والهابطة هو أن قيمتها الأصلية قد تغيرت، وهو ذات المشترك الذى ينطبق على تغير القيمة؛ كثيراً أو قليلاً، فجأة أو تدريجاً، زيادة أو نقصاناً، فكلها تخضع إلى عامل مشترك لا يقبل التفكيك، وهو التغير فى القيمة الشرائية أو النفعية.

وقد أخطأ الفقيه كاظم الحائرى الذى اعتمد على حرفية الآية ﴿وَإِنْ تَبَيَّنَ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ ليستنتج منها شرط توفر الأوصاف الذاتية فى العملة والمثلية عند الوفاء.

فهو بهذه الحرفية كأنه يضع للعملة قيمة ذاتية يدور عليها التعامل والتعاقد مثلما هو الحال فى سائر المواد المنتفع فيها، بعيداً عن المقاصد وعدم الالتفات إلى مضمون قوله تعالى فى ذات الآية ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾. إذ لا يشك أن الظلم والضرر متحقق اليوم لا محالة لدى تطبيق مبدأ المثلية. والغريب أن فقيها المعاصر حينما تعرض إلى موضوع الغصب فإنه يستنتج منه ما هو خلاف استنتاجه فى حالة القرض، مع أن المبررات التى وضعها كأدلة فى موضوع الغصب هى ذاتها تنطبق على موضوع القرض بلا فرق. فهو يقول: «إن من غصب ألف دينار وبعد خمسين سنة تاب إلى الله وأراد إرجاع المبلغ بعد أن سقط الدينار سقوطاً فظيماً خلال خمسين سنة نتيجة للتضخم المتزايد فى البلاد، وجب عليه إرجاع ما يناسب هذا التضخم، ولا

كانت عليه آنذاك وقت نفوذ القرض.. فأين العدل من هذين الأمرين؟! =

يكفيه إرجاع نفس المبلغ القديم، وذلك تداركاً للضرر الذي يحكم به الارتكاز العقلائي تمسكاً بقاعدة نفي الضرر^(١).

مع أن نفس هذا المقال يصدق على موضوع القرض، حيث يصح أن يُقال إنَّ وفاء القرض ينبغي أن يحسب طبقاً لتساوي القيمة النفعية أو الشرائية وذلك تداركاً للضرر الذي يحكم به الارتكاز العقلائي تمسكاً بقاعدة نفي الضرر. وكذلك كي لا يكون عنواناً للفرر كما بيئاً.

كما يمكن القول إنَّه حتى لو سلّمنا جدلاً بأنَّ الآية السالفة الذكر لا تتحدث طبق ظروف العصر الذي لم يشهد تحولات في تغير القيم النفعية للأموال مثلما عليه الحال في الوقت الحاضر، إذ لا ريب أن المخاطب الأصلي والمباشر هو ذلك المجتمع بمختلف ملبساته كما بيئنا ذلك في (جدلية الخطاب والواقع)، وحتى لو ابتعدنا عن حكم العقل الخاص بأنَّ الوفاء بالمثل قد فقد موضوعه اليوم لكثير من الحالات تبعاً لما يجبر إليه من الظلم والإجحاف بحق أحد الطرفين، وكذا لو لم نستند إلى كون تطبيق المثلية يفضي اليوم إلى نوع من المقامرة والفرر المنهي عنهما في الشريعة، فحتى لو أننا بعدنا عن كل ذلك واتجهنا إلى ذات الآية الكريمة موضع البحث وقريب عن الأدوات الحرفية التي تمارس في حقها؛ نرى أنَّ الآية تشير في ذيلها ﴿...لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾.

ففي هذه الحالة إمَّا أن نعتبر التطبيق الحرفي للآية في رد المثلية لا يتحقق فيه أي نوع من الظلم، وبذلك نكون قد عولنا على أمر يشهد الوجدان على بطلانه أحياناً، أو أنَّ الغرض من الآية هو تحقيق نفي الظلم برد رؤوس الأموال بالطريقة التي لا يكون فيها ظلم دون أن

(١) كاظم الحائري: الأوراق المالية الاعتبارية (٢)، مجلة رسالة الثقلين، عدد ٩، قم، ١٤١٥هـ.

- ١٩٩٤م، ص ١٠٤.

تحدد ما هي هذه الطريقة وما هو المقصود من رؤوس الأموال، هل هو النقد المتعارف عليه، أو قيمة هذا النقد؟ فإذا كنّا في تردد من ذلك تبعاً لذيل الآية، فإنّ من الواضح أن تجري المعاملة طبقاً للمقصد المذكور في الآية باعتباره الموجه لفهمها.

بل يشتد التناقض عندما لا يعول فقيهما السابق على مبدأ استرداد ما يماثل العملة في حالة إسقاط السلطان لها، بدعوى أنّ رواج العملة هو أيضاً داخل ضمن الأوصاف الذاتية لها لا النسبية، حاله حال اللون والشكل وما إلى ذلك^(١)، مع أنّه قد يُقال إنّ حتى على فرض اعتبار الرواج من الصفات الذاتية بالمعنى الذي قصد إليه، فلا يعني ذلك كل ما دخل هذه الصفات يصح اعتباره. فلو أنّ من صفات العملة المتداولة اللون الأبيض، فلا يصح استنتاج أنّه إذا تغير هذا اللون إلى لون آخر فإنّه يفقد طبيعته التداولية وبالتالي يفقد الطبيعة الاستردادية بالمثل كما في القرض.

ذلك أنّ هذا الأمر يتوقف على ما يعتبره العرف أو أصحاب القرار بغض النظر عن طبيعة ما تحمله العملة من صفات. بل كيف يُقال هذا ونحن نعلم أنّ من الممكن أن تحمل العملة الساقطة صفات ذاتية تحقق مبدأ المثلية أكثر من الجديدة، وبالتالي كيف يصح العمل بالجديد وهي تفتقد للكثير من الصفات التي تحوزها العملة الساقطة، ذلك أنّ من الممكن أن تتصف العملة الجديدة بصفات جد مغايرة لما كانت عليه العملة الساقطة، فما هو مبرر التعويل إذاً على العملة الجديدة في الاسترداد طبقاً لمبدأ المثلية؟! والأهم من كل ذلك أنّ قبول التعويض بالعملة الجديدة عوض الساقطة هو ضرب لمبدأ المثلية كلية، رغم أنّه موضع النزاع. لهذا لا مبرر للتفكيك بين حالتي تدهور العملة وإسقاطها؟ فإن قيل إنّ بالإسقاط يتحقق الضرر، وهو مبرر التعويض،

(١) المصدر: ص ١٠٥.

قلنا كذلك الأمر في حالة تغير القيمة الشرائية لها عند الارتفاع والهبوط.

وعلى العموم يلاحظ أننا بين أمرين إمّا أن نحافظ على حرفية الحكم المنصوص في إيفاء الدين، وبه نصطدم مع العدل الذي هو الأصل في العقود والغاية من المعاملات، بل ونعمل على سد باب الخير والمعروف، إذ أنّه أمر يبرر للناس أن لا يقرضوا غيرهم خشية من الوقوع في الضرر من النقيصة المستردة، أو نعمل على تغيير الحكم استناداً إلى تغير موضوعه بما يتفق مع ذلك الأصل الذي به قامت السماوات والأرض، وأنّه من أعظم المقاصد التي تتوخاها الشريعة، وأنّ الخدش به يعني خدشاً بالعقل والشريعة على السواء.

ولقد صدق ابن القيم الذي حكّم وجدانه في نظرتة إلى العدل وطرقه التي لا تتقيد بقيود ولا تتنافى مع شرع، فحيثما تحقق وبأي طريق كان فإنّ ذلك لا يخرج عن الدين ومقاصده. وعلى ما ذكره بأنّ الله أعدل من «أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمانة. فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها. بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق: «إنّ مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط. فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدّين، وليست مخالفة له»^(١).

وكذا قوله: «إنّ الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر،

(١) الطرق الحكيمة: ص ١٦ - ١٧.

بل بيّن بما شرعه من الطرق أنّ مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذواتها، وإنّما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نَبّه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلاّ وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشرعية الكاملة خلاف ذلك؟^(١).

وعلى شاكلته صرّح الأستاذ المرحوم مرتضى المطهري قائلاً: «أصل العدالة أنّها من معايير الإسلام، بحيث يجب أن يلحظ ما يتطابق معها وما لا يتطابق. تقع العدالة في سياق سلسلة علل الأحكام، لا في سلسلة المعلولات، فليس ما يقول الدّين هو العدل، بل حيثما يكون العدل ينطق به الدّين. وهذا هو معنى كون العدالة معياراً للدّين»^(٢).

هكذا يتضح أنّه ليس من العقل أو الشرع التضحية بمقصد ثابت هو من أعظم المقاصد وأشملها قبال حكم جزئي أقل ما يُقال فيه أنّه من أحكام الوسيلة التي تتغير بحسب الوقائع والظروف.

لذلك كان من واجب القوانين المدنية للدولة الإسلامية - وكذا الفقهاء - أن تراعي وضع التقديرات النسبوية للقروض وفق معدلات التغير في القوّة الشرائية للنقد ضمن مدد مقدرة قابلة للتجديد بين زمن وآخر، كذلك وضع صيغ للحالات الاستثنائية الطارئة التي يصاب بها النقد بالهزّات الفجائية قفزاً وانهياراً، دفعاً للظلم والإجحاف.

(١) أعلام الموقعين: ج ٤، ص ٣٧٣. بل العدل الذي قامت به السماوات والأرض هو ذاته الذي قيل بشأنه - كما ينقل ابن تيمية - بأنّ «الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة». ويُقال: الدّنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وذلك أنّ العدل نظام كل شيء» (مجموع فتاوى ابن تيمية: ج ٢٨، ص ١٤٦).

(٢) مهدي مهريزي: الفقه والزمان، قضايا إسلامية، عدد ٥، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص ٢٧٦.

٩ - المقدرات المالية والواقع:

وينطبق ما سبق عرضه في الفقرة السابقة على جميع المقدرات المالية كالدية ونصاب الزكاة والكفارات وما إلى ذلك من المقدرات التي قدرها الشرع، طالما أنها تتعرض إلى التغيير في قوتها الشرائية بفعل تغيرات الظروف والواقع. بينما كان نهج الطريقة التقليدية يبني على الحرفية، إذ حددت تلك المقادير بشكل حدي طبقاً لما جاء في كلمات الشرع من النصوص، سواء بالبعران أو البقرات أو الشياة أو الحلل - الثياب - أو الدنانير الذهبية أو الدراهم الفضية أو غيرها. فمثلاً قُدرت دية القتل بحسب ما جاء عن النبي ﷺ بأنها مائة من الإبل أو ألف دينار من الذهب أو عشرة آلاف درهم من الفضة، أو ألف شاة أو مئتا بقرة أو مئتا حلة كل حلة ثوبان. وصرَّح صاحب (الجواهر) بأنه لم يجد على هذه المقادير أي خلاف بين العلماء، بل عن كتاب (الغنية) أنَّ الإجماع فيها^(١).

كما قُدر نصاب الزكاة عشرين ديناراً من الذهب أو مائتي درهم من الفضة أو خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الزبيب أو التمر. وقد اعتبر الأستاذ عبد الوهاب خلاف أنَّ التخيير الوارد في قيم الدية مبني على التقارب في قيمها، ثم قال: «ولا شك أن تساوي هذه المقادير أو تقاربها أمر زمني مراعى فيه حال البيئة وقت التشريع خاضع لنظرية العرض والطلب». وكذا الأمر مع قيم نصاب الزكاة^(٢).

والملاحظ أنَّ كل هذه المقادير أصبحت عرضة للتغير والتحول في قيمها الشرائية عمَّا كانت عليه في عصر النص. لذلك هل يعقل أن

(١) جواهر الكلام: ج٤٢، ص٤. كذلك أنظر: فقه الإمام الصادق: ج٦، ص٣٥٣. ومصادر

التشريع الإسلامي في ما لا نصَّ فيه: ص١٦٣.

(٢) مصادر التشريع الإسلامي: ص١٦٣.

توفى مقاديرها في أيامنا هذه بنفس ما هو مقدر حرفياً بالنص، رغم وجود فارق القيمة النفعية لتلك المقادير بين عصرنا الحاضر وعصر الرسالة؟!

لا شك لو أننا اتبعنا الطريقة الحرفية لوقعنا بمشكل المعارضة مع العدل والإنصاف مثل ما لحظناه في قضية القروض. فمثلاً قدّرت اللجنة المنتخبة من علماء المذاهب الأربعة، كما في كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) الذي اعتمده وزارة الأوقاف المصرية، أن تضع للزكاة نصابين أحدهما مقدر بالذهب والآخر بالفضة، لكنّها أفضت إلى جعل أحدهما يفوق الآخر بأكثر من ثلاث عشرة مرّة حسب العملة المصرية، حيث يقدر الأول بـ(١١٨٧) ونصف القرش) والآخر بـ(٥٢٩) وثلاثي القرش^(١)، فهل يعقل أن يكون هناك نصابان متفاوتان إلى هذا الحد، وأي منهما يقع تحت دائرة التكليف لدى المكلف؟! ناهيك عن أنّ هذا التقدير لم يضع لتغيرات القوّة الشرائية بين الماضي والحاضر حساباً، ولم يراع حالة التقارب في الأنصبة التي جعلها الشرع لغرض العدل والتيسير في مجتمع لم يشهد الكثير من التحولات والتغيرات في القيم الشرائية للأشياء، الأمر الذي يفسر ما اعتمده الشرع من التخيير بينها على المكلف.

والواقع أنّ هذه المشكلة ما زالت قائمة لدى الفقهاء المعاصرين، إذ كيف يمكن تحديد معيار متسق تقاس على ضوئه الأنصبة والمقادير الشرعية؟

لا شك أنّ الكثير من العلماء المعاصرين يميلون في مجال أنصبة الزكاة إلى التعويل على نصاب الفضة، خصوصاً وهو أنفع للفقراء

(١) عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، مكتبة ايشيق، استانبول، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ج٢، ص٦٠١. ويوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ج١، ص٢٦٢.

مقارنة مع الذهب، لكن في المقابل ذهب آخرون من أمثال أبي زهرة وعبد الوهاب خلاف إلى أن النصاب يجب أن يسوى بالذهب، باعتبار ما جرى على الفضة من التغيرات الكثيرة في قيمتها الشرائية عبر العصور، بخلاف الحال مع الذهب الذي ظلت قيمته النقدية ثابتة إلى حد بعيد. وهو ما استحسسه القرضاوي شرط ثبات قيمة الذهب دون تغيرها^(١).

وقد يميل البعض إلى الابتعاد عن التقدير بالنقود باعتبارها معرضة للتغير سواء كانت فضة أم ذهباً، وذلك بالتعويل على قيمة ذاتية ثابتة قد نصَّ عليها الشرع، رغم اختلاف قيمها النقدية من بلد لآخر، وكذا من عصر لآخر. وعليه يمكن التعويل على ما ذكر من نصاب مقدر على الإبل أو الغنم، حيث ورد في النص أن النصاب يتحقق في خمس من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من القمح، رغم أن النصاب الأخير يقل عن نصاب الأنعام ربّما لبعض المقاصد الشرعية كما أشار إلى ذلك القرضاوي^(٢).

وذهب هذا الأخير إلى أن من الممكن وضع معيار ثابت للنصاب النقدي، يلجأ إليه عند تغير القوة الشرائية للنقود تغيراً فاحشاً، يجحف بأرباب المال أو بالفقراء. وهذا المعيار هو ما يوازي متوسط نصف قيمة خمس من الإبل، أو أربعين من الغنم، في أوسط البلاد وأعدلها. وإنما قلنا: أوسط البلاد وأعدلها: لأن بعض البلاد تندر فيها الثروة الحيوانية وتصبح أثمانها غالية جداً، وبعضها تكثر فيه وتصبح رخيصة جداً، فالوسط هو العدل، ولا بد أن يوكل هذا التقدير إلى أهل الرأي والخبرة^(٣).

(١) فقه الزكاة: ج ١، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢) فقه الزكاة: ج ١، ص ٢٦٦.

(٣) فقه الزكاة: ج ١، ص ٢٦٩.

ويلاحظ أنه حتى لو سلّمنا أنّ قيمة الذهب لم يطرأ عليها تغيير في القوّة الشرائية، رغم أنّه غير صحيح كما هو ملاحظ في عصرنا الحاضر، لكن مع هذا أنّ الاستناد إلى معيار الذهب وغيره من النقود المقدرة لا يمكن أن يكون حلاً عادلاً وصحيحاً، وذلك إذا ما أخذنا باعتبار أنّ جعل الأنصبة بحسب تلك المقادير إنّما كان يناسب ما عليه الحالة المعيشية في زمن عصر النص، وهو أمر يختلف الحال فيه مع عصرنا الحاضر. بل يزداد الاختلاف سعة حينما ندرك ما يظهر من تفاوت كبير في قيم الأشياء لدى بلدان الحاضر وأقطاره ممّا لم يشهده ذلك العصر الذهبي في الغالب. وعليه لم يبقَ إلّا أن نعتبر الأمر رهين ما يُقدّر من قيمة شرائية للأنصبة وقت صدور التشريع، أي ما يُقدّر من قيمة منفعية أو معيشية لها آنذاك، ثم يقدر الأمر بما يقابله من هذه القيمة المنفعية باعتبارها تمثل القيمة الحقيقية للأشياء المتعامل بها والمتعاقد عليها. فمن هذا المنطق لا تصح حالات الحل القائمة استناداً إلى معيار النقد سواء كان بالذهب أو الفضة، وكذا لا يصح الحل القائم على اعتبار قيم الأشياء التي نصّ عليها الشرع، وذلك باعتبارها هي الأخرى تتغير قيمها الشرائية أو المنفعية، والمطلوب هو تحقيق ذات القدر من القيمة الحقيقية للمنفعة لدى من طُبق عليهم نص الخطاب، وهو مجتمع عصر الرّسالة، حيث إنّ الأنصبة لم تفرض عليهم فرضاً معزولاً عن واقعهم، ممّا يعني أنّه لا بدّ من أخذ اعتبار هذا الواقع، وذلك بتقدير الأنصبة قياساً مع قدرتها الشرائية أو المعيشية آنذاك، وتقدير هذا الأمر على واقع الناس كل بحسب بلده والعصر الذي فيه.

وذات الأمر ينطبق على تقدير الدّيّات، حيث يلاحظ أنّه مقدر بحسب أحوال المعيشة آنذاك، فلا يصح المثل إلى منطلق الحرفية، بل العدل أن تراعي قيمة ما تعادله الدّيّة من قوّة معيشية آنذاك كي تقدر على الوضع الحالي. وكذا يُقال ذات الشيء في جميع ما ذكره الشرع من تقديرات.

ولعلَّ ما يقرب إلى هذا المعنى هو ما سلكه الصحابة من طريق قائم على النظر إلى المقاصد عند الطوارئ الخاصة بتغير القوَّة الشرائية لبعض الأموال، كما هو الحال في عهد عمر بن الخطاب الذي تعامل مع مثل هذه الظروف بمنطق تحقيق المقصد الشرعي في تقييم المال بقيمته الأصلية أو ما يقرب منها قدر الإمكان. فمن ذلك ما رواه أبو داود من أنَّه كانت قيمة الدية في عهد رسول الله ٨٠٠ دينار أو ٨٠٠٠ درهم، حتى استخلف عمر حيث خطب فقال: إنَّ الإبل قد غلت، ففرضها على أهل الذهب، وهم أهل الشام، ١٠٠٠ دينار، وعلى أهل الورد، وهم أهل العراق، ١٢٠٠٠ درهم^(١). كذلك أنَّه رفع دية الفضة في زمانه لما رخصت، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة^(٢).

ومثل ذلك ما أشار إليه الإمام علي في خلافته من تغيير ما فرض من زكاة الفطر عندما رخص السعر، فقد كان الصحابة قبله يرون الزكاة في البر أو القمح نصف صاع، أمَّا سائر مواد الزكاة فعليها صاع. لكن لما رخص السعر في خلافته فإنَّه جعل الزكاة صاعاً على جميع المواد، لذلك قال: «قد أوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعاً من كل شيء». وفي حديث آخر قال علي: «أمَّا إذا أوسع الله عليكم فوسعوا، اجعلوه صاعاً من بُرٍّ وغيره»^(٣)، ممَّا يدلُّ على أنَّ الصحابة كانوا يدركون أنَّ العبرة ليست بالحرفية والألفاظ، بل بروح التشريع ومقاصده.

١٠ - قضايا أخرى والواقع،

هناك عدد كبير من النصوص في قضايا المعاملات الحضارية لا يفهم لها مغزى أو معنى مفيد بغير النظر إلى الواقع الخاص بالتنزيل.

(١) المنار: ج ٥، ص ٣٣٥. كذلك: السيّد سابق: فقه السنَّة، دار الفكر، بيروت، ط ٤، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٤٦٦. وأحكام القرآن: ج ١، ص ٤٧٥.
(٢) المختارات الجلية من المسائل الفقهية: ص ١٦٣.
(٣) ابن القيم: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ج ٢، ص ١٩ - ٢١. كذلك: فتح الباري: ج ٣، ص ٣٧٤. ونيل الأوطار: ج ٤، ص ٢٥٣.

وهي على هذا الضوء تكون أحكامها قابلة للتجديد والتغيير بعد كشف الواقع عن مقاصدها، كما يتضح ممَّا يأتي:

أ - فمثلاً فيما يتعلق بنص الحديث القائل: «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر»، نلاحظ أنه لولا دلالة الواقع الخاص بالتنزيل ما أمكن أن يعرف القصد من ذلك، وهو التشجيع على التمرن للاستعداد الحربي، إذ يستبعد تماماً أن يكون الحكم تعديلاً، وبالتالي فإنَّ تحول الواقع لا بدَّ أن يغير من الحكم بما يناسب المقصد المذكور. وقد التفت إلى هذا الأمر عدد من الفقهاء المعاصرين. لكن من الخطأ إرجاع هذه المسألة إلى القياس مثلما هو اعتقاد السيّد رشيد رضا الذي رأى أنه يقاس على رمي السهام بالرمي ببنادق الرصاص وقذائف المدافع^(١).

فهذا الرأي غير صحيح باعتبار أنَّ القياس لا يلغي الأصل وهو سبق في الموارد الثلاثة المنصوصة التي لم يعد لها فائدة تذكر في الحروب والممارسات القتالية. بل من غير الصحيح ما ذهب إليه هذا المصلح من قبول مبدأ القياس فيما يتعلق بأحكام المعاملات القضائية والسياسية والإدارية التي تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة ما دامت النصوص فيها لا تفي جميع المتغيرات والأحوال^(٢)، إذ لا يصلح لمثل هذه الأمور القياس إذا ما استثنينا ذلك الذي له علاقة بمقاصد التشريع، وبالتالي فملاك القضية عائد إلى المقاصد لا القياس.

ب - بخصوص آية النبأ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْحِرُوا عَنْهَا فَعَلَّمْتُمْ نَدِيمِينَ ﴿٦﴾ (الحجرات/٦)، نلاحظ أنَّ منطوق الآية جاء متسقاً مع دلالة الواقع، فهو يحضي ما يكون عليه هذا الواقع عادة. أمَّا المفهوم فهو أمر آخر،

(١) المنار: ج٧، ص٩٩.

(٢) المنار: ج٥، ص٢١٩.

حيث إنَّ الواقع لا يدلُّ عليه مثلما يدلُّ على المنطوق، لذا لما كان القصد من الآية هو الثبوت والتحقق، فإنَّ دلالتها بمفهومها لا يمكن أن يفضي إلى عام ما من غير معرفة الواقع ذاته، مثلما إنَّ بيان المنطوق للآية جاء ممضياً لما عليه الواقع. فسكوت الآية عن المفهوم هو إعطاء الصلاحية للأمارات الأخرى التي يكشف عنها الواقع للدلالة على الحكم سلباً وإيجاباً.

ج - ومن ذلك ما جاء في آية الاستئذان من سورة النور، حيث يقول تعالى: ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِكُم مِّنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ مِّنَ الظَّهْرِ وَإِنْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾ (النور/٥٨). وهي تعني جواز طواف ملك اليمين والصغار غير البالغين في غرف أصحابها إلا في ثلاثة أوقات لا بدَّ من الاستئذان فيها، باعتبارها فترات تتكشف فيها العورة عادة، حيث يضع الناس ثيابهم أو يكونون بثياب النوم الخفيفة طلباً للراحة أو النوم. وهي قبل صلاة الفجر وعند الظهر وبعد صلاة العشاء. وواضح أنَّ جدوى الحكم وغرضه إنما يعالج وضعاً عالقاً بالواقع الخاص بالتنزيل، حيث كانت الأوقات الثلاثة الأنفة الذكر هي فترات الاسترخاء التي تتكشف فيها العورة، لكنَّها لم تكن حالة مطلقة شاملة لمختلف الظروف، ومنها واقعا الحالي.

هكذا فكما أنَّ بدلالة الواقع علمنا القصد من الحكم؛ فإنَّ بدلالته أيضاً ينكشف أنَّ الأوقات المذكورة ليست موضع ثبات لأن تقع موقع المظنة من انكشاف العورة كما كانت في عصر التنزيل، وإن كان القصد في الحكم يظل ثابتاً وبه يحدد ما يناسبه من حكم، سواء كان الأمر يخص وقتاً محدداً أو أكثر، وكذا سواء صدق الحال على العبيد أو على غيرهم من الخدم، حيث مناط الحكم واحد يشمل الفئتين.

د - يضاف إلى ما سبق فإنَّ هناك أحكاماً منصوطة أثبت الواقع ظرفيتها ووجوب تغييرها بعد الكشف عن مقاصدها ولو بالمشاركة مع دلالة النص، مثلما جاء في آية المصابرة وحكم رباط الخيل، وكذا جملة من نصوص الحديث مثل تلك الخاصة بتحديد حريم الأرض وما إليها^(١).

الواقع وضبط الفتوى

لعلَّ أهم ما يحتاج إليه الأصولي والفقهاء اليوم هو إعادة النظر في العلاقة التي تربط ما بين الفتوى والواقع. فما زال هناك عدد كبير من الفتاوى لم يُرَع فيها حق الواقع وشروطه، بل استلها الفقهاء من مجرد النص أو ممَّا أدَّى إليه اجتهاد السلف. كما ما زالت هناك قضايا أخرى تحتاج إلى فحص من حيث علاقتها بالواقع كمرجع يناد به الكشف عمَّا هو حقيقة وغير حقيقة، وما هو ممكن وغير ممكن، وما هو متسق وغير متسق، وما هو مقيد به أو غير مقيد، وغير ذلك من الصور التي تُستكشف من خلال دراسة الواقع والتعمق بفهمه، سواء كان حاضراً، أو تاريخاً، أو استشرافاً، أو عاماً ومطلقاً. فالعلاقة بين الواقع والفتوى تتخذ صوراً متنوعة وعديدة لا بدَّ من إعطائها حقها في النظر والتفكير، ممَّا من شأنه أن يعمل على حل المشاكل الفقهية والقضاء على حالات المعارضة والصدام. وأغلب هذه الصور يتخذ فيها الواقع دور الضابط للفتوى وفهم النص.

فمن ذلك إنَّ للواقع سعة في أن يكذب الفتاوى التي يظهر منها أنَّها لا تتفق مع حقائقه الخاصة. فمثلاً أنَّه يكذب فتوى كراهة التعامل مع بعض الأقوام لأنهم من الجن، والتي عمل بها عدد من العلماء لبعض الروايات، وعلى رأسهم الشيخ الصدوق كما عرفنا من قبل. وكذا أنَّه

(١) انظر في هذا الصدد الفصل الثالث من كتابنا (جدلية الخطاب والواقع).

يكذب الفتوى القائلة بأنَّ في الخصية اليسرى ثلثي الدية، وفي اليمنى الثلث، لأنَّ الولد يُخلق من اليسرى لا من اليمنى. حيث عمل البعض بهذه الفتوى طبقاً لرواية عن الإمام الصادق عليه السلام، لكن البعض الآخر أهملها، وقال الشهيد الثاني: وقد أنكر ذلك بعض الأطباء^(١).

كما يمكن للواقع أن يكون معارضاً لبعض الفتاوى ليحيل بينها وبين التنفيذ أو التطبيق. ومن ذلك معارضته للفتاوى الصادرة بخصوص الموقف من الأرض المفتوحة عنوة. فهذه الفتاوى على اختلافها أصبحت غير مقبولة من قبل الواقع وتتعارض مع منطقته الخاص. فرغم اختلاف آراء المذاهب الإسلامية وتشعبها في تحديد الموقف اللازم عمله بخصوص هذه الأرض، إلا أنَّها جميعاً لم تعطِ ثمرة مفيدة بهذا الخصوص. فسواء أخذنا بالرأي الذي يقول إنَّها تُقسَّم بعد التخميس على الجيش الفاتح كالغنائم المنقولة كما ذهب إليه الاجتهاد الشافعي.. أو بالرأي الذي يرى أنَّها تكون وقفاً حبساً على جميع المسلمين فتوضع ثمرتها في بيت المال وتصرف على مصالحهم وحاجاتهم العامة، كما ذهب إليه الاجتهاد المالكي.. أو بالمذهب الذي يقول إنَّ أمرها يعود إلى نظر الإمام وتقديره بحسب ما يرى من الحاجة والمصلحة، فإن شاء عزل منها الخمس أو أكثر لبيت المال وقسَّم الباقي على الفاتحين كما فعل النبي صلى الله عليه وآله بأرض خيبر، وإن شاء ترك الأرضين لأهلها وطرح عليها ضريبة الخراج كما فعل عمر بن الخطاب بالسواد، وهو الذي آل إليه أبو عبيد والاجتهاد الحنفي وأكثر الكوفيين^(٢).

أو بالرأي الذي يعتبر أرض العنوة ممَّا يجوز إجارتها بالإجماع،

(١) فقه الإمام جعفر الصادق: ج ٦، ص ٣٦٧.

(٢) الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ج ١، ص ١٧٥ - ١٧٦. وابن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٨١م، ص ٣١. وابن رشد (الجد): البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ج ١٧، ص ٥١٤.

والساكن منها تحل فيه لأصحابها، ويمنع من بيع مزارعها كما هو قول ابن تيمية^(١).

أو بالرأي الذي يراها للمسلمين قاطبة لا يملك أحد رقبته ولا يصح بيعها ولا رهنها ولا توقيفها ولا توريثها، ولو ماتت لم يصح إحيائها لأنَّ المالك لها معروف وهو المسلمون قاطبة، وما كان منها مواتاً في وقت الفتح فهو للإمام، وإليه ذهب الإماميون مستدلين برواية عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: «ومن يبيع أرض الخراج وهي ملك لجميع المسلمين؟»^(٢).

فسواء أخذنا بهذا الرأي أو بغيره من الآراء التي عرضناها للمذاهب الإسلامية؛ نجد أنها ساقطة - جميعاً - بحسب الموازين التطورية للواقع، وبعيدة كلية عن منطقته وحساباته الخاصة. فالأحكام في واد، والواقع في واد آخر لا يلتقيان.

لذلك عدَّ الشيخ محمد جواد مغنية الفتوى القائلة بعدم جواز بيع الأرض المفتوحة عنوة بأنها فتوى نظرية تبريرية بعيدة عن الواقع، معلقاً عل ذلك بقوله: «لا أعرف أحداً عمل بها، فإنَّ الناس، كل الناس، حتى الفقهاء يعاملون صاحب اليد على الأرض الخراجية معاملة المالك من البيع والشراء والوقف والتورث وما إلى ذلك. . . ويوجهون أو يؤولون أعمالهم بتأويلات لا تركز إليها النفس، منها أنَّ لصاحب اليد نحواً من الحق والاختصاص، فينتقل هذا الحق منه إلى غيره دون رقبة الأرض وعينها، ومنها أنَّ الأصل في الأرض أن تكون الموات، حتى يثبت العكس»^(٣).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ج ٢٩، ص ٢١١.

(٢) شرائع الإسلام: مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٧١ - ٢٧٢. وفقه الإمام الصادق: ج ٥، ص ٤٤.

وحسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر المركز

العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، ط ٢، ١٤٠٩ هـ - ج ٣، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٣) فقه الإمام الصادق: ج ٥، ص ٤٤ - ٤٥.

ويدخل ضمن هذه الشاكلة من معارضة الواقع للفتوى؛ ما واجهته بعض الدول الإسلامية بخصوص عدد من الموروثات الفقهية كتحويل الأنفال وإخراج سهم السادة من حصص إنتاج النفط وسائر المعادن الأخرى الثمينة.

كما يمكن للواقع أن يعمل على تقييد الإطلاق المفترض في الفتوى. ومن ذلك أن من المفيد أن يقيد مضمون الفتوى التي تبيح للناس أن يكونوا مسلمين على أموالهم، وهي الفتوى التي عمل بها أغلب فقهاء الإمامية.

كذلك الحال مع تقييد الواقع للفتوى التي تشجع على زيادة التناسل أو التكاثر طبقاً لبعض الأحاديث^(١). إذ ظل الفقهاء يعملون بإطلاق هذه الفتوى لدى مختلف المذاهب الإسلامية طيلة قرون، وما زال الكثير منهم يتبع خطأها دون مراعاة للواقع، لكن جملة من التحولات اضطرت عدداً منهم في الساحتين السنية والشيعية إلى أن يضعوا قيوداً لهذه الفتوى طبقاً لحسابات الواقع واعتبارات.

كما أنّ للواقع سعة في أن يعمل على تجريد الفتوى من شروطها بالكشف من عدم لزومها وجدواها، أو أنّها ممّا لا تتفق مع هذا الواقع. وذلك مثل الفتاوى التي تشترط القرشية والعصمة ووحدة النظام في الحكم السياسي. وكذا الفتوى التي تشترط وجوب الأعلمية في القضاء والتي تتعارض مع كثرة القضايا الحادثة مثلما أشار إلى ذلك السيد الخوئي^(٢).

كذلك أنّ للواقع سعة في أن يكشف عن المشاكل الاجتماعية التي

(١) من ذلك ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: «أكثروا الولد أكثر بكم الأمم غداً» (وسائل الشيعة: ج ٢١، كتاب النكاح، باب استحباب الاستيلاء وتكثير الأولاد، حديث ٨، ص ٣٥٧. ومثله حديث ١٤، ص ٣٥٨).

(٢) التقيح: كتاب الاجتهاد، مصدر سابق، ص ٤٢٧.

تنجم عن بعض الفتاوى والأحكام، مثل الأحكام الدائرة في الأحوال الشخصية كما واجهها المقننون المحدثون، كتلك التي لها علاقة بالوصية والإرث وأساليب الزواج والطلاق، مثل فتوى الطلاق الثلاث في الجلسة الواحدة التي ذهب إليها جمهور فقهاء أهل السُّنة.

كما أنَّ للواقع أن يكشف عن نسبة بعض الفتاوى وظرفيتها الزمانية. مثلما لاحظنا ذلك في فتاوى عديدة كالضعفية في القتال، والفتوى الخاصة بالعورات الثلاث، ووجوب إعداد رباط الخيل، وتقسيم الغنائم على المجاهدين، والمراهنة في السبق للصور الثلاث المعروفة، وحریم الأرض وصاع مصر وغيرها.

وأيضاً فإنَّ للواقع أن يكشف عن تأييده لتمامية بعض الفتاوى وإطلاقاتها. وذلك كتأييده للكثير من الفتاوى والأحكام التي تتحقق من خلالها المصالح والحقوق. وهناك العديد من القواعد الفقهية التي تجد مجالها الرحب في الاتساق مع متطلبات الواقع وتسدّد حاجاته، مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

وكذا فإنَّ للواقع أن يلعب دور الحاكم في البت والحكم على الأشياء التي تقام عليها بعض الفتاوى، فهو من هذه الجهة مقدم على الاعتبارات الشرعية في الحكم على الأشياء، كتقديمه في الاستهلاك على البيانات الشرعية من الشهادة والرؤية وما إليها، وذلك إن كان قول الفلكيين دقيقاً مثلما ذهب إليه الشيخ محمد جواد مغنية^(١).

ومثله ما جاء في بعض الأحاديث من أنّ امرأة ادعت العنز على زوجها، وأنكر هو ذلك، وفي الرواية يوصى أن يقام الرجل في الماء البارد، فإن تقلص احليله حُكم بقوله، وإن استرخى حُكم بقولها. وقال صاحب الجواهر: «لقد عمل بهذا الحديث ابنا بابويه وابن حمزة،

(١) فقه الإمام الصادق: ج ٢، ص ٤٩.

وأهمله المتأخرون من الفقهاء لعدم الوثوق به وعدم الوثوق أيضاً بالانضباط، لأنَّ قول الأطباء يثمر الظنَّ الغالب بالصحة، إلاَّ أنَّه ليس طريقاً شرعياً^(١).

مع هذا فسواء صحت الرواية أم لم تصح فإنَّ بالإمكان اليوم التأكيد من القضية بفضل الإمكانيات العلمية الحديثة، فيُحكم على ضوء نتائجها، ويقدم ذلك على البيان الشرعي الوارد في الرواية.

كما يمكن للواقع أن يكون حاكماً يقدم على فتاوى العلماء وآرائهم الفقهية. فمثلاً في المسألة التي تقول إنَّه لو اختلف الزوجان في الدخول، فقالت الزوجة بالإدخال، وأنكر الزوج لذلك، لتثبت أنَّ لها حق الامتناع عنه حتى تقبض معجل مهرها، وهو لكي يسقط عنه نصف المهر بالطلاق، وهي لتثبت المهر كاملاً ونفقة العدة^(٢).

فمع اختلاف الرأي بين الفقهاء في أي منهما يعول عليه؛ فإنَّ للواقع اليوم أن يحسم القضية في كثير من الأحيان ليثبت صحة دعوى الدخول أو الإنكار، وذلك عن طريق الفحص الطبي. وبذا يكون الواقع مقدماً على الرأي الفقهي. كما يقدم على الآراء الفقهية التي تحدد مدد الحمل عند الشك، فبعضها يرى أنَّ أقصاه سنتين، وآخر أربع سنين، وثالث سبع سنين، وهو أمر تترتب عليه العديد من الأحكام، لكن من حيث الفحص الطبي يمكن أن يتم الكشف عن الحمل أو المولود إن كان يعود إلى الزوج بعد الفراق أو لا يعود إليه.

كما أنَّ للواقع أن يقوم بدور الفاحص للكف عن حقيقة الفتوى من جهة صدقها أو إمكانية ما تحمله من صور الموافقة والاتساق، وإنَّ يثبت الفحص بأنَّ الفتوى نسيية تتلائم مع بعض الظروف، أو هي باطلة

(١) فقه الإمام الصادق: ج ٦، ص ١٣٧ و ١٣٩.

(٢) الفقه على المذاهب الخمسة: ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

لا أصل لها، أو أنها ليست سليمة ما لم يرد عليها بعض الشروط من المخصصات أو المقيدات... الخ.

ومن ذلك تعريض التقسيم الذي أحدثه جماعة من الفقهاء حول التمايز في سن اليأس بين القرشيات والعاميات للفحص. فما زال الفقه الإمامي يتبنى هذا التقسيم ويفرق جوهرياً في جانب من جوانب التركيب الطبيعي للخلقة بين المرأة القرشية والعامية، حيث يجعل من مدة اليأس لدى الأولى تطول على مدة اليأس لدى الأخرى بمقدار لا يزيد عن عشر سنين. ومع أنّ هذا الاعتقاد يعد غريباً باعتباره يضع فارقاً فريداً لنوع الجنس البشري تبعاً للنسب الديني؛ إذا استثنينا ظاهرتي النبوة والإمامة.. فمع ذلك، فإنّ تاريخ الفقه إلى يومنا هذا يشهد غياباً تاماً لأي تحرر قام به العلماء لفحص الواقع والتأكد من القضية. إذ من السهل إجراء عملية اختبار ومسح اجتماعي لعينة مختلطة من العاميات والقرشيات ليتبين إن كان هناك فارق ملحوظ فيثبت في كتب الفقه، أم لم يكن فيزال منها بتسقيط الروايات التي يرتكز عليها ذلك الاعتقاد.

وأخيراً فإنّ للواقع أهمية في مجال إدراك الأحكام وتجديد النظر فيها أو تغييرها استناداً إلى هدي المقاصد الشرعية كما مرّ معنا. وكذا فإنّ من خلاله يمكن ترجيح بعض الفتاوى على البعض الآخر، استناداً إلى قدر الموافقة معه.

الواقع ومبدأ الموافقة،

لعلّ ما أشرنا إليه من نماذج لأثر الواقع على ضبط الفتوى يدعو إلى ضرورة تأسيس خطوات إجرائية تحقق المصالحة بين الحكم وبين الواقع. فطريقة عرض الحكم على الواقع لا يمكن أن تتم بواسطة أطباق الإسقاطات الجاهزة، بل لا غنى من اتخاذ مرحلتين إجرائيتين

يتم خلالهما معرفة العلاقة الجدلية بين الحكم والواقع، إحداهما قبلية والأخرى بعدية، وذلك كالآتي:

١ - المرحلة القبليّة:

في هذه المرحلة هناك خطوتان لا بدّ أن يسبقا ممارسة تنفيذ الحكم وتطبيقه، إحداهما تتعلق بدراسة الحكم واختباره من حيث ذاته قبل تنزيله إلى الواقع، وذلك بلحاظ ما يحمله من قوّة تشريعية من جانب، وكذلك ما يمكن أن يتوقع له من إمكانية وقابلية على الموافقة مع الواقع من جانب آخر. في حين تتعلق الخطوة الأخرى بدراسة الواقع والتعرف عليه عن كثب. وتكتسب هذه العملية من دراسة الواقع أهمية خاصة لاعتبارين؛ أحدهما أنّ بها يمكن الاهتداء إلى تحديد موضوع الحكم بدقة، وهي مشكلة باتت مقررة لدى الفقهاء اليوم، فبدونها يصعب تحديد الحكم المناسب ومعرفته بدقة، حتى أنّ بعض القدماء كان يشكو من عدم قدرته على التجاوب في تأسيس الأحكام للحالات المصادقية موضع الابتلاء في الواقع، في حين أنّه لا يشكو من التأسيس على النحو النظري الكلي المنعزل عن لحاظ الواقع، ذلك أنّه يكفي أن يمارس عملية الاستنباط أو الاجتهاد من المصادر النظرية المعتبرة. أمّا الاعتبار الآخر فهو لأجل معرفة درجة التوقع التي يحملها الواقع من إمكانية على التعايش والموافقة مع الحكم الذي يراد تنزيله إليه. الأمر الذي يفيد في تجنب ما قد تفضي إليه عملية التنفيذ من فشل وما قد ينجم عن ذلك من أضرار وإحباط.

ويمكن أن نلاحظ أنّ القيام بالصيغة الإجرائية من المسح القبلي يتصف بالأمور التالية:

١ - يلاحظ أنّ كلا من الخطوتين الإجرائيتين للمرحلة القبليّة إحداهما تكمل الأخرى وتتممها، فلا غنى لإحداهما عن صاحبتها. ذلك أنّ الواقع بحاجة إلى حكم، وإنّ الحكم لا فائدة منه بغير واقع،

وأنَّ أحدهما لا يصلح أن يزاوج الآخر ما لم يتم التحقق من ذاته وإمكاناته لِيتم القِران بينهما بمودة وسلام.

٢ - في دراسة الواقع يؤخذ بنظر الاعتبار دراسة الموضوع قيد البحث. كما يؤخذ بعين الاعتبار دراسة الروح العامة للواقع التي يتأثر في أجوائها ذلك الموضوع. مضافاً إلى الدراسات الاستشرافية التي يراد منها توقع ما سوف يكون عليه الواقع، لما له من أهمية في تقدير ما يناسب من صياغة الأحكام، وما يمكن أن يؤول إليه الحال عند التنفيذ والتطبيق وذلك كأستراتيجية يهدف من ورائها الضمان المستقبلي كما يلوح في الأفق قدر الإمكان. الأمر الذي تحتاج فيه إلى العلوم الإنسانية.

٣ - إنَّ دراسة الواقع قد تتسع وقد تضيق طبقاً لطبيعة الحالة المقيدة تحت البحث. فلا شك أنَّ الحالات الفردية الخاصة لا تتطلب نفس القدر الذي تتطلبه الحالات العامة من الدراسة. وقد يقتضي الأمر أن يكون البحث مستوعباً للمظاهر التاريخية التي تشكل فيها الظاهرة قيد الدراسة وما يستتبعها من تطورات وتحولات. فمثلاً لو أننا أردنا اختبار مبدأ من المبادئ السياسية للتعرف على مدى صلاحيته ووفاقه مع الواقع، كمبدأ الشورى أو ولاية الفقيه أو التعددية الديمقراطية أو غيرها من المبادئ، فإنَّ ما يلزم هو ليس فقط لحاظ الواقع الخاص الذي يراد تطبيق المبدأ عليه، وإنما كذلك لا بدَّ من لحاظ التجارب السياسية التي مرَّت بها البشرية عبر التاريخ. فلا شك أنَّ ذلك يفيدنا في محاولة تقليص الممارسات الخاطئة أو تجنبها عند التطبيق تحت ظل التجربة الجديدة.

قد يلوح للبعض أنَّه يمكن الاكتفاء في اختبار مبدأ معين بحسب ذاته للكشف عن مدى سلامته وصلاحيته في التطبيق دون حاجة للحاظ الواقع ودراسته. ولعلَّ أقرب تمثيل لهذه الدعوى هو مبدأ الشورى. ذلك أنَّ النظر في مقومات هذا المبدأ يمكن أن يكشف عن سلامته وصلاحيته،

سواء من حيث اعتبار الناحية التشريعية، أو من حيث اعتباره صحيحاً في ذاته. فمن الناحية الأولى يكفي أنه قد نصَّ عليه القرآن الكريم صراحة، وأنه قد مارسه السُّنَّة النبوية والخلافة الراشدة على أكثر من صعيد. أمَّا من الناحية الثانية فهو أنَّ فحص الشورى من حيث ذاتها، وبغض النظر عمَّا سوى ذلك، يجعلنا ندرك أنها مبدأ صحيح وصالح لا غنى عنه في الحياة الخاصة فكيف بالعامَّة. فاستشارة الجماعة يزيد في قوَّة المعرفة والإحاطة والتنبه. وبالتالي فطالما كان المبدأ مستحسناً ومقبولاً ولو لم نجربه مباشرة في الواقع؛ فإنَّ ذلك يكفي لإقرار صلاحيته في التطبيق دون حاجة لدراسة الواقع والتعرف على تفاصيله.

وهو أمر وإن كان صحيحاً من حيث النظر في المبدأ في حدِّ ذاته؛ إلاَّ أنَّ الحال لا يتعلَّق بالمبدأ وحده، وإنَّما يتعلَّق من جانب آخر بطبيعة ما عليه الواقع؛ إن كان باستطاعته أن يمثل هذا المبدأ أم لا. فرغم شرعية المبدأ وعقلانيته إلاَّ أنَّه قد يفشل أحياناً عند إسقاطه على الواقع. فعلى الأقلَّ أنَّ الأرضية التي يمكن أن يعيش فيها هذا المبدأ هي أرضية ينبغي أن تتصف بقدر كاف من الحرية والجرأة والوعي. فالمجتمع الذي يفتقر إلى مثل هذه المقومات قد لا ينفعه العمل بحسب هذا المبدأ، بل ربما يكون من المناسب إخضاعه إلى سلطة تتصف بقدر ما من الفردية والاستبداد، وليس العيب في الشورى وإنَّما في الواقع ذاته.

ومن الناحية المبدئية أنَّ الالتزام والتمسك بالإطلاقي بالمبادئ المعلنة، على نحو الشورى وولاية الفقيه والسلفية والديمقراطية والليبرالية والماركسية وغير ذلك من المبادئ؛ هو التزام متعال لا يأخذ الواقع بنظر الاعتبار. فنحن إمَّا أنصار هذه أو تلك دون أن نسأل أنفسنا عسى ما مدى موافقة ذلك للواقع الذي نتعامل معه ونريد تطبيق ما نلتزم به من مبدأ عليه؟ خصوصاً ونحن نعلم أنَّ نجاح الإسلام في تثبيت أركانه إنَّما تمَّ بفضل مراعاة الواقع وأخذ اعتباره في التفاعل والاحتكاك، كما يتبين من موارد النسا والنسخ والتدرج في الأحكام.

وعليه كيف يُعقل أن يكون هناك نظام واحد عادل يطبق على جميع المجتمعات دون أخذ اعتبار الخصوصيات الذاتية لها؟ ويمكن أن نتصور حجم الفارق فيما لو وضعنا نظاماً إسلامياً على النمط السلفي وطبقناه على المجتمع الغربي، وفي قبالة وضعنا نظاماً غربياً صرفاً وطبقناه على المجتمع الإسلامي الملتزم، فكيف تكون النتيجة والحال هكذا؟!

من هنا فأول ما ينبغي فعله هو إصلاح الواقع، ومن ثم تزويده بالجرعة التي تتناسب وحجم الإصلاح. فيمكن تصوير الواقع بالكائن الحي الذي يمر بحالات مختلفة ومتفاوتة من الطفولة والبلوغ والصحة والمرض والنشاط والخمول والنمو والذبول وغير ذلك من الحالات والمراحل. فجميع هذه الحالات لا ينفعها صنف واحد من الجرعات إذا ما أريد للكائن أن يحافظ على سلامة حياته. فمثلاً أنه لو كان صحيحاً معافى فإنه لا يحتاج إلى دواء، وإلاً انقلب الدواء إلى داء. ولو كان مريضاً فإنَّ الدواء الذي يقدم إليه لا بدَّ وأن يناسب ما عليه من مرض، وبالتالي فإنَّ أول ما يحتاج إليه هو الفحص لتشخيص حالته وما يناسبه من علاج.

٤ - إنَّ المسح القبلي السالف الذكر لا يتحقق من الناحية المنطقية طبقاً للأجواء والشروط التي تفرضها العقلية التقليدية من الفهم الاجتهادي، وهي العقلية التي تتخذ النهج الماهوي وقوالب اللزوم والإطلاق محوراً جوهرياً لمنظومتها الفكرية. فالحال الذي ذكرناه لا يتسق إلاً مع التسليم سلفاً بالنهج الوقائعي والطابع الإرشادي بعيداً عن الصيغ الماهوية من التعبد والإطلاق.

٢ - المرحلة البعدية؛

تأتي هذه المرحلة كخطوة مكملة لخطوة المسح القبلي الذي فيه يتم التعريف بكل من الحكم والواقع قبل عملية المزاجية. أمَّا في المرحلة البعدية فإنَّها تستهدف الكشف عن حقيقة الأمر بعد عملية التنزيل

والتطبيق، وذلك بلحاظ ما يتم من العلاقة الجدلية بين الحكم والواقع. فهي على هذا خطوة محك وفحص واختبار يراد منها التدقيق في مدى الموافقة على المعايضة بين الطرفين المتزاوجين، وبالتالي فإنها نافعة في تصحيح مسار العلاقة الزوجية إلى الحد الذي يحقق أكبر قدر ممكن من الموافقة. كما أن فائدتها تتجلى في إعادة الفحص والنظر عند ضعف التوافق وانعدامه، وذلك لبحث مصادر الخلل والأسباب التي تقف وراءه، فهل الأمر يعود إلى الواقع، أو إلى الحكم، أم لسوء التطبيق؟

ويلاحظ ممَّا سبق أننا ننهج استراتيجية جديدة تبتعد عن إشكالية الحجية التي تعول عليها الطريقة التقليدية كمحك للقبول والاعتبار. ذلك أن إشكاليتنا الجديدة تقبل النمط الإجرائي بما يتضمنه الفحص الذي يحقق مبدأ القبول وعدمه تبعاً للموافقة. فإذا كان القبول وعدمه لدى الطريقة التقليدية يتوقف عند صيغة البحث الاستنباطي الذي يكشف عن الطبيعة المعرفية للقضية من شرعية وسلامة فقهية، وهي التي يطلق عليها الحجية؛ فإنَّ الوضع بحسب مبدأ الموافقة لا يقف عند ذلك الحد. فصحيح أنه لا بدَّ من إحراز عدم الممانعة الشرعية بالشكل المرن الذي لا يتضارب مع الواقع ومرونته؛ إلا أن ذلك لا يفي بالحاجة، طالما أن القضية ما زالت متعالية على الواقع وأنَّ من المحتمل أن تتصادم معه عند الإسقاط والمزاوجة، لذا كان لا بدَّ من انتهاج استراتيجية أخرى تبتعد عن الصورة الأصولية التقليدية التي ترمي شباكها لهدف تحقيق الحجية، ولو تحققت لعدَّت ذلك اجتيازاً لقنطرة الفحص والاختبار وبالتالي جاز لها دخول حلبة الواقع من غير رقابة ولا محاسبة.

فحقيقة الأمر أن جوهر المسألة إنما يعود إلى إشكالية الموافقة مع الواقع وسلامة المزاوجة بين الطرفين، وليس إلى البحث الخاص بالحجية والظنون المعتمدة التي تمرست عليها الطريقة التقليدية، بدلالة

أنه ليس كل ما هو حجة أو مقطوع في شرعيته الأصلية يقبل الموافقة دائماً، وإلا فكيف نفسر حالات الصدام التي تعرضت إليها الكثير من الأحكام عند إسقاطها على الواقع؟! وهو الأمر الذي جعل الفقهاء المحدثين في حيرة من أمرهم، فتارة تراهم يعتذرون بدعوى الضرورة والاضطرار، وأخرى بدعوى لزوم التدرج في الأحكام والعمل طبقاً للأولويات، وثالثة بالافات النظر إلى ضرورة التحقيق في موضوعات الأحكام، وغير ذلك من الدعوات التي لا تعد علاجاً حقيقياً أو كاملاً للمصالحة بين الحكم والواقع، خاصة إذا ما أخذنا باعتبار ما يمر به الواقع من حالات وأطوار مختلفة كتلك التي صورناها لدى الكائن الحي. الأمر الذي يؤكد دعوتنا فيما طرحناه من مبدأ الموافقة وما يتضمنه من مرحلتين إجرائيتين من الفحص والاختبار.

ونشير أخيراً إلى أننا استخدمنا مفهوم الموافقة عوضاً عن مفاهيم أخرى كالمطابقة والتأييد والقابلية على التحقق والنجاح وما إليها. ويعود ذلك إلى أن مفهوم الموافقة هو مفهوم نسبي، يتسق والحالة التي نعالجها في ظل الأوضاع الاجتماعية وملابساتها.

فالموافقة قد تقوى وقد تضعف، وقد تزداد أو تنقص، وهي قد تتحقق في جوانب دون أخرى من القضية الواحدة، وقد تكون هذه أهم من تلك أو العكس. لذلك فإن إجراء هذا المبدأ في مثل هذه الصور يختلف تماماً عما يصاغ مع القضايا العلمية الطبيعية التي تتخذ طريقها نحو مبدأ القابلية على التحقق والتأييد وما إليه.

أخيراً فهل نحن بحاجة إلى التذكير بأن ما يلزم على الفقهاء هو القيام بصياغة قانونية لمبدأ الموافقة ضمن المطارح الأصولية!

* * *

ننتهي من كل ما سبق أن للدلالة الواقعية أهميتها في الكشف عن مقاصد الأحكام وتغييرها.

الأمر الذي يفضي إلى اتخاذ الواقع كمعيار لاختبار الأحكام في الموافقة والمخالفة، وبالتالي كان لابد من توظيف الدراسات الإنسانية الحديثة في كشفها عن حقائق الواقع وسننه وحاجاته. فهذا هو ما يبرر عقلانية التشريع والاجتهاد معاً، وبغير ذلك ينقلب الأمر إلى ضده.

كما ننتهي إلى أن عرضنا السابق يكشف لنا عن ثغرتين أساسيتين لحقتنا بطريقة الاجتهاد التقليدية: الأولى هو أنها استناداً إلى النهج الماهوي أبعدت الواقع من أن يكون له أثره الفاعل في تشكيل الحكم، إذا ما استثنينا بعض الموارد الهامشية، الأمر الذي جعلها تتلقى باستمرار العديد من الصدمات أطراداً مع تحولات الواقع، فعلى الأقل قد تبين لنا لحد الآن عجز النظام المعياري من مواجهة بعض القضايا التي لها ارتباط بتحديد الواقع. حيث إن هذا الارتباط يجعلها في حالة من التعارض والتغاير باستمرار، الأمر الذي فيه تكون منافية لما عليه مقاصد الشرع، طالما لم تؤخذ الدلالة الواقعية بعين الاعتبار، وذلك لما تشكله هذه الدلالة من وساطة في التوفيق بين الأحكام ومقاصدها الكلية. وهو أمر يعتبر عن الحاجة لتشكيل مؤسسات للعلوم الإنسانية تعمل على تحديد الموضوعات التي تناط بها الأحكام، وهي بلا شك تعمل على إبراز موضوعات جديدة لا قبل لها في السابق وإن ظهرت وكأنها ذات الموضوعات التي تعلق بها الخطاب الشرعي.

أما الثغرة الأخرى فهو أن هذه الطريقة بقدر ما وضعت عنايتها إزاء الجزئيات من التشريع بقدر ما أبعدت حالها عن النظر إلى كليات التشريع المعارضة. ذلك أن تزامم جزئيات الأحكام قد غبشت الرؤية عن الكليات العامة منها.

وهذه الحالة يمكن اعتبارها جارية لدى الغالب ممن يحصرون تفكيرهم وسط تزامم الجزئيات، وهي تصدق على جميع موارد الحياة الإنسانية، بما فيها دائرة العلوم الطبيعية. وواقع الأمر أن التعارض بين الكلي والجزئي يفترض بطلان أحدهما على الأقل، لكن حيث إنه من

غير المعقول التخلي عن الكلي لضرورته، فإنَّ البطلان المفترض إنَّما يكون بالنظر إلى الجزئي، وهو بطلان لا يعني بالضرورة بطلاناً مطلقاً، وإنَّما قد يكون بطلانه من حيث طبيعة علاقته النسبية بالواقع. بمعنى أنَّه إمَّا أن يكون باطلاً على نحو الإطلاق، أو يكون باطلاً بالنسبة لوضع ما من الواقع دون آخر.

فنحن هنا أشبه ما نكون إزاء ما يلاحظ أحياناً من وجود تعارضات بين النظريات العلمية ككليات مسلّم بها وبين ما يعترضها من شذوذ في المصاديق. ذلك أنَّه في هذه الحالة إمَّا أن تكون النظرية خاطئة، أو أنَّ المصاديق يخضع لظروف خاصة يحتاج فيه إلى تفسير يجعله يتسق مع النظرية. هذا إن كان للمصاديق حقيقة لا تنكر.

ففي مثل هذه الحالة ليس من السهل التخلي عن النظرية إن كانت مدعومة بشواهد كثيرة مقنعة من غير منافس، إنَّما يجري الأمر اتجاه ما يمكن تفسيره للوضع الخاص بالشذوذ كي يطابق النظرية، طالما أنَّ الخطأ لا يبدؤ وأن يكون في أحدهما، والمعمول عليه ولا شك هو تفسير الشذوذ تبعاً لافتراض ما يناسب مطابقته للنظرية إن أمكن ذلك، أو رد النظرية بنظرية أخرى منافسة إن استطاعت تفسير الشذوذ، ومن ذلك أنَّ العلماء لم يرفضوا نظرية نيوتن في الجاذبية عندما وجدوا التقادير الأولية التي وضعها بشأن حالات كسوف القمر غير صحيحة. كذلك أنَّهم لم يطروحا أرضاً رغم فشلها في تفسير حركة عطارد وشذوذه^(١)، وأنَّه قد انقضت عدَّة عقود على قبول هذا الشذوذ حتى اعتبرت شاهداً

(١) ذلك أنَّ العالم الفلكي (لفيريار) قد اكتشف الانحرافات عن المدار المتوقع نظرياً في حركة كوكب عطارد، ومثلما هو الأمر في حالة يورانوس حاول هذا العالم توضيح تلك الانحرافات كنتيجة من السحب الجذبي من كوكب لم يتم اكتشافه والعثور عليه، حيث افترض أنَّه يقع بين عطارد والشمس وأنَّه صغير الحجم جداً وذو كثافة عالية، لكن توضح فيما بعد أنَّه لا يوجد هكذا كوكب، وأنَّه أمكن تفسير تلك الانحرافات تبعاً لنظرية النسبية العامة لانتاين أنظر:

مكذباً للنظرية، خصوصاً وقد ظهرت هناك نظرية انشتاين كمنافسة استطاعت أن تفسر كل ما فسرتة نظرية نيوتن، بل وفاقتها في تفسير ما لم تستطع تفسيره من الشذوذ^(١). وشبيه بهذا الحال يصدق عندما نجد معارضة بين الكلي وبين الجزئي من الأحكام، حيث لا يعقل اطراح الكلي لأجل التمسك بالجزئي إن لم يكن هناك منافس آخر للكلي المعلوم، إنما المعقول هو تفسير الجزئي بما يجعله متفقاً مع الكلي، وبهذا يُحافظ على كليهما، وذلك من خلال وساطة الدلالة الواقعية، كما هو واضح ممّا أجريناه من نماذج وأمثلة.

(١) أنظر مثلاً:

L. Jonathan Cohen, *An Introduction To The Philosophy of Induction And Probability*, Oxford university press, New york, 1989, p. 142. Imre Lakatos, *The methodology of scientific reserch programmes*, philosophical papers, volume1, edited by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press, p. 30.

الفصل الخامس

منهج الفهم المجمل والمقاصد

إنَّ من مقتضيات العمل بالمقاصد هو اتباع مسلك الفهم المجمل وطرح ما يقابله من الفهم المفصل. ولأجل التعرف على ماهية هذين المسلكين يجدر أن نتعرف أولاً على المقصود من المجمل والمفصل. فما هو المجمل وما هو المفصل؟

مفهوم المجمل ومشكلة التعريف:

لعلَّ أوَّل ما يواجهنا من مشكل بصدد التعريف هو حقيقة أنه لا يوجد تعريف يمكن اتخاذه لتحديد القضايا الخارجية تحديداً تاماً يتطابق فيه الأمران تطابقاً كلياً. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه يستحيل القيام بتعريف تام جامع مانع، فهو وإن تطابق مع جملة من المصاديق إلاَّ أنه يمكن أن يكون حاملاً لمصاديق أجنبية من جهة، بل ويعجز من جهة أخرى عن التطابق مع مصاديق أخرى يفترض دخولها فيه. فضلاً عن أنَّ التعريف مهما كان فإنه يظل حاملاً لبصمات الإجمال. فطالما أنَّ القضايا الخارجية منزوعة من الواقع، وأنَّ الواقع فيه تغيرات غير محصورة، أو لا يمكن حصرها، فإنَّ التعريف الذي يقابلها لا يمكن حصره هو الآخر. أي أنه لكي يتحدد التعريف لغوياً ويكون مطابقاً

للقضية الخارجية فإنه لا بد من أن تتطابق الدلالات اللغوية مع التغيرات الواقعية، لكن حيث أن هذه التغيرات غير محصورة ولا تقبل التناهي لذلك فإن التعريف الذي يقابلها لا يمكن أن يطابقها ما لم يحمل دلالات لغوية غير متناهية هي الأخرى، الأمر الذي يستحيل فعله. وبالتالي فإن التعريف مهما كان فإنه يظل ناقصاً، أو هو ليس بجامع مانع، وأنه كذلك يحمل بصمات الإجمال ويلبس لباس المتشابهات.

ويمكن القول إن ما سبق ينطبق على الفكر أيضاً. فهو محدود ونسبي في علاقته بالموضوع الخارجي، حاله في ذلك حال اللغة ذاتها، حيث لا يمكنه الإحاطة الكلية بالواقع، ولا يسعه التعبير عنه كما هو، وبالتالي فإنه يقع في ذات المشكل من النقص والإجمال، وإذا كان يمكن تخفيف هذا المشكل بزيادة المعرفة وتصحيحها أكثر فأكثر؛ فإن ممّا لا شكّ فيه أنه لا يمكن القضاء على هذا المشكل كلياً، طالما ظلت أبعاد الفكر محدودة لا يمكنها مسaire ما عليه الواقع.

على أن الإجمال الذي يتمشكل به التعريف يصدق في حالتين: أحدهما أن عناصر التعريف ومضامينه هي بدورها لو أردنا تعريفها لكان من المحال أن نصل إلى نهاية محددة، أو أنه لا توجد نقطة مركزية مفصلة تفصيلاً مطلقاً يمكن الاستناد إليها. ومن ثم فليس أمامنا سوى الاعتماد على المجمل، وهو أمر يصدق مع كل تعريف. كذلك فإن التعريف وإن تطابقت مضامينه مع بعض المصاديق إلا أنه يواجه التباساً مع مصاديق أخرى؛ تلك التي تشكل الحدود الوسطى أو التي تقف بين حدين من أنواع المصاديق.

إذن هناك ثلاث مشاكل تتاب التعريف، نجملها كالآتي:

١ - مشكلة النقص وعدم وجود تعريف جامع مانع للقضايا الخارجية.

٢ - مشكلة عدم وجود حد مفصل يبتدىء منه التعريف، وتركب عليه سائر التعريفات للقضايا، سواء كانت قضايا خارجية أو تجريدية مطلقة.

٣ - مشكلة الحدود الوسطى التي تجعل من التعريف بالقضايا الخارجية ملتبساً ومتشابهاً إزائها.

ويمكن إيضاح هذه المشاكل الثلاث من خلال المثال التالي:

عادة ما يعرف الإنسان بأنه حيوان عاقل. وواضح أنّ التعريف ينطبق ولا شك على أولئك الناس الناضجين عقلياً، لكن السؤال المطروح بهذا الصدد هو ماذا بشأن المجانين والأطفال الصغار من الناس؟ فالتعريف لا يشملهم، وهو بالتالي ليس بجامع ما لم نعتبر هاتين الفئتين لا تدخلان ضمن مفهوم الإنسان. وهو أمر مشكل باعتبار أنّ النفس البشرية نفس واحدة، فكيف ينقسم بعضها ضمن ماهية والبعض الآخر ضمن ماهية أخرى؟!

ومثل ذلك لو افترضنا وجود كائن ليس كهيئة الكائن البشري إلاّ أنّه يفكر ويعقل بطريقته الخاصة فهل نعدّه مندرجاً ضمن مفهوم الإنسان أم أنّه نوع آخر مختلف؟ إذن لو قلنا إنّنا نلتزم بصيغة التعريف كما هي ونصادق عليها كل ما نجده يدخل ضمن هذه الصيغة ونخرج منها ما لا يدخل فيها؛ لأصبحنا في هذه الحالة نفترض ماهيات كلية مستقلة قد تعمل على تفريق ما لا ينبغي تفريقه وجمع ما لا ينبغي جمعه. أي أنّها ربّما تدخل مصاديق ذي ماهيات مختلفة تحت ظل التعريف وتخرج مصاديق تعود إلى ماهية واحدة، وبذلك نكون لسنا بصدّد تحديد القضايا الخارجية والكشف عن حقائقها، وإنّما بصدّد صياغات ذهنية ولغوية مفترضة. فهذا هو ما يبرر اعتبار كل تعريف ناقصاً لعدم كونه جامعاً مانعاً.

من جهة ثانية كيف يمكن تحديد الحدود الفاصلة التي تميز بين ما

هو إنسان وماهو غير إنسان، فمثلاً ما هو الحد الفاصل في درجة الإدراك ليكون الكائن إنساناً أو غير إنسان؟ هل الجنين من الإنسان؟ وهل الطفل الرضيع منه؟ وإلى أي حد يبلغ فيه الطفل النضج العقلي حتى ندخل في حضيرة الإنسان، هل في إدراك الجزئيات أم الكليات؟ ثم متى يمكنه فعل ذلك؟ وماذا نقول لو وجدنا كائناً أعلى مرتبة في الإدراك من مرتبة القرود لكنّه أقل مرتبة من أدنى الناس تعقلاً، فهل نعده يدخل ضمن مفهوم الإنسان أم لا؟

قد يُقال إنّ تحديد مفهوم الإنسان يمكن تشخيصه عبر ما يحمله من عدد الصبغيات (الكروموسومات) الوراثية الثابتة. ذلك أنّه في هذه الحالة يتميّز عن كل الكائنات الحية الأخرى مثلما يتميّز عن المادة الجامدة. لكن تبعاً لهذا المقياس تكون بيضة الإنسان المخصبة هي ذاتها ممّا يشملها المفهوم، وذلك لحيازتها نفس العدد، وهو أمر غير معقول. وكذا نحن نعلم أنّ كل خلية من خلايا جسم الإنسان تحمل نفس هذا العدد الثابت؛ فهل يعقل أن يكون كل منها مندرجاً تحت سقف المفهوم السابق؟! نعم قد يُقال إنّ في الأمر شرطاً وهو أن يكون الكائن مستقلاً وحاملاً لهذا العدد. وهنا نرى أنّ هناك مشكلة في الاستقلالية ودرجاتها ممّا يجعلنا نقع في نفس المشكلة من الحدود الوسطى. فهل الطفل الرضيع يعد كائناً مستقلاً لمجرد خروجه من بطن أمّه أو أنّه ليس بمستقل باعتبار أنّ حياته متوقفة على الحاضنة التي تشبع حاجاته الأساسية من الغذاء وغيره؟ وهل البيضة المخصبة التي تزرع في أنابيب صناعية خارج الرحم تعد مستقلة بهذا الاعتبار أم أنّها ليست مستقلة لعدم الاكتمال الجسمي؟ وهل الميت نعده إنساناً، حتى وهو لا زال يحمل ذلك العدد من الكروموسومات قبل موت الخلايا الجسمية، أو هو غير إنسان لفقدته عنصر الحياة والروح؟ إذن من هذه الناحية أنّ تحديد المفهوم هو تحديد مجمل غير مفصل.

كما من جهة ثالثة، يلاحظ أنّ عناصر التعريف تحتاج بدورها إلى

تعريف. فالحيوانية والعقل كل منهما ينطوي على قضايا متفرعة تحتاج إلى تعريف حتى نقع في الانتهاء إلى سلسلة غير منتهية من التعريفات. فمثلاً إن تعريف الحيوان لو اعتبرناه عبارة عن جسم ذي حياة ويتصف بجملة خصائص كالحركة والنمو والتكاثر وغيرها، لوجدنا أن كل من هذه العناصر تحتاج بدورها إلى تفرعات من التعاريف غير المنتهية. فمثلاً بخصوص الجسم هل يقصد به أنه عبارة عن كل مادة لها أبعاد ثلاثة من الطول والعرض والارتفاع؟ لكن ماذا بشأن المواد الذرية والإشعاعات وغيرها؟ ثم ماذا نعني بالمادة، وكذا الأبعاد الثلاثة. . وهكذا يمكن أن ننجر إلى سلسلة غير متناهية من التحديدات.

مع هذا نجد في الحالة الأخيرة أن هناك مشكلة منطقية تجعل من التعريف غير ممكن، إذ كيف يمكن تأسيس تعريف مفيد إذا ما كان كل تعريف ينطوي على ما لا نهاية له من التعاريف الضمنية؟

على أن الجواب هو أن هذا الإشكال يصدق فيما لو أردنا تعريفاً دقيقاً ومنضبطاً غاية الدقة والانضباط. أمّا إذا كنّا نكتفي بتعريف ينطوي على قبول مصاديق مسلّم بها أو مشار إليها بالحس أو المعنى فإن ذلك سيتجاوز تلك المشكلة رأساً. فمثلاً إذا أردنا أن نحدد مفهوماً معيناً مثل مفهوم (الكلب)، فإنّ ما يجعلنا نتجاوز تلك المشكلة هو فيما لو أخذنا بنظر الاعتبار أنّ ما نقصده من مفهوم هو أن يكون متضمناً على الأقل تلك المصاديق من الكلاب المألوفة التي تتصف بصفات حسية معلومة كهيكليها العام وكونها من آكلات اللحوم وذات أصوات نابحة ولها عدد محدد من الأزواج الكروموسومية وما إلى ذلك. فهذا هو الحد الأدنى من مقصودنا بالكلب، وهو حد يضمن لنا أن نتحدث عن ماهية أو مفهوم معين نتفق عليه بلا اختلاف ومن غير حاجة إلى دقة مفهومية أو لغوية، حيث العبرة بتلك الإشارة الحسية أو المعنوية التي يستلهمها الذهن البشري والتي تشكل حجر الزاوية من التفاهم وصنع المفاهيم، وإن كنّا نواجه فيما عدا هذا الحد من الإشارة المصادقية

مشاكل مختلفة كالتى سبق ذكرها. وبالتالي يتحتم اعتبار المفاهيم مجملة لا تخضع إلى حدود التفصيل المتاهي.

إذن مرد التعريف أصبح يعود إلى الإشارة المصدقية المحدودة من الحس أو المعنى التي يتفق عليها الناس، ولولا هذا المشترك ما كان بالإمكان إنشاء أي تعريف على الإطلاق، بل ولا أمكن إيصال المفاهيم من فرد إلى آخر، ولا الترجمة ولا التفاهم بين البشر لا تكون متطابقة المعنى على السواء عند الجميع، فخلق ما يتفق عليه الأفراد من المعنى المشترك للمفهوم تتخبي موارد التباين والاختلاف والالتباس، الأمر الذي يضي عليه صفة الإجمال.

هكذا نعلم أنّ من المحال أن نقف عند قضية محددة تحديداً بسيطاً ومفصلة تفصيلاً تاماً حتى النهاية، وأنّ كل قضية هي قضية مجملة، وبالتالي فإنّ صدقها هو صدق مجمل يعبر عن الانطباق على نماذج معينة لكنّه يواجه مشاكل مع نماذج أخرى كالحدود الوسطى والدقة في التطابق مع المصاديق. فما نراه واضحاً في أول الأمر يبدأ يلتبس عند التفصيل بإجراء حالات الانطباق والتوافق. وهو ما يجعل تحديد القضايا ومنها القضايا الخارجية قائماً على التحديد الإجمالي.

والملاحظ أنّ هذه المشكلة هي موضع اهتمام أولئك المنشغلين بالعلوم الطبيعية، حيث الشعور بأنّ اللغة التي يتداولونها هي لغة مفعمة باللبس والغموض، وأنّ اللغة العادية أو العرفية لا يمكنها أن تفي بحاجة ما يراد من: لمفهوم العلمي، فمثلاً أنّ عبارة (الماء يتجمد عندما يكون بارداً بشكل كاف) هي عبارة تنطوي - على الأقل - على لفظتين سائتين، هما: الماء والكفاية.

حيث قد تشير لفظة الماء في الجملة إلى المطر النازل من السماء، وإلى ذلك السائل المستخرج من عيون الأرض والآبار، وإلى ذلك الجاري في الأنهار والبحار والتي لا تتجمد رغم برودة الماء فيها. كما

قد يستخدم اللفظ بشكل أقل في ما يطلق عليه الماء المضاف كعصير الشاي والفاكهة وغيرهما. أمّا لفظة الكفاية الواردة في الجملة فهي أيضاً ليست دقيقة، حيث هناك فرق في البرودة الكافية لتجمد الماء بالنسبة إلى المناخ العام إن كان صيفاً أو شتاءً، وكذا عندما يكون الوقت وقت ظهيرة أو وقت فجر، حيث تختلف درجة الحرارة عندهما عادة. وبالتالي فحيث إنَّ مقدار الحرارة يتغير لذا فاللفظة تكون غير دقيقة^(١). وهو أمر سبق أن عللناه إلى الفارق الحاصل في التقابل بين ما هو متناه، كاللغة، وما هو غير متناه، كالواقع.

على أن نفس ذلك الحال يصدق مع التحديدات الإنشائية والقيمية المرتبطة بالواقع الخارجي، فهي أيضاً كالقضايا التقريرية التي تقوم بتحديد هذا الواقع؛ لا يمكن التعامل معها إلاً على نحو النقص والتحديد الإجمالي كالسابق.

هنا نعود إلى صلب السؤال المركزي الذي بدأناه أول البحث: إذ علمنا أن تعريف القضايا، ومنها الخارجية والقيمية، لا ينفك عن التحديد المجمل كما تدلُّ عليه المشكلتان الأخيرتان من مشاكل التعريف الثلاث الآتفة الذكر، لكن ما الذي نعنيه بالمجمل؟ أو ما هو تعريف المجمل بالذات؟

لابدّ من التذكير هنا أننا بصدد تعريف إجمالي، وذلك لاستحالة فعل غيره كما قدمنا. كما أننا بصدد قضية مجردة ليست خارجية رغم العلاقة التي تشدها إليها، فكما قلنا إنَّ كل قضية لا تخلو من عناصر مجملة في علاقتها بالمصاديق، وإنَّ هناك اختلافاً بين القضايا فيما تحمله من النسب المجملة، حيث إنَّ بعضها أشدَّ إجمالاً من البعض الآخر. وبالتالي فلدينا قضايا قليلة الإجمال مقارنة مع قضايا أخرى

(١) أنظر:

Nagel, Ernest: The structure of science, First published in 1961, printed in USA, 1979, P. 8.

أكثر تعقيداً وإجمالاً، طالما أنَّ القضايا بعضها يتركب من البعض الآخر. وإنَّه ما من قضية نعدّها مفصلة إلاّ وهي مفصلة بالنسبة إلى قضية أكثر إجمالاً منها، مع أنَّها تظلّ مجمّلة بالنسبة إلى غيرها.

وهذا يعني أنَّ تحديد المجرمل هو تحديد نسبي في علاقته بما يقابله من المفصل. فالمجرمل هو ما يتصف بالعموم والاشترار دون الخصوص والانفراد، وعلى عكسه المفصل. أو يمكن القول إنَّ المجرمل من الناحية الإجرائية فيه شيء من التفصيل والبيان وهو ما يديه من العموم والاشترار دون ما يقابله من الخصوص. أو أنَّه عبارة عن ذلك الذي يعدّ مبيناً من حيث إجماله، لكنَّه متشابه من حيث تفصيله. أمّا المفصل فيفترض أن يكون مبيناً في تفصيله من غير تشابه. لكن حيث لا يوجد مفصل تام التفصيل، إذ كل تحديد لا يخلو من إجمال، لذلك فإنَّ تحديد المجرمل والمفصل هو تحديد إجرائي ونسبي على الدوام.

ومع أنَّ علماء المسلمين عرّفوا المجرمل بأنَّه «ما لم تتضح دلالته» وفي قبالة المبيّن الذي تتضح دلالته^(١)، فالملاحظ وعادة ما يشير نفس العلماء إلى ذلك هو أنَّ المجرمل ليس عبارة عمّا لم تتضح دلالته كلياً وعلى إطلاق، وإلاّ لكان ضمن المبهّم، إنَّما له دلالة واضحة مفادها العموم والاشترار دون الخصوص والانفراد. أي أنَّ القضية المجرمّلة هي مبيّنة ومفصلة من جانب دون آخر، أو أنَّها عبارة عن علم وجهل، وبالتالي فإنَّها تمتاز بصفة الاحتمال التي تجتمع فيها المعرفة والجهل. ومن القدماء من جعل المجرمل والمحمّتل بإزاء شيء واحد^(٢).

وحديثاً أقام المفكر محمد باقر الصدر تفسيره للاحتمال طبقاً للعلم

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ -

١٩٨٧م، ج ٣، ص ٥٩. وأصول الفقه: ج ١، ص ١٧٠.

(٢) الاتقان: ج ٣، ص ٦٥.

المجمل، وعدّ العلم الاحتمالي من العلم المجمل. ففي هذا العلم هناك أكثر من طرف محتمل. والمجمل بحسب هذا التحديد عبارة عن علم كلي غير محدد له أطراف محتملة، وأنّ كل طرف من أطرافه يحتمل أن يمثل معلوم هذا العلم الكلي. وقد عدّ المفكر الصدر نوعين لهذا المجمل أحدهما يقوم على أساس التشابه أو الاشتباه كعلمنا بفقدان كتاب ما لا على التعيين، أو علمنا بأنّ أحد طلاب الصف غائب من دون أن نعلم بوجه التحديد من هو الغائب بالذات، فهل هو زيد أو عمر أو خالد..؟ والآخر يقوم على أساس التمانع أو التنافي العقلي؛ كعلمنا بأنّ تلك الكتابة ليست سوداء ولا زرقاء في الوقت نفسه، لعلمنا باستحالة اجتماع المتناقيات حسب شروط التنافي، وكعلمنا بأنّ وقوع الزهرة المنتظمة على الأرض لا يظهر لنا - في الجهة العليا - الآسين رقم «١» ورقم «٢» معاً، فالملاحظ في العلم الإجمالي الأخير أنّ أطرافه متنافية، فظهور الآس رقم «١» يتنافى مع ظهور الآس رقم «٢» أو مع أي آس آخر في قطعة الزهر، فإذا صدق أحدها أو بعضها انتفى الآخر، وأنّ التنافي يشير إلى أنّ بعضها يمثل حقيقة العلم الكلي لا على التحديد. أمّا العلم الإجمالي الأول فلا شك أنّ أطرافه ليست متنافية، بمعنى أنّ من الممكن أن يجتمع اثنان منها على الأقل. فمثلاً لو كان لدي عشرة أصدقاء أعلم إجمالاً أنّ بعضهم وربما كلهم سيزوروني؛ فإنّ الأطراف العشرة المحتملة ليست أطراف متنافية، بل يمكن أن تجتمع كلها بخلاف ما عليها لنوع الآخر من العلم المجمل. ولو أنّ بعض الناس أخبرنا بولادة مولود لا نعرف عدده ولا جنسه سوى أنّه ليس خنثى ولا يزيد على اثنين؛ فهذا يعني أنّ من المحتمل أن يجتمع طرفا العلم الإجمالي ويكون المولود عبارة عن اثنين لا واحد. لكن رغم ذلك فإنّ من الممكن تحويل هذا العلم إلى علم إجمالي متنافي الأطراف، وذلك بتشكيل أطراف محتملة أو ممكنة كالآتي:

- ١ - احتمال أن يكون المولود عبارة عن ذكر واحد.
- ٢ - احتمال أن يكون المولود عبارة عن بنت واحدة.
- ٣ - احتمال أن يكون المولود عبارة عن ذكر وبنت.
- ٤ - احتمال أن يكون المولود عبارة عن ذكرين.
- ٥ - احتمال أن يكون المولود عبارة عن بنتين.

هذه خمسة أطراف متنافية للعلم الإجمالي للمولود الذي نجهل عدده وجنسه، حيث يستحيل أن يجتمع طرفان فأكثر من تلك الأطراف معاً.

وبهذا يصبح كلا القسمين من العلم الإجمالي يتضمن التنافي في الأطراف. ومنه يستخلص المفكر الصدر بأن عدد الأطراف المتنافية يطابقه مجموعة الاحتمالات الممكنة، وذلك لأن كل طرف يحتمل له أن يمثل معلوم العلم الإجمالي. وكذلك فإن قيمة مجموعة احتمالات الأطراف لا بد أن تساوي العلم أو اليقين، لا أكبر منه ولا أصغر. فكل احتمال هو جزء من العلم، ومجموعها لا بد أن يساوي قيمة العلم الثابتة؛ باعتبارها تمثل جميع الاحتمالات الممكنة.

ولهذا فإن التغير الذي يحصل في زيادة الأطراف المتنافية أو نقصانها لا يغير من تلك القيمة، بل يغير من قيم نفس الاحتمالات لدى الأطراف، حيث زيادتها في العدد يخفض من قيم الاحتمالات التي تمثلها، والعكس بالعكس. لكن يظل مجموع الاحتمالات ثابتاً يعبر عن رقم اليقين «واحد»، لا أكبر منه ولا أصغر^(١).

هذا هو الفهم المنطقي للعلاقة بين المجلد وأطرافه المحتملة كما قدمها المفكر الصدر. لكن ما يعنينا ليس هو الفهم المنطقي ولا أنه يتضارب معه. فحيث أن دراستنا لها مساس بالقضايا اللغوية، وحيث علمنا أن هذه القضايا

(١) محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار المعارف، ط ٢، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ص ١٨٧ وما بعدها.

مركبة فإنها لهذا قد تحمل مزيجاً من البيان والإجمال، أو العلم والتشابه، الأمر الذي يفرض فهماً خاصاً للنص ينطلق من حقيقة ما تفرضه اللغة من طبيعة إجمالية ملتبسة بالتشابه على ما سبق ان أوضحنا. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما يحصل من تفاوت بين الناظرين في مستوى الإجمال والتفصيل، فقد يرى باحث مسألة ما بأنها مجملة متشابهة، في حين يرى آخر أنها ليست بذلك الحد من التشابه والإجمال. لكن سواء هذا أو ذاك فإن حقيقة النص اللغوي لا يسعها أن تنفك عن صورة المجمل قلّ أو كثر. مع أخذ اعتبار أن التشابه تارة يكون ذاتياً عندما ينبع من ذات النص وليس بأمر عارض خارجي، وأخرى يكون تشابهاً عارضاً، لا من حيث النص وإنما من حيث تغيرات الواقع، حيث يصدق على وقائع ويكون متشابهاً مع وقائع وحالات أخرى.

مهما يكن فالذي يتقرر هو أنه لا يمكن فهم نصوص الخطاب فهماً متسقاً إلا إذا اعتبرناها تعبر عن مضامين - قلّت أو كثرت - مجملة متشابهة، سواء نبع التشابه بفعل النص ذاته، أو بفعل عارضية الواقع وتغايراته، ممّا يدعو إلى تفعيل الدلالات الثلاث: المقصدية والواقعية والعقلية، وذلك في حلّ ما يلتبس فيها من إجمال وتشابه، دون نكران ما يظهر فيها في الوقت نفسه من بيان وتفصيل.

أقسام المجمل:

لا شك أن ما يهمننا هو معرفة العلاقات الدائرة بين المجمل والمفصل والمبين والمتشابه. وبالتالي فإنه يمكن تقسيم المجمل اللغوي إلى قسمين أساسيين هما ما نطلق عليه المجمل المتشابه والمجمل المبين، ولكل منهما تفرعاته الخاصة كالآتي:

١ - المجمل المتشابه:

ويتميز هذا المجمل بأنه متشابه سواء في مفصلاته أو في إجماله، وذلك من حيث الأصل، بمعنى أنه لا يحمل معنى مشتركاً واحداً في

إجماله، وإنما يتردد بأكثر من معنى. صحيح أنه من الناحية المنطقية لا يخلو هذا المجمل من بيان، لكن نحن بصدد القضية الخارجية، وفيها ليس هناك بيان محدد، وإنما هناك تردد بين أكثر من طرف من أطراف القضية، كوجود الشيء وعدمه، أو أن البيان منحصر مصداقه في التردد بين عدد من الأطراف لا يجمعها معنى وجودي مشترك واحد، فهو عبارة عما يطلق عليه: إمّا وإمّا.. وبالتالي فإن كل طرف من الأطراف المتشابهة يحتمل له أن يكون الممثل الحقيقي للمجمل.

على أن هذا النوع المتشابه هو الذي توقف عنده العلماء باعتباره يمثل حقيقة المجمل، ولولاه ما صح الإجمال. فكما عرفنا أن علماء الأصول والقرآن عرّفوا المجمل بأنه النص الذي لا تتضح دلالاته، وعلى خلافه المبين. وقد ذكروا العديد من الصور المختلفة للمجمل اللغوي في النص وأشاروا إليها بضروب من الأمثلة القرآنية، منها الاشتراك اللفظي والحذف واختلاف مرجع الضمير واحتمال العطف والاستئناف وغرابة اللفظ وعدم كثرة الاستعمال والتقديم والتأخير وقلب النقول والتكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر^(١).

(١) ذكر صاحب (الاتقان في علوم القرآن: ج ٣، ص ٥٩ - ٦٠) نماذج لما ذكرنا. فمثلاً على الاشتراك اللفظي ما جاء في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوبٌ﴾، إذ القرء يأتي بمعنى الحيض وبمعنى الطهر. وعلى الحذف قوله تعالى: ﴿وَتَرَعِبُونَ أَنْ تَنَكِرُوهُمْ﴾، حيث يحتمل أن يكون المحذوف بعد كلمة (ترغبون): في أو عن. وعلى اختلاف مرجع الضمير قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْقَوْلُ الْعَنَافُ بَرَفَعُهُ﴾، حيث يحتمل عود ضمير الفاعل في (يرفعه) إلى ما عاد عليه ضمير (إليه) وهو الله، كما يحتمل عوده إلى (العمل)، والمعنى أن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب، كذلك يحتمل عوده إلى الكلم الطيب، أي أن هذا الكلم هو الذي يرفع العمل الصالح. وعلى احتمال العطف والاستئناف قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾، وعلى غرابة اللفظ قوله: ﴿فَلَا تَسْمَعُوا لَهُمْ﴾، وعلى عدم كثرة الاستعمال قوله: ﴿يَلْقَوْنَ الْكَسْبَ﴾، بمعنى يسمعون. وعلى التقديم والتأخير قوله: ﴿وَتَوَلَّوْا كَلِمَةً سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَكْبَلُ شِسْيً﴾، أي لولا كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً. وعلى قلب المنقول قوله: ﴿وَأَطْرِبِي بَيْنَهُ﴾، أي طور سبناه. وعلى التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر قوله: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَضِيعُوا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾، حيث إن عبارة ﴿لَمَنْ ءَامَنَ﴾ هي تكرر لما قبلها، أي لقوله: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَضِيعُوا﴾.

ومع أننا نوافقهم بأنَّ المجمل يشترط فيه أن يحمل التشابه؛ لكن في تقسيمنا ما يفيد الغرض لكون القضايا اللغوية هي قضايا مركبة يختلط فيها البيان والتشابه من دون فصل، لذلك أضفنا القسم الذي أطلقنا عليه المجمل المبين.

على أنَّ للمجمل المتشابه صورتين كالآتي:

أ - مجمل تضادي: والمقصود به أن تكون مفصلات هذا المجمل المتشابهة ينافي بعضها البعض الآخر، فإذا صدق بعضها فإنَّ البعض الآخر يكون كاذباً، فهي بالتالي محتملات بعضها ينافي البعض الآخر، مثل حالة التردد فيما لو كان الحكم الشرعي لمسألة ما هو الحرمة أو الحلية، فلو كان الحكم الحقيقي فيها هو الحرمة لانفتت ولما جاز أن تجتمع معها في الوقت ذاته على نفس الموضوع، وكذا العكس الصحيح، مثلما تحصل حالة التردد في رمي قطعة الزهرة المنتظمة، فإنَّ ظهور أي وجه منها يتنافى مع ظهور الوجوه الأخرى كما سبق أن أشرنا.

ب - مجمل جمعي: والمقصود به أن تكون مفصلاته التشابهة لا يتنافى بعضها مع البعض الآخر، فإذا صدق بعضها فلا مانع من أن يصدق البعض الآخر معها. إذ قد تكون القضية مركبة من جمع من المتشابهات غير المتنافية، حيث أنَّ صدق بعضها لا يتعارض مع صدق البعض الآخر. فمثلاً قد تكون القضية مركبة من متشابه السند ومتشابه الدلالة. ومن الواضح أنه لا تعارض بين هذين الأمرين، ولا مانع من أن يصدقا أو يكذبا سوية أو يصدق أحدهما مع كذب الآخر.

من جانب آخر ينقسم المجمل المتشابه إلى متشابه ذاتي يعود إلى النص سنداً أو دلالة، وإلى متشابه عارض يتعلق بالقضايا المستجدة التي يفرزها الواقع والتي ليس فيها نص يحكم عليها بالسلب أو الإيجاب. وسيوضح لنا تفصيل ذلك فيما بعد.

٢ - المجمل المبين:

وهو على قسمين: مجمل ذاتي حيث التشابه فيه ذاتي مصدره النص، ومجمل عارض لكون التشابه فيه نابعاً بفعل عوامل خارجية عارضة. وصفة المجمل الذاتي هو أنه يحمل بياناً إماً من حيث إجماله أو من حيث بعض مفصلاته، كما لا بد أن يحمل عدداً من المفصلات المتشابهة.

وهو من حيث مصدر البيان يمكن تقسيمه إلى قسمين نطلق عليهما المبين الاستقرائي (الاستدلالي) والمبين الأصلي. والخصوصية التي يمتاز بها المبين الاستقرائي هو أن المجمل فيه يستمد بيانه ممّا يحمله من مفصلات، رغم أن هذه المفصلات ليست بينة إذا ما أخذت بشكل انفرادي، لذلك كان البيان من النوع المعنوي المشترك أو العام. في حين أن البيان في المجمل الأصلي هو بيان تابع ومتأصل من نفس النص.

إذن لدينا في المجمل المبين ثلاثة أنماط هي العارض والمعنوي والأصلي، والأخيران ينطويان ضمن المجمل الذاتي. وتفصيل الحديث عنها سيكون كالآتي:

١ - المجمل العارض:

وميزة هذا النوع هو أن الإجمالية فيه متولدة عن العوامل العارضة. وهو بين في بعض أطرافه وليس بإجماله، والتشابه في إجماله ليس ذاتياً من حيث الأصل، وإنما هو ناتج عن عوامل خارجية. وبعبارة أخرى أن هذا المجمل له عدد من المفصلات المبيّنة، لكن لحدوث بعض العوارض الخارجية فإنه تتشكل مفصلات أخرى متشابهة. أي أن هذه المفصلات تعبر عن وجود مجملات فيها أطراف متشابهة. فمثلاً إن الأحكام الشرعية التي يُطلق عليها الأحكام التفصيلية والتي تتصف بوضوح الحكم وبيانيته، سواء دلّ الحكم على الحرمة أو الوجوب أو الإباحة، فإنها في حقيقة الأمر تصبح أحكاماً مجملة من النوع العارض، وذلك إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار كونها تحمل أكثر من طرف

محدد، وهو أنَّها في بعض أطرافها مبينة في علاقتها بالحالة أو الواقع الذي علقته به، لكنَّها مجملة متشابهة فيما يتعلق بغير تلك الحالة أو الواقع، أي أنَّ الإجمال ينشأ فيما إذا كانت أحكاماً مخصوصة بتلك الحالة أو الواقع، أو أنَّها شاملة لما عد ذلك. وبالتالي فإنَّ لهذا المجمل فرضين محتملين هما الشمول والخصوص.

والخصوص كما علمنا يعد من المفصلات المبينة، إذ هو ممَّا ينطبق عليه الحكم، أمَّا الشمول فهو مورد الشك والاحتمال، وهوبنوع من الاعتبار يكون من المفصلات المتشابهة، لكنَّه يبقى معبراً عن كونه مجملاً متشابهاً. وبالتالي فإنَّ خاصية هذا المجمل هو أنَّ التشابه فيه هو تشابه عارض وليس تشابهاً ذاتياً مستنداً إلى نفس النص مثلما سيأتينا مع المجمل الذاتي بنوعيه.

مع هذا فللمجمل العارض صنفان بحسب منشأ البيان فيه، فتارة أنَّ البيان منشؤه النص كما أسلفنا، وتارة أخرى منشؤه الوجدان العقلي، وذلك إذا ما كانت القضية الخارجية بيّنة من حيث الوجدان العقلي لارتباطها بأحكام العقل العملي، إلَّا أنَّها مجملة ومتشابهة فيما عداها من الحالات الأخرى العارضة. لكن يظل أنَّ محور بحثنا - هنا - هو البيان اللغوي النصي وليس العقل.

ب - المجمل الاستقرائي؛

وله خصوصيتان تميزانه عن غيره من المجملات، إحداهما هو أنَّ البيان فيه هو بيان مستدل عليه بالطريقة الاستقرائية، أو على الأقل أنَّ البيان مستلهم لكثرة ما تدلُّ عليه القرائن الاحتمالية. فالبيان بهذا الاعتبار ليس بياناً ذاتياً يبعث عليه المنطوق اللغوي. كذلك أنه يمتلك ميزة أخرى متممة، وهي أنَّ البيان الإجمالي له يتحقق رغم وجود التشابه في جميع مفصلات، أي أنَّ لهذه المفصلات المتشابهة يرجع الفضل في توليد البيان المعنوي المجمل. وأنَّ هناك تعاضداً بين الأطراف المفصلة

المتشابهة لتوليد المعلوم الكلي من المجمل بدون تضاد أو معارضة. بمعنى أنّ هناك عدداً من الأطراف تجتمع كحد أقل في توليد ذلك المعلوم، أمّا الحد الأعلى الممكن فهو جميع الأطراف بلا تنازع ولا معارضة. وبطل أنّ كل طرف من هذه الأطراف يحتمل له أن يمثل ذلك المعلوم بلا تعارض فيما بينها.

هكذا في هذا النوع ينتزع البيان المجمل من الأطراف المتشابهة، وعملية الانتزاع هي عملية استدلالية بخلاف غيره من الأنواع الإجمالية الأخرى. فمثلاً إنّ المقاصد الضرورية للشريعة هي مقاصد منتزعة من أمثلة كثيرة، لكن ليس كل واحد منها ما يمكن أن يدل على ذلك الأمر المعلوم. ومثل هذا الأمر لو فرضنا جميع ظواهر النص القرآني بشأن عصمة الأنبياء هي ظواهر ليس لها البيان الكافي في نفي العصمة الشمولية، مع هذا فإنّ كثرة القرائن التي تدلّ عليها عشرات الآيات تفضي إلى تكوين البيان الكلي من نفي تلك الشمولية. ممّا يعني أنّه على الرغم من كون القرائن إذا ما أخذت منعزلة ومجزأة فإنّها تكون محتملة إلّا أنّها باجتماعها نحو محور محدد مشترك تولد بياناً طبيعته هو ذلك المجمل العام غير المخصص بفرد ما من أفراد. مع أخذ اعتبار التفاوت الحاصل في القوّة البيانية للأفراد المحتملة، إذ إنّها تتباين من حيث درجة دلالتها البيانية اتجاه المحور العام المجمل. كما أنّه لو فرضنا أنّ لبعض الأفراد قوّة بيانية كافية للدلالة على المطلوب؛ ففي هذه الحالة يصبح سوى ذلك من الأفراد يفيد تأكيد المحور ليس تأسيسه. وفي جميع الأحوال لا غنى عن تعاضد الأفراد وتساند القرائن المختلفة من أجل بناء الدلالة البيانية للمحور المشترك العام.

ج - المجمل الأصلي:

وميزته أنّه بيّن في إجماله من حيث الأصل أو النص، كذلك فإنّ التشابه في مفصلاته هي أيضاً منبعها النص. على أنّ مفصلاته تارة يكون جميعها متشابهاً، وأخرى بعضها متشابه والبعض الآخر بيّن.

وعليه فهو على قسمين: بسيط ومركب، والأول ليس فيه إلاً متشابهات نهائية، بينما يحتضن الثاني مفصلات هي بدورها مجملة تنتهي في الأخير إلى تفرعات متشابهة نهائية.

المجمل الأصلي البسيط: وهو عبارة عن مجمل بيّن من حيث الأصل أو النص لكن أطرافه المفصلة جميعها متشابهة. وفارق هذا النوع عن المجمل الاستقرائي، هو أنّ المجمل الأخير يستلهم البيان في إجماله من أطرافه المتشابهة، في حين أنّ في المجمل البسيط يكون بيان المجمل بياناً ذاتياً من النص، بحيث لا علاقة له بالأطراف المتشابهة. بل يلاحظ أنّ الأطراف المتشابهة هنا تنتزع من المجمل المعلوم، فلولا المجمل ما علمنا بالأطراف نفسها، أو أنّ الأطراف هنا تتشكل طبقاً للمجمل المعلوم، وليس العكس كما هو الحال مع المجمل الاستقرائي.

والمثال على ذلك كل ما يصلنا من أحكام مجملة البيان مع التردد في تفاصيلها. فقد تردد في حكم مجمل يفيد الطلب المعلوم إن كان هذا الطلب على سبيل الاستحباب أو الوجوب، وكذا عند النهي؛ إن كان النهي نهي كراهية أو تحريم. وأيضاً عند التردد في الأمر إن كان مولوياً أو إرشادياً؟

المجمل الأصلي المركب: ونقصد به ذلك المجمل النصي الذي له عدد من المفصلات التي بدورها تكون مجملات إلى ما هو تحتها من المفصلات الأخرى النصية، وهكذا حتى تنتهي إلى مفصلات متشابهة نهائية. ممّا يعني أنّ المجمل المركب هو عبارة عن قضايا مركب بعضها على البعض الآخر، وهي وإن كانت من حيث الأصل العام بيّنة، إلاً أنّ التفرعات التالية لها تعبر عن قضايا أخرى ضمنية قد تكون بيّنة أو متشابهة في إجمالاتها، لكنّها في النهاية لابد أن تنتهي إلى تفرعات متشابهة أخيرة. فمثلاً إنّ قضايا العبادات العامة كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها؛ كل منها يعبر عن المجمل المبيّن المركب،

وذلك لما تحمله من مفصلات بدورها تكون مجملات لما تحتها من تفرعات.

فالصلاة مثلاً يمكن البحث فيها من حيث هيئتها، حيث فيها الركعات والسجادات وغيرها، والركعة هي أيضاً تتفرع إلى هيئة من الأعمال كقراءة الفاتحة والسورة وما إلى ذلك، وهنا يمكن أن يلاحظ أنّ الركعة تعد من المفصلات المجملة المتشابهة، فمضامين الركعة تبعث على الخلاف، كما هو الحال بالنسبة إلى قراءة البسمة والجهر والإخفات وما إلى ذلك، فهي بهذا تعد من المجملات المتشابهة، وبالتالي فالصلاة كقضية عامة فيها من المفصلات المبيّنة، كما فيها من المفصلات المتشابهة.

والذي يلاحظ بخصوص المقارنة بين المجلين البسيط والمركب هو أنّ كليهما يحملان مفصلات متشابهة، لكن هذه المفصلات لدى المجل البسيط هي مفصلات مباشرة نهائية لا تتفرع بدورها إلى ما هو تحتها. في حين أنّه في المجل المركب فإنّ فيه تراكباً من المفصلات بعضها مباشر والبعض الآخر غير مباشر، وإنّ التشابه في المفصلات كما أنّه لا بدّ أن يكون في المحصلة النهائية، فإنّه كذلك يمكن أن يتوسط في هذه القضايا المركبة، مثلما يمكن أن يتوسط فيها البيان.

وبعبارة أخرى أنّ المجل المركب يحمل مجملات ضمنية لها مفصلات متفرعة، بعضها نهائية والبعض الآخر توطية، والنهائية فيها لا بدّ أن تكون متشابهة، أمّا التوطية فإنّها قد تكون بيانية كما قد تكون متشابهة، وذلك بخلاف المجل البسيط الذي لا يتفرع إلا إلى مفصلات مباشرة متشابهة، أو أنّه لا يحمل مجملات ضمنية. وهذا يعني أنّه في المجل المركب قد تنشأ مفصلات مجملة متشابهة تتفرع عليها مفصلات ثانية متشابهة هي الأخرى. فلا مانع من أن تتأسس التفرعات المتشابهة على مجملات متشابهة؛ طالما أنّه في البدء يكون

المجمل مجملاً بيّناً يتمايز فيه عن المجمل المتشابه الذي يخلو من البيان كلياً.

مع هذا لا بدّ من لحاظ أنّ التفريعات المجملة البيّنة في المجمل المركب تكون من الناحية المنطقية أضعف بياناً من أصولها، فقراءة سورة الفاتحة في الصلاة مثلاً هي جملة بيّنة، لكنّها أضعف بياناً من المجمل الخاص بعموم الصلاة ذاتها. كذلك فإنّ التفريعات المتشابهة هي أيضاً تكون أشدّ تشابهاً من أصولها المجملة المتشابهة، ذلك أنّ الفرع يتوقف على صدق الأصل، في حين أنّ الأصل لا يتوقف على صدق الفرع.

ملاحظات استنتاجية:

والذي يبين ممّا سبق عدّة أمور كالاتي:

١ - يلاحظ أنّه يمكن أن يتداخل المبين العارض مع المبين الأصلي. وهو ما ينطبق على ما ذكرناه من التكاليف العامة. فقد علمنا أنّ المفصلات المباشرة للتكاليف الخاصة بالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها لها تفريعات أخرى حتى تنتهي إلى متشابهات كتلك المتعلقة بكيفية الركعة في الصلاة. لكن من ناحية ثانية يجوز للأحكام التكليفية المبيّنة - بما في ذلك ما ذكرناه من عبادات - أن تكون خاضعة لحكم المجمل العارض، وذلك حيث تنشأ من مبيّنات هذا المجمل متشابهات عارضة كالذي سيتضح لنا فيما بعد.

كما قد يكون هناك تداخل بين المجمل الاستقرائي من جهة، والمجملين الأصلي والعارض من جهة أخرى. ذلك أنّه لا يمتنع وجود نصوص عديدة بيّنة في ظاهرها من حيث دلالاتها الجزئية المختلفة، لكنّها تحمل وراء هذه البيانات بياناً آخر كلياً لا تدلُّ عليه النصوص منفردة، أو مستقلة بعضها عن البعض الآخر. فمثلاً أنّه توجد نصوص

كثيرة بينة عن أحكام المعاملات المالية، وهي من حيث استقلالية بعضها عن البعض الآخر لا تفيد إلاّ المعنى الخاص الذي يظهر منها، لكنّها من حيث أخذها مجتمعة بعين الاعتبار، فإنّ لها بعض الدلالات العامة المشتركة الجديدة التي لا يدلُّ عليها نص بعينه، ومن ذلك المقصد الشرعي العام المتمثل بالحفاظ على المال.

من جانب آخر يمكن القول إنّ المجمل الذاتي بصنفيه الاستقرائي والأصلي لا بدّ أن يتضمن المجمل العارض في أي مستوى من مستويات التفريع، وليس العكس ضرورياً. أي ليس من الضرورة أن ينضم المجمل العارض ضمن المجمل الذاتي. إذ أنّ المجمل العارض الناشئ ببيانه عن الوجدان العقلي هو مجمل مستقل عن المجمل الذاتي. فمثلاً أنّ أحكام المصلحة العقلية والحسن والقبح العقليين قد تكون بيّنة في موارد موضوعية معينة يشهد عليها الوجدان، إلاّ أنّها خارج هذه الموارد يمكن أن تصاب بالتشابه والإجمال. هكذا يلاحظ أنّ في كل مجمل ذاتي يوجد مجمل عارض، أمّا هذا الأخير فيمكن أن يكون مستقلاً، كما يمكن أن يكون ضمن المجمل المذكور بصنفيه.

٢ - كما يلاحظ أنّ أقسام المجمل المبين تختلف في موضع بيانها؛ فتارة يكون البيان في المفصل دون المجمل كما في المجمل العارض، إذ المفصل مبين من حيث الأصل. وتارة يكون في المجمل ذاته دون المفصل كما في المجمل الاستقرائي والمجمل الأصلي البسيط وبعض حالات المجمل المركب. وثالثة في كليهما كما في الحالات الأخرى للمجمل المركب. أمّا من حيث التشابه فتارة يكون في كل من المجمل والمفصل كما في المجمل المتشابه. وأخرى في المجمل فقط كما في العارض، إذ المجمل هنا طارئ على المفصل المبين. وثالثة في المفصل فقط كما في المجمل الاستقرائي والمجمل البسيط وبعض حالات المجمل المركب.

٣ - إنّ التشابه في المجمل تارة يحمل تشابهاً مصدره النص كما

في المجمل الذاتي بصنفيه وبعض حالات المجمل المتشابه، وأخرى بفعل عوامل عارضة نابعة من تغايرات الحالات والأحوال وظروف الواقع، كما في المجمل العارض، وثالثة بما له من علاقة بصحة صدور النص، أو ما يطلق عليه إثبات السند، كما هو الحال في بعض حالات المجمل المتشابه والمجمل الاستقرائي.

٤ - ويتبين ممّا سبق أنّه سواء المجمل المبين المتشابه كلاهما قائمان على المفصل المتشابه، لكن في المجمل المتشابه ليس هناك سوى التشابه، سواء على صعيد المجمل أو المفصل، في حين أنّه في المجمل المبين لا بدّ أن يكون هناك بيان سواء على صعيد المجمل أو على صعيد المفصل أو من خلالهما معاً.

كذلك إنّ المجمل المبين الذاتي (الأصلي والاستقرائي) يحمل كلا التشابهين الذاتي والعارض، ومثله المجمل المتشابه حيث إنّهُ ينقسم بدوره إلى متشابه ذاتي وعارض. أمّا المجمل العارض فهو يحمل التشابه العارض فقط.

٥ - في أحيان معينة قد تبدو بعض الأمثلة قابلة للصياغة ضمن أكثر من نمط معين من أنماط المجمل.

فمثلاً ورد في بعض الروايات أنّ أحدهم سأل النبي ﷺ عن وجوب الحج عند الاستطاعة بحسب آية الحج؛ هل المقصود فيها إتيان الحج مرّة واحدة في العمر أم في كل مرّة تتحقق الاستطاعة؟

ففي هذه الحالة يمكن صياغة المثال ضمن نمط المجمل الأصلي، وذلك عندما نعتبر الحج - كأمر كلي - مجملاً له طرفان متشابهان بحسب ما في ذهن السائل، وهما إتيان الحج مرّة أو كل مرّة تتوفر فيها الاستطاعة. حيث إنّ ظاهر النص - بحسب فهم السائل - ينطوي على تشابه ذاتي رغم بيانيته المجملة. الأمر الذي يبرر جعله ضمن المجمل الأصلي.

لكن من ناحية أخرى يمكن ضم المثال تحت طائلة المجمل العارض، وذلك إذا ما أخذنا باعتبار أنّ هذا المجمل يمتلك صفة الاحتفاظ بحالات الشمول دائماً. ذلك حيث لا بدّ أن تتوفر فيه خصوصيتان، إحداهما أن تكون هناك حالة مفصلة ومبينة في الوقت ذاته، أمّا الأخرى فلا بدّ أن يكون بإزاء تلك الحالة حالات مجملة متشابهة، وهي حالات الشمول، الأمر الذي ينطبق على المثال المذكور، حيث أنّ الإتيان بالحج معلوم ولو لمرة واحدة، وأنّ التشابه ينطبق على ما يخص غير هذه المرة فهل هي واجبة على دوام الاستطاعة أم لا؟

مع هذا فالصحيح أنّ من المناسب طي المثال ضمن المجمل الأصلي لا العارض، وذلك تبعاً لمعيار كون التشابه الوارد في المثال هو تشابه ذاتي وليس عارضاً عليه من الخارج، وكونه يتصف بصفة الشمول مثلما هو حال المجمل العارض لا يبرر وحده اعتباره ضمنه. ومن ثمّ أنّنا في المجمل العارض نكون قد اعتمدنا على فاعلية عوامل أخرى هي التي تحقق مضمون هذا المجمل.

٦ - لا بدّ من لحاظ أنّ المجمل الأصلي - وكذا العارض إن كان منشأ بيانه النص - تتوقف سلامته ومبرر وجوده على الاستقرائي من جهة السند من دون عكس. ذلك أنّنا لو افترضنا أنّ المجمل الأصلي لا يبرره المجمل السندي الاستقرائي فإنّ ذلك سيخل من قيمة المجمل الأول باعتباره يفتقر إلى الدليل الذي يخص مصدر صدوره، وذلك ما لم تدل دلالة أجنبية على صدق ذلك المجمل بغض النظر عن السند، مثلما يحصل أحياناً لبعض النصوص من الدعم العلمي الحديث. إذن أنّ النص قائم على نوع من السند؛ أحادياً أم تواترياً، وأنّ التعويل على الأخذ بالتواتر إنّما مبرره المجمل الاستقرائي، كما أنّ الأحادي عندما يحتف بقرائن متنوعة أخرى كافية تدعم معناه فإنّه هو الآخر يجد تبريره عند المجمل الاستقرائي.

٧ - إنَّ ما سبق يجعلنا ننظر إلى النص باعتباره، ذا مرتبتين متعاكستين من حيث علاقته بالإدراك. فإذا أمكن تقسيم الإدراك إلى فاعل ومنفعل فإنَّ النص يمكن أن يتخذ نفس هذا التقسيم، مع أخذ اعتبار أنَّ العلاقة بين الإدراك والنص بحسب هذا التقسيم هي علاقة عكسية. أي كلما كان النص فاعلاً كان الإدراك منفعلاً، والعكس بالعكس. وكل فاعل مؤثر، وكل منفعل متأثر. والمقصود بكون النص فاعلاً هو أن تتخذ الصورة الذهنية شكلاً منعكساً لمظهر النص أو مقارياً له. وهو ما يطلق عليه الأصوليون ظاهر النص. أمَّا مانقصده من كون الإدراك أو المدرك هو الفاعل فهو أنَّ الصورة الذهنية للنص تصبح مشكَّلة بحسب ما يريد لها الإدراك أن تتخذ من معنى. وهنا إنَّ الإدراك يكون فاعلاً على نحو المغالبة والتأثير في علاقته مع النص، حيث يعمل على شلِّ فعله المعرفي بنحو ما من الدرجات، وذلك عندما يجعل المدرك الصورة الذهنية المبتدعة على خلاف الظاهر من النص، أو خلاف صورة النص المنعكسة في الذهن. مثلما يلاحظ ذلك في حالات التأويل. أمَّا تارة أخرى فهو أنَّ الإدراك يكون فاعلاً لا بنحو المغالبة وشلِّ الفعل المعرفي للنص أو إبطاله كالسابق، وإنَّما بنحو تقييد ذلك الفعل وتضييق سعته.

إذن يمكن القول طبقاً لهذا التقسيم أنَّ المجلد الأصلي إنَّما يعبر عن الدور الفاعل للنص، في حين يتخذ الإدراك دور المنفعل. أمَّا المجلد العارض فعلى خلافه يعبر عن الدور الفاعل للإدراك على نحو تقييد الفعل المعرفي للنص. وبالتالي فإنَّ النص هو فاعل ومنفعل باعتبارين مختلفين كما أسلفنا. ممَّا يعني أنَّنا لسنا بصدد تأويل النص مثلما هي طريقة الاتجاه العقلي للفكر الإسلامي، فالواقع لا يضطرنا إلى التأويل، ذلك أنَّه يحفظ للنص روحه ومضمونه في إفادته للظاهر، وإن كان يعمل على توجيه مساره والانفعال به، وذلك بتبيان ما يحمله من السعة والامتداد.

٨ - إنَّ سبب الإجمال في المجمل المبين بشطريه (الذاتي والعارض الذي منشأ بيانه النص) ينبع من الضرورة اللغوية في تحديدها للأشياء الخارجية. فمهما كان حجم الوضوح لدى النص اللغوي فإنَّه يظل عاجزاً عن أن يحدد لنا بالتمام ماهية الأشياء فهماً وحكماً. ولعلنا في مطلع البحث عرفنا كيف أنَّ تعريف الأشياء وتحديدها لغوياً ليس بوسعهما تفادي كلِّ من ظاهرتي النقص والإجمال في الكشف عن التطابق مع الموضوع الخارجي.

حيث عرفنا أنَّ التعريف - أيّاً كان - لا ينطبق على موارد معينة فيكون ناقصاً، كما أنَّه يواجه الالتباس في حالات أخرى فيكون مجملاً؛ سواء في عرض التعريف أو طوله. فكل ذلك يبيِّن أنَّ تحديداتنا اللغوية هي تحديدات ناقصة ومجملة لا يمكنها التطابق مع كثرة التغيرات غير المتناهية والتي يستحيل حصرها بأيِّ حال من الأحوال. وليس النص الديني نصاً يتجاوز هذه الحقيقة اللغوية، بل لا يمكن لأي نص مهما كان أن ينجو من هاتين المشكلتين: نقص التحديد والإجمال كما سبق طرحهما. فما لم تكن لغتنا الفعلية سائرة بما لا نهاية له من التحديدات فإنَّه لا يسعنا أن نفعل شيئاً حيال هاتين المشكلتين، الأمر الذي يستحيل فعله كما هو واضح.

٩ - إذا كانت مشكلة اللغة والنص مشكلة ذات بعدين، أحدهما بما لها من علاقة بالنقص، حيث لا يمكن تحديد الموضوعات الخارجية بمفهوم دقيق جامع مانع، ومن ثم لا يمكن الحكم عليها بهذه الدقة. وكذا فيما يتعلق بمشكلة الالتباس والإجمال حيث لا يخلو التحديد والحكم من موارد ملتبسة تحمل في طياتها الإجمال.. فإذا كانت هذه هي مشكلة النص فإنَّه لا مناص من الاعتماد على عناصر أخرى تعمل لأجل التدقيق وتلافي النقص المذكور قدر الإمكان، وكذلك تعمل على فك الإجمال قدر الإمكان أيضاً. وهنا تشترك الفاعلية الهامة بين

عناصر الواقع والوجدان والمقاصد. وبالتالي لا بدّ من إثارة تساؤلات محددة وإشكاليات حقيقية لها علاقة بما ذكرنا.

وبدون إبراز هذه العناصر فلا محالة من أي يحصل التعارض والتضاد بين ما يفهم من الحكم بحسب الطريقة اللغوية وبين المقاصد والواقع من جهة أخرى، وذلك تبعاً للقيود التي تمتاز بها اللغة ومنها لغة النص طبقاً لنقص التحديد والتباس الإجمال فيها، نظراً لتغيرات الواقع غير المتناهية.

فمثلاً لنفترض أنّ الشارع الحكيم أورد نصاً مفاده: (أكرم العالم)، نرى أنّ النص يتحقق فيه كل علامات البيان والنقص والتباس الإجمال معاً. ففي البداية ستتجاوز من المقصود بالعالم وحدوده، وكذا الإكرام، ولنفترض أنّهما يبيّنان تماماً، مع هذا يستشكل أن يكون المقصود من النص هو مطلق العالم. وبالتالي لا بدّ من العمل على تقسيمه. لكن تارة أنّ التقسيم يكون بعيداً عن الحدس المقاصدي وأخرى يندرج ضمن هذا الحدس. فالملاحظ أنّ التقسيم الأول هو تقسيم فارغ لا يعني شيئاً بحسب الإدراك الوجداني، من حيث إنّ الشارع الحكيم ليس بصدده، وبالتالي لا جدوى من تفكيك النص إلى نوع من الإجمال إن كان المعني من ذلك مطلق العالم، أم علماء محددين ببشرة لونية معينة أو أوطان أو قوميات محددة. فكل ذلك يعد من التساؤلات غير المجدية لعدم ارتباطها بمقاصد التشريع. أو أنّ وجداننا الحدسي لا يسمح لنا أن نأخذ هكذا تقسيمات بمحمل الجد، وبالتالي فالبحث فيها لا يجدي نفعاً. وهو على شاكلة ما وقع به اليهود من تورط عندما سألوا عن شكل البقرة التي أمروا بذبحها ممّا ينافي القصد في الأمر، لذلك فقد ضيّق الله عليهم كلّما زادوا من أسئلتهم العابثة^(١).

(١) جاء عن النبي ﷺ قوله: «إنما أمروا بأدنى بقرة ولكنهم لما شددوا شدّد الله عليهم» (تفسير ابن كثير: ج ١، ص ١١٨).

إنَّما السؤال الحقيقي ينبع من تفكيك النص بما له من علاقة بمقاصد التشريع، وذلك عندما نسأل أسئلة مجدية يمكن من خلالها أن نحدد الأطراف المبينة ونميزها عن تلك المتشابهة. فمثلاً يمكن تقسيم العالم إلى عالم خير وعالم شرير، وكذا إلى عالم مسلم وغير مسلم، وبالتالي تصبح لدينا أطراف متعددة هي بحسب تفكيك النص كالآتي:

١ - إكرام العالم المسلم الخير.

٢ - إكرام العالم المسلم الشرير.

٣ - إكرام العالم غير المسلم الخير.

٤ - إكرام العالم غير المسلم الشرير.

هذه أربعة أطراف تتفاوت فيها نسب البيان والالتباس، مع أنَّها تعود إلى نص مجمل واحد هو (أكرم العالم).

وأشير إلى أنني سأترك لأجل التبسيط النسب الخاصة بالخير والشر وكذا مقدار العلمية والإكرام وحدود كل من هذه المفاهيم التي من الواضح أنَّها تتمشكل بمشكل المجمل المبين، فضلاً عن نقص التحديد. فكل مفهوم يحمل إجمالاً فيما يُقصد منه، حيث تكون بعض الأطراف ممَّا يصدق عليها المفهوم بوضوح، وبعض آخر يتشابه الأمر فيها، كما أنَّ هناك أطرافاً لا يُقرر الحال معها بدقة على نحو الجامع المانع. إذن لنكتفي بتلك الأطراف الأربعة على ما فيها من شبكة المجملات الضمنية وذلك لغرض الإيضاح والتبسيط. فالملاحظ أنَّ الطرف الأول هو من المفصل المبيّن بلا أدنى شك، وبالتالي فإنَّ ما يعنيه النص بحسب النظر الابتدائي أنَّه على الأقل يلزم إكرام العالم المسلم الخير.

أمَّا سائر الأطراف فتتفاوت في الحسابان. فمثلاً يستبعد تماماً الطرف الأخير من مقصد النص، وهو الطرف الذي يقع في القطب

الأخر المقابل لقطب الطرف الأول. وهو يكشف عن حقيقة كون النص لا يمكنه أن يتجنب النقص في التحديد، أي أنه في هيئته اللغوية ليس بجامع مانع. في حين أن الطرفين المتوسطين لا يصلان إلى نفس الدرجة من المستوى الذي عليه الطرفان المتضادان، أي أن هذين الأخيرين يمتازان بأولوية الحكم المتقابل، وأن الطرفين المتوسطين يشوبهما - كلاً أو بعضاً - درجة ما من التشابه مقارنة ببيانية الطرفين المتضادين.

فهنا يتبين لنا دور المقاصد في تفكيك النص ومن ثم معالجته بحسب ما ينطوي عليه من بيان وتشابه. وإذا كان البعض من الأصوليين اعتبر ما للدليل اللبي - أي غير اللفظي - من أهلية في فك مثل هذا الإطلاق أو الإجمال، فإننا نعتبر ذلك يعود إلى ما لتصورنا عن مقاصد المتكلم ومنه المشرع الديني من دور في أعمال ذلك الحل والتفكيك^(١).

هكذا يلاحظ في مثالنا السابق أن النص (أكرم العالم) ينطبق على بعض المصاديق مثل العالم المسلم الخير، لكنه نص غير مانع، حيث في مفهوم (العالم) وجدنا ذلك المتصف بالعالم غير المسلم الشرير، وذلك لبيانية الأمر تبعاً لما تدلنا عليه المقاصد، كما أن في النص شيئاً من الالتباس والتشابه، إذ كيف نتعامل مع العالم الخير غير المسلم، فمن الواضح أنه متشابه بدرجة ما، ولا يمكن القضاء على هذه التشابه إلا بالرجوع إلى المقاصد العامة وروح الديانة إن كانت تسمح وترجع فضيلة الخير على رذيلة الكفر أم لا؟

إذن أن النص يتصف بوصفين ملازمين، هما النقص في التحديد

(١) الملاحظ أن الأصوليين من الإمامية يقبلون التخصيص اللبي أو العقلي عندما يكون المخصص قطعياً. فمثلاً إذا قال المولى: «أكرم جبراني»، وقطع المكلف بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، فإن هذا المخصص يؤخذ به لمن قطع به من غير شك (كفاية الأصول: ص ٢٥٩). كذلك: فرائد الأصول: ج ٢، ص ٧٩٥.

والتباس التشابه، وأن معالجة هاتين المشكلتين تتم عبر تفكيك النص تبعاً للمقاصد وعلاقتها بكل من العقل والواقع.

لكن قد يُشكل بأنه إذا كانت الأسئلة المجدية هي تلك التي لها علاقة بمقاصد التشريع فما بال السؤال الذي طرحه بعض الصحابة - كما ورد في الخبر - ووجد فيه النبي ﷺ كراهية مع أن له مساساً واضحاً بتلك المقاصد؟ إذ روى الترمذي والدارقطني عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: لما نزلت آية الحج ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِزْرِهِمْ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَى سَبِيلٍ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/ ٩٧)؛ قال جمع من الصحابة: يا رسول الله أفي كل عام؟ فسكت، فقالوا: أفي كل عام؟ قال: لا، ولو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت لما استطعتم. فأنزل الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ بُدِّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (١١). كما روى الحديث آخرون كمسلم والنسائي وابن ماجه وغيرهم، وبعضهم حسنه والبعض الآخر صححه (٢).

والجواب أن من المقاصد الشرعية هي التسهيل والعمو فيما لم يُصرح به، مثلما ورد ذلك في عدد من الآيات الكريمة والكثير من الأحاديث النبوية، وبالتالي فإن السؤال في الزيادة يعد من التشديد، إلى درجة أن الرواية الأنفة الذكر عبّرت بقول النبي ﷺ في آخر حديثه «لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت لما استطعتم»، وفي رواية أخرى لابن جرير الطبري جاء فيها قول النبي ﷺ: «ولو وجبت لكفرتم، إلا أنه إنما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج» (٣).

لذلك فقد كان الصحابة يكفيهم ما يرونه من سلوك رسول الله ﷺ

(١) الطبري: جامع البيان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ج ٦، ص ٣٣٢، وج ٧،

ص ٨٢ - ٨٣. وتفسير ابن كثير: ج ٢، ص ١١٩.

(٢) المنار: ج ٧، ص ١٢٨.

(٣) تفسير ابن كثير: ج ٢، ص ١١٩.

ليعلموا ماهو المطلوب قدر المستطاع. وجاء في بعض الروايات كما في صحيح البخاري أَنَّ النبي ﷺ قال: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ يَسْرُ وَلَنْ يَشَادَ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ»، وما رواه أحمد والبخاري عن النبي قوله: «أحب الدِّينَ إلى الله الحنيفية السمحة»، وما روي عن النبي ﷺ كما في الصحيحين: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»^(١).

أنصاف المجمل والعلاقة مع النص:

سنتطرق في بحثنا للفهم المجمل إلى كلا المجملين المبين والمتشابه بكل تفرعاتهما، كما سنتطرق إلى المنحى العام من الفهم المفصل المألوف ومقارنته بالفهم المجمل، وذلك كالآتي:

المجمل المتشابه:

يمكن تقسيم المجمل المتشابه من حيث العلاقة بالشريعة أو النص إلى قسمين كالآتي:

أ - المتشابه النصي: وهو على صنفين؛ أحدهما المتشابه الدلالي، والآخر المتشابه السندي:

المتشابه الدلالي: وذلك عندما يكون النص - أو النصوص - ذا دلالة متشابهة غير قابلة للتحديد البياني المجمل عبر التدقيق في لغة النص والسياق. والمتشابه بهذا المعنى لا تأثير له ما لم تساعد على فهمه عناصر الواقع والوجدان والمقاصد. ومن ذلك ما ورد ذكره في القرآن الكريم حول بعض الصفات الإلهية، كالاستواء على العرش وإمكان رؤية الله وغيرها.

المتشابه السندي: وذلك عندما يكون سند النص متشابهاً لا يتحقق منه الاطمئنان أو العلم بالصدور. فأغلب النصوص هي أخبار أحاد

(١) النار: ج٧، ص١٣٩. وتفسير ابن كثير: ج١، ص٢٣٢.

تتضمن سلسلة طويلة من السند، الأمر الذي يقوي حالة التشابه والاحتمال، ذلك أنَّ السلسلة الطويلة تضعف من القيمة الاحتمالية لوثاقة الجميع، كذلك فإنَّ التعامل غير المباشر في معرفة رجال السند هو الآخر يضعف من هذه القيمة، الأمر الذي يعمل على زيادة الاحتمالات والتشابه، إذ التوثيق غالباً ما يكون توثيقاً للغائب دون الحاضر.

على أنَّ هناك بعض التمايزات بين التردد في السند والتردد في الدلالة. فالتردد في السند مع القطع في معنى الدلالة يفرض وجود احتمال أن تكون هناك إضافة وزيادة أجنبية على الشرع أو الخطاب على فرض الأخذ به. إذ لو كان السند كاذباً لكان من المرجح أن تكون الدلالة فيه دلالة أجنبية عن الخطاب وإن لم نعلم بذلك. أمَّا إذا تُرك السند فإنَّه يفرض احتمال أن يكون هناك حذف وانتقاص لبعض المضامين من الخطاب. في حين أنَّ التردد في الدلالة مع القطع في السند يفرض أن يكون هناك احتمال لفعل مزدوج في آن واحد، وهو إضافة دلالة أجنبية على الخطاب مع إخراج دلالة أخرى ذاتية منه، أي أنه يقلب ما هو شرعي إلى غيره، وما هو غيره إلى شرعي، وذلك على فرض الأخذ بأي من الدلالات المحتملة. أمَّا عند ترك هذه الدلالات فإنَّه يحتم الانتقاص لبعض من معنى الخطاب ما لم يكن المعنى مكرراً في سائر أرجائه..

إذن الفارق بين التردد في حالة الأخذ بكل من السند والدلالة، هو أنَّ التردد الأول ليس فيه سوى احتمال الزيادة على الخطاب في حالة الأخذ بالسند، كما ليس فيه سوى احتمال النقصان من الخطاب على فرض ترك السند. أمَّا التردد الأخير فإنَّ فيه احتمال اشتراك الزيادة والنقيصة معاً، وذلك على فرض الأخذ بالدلالة، أي أنَّ فيه ظاهرة التبديل والتغيير. كما أنَّ فيه الانتقاص المؤكد من مضمون

الخطاب على فرض ترك الدلالة كلياً، وذلك ما لم يكن هناك تكرر في المعنى لدى مضامين الخطاب الأخرى.

ب - المتشابه العارض: وذلك عندما نجد هناك حادثة لا يمكن ردها إلى النص مباشرة، فإنَّ الحكم فيها بحسب النظر الابتدائي هو حكم متشابه. وعلاج مثل هذا التشابه لا يستند إلى القياس وغيره من مبادئ الاجتهاد المألوفة، وإنما يستند إلى تلك العناصر الفاعلة الثلاثة: الواقع والوجدان والمقاصد، كما هو الحال بالنسبة إلى الموقف من التدخين والاستنساخ وتلويث البيئة والمعاملة مع البنوك والتأمين وغيرها من القضايا المستحدثة.

المجمل المبين،

أ - المجمل العارض والمقاصد،

ذكرنا أنَّ للمجمل العارض صنفين أحدهما ذلك الذي منشأ بيانه النص، والآخر ذلك الذي يتأصل بيانه في الوجدان العقلي، إلاَّ أننا سنقتصر الحديث عن الأول دون الثاني.

تحدد الوظيفة الملقاة على عاتق هذا المجمل بتحويل المبين التفصيلي إلى نوع من المجمل، ينطوي على أطراف بعضها مفصلة مبينة والبعض الآخر متشابهة، إضافة إلى الوظيفة التي تُتخذ للكشف عن نقص التحديد اللغوي للنص، أي النقص المتمثل بافتقار صورة الجامع المانع.

إنَّ الطرف المفصل هو ذلك المشخص تشخيصاً مسبقاً من قبل النص، أمَّا المجمل المتشابه فهو ما يتجاوز حالة التشخيص والتعيين إلى مناطق مشكوكة بحسب النظر الابتدائي. وإذا أضفنا إلى ما في النص اللغوي من الضرورة النقصية، وهو كونه ليس جامعاً ولا مانعاً، فإنَّ الأطراف المتصورة للمجمل العارض تكون أربعة كالآتي:

١ - الطرف المبين والمشخص من قبل النص اللغوي، والذي

يتطابق مع حالة التنزيل. وهو ما نطلق عليه المنطوق البياني الموجب، أو قل أنه عبارة عن المنطوق.

٢ - الطرف المبين الذي لا ينضم إلى المبين اللغوي أو المنطوق وإن كان حكمه حكم هذا المبين بحسب النظر الابتدائي أو الوجداني، ولنطلق عليه المفهوم البياني الموجب أو الموافق. وهو أوسع اعتباراً ممّا كان يطلق عليه الأصوليون مفهوم الموافقة. مع هذا سنظل نحافظ على هذا المصدر ونطلق عليه ذات المصطلح.

٣ - الطرف المبين الذي لا ينضم إلى المنطوق البياني، كما أنّ حكمه هو على خلاف ذلك المبين بحسب النظر الابتدائي، ولنطلق عليه المفهوم البياني السالب أو المخالف. وهو أوسع اعتباراً ممّا كان يطلق عليه الأصوليون مفهوم المخالفة. لكننا سنحافظ على هذا المصدر ونطلق عليه ذات المصطلح.

٤ - يضاف إلى ذلك هناك الطرف المتشابه الذي لا يعلم بحسب النظر الابتدائي - على الأقل - إن كان يعود إلى الطرف الثاني أو الثالث. فهو الطرف الذي يحتاج إلى ممارسة اجتهادية لتعيين وضعه في أيّ من الطرفين الأخيرين إن أمكن ذلك. مع العلم أنّه لا بدّ أن تظل هناك حدود وسطى لا يمكن للعملية الاجتهادية أن تفرزها وتضعها ضمن أحد الطرفين المتقابلين.

ولو أنّنا تصورنا خطأً فيه قطبان على اليمين والشمال، كما فيه نقاط على طول الخط، فإنّ القضايا البينة هي تلك التي تكون في القطبين وما يقترب منهما، أمّا لو بعدنا شيئاً فشيئاً عن القطبين اتجاه الوسط فإنّ التشابه والإجمال يزداد أكثر فأكثر. ممّا يعني أنّ الالتباس في الحكم الشرعي من حيث الحلية أو الحرمة، وكذا الحلية أو الوجوب، إنّما يقع في تلك الدائرة الوسطية بين القطبين. ونفس هذا الحال يصدق مع القضايا العلمية. فمثلاً هناك ثلاثة تصورات للون الأحمر

أحدها كونه شكلاً من أشكال اللون يقع بين نهايتين أو حدين في الطيف الضوئي، وثانيها عبارة عن شكل لوني مسبب عن الأطوال الموجية التي تقع بين طرفين مخصوصين، أمّا ثالثها فهو التصور الفيزيائي من حيث كونه عبارة عن أمواج لها أطوال موجية تقع بين هذين الطرفين المخصوصين، لكن مشكلة هذه التعاريف هو أنها تشترك في كونها غير واضحة من حيث حدود الطرفين^(١).

أي أنّ هذا الفهم المجمل إذا كان يمكن أن ينطبق على مركز ما نعدّه لوناً أحمر، سواء بشكله أو بطوله الموجي، فإنّ المشكلة تأتي عندما نبتعد من دائرة المركز، سواء باليمين أو الشمال، وبتطول الموجة أو قصرها. وبالتالي هناك يقين مفصل عند حد معين، لكنّه يصبح متشابهاً ومجماً كلما ابتعدنا عن هذا الحد.

إنّ هذا الحال يمكن أن يصور لنا طبيعة الأحكام وعلاقتها بالواقع تبعاً للمبين والمتشابه. فكل حكم لا بدّ أن يكون فيه شيء من البيان، وهو مع ذلك يتحول إلى التشابه عند الابتعاد عن دائرة البيان. لهذا نجد في حديث المتشابهات ما يحل هذا الأمر اتساقاً مع المقاصد. فالحديث كما في الصحيحين وغيرهما يقول: «الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»^(٢).

فالمتشابه الذي يلزم اجتنابه هو ذلك الذي يقع في دائرة وسطية بين دائرة البيان الموجب وبين دائرة ما يعاكسها، والحركة من إحدى الدائرتين المتقابلتين إلى الأخرى لا بدّ من أن تمر ببؤرة التشابه أو الحدود التي لا يعرف إن كانت تعود إلى الدائرة الأولى أو الأخرى. وكأنّ لدينا ثلاث

Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948, Sixth Impression, London, 1976, p. 276. (١)

(٢) المنار: ج ٥، ص ٣٠٢. كذلك: يوسف البحراني: الدرر النجفية، ص ٢٨ - ٢٩. والحدائق الناضرة: ج ١، ص ٤٤.

دوائر، أحدها للبيان الموجب، وأخرى للبيان السالب، وثالثة تتقاطع بين الدائرتين فتكون متشابهة لا يعرف إن كانت تعود إلى الأولى أو الثانية. مهما يكن تظل هناك نقاط ملتبسة لا يمكن تحديدها، فهي بالتالي مصدر الشبهات، أو المتشابهات التي لا يمكن تفصيلها.

هكذا يتضح أن اللغة مجملة لا يمكنها أن تكون بيانية تامة بحيث تغطي كافة تفاصيل الواقع. فبقدر ما لها من بيان بقدر ما لها من لبس وتشابه، ولا يمكن القضاء على هذا التلابس والاشتباه، وإنما يمكن تخفيفه بدرجات كبيرة ضمن فاعلية الوجدان والواقع والمقاصد.

على أن التشابه ضمن المجمل المبين العارض له أنماط مختلفة بعضها يتعلق بمقدار ما عليه هذا الموضوع المباشر، وبعضها لها علاقة بتغيرات الحالات والظروف، وأيضاً فهناك نمط يرتبط بتغير النظام الاجتماعي أو الحضاري. وكل ذلك يمكن علاجه بحسب العلاقة مع الوجدان والواقع والمقاصد. إذن يمكن الحديث عن هذه الأنماط الثلاثة وتوضيح العلاقة الناشئة بينها وبين المقاصد كالاتي:

١ - نمط تغاير المقادير؛

وهو النموذج الذي يكون فيه الحكم مبيناً بحسب بعض المقادير، لكنّه متشابه في مقادير أخرى، وذلك بغض النظر عن اختلاف الظروف والأحوال. فمثلاً ما ورد في الحكم من النهي عن تناول الخمرة، فمع أنّ النص القرآني يبدي الإطلاق في المقدار؛ لكن لحاظ مقصد الحكم يجعل هناك مقداراً مبيناً وآخر في قبالة متشابهاً. فالغرض من تجنب الخمرة هو الضرر الناتج عن تناولها، وهو أمر يجعلنا نعلم بأنّ هناك مجملاً له أطراف أربعة، أحدها الطرف اللغوي المبين (المنطوق)، وطرفان مبينان ومتخالفان في الحكم، وطرف رابع متشابه. فالطرف المبين اللغوي هو عبارة عن تناول الخمرة الكثيرة، لعلمنا أنّ ذلك يحقق المقصد المذكور.

أمّا طرف المفهوم البياني الموجب (مفهوم الموافقة) فهو كتناول المخدرات رغم عدم ذكرها لكن مقصد الحكم يشملها بلا أدنى ريب. في حين أنّ طرف المفهوم البياني السالب (مفهوم المخالفة) فهو كتناول الخمرة عند الاضطرار إليها كما في حالة المرض، حيث إنّ الحكم الموجب لا ينطبق عليها. أمّا الطرف الأخير الذي يهمننا فهو التشابه، وذلك عندما تكون الخمرة قليلة كقطرة أو قطرتين، لعدم علمنا من حيث النظر الابتدائي بأنّ ذلك يمكن أن يشكل ضرراً على الإنسان، وبالتالي إذا ثبت أنّ للخمرة شيئاً من الضرر المعتد به فإنّ حكمها يكون كحكم الخمرة الكثيرة، والعكس بالعكس، وإنّ مرد معرفة الضرر إنّما يعود إلى دراسة الواقع، أي واقع الخمرة القليلة.

على أنّ ما يشير إليه النص من الضرر إنّما هو ذلك المتسبب عن حالة الإسكار، كالذي جاء في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَسَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩١﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩٢﴾﴾ (المائدة/٩٠ - ٩١). ويؤيد ذلك من حيث الظاهر ما جاء في بعض الأحاديث كما في صحيح مسلم ووسائل الشيعة من أنّ «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^(١).

مع هذا فهناك ضرر آخر ناشىء عن المادة التي تشكل منها الخمرة كما هو معلوم في الواقع. بل يمكن القول إنّ كلا الضررين الذين تسببهما الخمرة متعينان بحسب كشف الواقع. وعليه لو فرضنا أنّ الضرر المنهي عنه شرعاً هو كلا الضررين المشار إليهما؛ ففي هذه الحالة لا غنى من الرجوع إلى الواقع لتعيين إن كان للخمرة القليلة من تأثير مضر على الإنسان أم لا.

ولنفترض أنّ الخمرة القليلة إذا كانت عبارة عن قطرة واحدة فهي

(١) المنار: ج٧، ص٥٤. ووسائل الشيعة: ج٢٥، ص٣٢٦.

ليست مضرّة إطلاقاً، وبالتالي فإنّها تخرج عن الحكم الخاص بالخمرة الكثيرة حسب ما طرحناه من تصور، لكن ما هو الحكم في حالة قطرتين، ومن ثم ثلاث قطرات... الخ؟ فالملاحظ من ذلك أنّنا كلّما زدنا في العدد سنصل إلى دائرة هي دائرة المتشابهات، إذ سيتشابه الأمر إن كان ذلك هو من الخمرة المضرّة أم لا.

يظل أنّ ما ذكرناه لا يتضارب مع الفتوى القائلة بحرمّة تناول الخمرة كثيرة أو قليلة تبعاً لحديث أبي داود والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن النبي قوله: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١)، ومثله أحاديث الأئمة الأطهار كما في المصادر الشيعية^(٢)، فهي فتوى إن صحت، أو إن صح الحديث الخاص بها، فإنّه يمكن تفسيرها تبعاً لسد الذريعة، بمعنى أنّ الحرمة لا تعود إلى الخمرة بما هي خمرة، بل تجنباً لاستسلام النفس إلى إغرائها وأخذ المزيد منها ومن ثم التجرؤ على الوقوع في الحرام البين، مثلما ورد الأمر في النهي عن الجلوس على مائدتها، أو تطهير الأواني منها وغسلها. وعلى حد قول رشيد رضا بأنّ قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضي منع قليل الخمر لأنّه ذريعة لكثيره، باعتبار أنّ قليل الخمر يدعو إلى كثيرها، وأنّ متعاطيها قلماً يستطيع تركها^(٣).

٢ - نمط تغاير الحالات والظروف:

وهو النموذج الذي يكون فيه الحكم مبيناً بحسب لحاظ بعض الحالات والظروف، لكنّه متشابه في حالات وظروف أخرى. كذلك فإنّ له بياناً مفهوماً على صعيد كل من الموافقة والمخالفة بحسب ما

(١) المنار: ج٧، ص٧٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٥، ص٣٢٥ وما بعدها. وج٢٨، ص٢١٩. وأنظر أيضاً: حسين النوري الطبرسي: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، ج١٨، ص١١١.

(٣) المنار: ج٧، ص٧٧.

يعرف لذلك من المقاصد. فكتطبيق على هذه الحالة ما نجده في حكم قطع يد السارق، فمنه يمكن انتزاع أربعة عناوين كالآتي:

الأول هو المنطوق البياني، حيث أنّ الحكم فيه هو حكم مبین؛ على الأقل فيما لو كان هناك استقرار اجتماعي وكفاية اقتصادية وعدم وجود ضغوط خارجية مانعة.

أمّا الثاني فهو مفهوم الموافقة، ذلك أنّ المعنى المنتزَع من حكم السرقة هو الشدة والغلظة، فإذا كان هذا الحال ينطبق على سرقة المال عندما يكون المال مالاً شخصياً؛ فكيف الحال عندما يكون هناك اختلاس للمال العام يتهدد به الكيان الاقتصادي للمجتمع.

والثالث هو مفهوم المخالفة، وقد جسده السيرة النبوية والخلافة الراشدة. فمع أنّ النص القرآني أظهر العقوبة للسارق من غير شروط مقيدة، لكننا نجد من حيث النصوص الأخرى والممارسة العملية أنّ بيان النص لم يمنع من وجود استثناءات وقيود عديدة، خصوصاً تلك التي ظهرت عند تغاير بعض الظروف، ومن ذلك تلك التي تعامل فيها النبي عند الحروب مع المشركين، وكذا ما تعامل به الخليفة عمر بن الخطاب عند المجاعة. فمثل هذه الممارسات تدلّ على مفهوم المخالفة طبقاً للمقصد الشرعي.

أمّا الرابع فهو التشابه، إذ قد نساءل: إذا كان منطوق الحكم ينطبق على الأقل في ظل الظروف المستقرة، لكن ماذا بشأن الظروف الأخرى التي تضطرب فيها الحياة الاجتماعية الداخلية، ومثلها الحياة الاقتصادية غير المستقرة كما هو الحال عندما تكون هناك كثرة البطالة وقلة العمل وازدياد الفقر. فهذه الأطراف لا تخلو من تشابه والتباس تحتاج إلى تحليل في علاقتها بالمقاصد.

ومثل ذلك أيضاً مسألة شهادة المرأة، إذ على الأقل ان من البين هو أنّ شهادتها في التداين تعادل نصف شهادة الرجل في ظروف كانت فيه النساء

لا يمتلكن من الخبرة الاجتماعية والتعليمية، وحيث أن مقصد الحكم هو التوصل إلى الشهادة الصحيحة قدر الإمكان، فإنه بحسب هذا المقصد فإن الحكم المتعين ليس حكماً تعبيرياً وإنما غرضه الكشف عن الواقع، وبالتالي فإن هناك تشابهاً فيما هو غير ذلك الواقع، وإن فك التشابه وتحويله إلى مبين يعتمد تماماً على فحص الواقع. مع أخذ اعتبار أن شهادة المرأة كما هو مذكور في القرآن لا يشمل في منطوقه جميع أنواع الشهادة. مع هذا يمكن القول: إنَّ الواقع لو دلنا على مجتمع يتساوى فيه وثوق الشهادة بين الرجال والنساء؛ لكان مفهوم الحكم هو المخالفة تبعاً للمقاصد. كذلك لو أننا كنا حيال مجتمع نسوي أشد قصوراً من مجتمع عصر الرسالة؛ لكان ينبغي أن يتخذ مفهوم الحكم فيه دلالة الموافقة. أي كون شهادته شهادة أقل اعتباراً من شهادة المرأة المنطوق بها.

وينطبق الأمر الذي ذكرناه فيما يخص العبادات، فالصلاة مثلاً تعد مبينة تماماً في الأحوال الاعتيادية التي تتوفر فيها شروطها الوقتية بحسب منطوق النصوص، لكن في ظروف أخرى مختلفة مثل الحياة في المناطق القطبية وما قاربها من العالم تجد بعض الظروف المختلفة التي يسود فيها النهار أحياناً عدّة شهور متواصلة، وكذا الليل مثل هذه المدة، وحينها تكون الشروط الوقتية لعدد من الصلوات الخمس غير متاحة، فهل يعني ذلك أنه لا يُسأل الإنسان عن إتيان مثل هذه الصلوات، أو أنه لا بدّ من تقدير أوقات مناسبة قياساً مع ماهو الحال في الصلوات الجارية في بقاع الأرض الأخرى؟ وكذا الحل نفسه يجري فيما يتعلق بالصيام، فإذا كان أغلب أهل الأرض يصومون في فترة محددة نسبياً؛ فماذا نقول بالنسبة لآخرين يعيشون ليلاً متواصلاً عدداً من الشهور بلا انقطاع؛ هل يصومون متقطعاً خلال أشهر الليل، أم لا بدّ من تأجيله حتى يأتيهم النهار، أو أنهم يُعفون من الإتيان بهذا الفرض لعدم حضور شرطه وهو النهار؟ وقريب من ذلك فيما لو كان وقت الصيام أثناء نهار ممتد لمثل ذلك العدد من الشهور، فهل تقدر لهم ساعات متناوبة للصيام أم لا؟

إنَّ من البَيِّن تبعاً للمقاصد الشرعية هو عدم الإخلال بهذه العبادات مهما كان الاجتهاد في طريقة تنفيذها، وبالتالي فإنَّها تمارس طبقاً لمفهوم الموافقة. لكن في ظروف أخرى قد يجد الإنسان نفسه بين تأدية هذه العبادات وبين تعطيلها لأجل غرض آخر مزاحم لا يقل أهمية عنها، كأن يكون الغرض إنقاذ نفس من الهلاك، فمثلاً قد يواجه الفرد موقفين متزاحمين من قبيل إقامة الصلاة قبل فواتها وإنقاذ نفس من الغرق أو الحرق أو غير ذلك، ولا شك أنَّه بدلالة الوجدان لا بدَّ من العمل على إنقاذ النفس، أي أنَّ الحكم هنا يتخذ شكل المخالفة.

كذلك نجد في حالات وظروف معينة صوراً من التشابه، وذلك فيما لو كانت مساعدة من يحتاج إلى العون في رفع الضرر عنه متوقفة على تعطيل أداء الصلاة في وقتها، أو تعطيل الصيام في وقته، فمثلاً ماذا نفعل لو كان للصيام تأثير على خفض الانتاج الاقتصادي في بلد فقير يحتاج إلى رفع مستوى الانتاج لديه؟ لا شك أنَّه لا يمكن البت في حكم يتعلق بهذا الأمر ما لم يُدرس الواقع بدقة لتقدير حجم الضرر والمعاناة التي تسفر عن أداء الفريضة الشرعية، وذلك بالاعتماد على هدي المقاصد ورفع الضرر المعتد به قدر الإمكان.

هكذا يلاحظ أنَّ هناك وقائع متغايرة لا يمكن معاملتها بنفس الطريقة المصرح بها في المنطوق البياني.

ومن الناحية المبدئية يمكن القول إنَّه حينما تثار القضايا بشكل جديد، أو حينما يفرز الواقع بتحولاته حوادث جديدة، فإنَّ ذلك يبعث على قلب الفهم البياني إلى فهم مجمل. فالمبين يصبح مجملاً حيال ما يستجد من قضايا وحوادث. فمثلاً إنَّ مفهوم الضعفية الوارد ذكرها في آية المصابرة هو مفهوم مبين بحسب التصور التقليدي، إلاَّ أنَّ ما أحدثته التحولات الحضارية جعلت منه مجملاً يحتاج إلى تفصيل. ممَّا يعني أنَّه عندما يتجدد الواقع يصبح المبين عبارة عن كلي مجمل، وهذا ما يجعلنا نحتاج إلى فاعل خارجي يعمل على تفصيل هذا المجمل،

وليس من طريقة يمكنها استيفاء هذه الخطوة سوى المقاصد وعلاقتها بتحويلات الواقع.

٣ - نمط تباين النظام الاجتماعي (الحضاري)؛

على ما عرفنا فإنَّ لاختلاف الظروف والأحوال دوراً في إحداث التشابه والإجمال، فضلاً عن الدور الذي تلعبه في إحداث القضايا الجديدة التي تتشكل عليها أحكام الموافقة والمخالفة. ولا شك أنَّ اختلاف النظام الاجتماعي والحضاري يعبر عن تعقيد أعظم في تباين الظروف والأحوال، وهو بالتالي يخلق المزيد من تلك الصور المتباينة للأحكام.

فمثلاً نجد أنَّ إرث المرأة هو نموذج مناسب للكشف عن هذه الحالة. فقد كان النظام الاجتماعي وقت ولادة الإسلام يتعامل مع المرأة باعتبارها عضواً ليست مصدراً للانتاج، وأنَّ أعباء الحياة الاقتصادية غير مسؤولة عنها، وأنَّما ذلك كله إنَّما يقع على عاتق الرجل. فالرجل هو الذي يعيل المرأة وهو الذي يقدم لها المهر عند عقد الزواج، بل ويتكفل بمعيشتها وتسديد حاجاتها، لذلك فمن الحق أن يكون له من الإرث ما يربو على إرثها؛ إنصافاً لما يتحملة من كثرة أعباء التبنّي والمعيشة. لكن لو فرضنا أنَّنا في نظام اجتماعي آخر مختلف عن السابق، وذلك فيما لو أنَّ المجتمع سمح للمرأة بالانتاج والعمل إلى جنب الرجل مثلما هو حاصل في الغرب، وأنَّ عليها أن تتحمل أعباء المعيشة بالتساوي مع قرينها، فهل يكون إرثها في هذه الحالة نصف إرث الرجل، أم لهذا الأمر حكم آخر؟ من الواضح أنَّه إذا كان حكم النص مبيناً بياناً تاماً مع أخذ اعتبار ما كان عليه النظام الاجتماعي فإنَّ الأمر فيما فرضناه من نظام آخر ليس له مثل ذلك البيان.

بطبيعة الحال لسنا بصدد أي النظامين أفضل وأقرب للاستقامة،

وذلك أنه في النظام الأخير لا بد أن نتوقع كثرة البطالة لشدة المنافسة على العمل بين صفوف الرجال و صفوف النساء، وقد يكون التفضيل للنساء على الرجال في العمل إذا ما قبلن بالأجور القليلة، الأمر الذي يرفع من نسبة البطالة وسط الرجال، فيحفز ذلك على زيادة عدد من الجرائم مثل السرقة وتعاطي المخدرات وغيرها، خلافاً لما هو متوقع داخل النظام الأول. لكن بغض النظر عن مثل هذه الحقائق والفوارق، فإن الإجمال والالتباس يطرح أطرافاً محتملة لمعالجة الأمر، وفي حالات معينة يصدق عليها كل من مفهومي الموافقة والمخالفة. فماذا لو كان الضرر ملحقاً بالرجل؛ هل نتعامل مع الإرث على شاكلة ما ينص عليه المنطوق طبقاً للموافقة؟ أو لا بد من التعامل بحسب ما تفرضه الوقائع الجديدة للنظام الآخر دعماً للضرر الذي يلحق بالمرأة، وذلك طبقاً لمفهوم المخالفة؟

فمثلاً عندما يتبين لنا أن اعتماد النساء على أنفسهن يجعل منهن صاحبات أموال وتنعم يكون على حساب ما يتحملة الرجال من بطالة وفقر، ففي هذه الحالة يمكن التخفيف في الضرر الملحق بالرجل وذلك عبر عدم التسوية بينها وبينه في الإرث طبقاً لمفهوم الموافقة.

وعلى العكس فيما لو كان الضرر ملحقاً بالمرأة دون الرجال، ففي هذه الحالة لا بد من إجراء حكم المخالفة تخفيفاً للأضرار التي تلاقها.

وهناك حالة أخرى قد تحصل في النظام الجديد وهي أن يكون الحال متردداً بين إلحاق الضرر للمرأة إلحاقاً للرجل، فلو أننا أجرينا التسوية في العطاء لكان إلحاق الضرر بالرجل، ولو فعلنا بالضعفية لكان إلحاق الضرر بالمرأة، وذلك عندما يكون النظام الجديد ضاراً بكل من الطرفين، لذا ففي هذه الحالة لا بد من مراعاة فحص الواقع بدقة لانتهاج النهج الذي يبعث على تخفيف الضررين طبقاً للمقاصد، وذلك كحل مناسب لهذا التشابه.

ب - المجمل الاستقرائي والمقاصد:

يمكن الاستفادة من هذا المجمل على نحوين، وذلك من حيث الصدور السندي ومن حيث الدلالة، وبالتالي فهناك مجمل سندي كالتواتر بقسميه اللفظي والمعنوي، ومجمل دلالي كالدلالات المفضية إلى المعنى العام المشترك.

على أنه في الدلالة النصية عندما تكون ظنية متشابهة فإنها تكون عرضة للترك طالما أنها لا تكشف في واقع الأمر عن بيانية النص. لكن عندما تكون هذه الظنون منشأ تكوين لبيان كلي يستلهم من خلال الاستقراء النصي فإن فائدتها تصبح ليس في حد ذاتها، إذ أنها تظل ظنية لا تتحول إلى بيان ويقين، وإنما فائدتها بما تفضي إليه من بيان كلي مجمل. الأمر الذي يحقق الفهم المجمل البياني عبر الترابط بين النصوص فيما تقدمه من معنى عام مستلهم منها جمعاً واشتراكاً وليس بانفرادها وانعزالها.

وأفضل من وظف هذا المجمل هو الشاطبي في تطبيق مبدأ الاستقراء على الشريعة، وإن كان عيبه أنه لم يطبق ذلك بخصوص القضايا الاعتقادية مثل موقفه من قضية عصمة الأنبياء وقبوله لتأويل الآيات التي ترد حولها ومعاملتها معاملة تجزيئية بعيداً عن المنطق الكلي الذي يفرضه مبدأ الاستقراء وقرائنه الاحتمالية^(١).

لكن بحدود علم الشريعة أنه عدّ العلم بها مستفاداً من مبدأ الاستقراء العام الذي يعمل على نظم أشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة تتصف بثلاث صفات أساسية تشاطر في ذلك ما يجري في كليات العقل القطعية، وهي أنها كليات مطردة ثابتة، وأنها غير زائلة ولا متبدلة، وكذلك أنها حاکمة غير محكوم عليها، بمعنى أنها

(١) أنظر: الموافقات، ج٣، ص٢٦٥. كذلك: مدخل إلى فهم الإسلام، ص٣٦ - ٣٧.

مفيدة للعمل بما يترتب عليه ممّا يليق به دون أن يكون هناك أمر حاكماً عليها، وجميع هذه الخواص ممّا ينطبق على الكليات العقلية^(١).

فكما علمنا أنّ الشاطبي كان يعي فضل المنهج الاستقرائي في الكشف عن حقائق الأصول والقضايا التشريعية العامة التي لا تثبتها جزئيات النصوص وفردياتها، بل عدّ ذلك من المتعذر، إنّما القطع يكون من حيث انضمام الأدلة بعضها إلى البعض الآخر، فيصير مجموعها الذي يساق من مواضع مختلفة لا تعود إلى باب واحد لكنّها تفضي إلى معنى واحد منتظم. وبدون ذلك لا يمكن تحقيق قطع بأي حكم شرعي^(٢).

ممّا يعني أنّ العلاقة بين المجلّم والمفصل هي ذاتها عبارة عن علاقة الميّن بالمتشابه، ذلك أنّ الأدلة الظنية تظل متشابهة حتى تتحول بفعل الاجتماع إلى معنى عام مشترك يفيد البيان، وهو الحال الذي ينتجه منهج الاستقراء، والذي وظفه الشاطبي خير توظيف ليكشف لنا عن الفارق الكبير بين أمرين: ما يسفر عن الفردي المعزول من ظن وتشابه، وما يسفر عن الكلي المنتظم من قطع وبيان. أو بعبارة أخرى: الفارق بين المفصل المتشابه والمجلّم اليّن.

أمّا بخصوص المجلّم السندي كما في التواتر فقد سبق للشاطبي أنّ عمل على تبريره من خلال مبدأ الاستقراء، إذ يقول في (الموافقات): «إنّما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإنّ للاجتماع من القوّة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه»^(٣).

(١) الموافقات: ج ١، ص ٧٧ - ٧٩.

(٢) الموافقات: ج ١، ص ٣٧ - ٣٨.

(٣) الموافقات: ج ١، ص ٣٦.

كذلك فإنَّ أبرز من اهتم بهذا المحور حديثاً هو المفكر محمد باقر الصدر، اعتماداً على نظريته في الاحتمالات وعلاقتها بالعلم الإجمالي.

يظل أن نشير أخيراً إلى أنَّ للمجمل الاستقرائي الدور الحاسم في الكشف عن مقاصد التشريع مثلما أوضح ذلك عدد من علماء المقاصد وعلى رأسهم الشاطبي، وبالتالي فإنَّه إذا ما كان للمقاصد من أهمية عظمى على تفصيل كل من المجملين العارض والأصلي؛ فإنَّ الأمر مع المجمل الاستقرائي يكون أمراً معكوساً، وذلك أنَّ لهذا المجمل يعود الفضل في الكشف التأسيسي للمقاصد، أو أنَّ المقاصد تدين له بالكشف والوظيفة، في حين أنَّها تعمل على إجلاء البيان في المفصلات التي تعود إلى المجملين العارض والأصلي.

ج - المجمل الأصلي والمقاصد:

ما لاحظناه في المجمل العارض هو أنَّ النص الذي يُعتمد عليه هو نص مبين على الأقل في بعض أطرافه. لكن بخصوص المجمل الأصلي فإنَّ الميزة التي يختص بها هو أنَّ بيان النص ينتهي إلى متشابه النص والذي عبرنا عنه بالتشابه الذاتي. الأمر الذي يجعل التعامل مع المجمل البياني ليس كالتعامل مع المتشابه. فإذا كان لابدَّ من التعويل على مجمل الواضحات العامة من النص؛ فإنَّ الأمر مع ما يتبقى من تفاصيل متشابهة هو أمر مختلف لغياب الوضوح والبيان. مثلما نجده لدى مختلف قضايا النص، سواء تلك التي تعود إلى العقائد والأصول، أو تلك التي ترجع إلى الفقه والفروع، أو تلك التي لها علاقة بالكشف عن ميادين الواقع الكوني والإنساني.

فمثلاً على صعيد العقائد نجد أنَّ مسألة التوحيد هي من أبرز محاور المجمل المبين الذاتي، حيث إنَّ الدخول في تفاصيلها يفضي إلى

التشابه، كالذي أفضت إليه محاولات العلماء فأوقعوا أنفسهم في خلافات كثيرة وكبيرة.

أما على الصعيد الفقهي فالملاحظ أنَّ القضايا الفقهية يمكن أن تندرج تحت هذا المجل، وذلك عندما تكون أصولها صحيحة، لكنَّها مبتلاة في الفروع، خاصة عندما يكون التعويل على هذه الفروع مصدره خبر الآحاد بكل ما يتضمنه من مشاكل واحتمالات. فمثلاً أنَّ الجزية على الكتابي هي أمر مبین ومصرح به في القرآن الكريم، لكن مقدار الجزية ليس بيّن وعليه الكثير من الاختلاف. وأنَّ قطع يد السارق مبین ومصرح به هو الآخر في القرآن، لكن موضع القطع في السرقة الأولى وموضعه عند تكرار السرقة وكذا مقدار النصاب الذي به يتوجب القطع هي من الأمور غير البيّنة، وعليها الكثير من الاختلاف^(١).

وأنَّ من شروط الحكم الإسلامي انعقاد الإمامة، فهي مجمل مبین، لكن كيف يتم الانعقاد فإنَّه متشابه، وهو لدى المذاهب الفقهية مورد اختلاف، فكما يذكر الماوردي أنَّ منهم من قال إنَّها تنعقد بواحد، ومنهم بثلاثة، ومنهم بخمسة، ومنهم بجمهور أهل العقد والحل^(٢).

كذلك فإنَّ الوضوء واجب شرعي مبین، إلا أنَّ فيه تشابهات فرعية كثيرة؛ منها النية، فهل تشترط فيه أم لا؟ كما أنَّ غسل الوجه في الوضوء هو من الفرائض المبيّنة لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

(١) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ط ٧، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م،

ج ٢، ص ٤٥٠ - ٤٥٥.

(٢) الأحكام السلطانية: ص ٧.

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِطَهْرِكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾ (المائدة/٦)، لكن حدود الوجه المراد غسله هو من المتشابه، وأنَّ غسل اليدين والذراعين هو من فرائض الوضوء المبينة، لكن إدخال المرافق فيها هو من المتشابه، وكذا أنَّ مسح الرأس هو من فرائض الوضوء المبينة، لكن مقدار ما يمسح به الرأس فهو من المتشابه. الخ^(١).

كذلك يلاحظ أنَّ الأصل المبين في الوضوء هو وجوب الطهارة بالمياه، أمَّا ما يتفرع عن هذا الأصل ففيه الكثير من التشابهات، كما يدلُّ عليه الاختلاف الواسع بين الفقهاء، كالذي يلاحظ حول ما ورد من اختلافهم حول الماء إذا خالطته نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه. وكذا الحال فيما يخص الوضوء بالماء المضاف الطاهر، وغير ذلك من قضايا الطهارة. فعلى هذه الشاكلة يمكن ذكر مختلف القضايا الفقهية، حيث يكثر فيها التشابه، ويزداد فيها اختلاف النظر لدى الفقهاء.

على أنَّه لا مفر من النظر في مقاصد التشريع لحل كل ما نجده من تشابه، وفي قضايا العبادة لا بدُّ من مراعاة اليسر والتخفيف كما يريد الشرع، وأنَّ التردد في أمرين فأكثر يستدعي إثبات أحدها بحسب الخيار لا التعيين، ما لم يكن هناك دواعٍ تفرض ترجيح واحد منها على البقية، لا بدعوى أنَّه يصيب الشرع، وإنَّما بدعوى لزوم اتباع ما هو راجح لدى من يظهر له ذلك فحسب.

هذا فيما يتعلق بالقضايا الفقهية، أمَّا في القضايا الأخرى التي لها علاقة بحقائق الواقع وما يلف حوله من سنن تكوينية ونفسية وأخلاقية واجتماعية، فالملاحظ أنَّ النص القرآني فيها ينطوي على هذا النوع من المجمل المبين، وبالتالي ليس هناك من حل لفك هذا الإجمال إلا من حيث النظر في الواقع والبحث في شؤونه السننية والتكوينية والإنسانية. فمن الآيات المجملة البيان تلك التي تتحدث عن سنن الحياة النفسية

(١) بداية المجتهد: ج ١، ص ١١ - ١٥.

والاجتماعية كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾﴾ (الرعد/١١)، وقوله: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مَا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمَالِكِينَ ﴿١٥١﴾﴾ (البقرة/٢٥١).

كذلك بالنسبة للآيات التي تتحدث عن خلق الكون والسموات والأرض وما إليها، حيث أنها من المجمات التي تحتاج إلى تفصيل من قبل الواقع العلمي. مع ما يلاحظ أن بعض العلماء أشار إلى إمكانية تفعيل الواقع في تحويل مجمل النص إلى تفصيل، مثلما هو الحال مع الشيخ محمد عبده الذي لم يجد سبيلاً للفهم المفصل في بعض النصوص غير الرجوع إلى البحث والنظر في الواقع. فقد علق على آية اختلاف الناس ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ بقوله: أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتحدوا، وكيف تفرقوا؟ وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم.

لقد أجمل القرآن الكلام عن الأمم، وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السماوات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عن أحاط بكل شيء علماً، وأمرنا بالنظر والتفكير، والسير في الأرض لنفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاءً وكمالاً، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره، لكننا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة^(١).

(١) المنار: ج ١، ص ٢٣. كذلك: محمد عبده: مشكلات القرآن الكريم، ص ١٧ - ١٨.

كذلك أنه ذكر بصدد حاجة المفسر إلى التعرف على الواقع كأمر مفصل لبيان دور القرآن في هداية البشر جميعاً^(١).

والذي يلاحظ في المجمل الأصلي أنه عادة ما يصطدم بكثرة المتشابهات، وإنَّ العلماء لم يفرقوا من حيث المواقف العملية بين هذه التفريعات وأصولها المبينة، أي أنَّهم تعاملوا مع المبيّنات وتفريعاتها المتشابهة بنفس المستوى، وكذا بين الأصول المتشابهة وتفريعاتها، وهو موضع الخلل الذي يتطلب منّا تجاوزه للفارق المعرفي بين الأمرين.

بين الفهمين: المفصل والمجمل؛

يلاحظ أنه سواء في المجمل الذاتي أم المجمل العارض أو المجمل المتشابه؛ هناك سلوك منهجي لدى العلماء في إرادة التفصيل والتوغل في النص أكثر فأكثر، ممّا يبعث على المزيد من الإجماليات والتشابهات؛ سواء كان التفصيل والتوغل داخل النصوص المبيّنة أو المتشابهة، أو حتى ضمن ما يتفرع عنهما من قياسات واجتهادات لا تأخذ الواقع والمقاصد بعين الاعتبار، ففي جميع الأحوال هناك تعميق لحالة التشابه، سواء كان التشابه مصدره النص أو ما يستند إليه من ممارسات اجتهادية بعيدة عن منطق الواقع والوجدان والمقاصد.

فنحن هنا حيال منهج ساد وأفضى إلى خطأ تاريخي جسيم. ذلك أنّ الوظيفة الرئيسة لمنهج الفهم المفصل للنص هو البحث والتنقيب عن المزيد من المفصلات عبر التدقيقات الفقهية اللغوية، حيث الإمعان أكثر فأكثر في النص لانتزاع منه ما يبعث على كثرة الخلاف والمعارضات، وما يترتب على ذلك من اجتهادات وقياسات عارضة.

ولإيضاح هذا الخلل علينا أن نبرز عدداً من الأمثلة والنماذج الفقهية التي أشبعها الفقهاء اجتهاداً وتفصيلاً، ومن ثم مزيداً من التشابه. فمن

(١) المنار: ج ١، ص ٢٣ - ٢٤.

ذلك التكثير والاهتمام المبالغ به حول قضايا جزئية مثل الطهارة والنجاسة والأغسال والوضوء وغيرها ممَّا اختلف حولها الكثير من الفقهاء بحسب معالجاتهم المعهودة من التفصيل من دون الحفاظ على يقين المجملات المبينة، فمثلاً أنَّ مسح الرأس في الوضوء هو من المبين الذي اتفق عليه الفقهاء، لكنَّهم في منهجهم المفصل وسَّعوا الدائرة إلى سلسلة من التفرعات الخلافية المتشابهة. ذلك أنَّهم اختلفوا في القدر المجزئ منه.

فذهب البعض إلى أنَّ الواجب مسحه كله، وبعض آخر إلى مسح جزء منه، واختلفوا عن مقدار هذا الجزء، فبعضهم حدده بالثلث، وآخر بالثلثين وثلث بالربع. كما أنَّ منهم من يرى استحباب البدء بمقدم الرأس فيمر يديه إلى قفاه ثم يردهما إلى حيث بدأ. وآخر يختار أن يبدأ من مؤخر الرأس وليس من مقدمه. كما واختلفوا في مسح الأذنين هل هو سنَّة أو فريضة، أو لا هذا ولا ذاك، وهل يجدد لهما الماء أم لا؟ ومثل ذلك اختلفوا في المسح على العمامة، حيث أجازها بعضهم ومنعه آخرون^(١).

وعلى هذه الشاكلة ما ظهر من تكثير المسائل حول السواك، فقد روي أنَّ النبي قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك». فعلى قول الكواكبي إنَّ هذا الحديث مع صراحته الضمنية الدالَّة بأنَّ السواك لا يتجاوز حد الندب، إلَّا أنَّ أكثرية الفقهاء جعلوه سنَّة، وخصصه بعضهم بعود الأراك، وعمم بعضهم الإصبع وغيره بشرط عدم الإدماء. وفصَّل بعضهم أنَّه إذا قصر عن شبر، وقيل فتر، كان مخالفاً للسنَّة، وتفنن آخرون بأنَّ من السنَّة أن تكون فتحته مقدار نصف الإبهام ولا يزيد عن غلظ إصبع، ويبيِّن بعضهم كيفية استعماله فقال: يسند بباطن رأس الخنصر، ويمسك بأصابع الوسطى، ويدعم بالإبهام قائماً. وفصَّل

(١) أنظر حول ذلك مثلاً: بداية المجتهد، ج ١، ص ١٥ - ١٨.

بعض آخر أن يبدأ بإدخاله مبلولاً في الشدق الأيمن، ثم يراوحه ثلاثاً، ثم يتفل، وقيل يتمضمض، ثم يراوحه ويتمضمض ثانية، وهكذا يفعل مرّة ثالثة.

ويبحث بعض آخر في أنّ هذه المضمضة هل تكفي عن سنّة المضمضة في الوضوء أم لا؟ ومن قال لا تكفي احتجّ بنقصان الغرغرة. واختلف الفقهاء في أوقات استعماله في اليوم مرة أو عند كل وضوء أو عند تلاوة القرآن أيضاً، حتى صار بعضهم يتبرك بعود الأراك يخللون به الفم يابساً، وبعضهم يعدّ له كثيراً من الخواصر؛ منها أنّه إذا وضع قائماً يركبه الشيطان، وخالف البعض فقال: بل إذا ألقى يورث لمستعمله الجذام.

وكثير من العامة يتوهم فيحسب السواك بالأراك من شعائر دين الإسلام. إلى غير هذا من مباحث التشديد والتشويش المؤدبين إلى ترك الدّين، على عكس مراد الشرع الذي قصده تنظيف الفم كيفما كان^(١).

من ناحية أخرى تضلّع منهج الفهم المفصل بالتفنن والتدقيق في الألفاظ الحرفية، الأمر الذي زاد من طائفة المتشابهة لكثرة الاحتمالات التي تسفر عن هذه العملية المخلة بالمقاصد، فمثلاً ذكر ابن القيم الجوزية ما يقارب عشرين مذهباً مختلفاً حول قضية في غاية الجزئية لها علاقة بالطلاق، وهي فيما لو قال الزوج لزوجته: أنت عليّ حرام^(٢).

وصور قاسم أمين وهو بصدد بحث هذه المسألة (الطلاق) بأنّ الذي يطلع على كتب الفقهاء «يندهش عندما يرى اشتغالهم بتأويل الألفاظ والتفنن في فهم معانيها في ذاتها، بقطع النظر عن الأشخاص، وعندهم متى ذكر اللفظ تم الأثر الشرعي. ولهذا قصرُوا أبحاثهم جميعها على

(١) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٢) أعلام الموقعين: ج ٣، ص ٦٥ وما بعدها.

الكلمات والحروف وامتلات الكتب بالاشتغال بفهم: طلقتك، وأنت طالق، وأنت مطلقة، وعليّ الطلاق، وطلقت رجلك أو رأسك أو عرقك، وما أشبه ذلك، وصارت المسألة مسألة بحث في اللفظ والتركيب..

على أننا نظن أن علم الشرائع يقبل أبحاثاً أخرى غير تأويل الألفاظ.. ولو ترك فقهاؤنا الاشتغال بالألفاظ وبحثوا في مآخذ الأحكام التي يقررونها وعرفوا تاريخها وأسبابها وقارنوا المذاهب بعضها ببعض وانتقدوها، وبالجمله لو اشتغلوا بعلم الفقه الحقيقي لتبين لهم أن الطلاق لا يكون طلاقاً إلا إذا كان مصحوباً بنية الانفصال^(١).

على أن هذا المنهج يفرض مزيداً من المشاكل بغير حل. فالتدقيقات اللغوية وتشقيقات النصوص والتنطع والتفريع كلها موارد تزيد من دائرة الشبهات والاحتمالات. وكل ما تصنعه هذه الطريقة من تخصيص وتقييد وما على هذه الشاكلة من عمليات تعود إلى التوفيق في الصيغ اللغوية المتعارضة إنما يبعدها عن جوهر العلاج الصحيح، وهو الرجوع إلى الفاعلية التي ينشط فيها كل من الوجدان والواقع والمقاصد. وقد ينطبق عليهم مقولة بعض الفلاسفة: إن ما تربحونه من ناحية الدقة إنما تخسرونه من ناحية الموضوعية^(٢).

بل أكثر من ذلك أن من آفات هذا المنهج هو أنه يسفر عن اتباع طروحات يشهد الوجدان بأنها مخالفة لروح الديانة وغاياتها النبيلة، مثل أطروحة المذهبية وترجيح الفرقة على الوحدة، وهما من أعظم ما أصاب المسلمين من الأمراض المزمنة التي يتعذر الشفاء منها ما لم يتم تغيير هذا المنهج بمنهج الفهم المجمل. فالعلاقة بين المنهج الأول

(١) قاسم أمين: تحرير المرأة، مصدر سابق، ص ٤٠٤.

(٢) هنري بوانكاري: قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغوم، دار التنوير، بيروت، ١٦، ١٩٨٢م، ص ١٩.

وبين تحقق الطائفية والفرق المذهبية المتنازعة؛ تعبر عن كونها علاقة سببية اطرادية، يكون فيها الفهم المفصل المستوحى من النص بأشكاله الظنية علّة وسبباً لتكاثر النزعات المذهبية والصراع الدائر بينها. في حين أنّ الالتزام بمسلك الفهم المجمل يعمل على إحياء روح الديانة والحفاظ على جوهرها المتين.

وتظل المفصلات الظنية لا تعبر عن هذه الروح ولا تكشف عنه. وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ (آل عمران/١٠٥)، وعلى شاكلة هذه الآية قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ (الروم/٣٢)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ (الأنعام/١٥٩).

حتى أنّ عدداً من القدماء اعترفوا بما آل إليه أمر العلماء من التفرق حسب اختلاف آرائهم وتأويلاتهم بأن يحاول كل منهم نصرة مذهبه تقليداً والرد على المخالفين ممّا ينطبق عليهم المعنى المستوحى من مثل هذه الآيات الكريمة، ومن ذلك ما قاله الفخر الرازي: «وأقول إنك إذا أنصفت علمت، أنّ أكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة». كما سبق للغزالي أن أشار إلى مثل هذا المعنى من سوء حال العلماء في الاختلاف والتفرق^(١).

وكدلالة على ما سبق يلاحظ أنّ منهج الفهم المفصل قد أثر تأثيراً كبيراً على كثرة الخلاف في القضايا العقائدية وعلى رأسها مسألة التوحيد، حيث رغم أنّ النصوص فيها كثيرة فإنها بادية الإجمال، ممّا جعل أغلب المذاهب تسعى نحو التقاط ما يدعم نظريتها في البحث عن (الكيف الإلهي)، وبالتالي فإننا نجد التوحيد لدى المعتزلة هو غير التوحيد عند الأشاعرة، وعند هؤلاء هو غيره عند الفلاسفة وكذا

(١) النار: ج ٤، ص ٤٩ - ٥٠.

الصوفية، بل حتى عند السلفية نجده مورداً للاختلاف والتباين، رغم أن جميع هذه الفرق تتفق على المعنى العام من التوحيد وهو عدم وجود شريك لله تعالى، وأنه لم ينشأ من كائن آخر غيره ولا له ولد يخلفه. فتلك هي الصفات السلبية التي يتفق عليها الجميع، أما الصفات الإيجابية فهي مجملة كعلمه وقدرته وذاته وحياته. لذا فإن كل تفصيل لهذه الصفات يفضي إلى الخلاف وتعدد الرؤى.

مع هذا فالملاحظ في قضية التوحيد أنها قضية غيبية لا يمكن أن تعالج تفاصيلها من خلال الواقع، وهو أمر يختلف فيه مع القضايا التي ترتبط بالواقع مباشرة كتلك المتعلقة بالقضايا الفقهية.

الفهم المجمل والسلوك السلفي:

أول ما يلاحظ بهذا الصدد هو أن القرآن الكريم بشهادة السلف اكتفى بما نزلّه من مجملات، وأنه بخصوص الأحكام نهى عن التنطع والإلحاح في السؤال. فعدد آيات الأحكام في الكتاب قليلة جداً قياساً مع غيرها من الآيات، والبعض يرى أنها لا تتجاوز المائة أو المائة والخمسين^(١)، أو الثلاث مائة آية. الأمر الذي يتنافى مع الممارسة التي يلجأ إليها الفقهاء في البحث اللغوي من أجل تكثير صور التكليف والأحكام. ومما يذكر بهذا الصدد أن بعض الأعراب كان يجيء النبي ﷺ من البادية فيسلم، فيعلمه النبي ما أوجب الله وما حرم عليه في مجلس واحد فقط، فيعاهده الأعرابي على العمل به، فيقول النبي ﷺ: «أفلح الأعرابي إن صدق»^(٢).

مما يكشف عن أن مدارات الأحكام التكليفية المنصوصة هي في غاية الضيق، وأن ما ألفه الفقهاء من التدقيقات والتنطعات لا يمكن

(١) أم القرى، ص ٢٣٦. والكواكبي: طبائع الاستبداد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ٥٠٨.

(٢) المنار: ج ١١، ص ٢٦٢.

عده مطلباً دينياً. لذا نجد الكثير من الروايات التي تفيد هذا المعنى، ومن ذلك الباب الذي عنوانه البخاري في صحيحه «ما يكره من كثرة السؤال»، وقد جاء فيه ما روي عن النبي ﷺ: «إنَّ أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسأله»^(١).

كما روي عنه ﷺ قوله: «إنَّ الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»^(٢).

وعن ابن عباس قوله: «ما لم يذكر في القرآن فهو ممّا عفا الله عنه». وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو، وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمّة فقال العفو، بمعنى لا تؤخذ منهم زكاة^(٣).

وجاء في الصحيحين حديث: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم، فإنّما أهلك الذين قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»^(٤).

الأمر الذي يتسق مع ما كان عليه الصحابة مثلما يطلعنا على ذلك ابن عباس بقوله: ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ؛ ما سألوه إلاّ عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلّهن في القرآن، منهن: يسألونك عن الشهر الحرام... الخ^(٥).

وعلى هذه الشاكلة قال بعض السلف وهو يخاطب معاصريه: إنكم تسألون عن أشياء ما كنّا نسأل عنها، وتنقرون عن أشياء ما كنّا ننقروا

(١) فتح الباري: ج ١٣، ص ٢٢٦ - ٢٢٧. وتهذيب الفروق، ج ١، ص ١٨٠.

(٢) جامع البيان: ج ٧، ص ٨٥. وتهذيب الفروق، ج ١، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٣) تهذيب الفروق: ج ١، ص ١٨٠.

(٤) المنار: ج ٥، ص ٢١٨.

(٥) أعلام الموقعين: ج ١، ص ٧١. وجامع أحكام القرآن، ج ٦، ص ٣٣٣. وتهذيب الفروق: ج ١،

ص ١٨٠.

عنها، وتسالون عن أشياء ما أدري ما هي. كما جاء عن عمر بن إسحاق أنه قال: لمن أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ أكثر ممّن سبقني منهم فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم^(١).

هكذا كان السلف الأوائل يخشون كثرة السؤال وهم يدركون ما يترتب عليها من زجّ النص في حياثل الاجتهاد. حتى جاء عن الكثير من العلماء قولهم: التكثير من السؤال في المسائل الفقهية هو تكلف وتنطع فيما لم ينزل^(٢).

إنّ ما يعيننا من ذلك إيضاح كون الخطاب الديني يحبذ الاكتفاء بما هو مجمل ويكره الخوض في التفاصيل؛ سواء بكثرة السؤال أو بتشقيق النصوص. وبالتالي لا بدّ من اتخاذ مقاصد الشرع ومراعاة أمر الواقع. ممّا يعني أنّ الاجتهاد ليس في النص بقدر ما هو في الواقع. إذ كان الصحابة يدركون مطالب الخطاب على إجمالها لعلمهم بأسباب النزول، وكانوا يعملون على ضوء هذه الأسباب محتفظين بفهمهم المبين طالما أنّهم لم يواجهوا بعد حوادث ملتبسة بتعدد عن دائرة ضوء البيان التي دارت عليها معاملاتهم، وذلك طبقاً لما بيناه من وجود الفارق بين قطبي الخط ووسطه.

لكن الفقهاء الذين أتوا بعدهم لم يسلكوا ذات السلوك فتمسكوا بمنهج الفهم المفصل، بل وأوقعوا أنفسهم بمناقضة ظاهرة، وهو أنّهم اعتبروا الصحابة أفهم الناس بالشرعة، رغم أنّهم لم يتبعوا السلوك الذي نهجوه في إلغاء التفاصيل وعدم السؤال عمّا لم يرد فيه نص، أو أنّهم عاكسوهم في طريقة التفكير والفهم الديني، حيث اتبعوا النهج المفصل قبال السلوك المجمل الذي كان عليه الصحابة، وهو سلوك

(١) ولي الله الدهلوي: رسالة الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية، ص ٢. وحجّة الله البالغة، دار التراث في القاهرة، ١٣٥٥هـ، ج ١، ص ١٤١.

(٢) الجامع للقرطبي: ج ٦، ص ٣٣٢.

جامع لأمرى الوضوح والإجمال بخلاف ما طرقه الفقهاء من مفصلات لم تخطر في بال الأوائل ولا كان من المتوقع أن ينسبوا إلى شرع الله. نعم كان للصحابة آراء في التعامل مع القضايا الجديدة التي واجهتهم، وكانوا يقبلون عليها لا من موقع النص عندما يجدون النص مرهوناً بمقاصده الخاصة، وإنما يعولون في ذلك على المقاصد في علاقته بالواقع.

فهو اجتهاد من النوع العقلاني المدعم بالمقاصد، وليس اجتهاداً بالمعنى المتعارف عليه عند الفقهاء من النظر في النصوص والتدقيقات الخاصة بها من التفريع والتفصيل، ومن ثم بناء الظنون على الظنون، والقياس على القياس. وكدلالة على هذا الأمر تلك المسالك التي نهجها الخليفة عمر بن الخطاب في الكثير من القضايا المستحدثة وعلى رأسها موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم الوارد ذكره في القرآن الكريم.

هذا هو المعنى الحقيقي للفقهاء. لذلك اعتبر رشيد رضا أن المراد بهذه الكلمة (الفقه) كما وردت في نصوص الشريعة ومنها النصوص النبوية؛ عبارة عن معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، وليست هي علم أحكام الفروع المعروف. فالمعنى الأخير مستحدث مثلما بيّن ذلك الغزالي والحكيم والترمذي والشاطبي وغيرهم. وعلى ذلك كان رؤوس المسلمين في عصر النبي والخلافة الراشدة من أهل هذا الفقه المقاصدي في الغالب^(١).

مهما يكن فالملاحظ أن هناك تفاوتاً بين الاتجاهات المعرفية في ارتباطها بمسلك الفهم المفصل وكيفيته. ذلك أن هناك الاتجاه الذي يرى أن كل شيء محدد بالنص جملة وتفصيلاً، وأنه يمنع أن يكون هناك عنصر آخر له دوره الفاعل في تحديد الفهم، فابن حزم مثلاً يرى أن الخالق قد أحكم شريعته بالبيان والكمال بمنطق الظاهر نفسه،

(١) النار: ج ٥، ص ١٩٦.

بدلالة قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، وقوله أيضاً: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وبحسب رأيه أنه بنص القرآن أنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نصّ عليه بالتفصيل، فلا حاجة بأحد إلى القياس وغيره من موارد الاجتهاد، خصوصاً وقد أمر الله تعالى بالرد إليه وإلى رسوله عند الاختلاف والتنازع. وبالتالي فإنّ دين الله عند ابن حزم كامل لا ينقص منه ولا يبدل ولا يحتاج إلى ما يزيد عليه تفصيلاً، وهو يتحدد بكتاب الله وما بيّنه النبي الأكرم، وبلغه إلينا أولو الأمر متّاء، وعدا ذلك ليس من الدين بشيء^(١).

ومثله ما صرّح به في الساحة الشيعية من الاخباريين الفيض الكاشاني، حيث اعتبر أنّ الكتاب والعترة كافيان في تعليم الأمة معالم دينها ولا حاجة لأحد في أن يجتهد برأيه في الأحكام، أو يعمل بالقياس والاستحسان، وأن يضع أصولاً فقهية وطرق استنباطات ظنية^(٢).

أمّا بالنسبة لأولئك الذين استندوا إلى القياس والاجتهاد؛ فالملاحظ من عملهم هذا إنّما جاء ليتجاوزوا به إشكالية الفهم المجمل، معتبرين أنّ التفصيل في تغطية مختلف القضايا لا يتم بمجرد النص وحده، لهذا أضافوا له عدداً من مبادئ الاجتهاد إدراكاً منهم بأنّ النصوص مهما كانت فإنّها تظل محدودة لا تغطي مباشرة كل قضايا الواقع، وبعضهم اعترف بالحد المحدود للنص في قبال الوقائع غير المتناهية. مع ما يلاحظ من أنّ بعض الفقهاء جانب الصواب فأخذ يجعل من أحكام العبادات والحلال والحرام محلاً للقياس، فأكثروا بذلك المسائل حتى

(١) ابن حزم: الأحكام، ج ٨، ص ٢ - ٣، وج ١، ص ١٠. والمحلّي: ج ١، ص ٥٢.

(٢) الفيض الكاشاني: تسهيل السبيل بالحجّة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، ط ١، ١٤٠٧هـ، ص ٢٢ - ٢٣.

«جعلوها تكاليف لا تحتمل»^(١). أي أنّ العملية اتخذت شكلاً متوجاً لذات المسلك من الفهم المفصل.

بل يمكن القول إنهم أمعنوا في التفصيل القائم على النص مباشرة وغير مباشرة، وكانوا أشد التماساً وإيغالاً من غيرهم في الاحتكام إلى هذا المسلك، ذلك أنهم جعلوا من عبارات شيوخهم وأئمتهم نصوصاً يستنبطون منها الأحكام مثلما يستنبطون ذلك من نصوص الشرع، فأخذوا يقيمون القياس على القياس، والاجتهاد على الاجتهاد، حتى صارت الأحكام المنسوبة للشرع تتضاعف باطراد مع الزمن^(٢).

مع هذا أدرك أغلب العلماء في الساحتين السنية والشيعية انسداد العلم، أي العجز عن الوصول إلى القطع في التفاصيل الدينية. وبعضهم اعترف حتى بانسداد الطريق لهذا العلم، وذلك لغياب القرائن الدالة على الاطمئنان بمؤدى الأخبار المنقولة؛ من أمثال الوحيد البهبهاني والمحقق القمي وصاحب الرياض وغيرهم^(٣).

وهو أمر يتسق مع منطق الفهم المجمل. لكنهم رغم ذلك ظلوا محافظين على مسلكهم التقليدي من الفهم المفصل، وكان يمكن لهذا الاعتراف أن يفضي إلى تغيير حاسم وجذري بالنسبة إلى طريقة التفكير وأسلوب الفهم، بعيداً عن المناهج التقليدية المتعارف عليها، وذلك بإدخال عناصر جديدة لها دورها الفاعل في تحديد النتائج المعرفية المرتقبة.

ما نريد قوله أخيراً هو أنّ الشريعة أنزلت إنزالاً مجملاً، وأنّ الصحابة فهموها طبقاً لهذا الإجمال، لذلك نراهم تعاملوا معها من موقع القطع والمقاصد. فالطريقة المثلى هي ما كان عليه المسلمون

(١) المنار: ج ٥، ص ٢١٩.

(٢) لاحظ بهذا الصدد: المنار، ج ٦، ص ١٦٦.

(٣) محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، ط ٢، ص ٩٣ - ٩٤.

زمن النبي الأكرم ﷺ والخلفاء الراشدين، حيث إنه إذا عرضت عليهم حادثة ولم يجدوا لها شيئاً في كتاب الله وسنة رسوله؛ جمعوا لها وجهاء القوم فاستشاروهم^(١).

وهناك حوادث عديدة تدلُّ على هذا العمل، ومن ذلك ما صورّه مالك بقوله: أدركت أهل هذا البلد وما عندهم علم غير الكتاب والسنة، فإذا نزلت نازلة جمع الأمير لها من حضر من العلماء فما اتفقوا عليه أنفذه، وأنتم تكثرون المسائل وقد كرهها رسول الله^(٢).

فعمل الصحابة إذن قائم على القطع في النص وإلا لجأوا إلى الاجتهاد المنبني على الواقع والمقاصد وذلك بجمع وجهاء الرأي البارزين. أمّا اليوم فلا شك أننا نواجه إجمالاً يتضاعف مضاعفات عديدة قياساً عما كان عليه الأمر في عصر الرسالة والنص، وذلك لغياب وضياح الكثير من القرائن الدالة على واقع الحال آنذاك.

مقارنة بين المسلكين المجمل والمفصل:

إنَّ المقارنة بين الفهمين المجمل والمفصل يمكن إدراجها بحسب النقاط التالية:

١ - إنهما يفترقان بحسب علاقتهما بالمقاصد. حيث الفهم المجمل يتسق معها من غير معارضة، وليس هو الحال مع الفهم المفصل الذي يعمق حالة الانفصال والتعارض معها. وهذه النقطة هي من أهم الإشكالات التي تطرح ضد الفهم الأخير، حيث إنه لا يدع مجالاً للأخذ بالمقاصد؛ طالما أن الأخذ بأحدهما يفضي إلى التعارض مع الآخر. الأمر الذي يفسر لنا كيف أن موقف المنظرين للمقاصد هو

(١) لاحظ في هذا الصدد كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ١٥٢ وما بعدها. كذلك: المنار: ج ٥، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) الجامع للقرطبي: ج ٦، ص ٣٣٢.

موقف يمتاز بالتبير لا التشريع. فهم لا يتجاوزون إضفاء الدلالة المقصدية على المفصلات.

ومع أن هذا الإضفاء يعد خطوة صحيحة؛ لكن الوقوف عندها يقع في التناقض. فالمفصلات إما أن تكون دالة على المقاصد، وبالتالي تكون الحاكمة لهذه المقاصد باعتبارها الغاية المطلوبة، ممّا يبرر التشريع بحسبها، أو أنه لا تدل عليها وبالتالي فإنّ العمل بالمفصلات يظل ثابتاً. ومع الأسف فإنّ الذين نظّروا للمقاصد اعترفوا ما للمفصلات البيانية من مقاصد لكنّهم حصروا العمل بالأولى وأخفوا دلالة ماتعنيه الأخرى من غلبة وحاكمية على المفصلات ومنها المفصلات المعارضة. فالعمل الثابت بالمفصل هو في حدّ ذاته لا يتناسب مع مقالة المقاصد ما دامت تغيّرات الواقع لا تنتهي بحد معين. في حين ليس الأمر كذلك عند التعويل على الفهم المجمل؛ طالما أنه يمتلك أكثر من طرف، الأمر الذي يتم توجيهه بحسب ما تفرضه نظرية المقاصد من دون تعارض. وبالتالي كان بمقدور الفهم المجمل أن يجنّدنا الكثير من موارد الخلاف والمعارضة، وذلك من حيث الاجتهاد في الواقع وعلاقته بالمقاصد، إلى الدرجة التي تصبح التخصيصات، والتقييدات والناسخ والمنسوخ كلها ساحة مفتوحة بانفتاح الواقع حضوراً واستشراقاً.

إذن أنّ العمل بالفهم المجمل يقضي على حالة التعارض التي تحصل بين النص من جهة، وبين الواقع والمقاصد والعقل من جهة أخرى. فحين يصادفنا هكذا تعارض نعلم أو نتوقع أنّ هناك التباساً وتشابهاً قد جرى بخصوص فهمنا للنص، ممّا يقتضي حلّه عبر الواقع أو الوجدان، فمثلاً لو أنّ حكم النص أسفر عن بعض الأضرار المحسوبة من غير توقع ما يقابلها من استشراق للمصالح العقلانية؛ فإنّ ذلك لا يجعلنا نعتبر اللبس في ذات الواقع أو الضرر الملحق بقدر ما هو لبس في فهم النص، ممّا يستدعي التعامل معه بصيغة أخرى

مفصلة تبعاً لما تمدنا به الخبرة الموضوعية للواقع وهدى المقاصد. فلو لم نفعل ذلك لكانت قد أوقعنا النص في تناقض مع مقاصد التشريع وكذلك الواقع وما ينطوي عليه من مصالح عامة. وبالتالي فإنه لا يمكن قطع الصلة بين النص وبين غيره من العناصر الفاعلة. أو أن قطع الصلة بينهما ليس له مبرر، فالحقيقة لا يمكنها أن تضاد حقيقة أخرى في الموضوع الواحد، وأن ما يتصور بأنه نوع من التضاد والمنافاة بين النص من جهة، والعقل والواقع من جهة أخرى، إنما في حقيقة الأمر هو عبارة عن تضاد ظاهري يوحي بوجود التشابه في النص مهما كان واضحاً وصريحاً، وذلك كما عرفنا أن العالم اللغوي هو عالم لا يمكن أن يتجرد عن التشابه والإجمال مهما حاولنا تفصيله أكثر فأكثر.

٢ - إنهما يفترقان بحسب طريقة معالجة قضايا الواقع. فالمسلك المجمل يولي الواقع موقعاً رئيساً في المعالجة والتأثير والتفصيل، وبالتالي فهو عنده محل بحث وفحص ومراجعة من غير انقطاع، وذلك بخلاف ما يعمل به الفهم المفصل الذي يحد من تأثير الواقع ولا يوليه الكثير من الاعتبار.

كما أنهما يفترقان من حيث المنزلة المعرفية التي يحتلها النص لديهما. فالنص لدى المسلك المجمل له صفة توجيه الفكر، ولدى المسلك المفصل له صفة تكوين الفكر. أي أن الأول يتعامل مع النص بوصفه موجهاً أكثر منه مكوناً، وعلى خلافه الآخر الذي يتعامل معه بوصفه مكوناً أكثر منه موجهاً.

ولا شك أن الخلاف بين الحالين ينعكس على الموقف من الواقع. فالذي يوليه صفة التكوين لا يجعل للواقع مكاناً. والذي يمنحه صفة التوجيه لا بد أن يكون بحاجة إلى كتلة معرفية تكوينية تمارس عليها سمة التوجيه، وهو لا يجدها غنية إلا في الواقع. مع لحاظ الأمر النسبي بين التوجيه والتكوين، ذلك أن التوجيه لا يخلو من تكوين مهما

بدا ضعيفاً، وكذا فإنَّ التكوين هو الآخر لا يخلو بدوره من توجيه وإن قلَّ ذلك^(١).

كذلك أنَّهما يفتقران بحسب التخفيف من حالات الخلاف المعرفي والعلمي. ذلك أنَّ الخلاف المعرفي بحسب الفهم المفصل يكاد يكون كما هو من غير تناقص، بل يزداد في الغالب كثرة كلما ازداد الرجوع إلى التدقيقات اللغوية واحتمالاتها، وليس الأمر كذلك مع الفهم المجمل، إذ الرجوع إلى الواقع وإن كان لا يقضي على الخلاف عادة، إلاَّ أنَّه يمكن تخفيفه وربَّما إزالته عبر امتداد الزمن.

٣ - إنَّهما يفتقران بحسب إضفاء القدسية على نتائجهما الاجتهادية. فالتجاذب عند الفهم المجمل يجعل القدسية تلوح المجملات المستلهمة من النصوص ولا يولي للمفصلات الظنية مثل هذا الاعتبار. وهو خلاف ما يعمل به الفهم المفصل الذي يجعل القدسية مبسطة وسارية المفعول على المجملات المعلومة والمفصلات الظنية بلا فارق جذري بين المجموعتين.

كذلك أنَّه بقدر ما يضيق الفهم المجمل حدود دائرة النص وما يترتب عليه من قدسية؛ بقدر ما ينفتح على الواقع بهدي المقاصد. وعلى العكس منه يعمل الفهم المفصل، حيث إنَّه بقدر ما ينفتح على النص ويستلهم منه قدسيته حتى في المفصلات الظنية؛ بقدر ما ينغلق عن الواقع واعتباراته. فالاجتهاد لدى الفهم المفصل هو اجتهاد في النص. بينما الاجتهاد في الفهم المجمل هو اجتهاد في الواقع المفتوح. وإنَّ ما يسفر عن الاجتهاد في الفهم المفصل يضاف عليه ثوب مقدَّس رغم أنَّه لا يتعدَّى دائرة الظن والاحتمال في الغالب. الأمر الذي يسهل توظيفه كما ويصعب معارضته من الناحية الإيديولوجية، ولعلَّ واقعنا اليوم زاخر بهذا المعنى المعبر. في حين أنَّ ما يترتب على الاجتهاد في الفهم المجمل

(١) للتفصيل أكثر أنظر كتابنا: القطيعة بين المثقف والفقيه.

يخلو من مثل ذلك الثوب؛ لكونه معتمداً على الواقع لا النص، وبالتالي فهو أكثر تواضعاً من الاجتهاد الذي ينافسه بحسب الفهم المفصل.

هكذا فإنه بفعل الفهم المجمل يمكن القضاء على الكهنوت الذي يخلق عادة عبر منهج الفهم المفصل والذي ينسب كل ما هو اجتهادي إلى أحكام الشريعة الإلهية، ومن ثم الباسه باللباس المقدّس.

وبطبيعة الحال قد تتفاوت قدسية هذا المقدّس وكذا طبيعة الكهنوت القائم عليه. أمّا بحسب الفهم المجمل فإنه يحصل تقارب بين الناس في فهمهم الديني، شبيه بما كان عليه الأمر في زمن الرسالة. فرغم اختلاف مدارك الصحابة إلا أنّ ذلك لم يشكل عائقاً في الارتباط المباشر بالشرعية بلا وساطة أخرى كتلك التي تنشأ في الوساطة الكهنوتية، وذلك لسهولة الدّين وسماحته. فكثيراً ما كان الاجتهاد نافذاً بخصوص الواقع دون النص إذا ما كان هذا الأخير يبعث على التشابه، خاصة عند التوغل فيه.

وبالتالي فإنّ النظر إلى الواقع لا يبعث على خلق القدسية ومن ثم ظهور الطبقة الكهنوتية من الوساطة بين الناس والدّين. ولا شك أنّ هذا الأمر يقرب بين الاتجاهات التي تتنافس في طروحاتها حول طبيعة النظام السياسي، فإذا كانت الاتجاهات الإسلامية لا تملك برنامجاً مثالياً يمكن دفعه إلى ساحة الفعل والتنفيذ، وأنهم يختلفون في برامجهم السياسية، فإنّ ذلك يدعو إلى التسامح من جانب، كما أنه يدعو إلى المزيد من محاولة تفهم الواقع أكثر فأكثر، وذلك لغرض فك إشكاليات مجملات النص، وجعل الاجتهاد اجتهاداً دائراً في ميادين الواقع المختلفة وذلك تحت ظل الموجّهات الكلية للنص والتشريع كما هو الحال في المقاصد.

٤ - إنهما يفترقان بحسب علاقتهما بالأمة المسلمة. فالمسلك المجمل هو مسلك توحيدي بخلاف المسلك المفصل، حيث إنّه مسلك تفريقي تنازعي لارتباطه بالمقدّس حتى على مستوى الظنون التي تنشأ من

المفصلات. الأمر الذي تتعارض فيه المقدّسات الظنية، فيتولد الخلاف والصراع للارتباط بهذا المدعى من المقدّس^(١).

كما أنّهما يفترقان من حيث التخفيف والتشديد في حدود التزامات الأفراد في قضايا الأحكام والعبادات. فالمسلك المجمل يميل إلى التخفيف والتقليل، وعلى خلافه المسلك المفصل الذي يتجه صوب التشديد والتوسيع، إلى درجة أنّ البعض اعتبر أنّ توسيع الفقهاء لدائرة الأحكام أنتج تضيق الدّين على المسلمين تضييقاً أوقع الأُمَّة في ارتباك عظيم، بحيث جعل المسلم لا يكاد يستطيع أن يعد نفسه مسلماً ناجياً لتعذر تطبيق جميع عباداته ومعاملاته تبعاً لطلبات الفقهاء المتشددين الآخذين بالعزائم «فبذلك أصبح الجمهور الأكبر من المسلمين يعتقدون في أنفسهم التهاون اضطراراً، فيهون عليهم التعاون اختياراً كالغريق لا يحذر البلل. لأنّه كيف يطمئن الحنفي العامي حق الاطمئنان في الاستبراء لتصح طهارته؟ وكيف يحسن مخارج الحروف كلها وقد أفسدت العجمة لسانه لتصح صلاته؟ وكذلك كيف يصحح الشافعي العامي نيته على مذهب إمامه في الصلاة؟ أو يعرف شدّات الفاتحة الثلاث عشرة ويتبّه لإظهارها كلها ليكون أدّى فريضته؟»^(٢).

كما أداّن بعض آخر الفقهاء وأخذ يتهمهم بتضييع الدّين لما شدّدوا

(١) يقول الكواكبي في هذا الصدد: وأسفاه على هذا الدّين الحر الحكيم السهل السمح... اتخذوه - أي الفقهاء - وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأُمَّة شيعاً... فضيعوا مزاياه وحبروا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش... حتى جعلوه ديناً حرجاً يتوهم الناس فيه أنّ كل ما دوّنه المفتتون بين دفتي كتاب ينسب لاسم إسلامي هو من الدّين، وبمقتضى ذلك أن لا يقوى على القيام بواجباته وأدابه ومزيداته إلّا من لا علاقة له بالحياة الدّنيا، بل وأصبحت حياة الإنسان الطويل العمر، العاطل عن كل عمل، لا تفي بتعلم ما هي الإسلامية عجزاً عن تمييز الصحيح من الباطل من تلك الآراء المتشعبة التي أطال أهلها فيها الجدال والمناظرة، وما افترقوا إلّا وكل منهم في موقفه الأول يظهر أنّه ألزم خصمه الحجّة وأسكته بالبرهان، والحقيقة أنّ كلاً منهم قد سكت تبعاً وكلاً من المشاغبة (طباع الاستبداد: ص ٤٥١).

(٢) الكواكبي: أم القرى، مصدر سابق، ص ٣٤٤.

الخناق على المكلف في كثرة توسيعهم لقضايا الأحكام ومطالبتهم
الالتزام بها^(١).

* * *

هكذا إن القول بالفهم المجمل يجعلنا نعيد صياغة الاجتهاد إن كان
في الأساس يُعد اجتهاداً في النص أو الواقع؟

فإذا ما اتفقنا على كون المجمل مبيناً؛ فإنَّ المشكلة تظل دائرة
بحدود المفصل الذي هو محل التشابه والاحتمال، وبالتالي فإنَّ علاج
هذا المفصل إمَّا أن يتم عبر النظر في النص ذاته كما هو مسلك
الفقهاء، أو عبر النظر في الواقع وهدى المقاصد.

إذن الاختلاف في المفصل بين أن يكون مستمداً من النص أو من
الواقع إمَّا يتم عبر الملاحظات التالية:

١ - إنَّ المفصل الواقعي هو أقوى قدرة في التعامل مع قضايا
الواقع وحقائقه المتغيرة مع حفاظه على مكانة النص والإجمال المبين
فيه، وهو خلاف الحال مع المفصل النصي الذي أثبت الأيام بأنَّه ليس
له تلك القدرة والإمكانية من التعامل مع قضايا الواقع باتساق، وذلك
لكثرة اصطدامه مع حقائق الواقع، وتراجعته بعد كل خطوة يصطدم بها.

٢ - بحسب المفصل الواقعي فإنَّ المطروح إمَّا هو التزاوج بين
المجمل النصي والمفصل الواقعي، وبالتالي فإنَّ على الواقع المفصل
أن يعمل على فك الإجمال في النص. في حين أنَّ ما تقوم به أطروحة

(١) يقول محمد عبده: «إنَّ حالة الفقهاء هذه هي التي ضيعت الدِّين. إنَّ العامي الذي يحتاج إلى
الكسب والعمل لا سعة عنده لصرف سنين طويلة في تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات في
الأزهر من هذه الكعب الطويلة الصعبة، وأي حاجة إلى هذه الأبحاث الطويلة؟ والتدقيقات في
مسائل المياه والطهارة والصلاة؟! قال ﷺ: (صلوا كما رأيتموني أصلي). وشرح صلواته
ووضوئه، ممَّا يمكن بيانه في ورقات قليلة، وكل ماء يشرب وينقى به البدن يطهر به»
(الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ج٣، ص١٩٦).

المفصل النصي هو العمل ضمن نفس السياق من النص إجمالاً وتفصيلاً.

٣ - إنَّ المفصل النصي هو مفصل متشابه ترد فيه الاحتمالات التي لا ترقى إلى القطع أو الاطمئنان. في حين يمكن للمفصل الواقعي أن يرقى إلى تلك المرتبة في حالات كثيرة بحسب اللحاظ الوجداني.

٤ - إنَّ المفصل الواقعي حتى لو لم يفض إلى القطع فغالباً ما يكون أقوى ترجيحاً من المفصل النصي، وإنَّه أكثر قابلية للاقتراب إلى الحقيقة بمرور الزمن والخبرة والتجربة، بخلاف ما عليه المفصل النصي، وذلك لاعتبارين مهمين كالآتي:

أولاً: إنَّ العملية المعرفية في حالة ظنون المفصل الواقعي تمر بطرق قريبة وقصيرة في الكشف عن الحقيقة، حيث يسهل عليها مراجعة قضايا البحث طبقاً لما تعتمد من مولدات قائمة على خبرة الواقع وهدى الموجهات العامة للنص.

في حين تتأسس العملية المعرفية في حالة الظنون النصية البيانية عبر سلسلة طويلة ومعقدة من الطرق الاستدلالية بما تتضمن من مدارات احتمالية متشعبة، الأمر الذي يجعلها أضعف قوَّة وجاذبية مقارنة مع ما تتصف به الظنون الخبرية. فمثلاً حينما يتأسس الحكم الظني طبقاً للعملية البيانية؛ فإنَّ على الفقيه أن يراعي جملة أمور لتفضي قضيته إلى المطلوب. فحيث إنَّ مادته الرئيسة مستمدة من نصوص الحديث؛ لذا فإنَّ عليه أن يبحث في الشروط الخارجية لصحة النص قبل النظر في شروطه الداخلية؛ فيقوم بفحص السند للتعرف على سلسلة رجال الرواية، وهو في هذه المرحلة يسعى للحصول على نوع من الظن في وثيقة الجميع، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ السلسلة الطويلة تضعف من القيمة الاحتمالية لوثيقة الجميع، كذلك فإنَّ التعامل غير المباشر في معرفة رجال السند هو الآخر يعمل على إضعاف هذه القيمة.

وكل ذلك يواجه الفقيه، إذ يلاقي أمامه سلسلة ليست قصيرة من الرواة، وهو من حيث التوثيق يعتمد على آخرين تناولوا تراجم الرجال بالإجمال المخل، خاصة وأنه لم تكن بين الطرفين معاصرة واحتكاك مباشر. فالتوثيق غالباً ما يكون توثيقاً للغائب دون الحاضر. وإذا أضفنا إلى ذلك أنَّ المنقول من الرواية قد لا يخلو من الزيادة والنقصان خلال مروره في السلسلة؛ خاصة وأنَّ أغلب المنقول هو منقول بالمعنى وليس باللفظ، وهو عادة ما يكون مقطوع الصلة بملايسات الخبر، الأمر الذي يبعث على احتمال أن يكون المراد به خصوصية ظرفية غير قابلة للتعميم والإطلاق. فضلاً عن أنَّ للفظ أحياناً وجوهاً من الاحتمالات، مع وجود ما يعارضه من نصوص أخرى هي بدورها تخضع إلى نفس ما مرَّ علينا من تعقيدات احتمالية. فكل ذلك لا يدع مجالاً لإحراز الثقة بالظن البياني عادة^(١).

فهناك تردد في سلامة نقل الخبر كما هو، وهناك تردد آخر في مضمونه ومعناه، وكذا في علاقته بغيره من النصوص؛ إن كانت علاقة نسخ أو تخصيص وتقييد أو غير ذلك من مشاكل متراكبة عديدة تتجمع على محور إضعاف القيمة المعرفية. إذ يصبح الظن الناتج في الحصيلة النهائية عبارة عن ضرب مجموعة كبيرة من الظنون والاحتمالات الواردة، كالتي صورناها قبل قليل، مع أنَّه كلما ازداد عدد أطراف الضرب في المحتملات كلما زاد ضعف النتيجة أكثر فأكثر. ولا شك أنَّ هذه الحصيلة لا نجدها عادة تحدث بخصوص الظنون الخبرية العقلانية، وذلك باعتبارها لا تمر بذلك الكم من التفريعات الاحتمالية التي بعضها يتوقف على البعض الآخر، وإنما كثيراً ما يتم التعامل مع قضايا الواقع ضمن دلالات وبيانات قابلة لأن تعطي المزيد من الوضوح؛ طالما أنَّ هذه الدلالات والبيانات هي ممَّا يمكن النظر فيها تفصيلاً بشكل مباشر أو شبه مباشر.

(١) أنظر في هذا الصدد ما يقوله المفكر محمد باقر الصدر في: اقتصادنا، ط ١١، دار المعارف، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ص ٤١٧ - ٤١٨.

ثانياً: أنّ ظنون المفصل الواقعي هي ظنون تقبل المراجعة والفحص والتحقيق بدرجة أقوى كثيراً ممّا عليه ظنون المفصل النصي. حيث من السهل معاودة الواقع ومراجعته عندما يمر بسلسلة ما من التغيرات والتغيرات. إذ أنّ كل تنوع جديد يعبر عن بيئة ودلالة إضافية يمكن توظيفها في سلك الممارسة المعرفية، وبالتالي فإنّ لها أثراً على الحصيلة النهائية من العملية المعرفية. وهو أمر يختلف كلياً عمّا هو الحال بالنسبة إلى النظر في النص، وذلك لكونه يتصف بالمحدودية والثبات وعدم التغيير، وبالتالي فإنّ الخبرة المستمدة منه هي خبرة محدودة وثابتة، وأنّ الدلالات المعطاة عنه هي دلالات لا تقبل الإضافة الجديدة باستثناء ما يمكن أن يستكشفه الباحث من جديد غير ملتفت إليه من قبل، وحتى في هذه الحالة فإنّ الغالب في الأمر يعود إلى فضل التأثير بحقائق الواقع في الكشف عن مضامين النص، كالذي يلاحظ في دلالات الإشارة إلى العلوم الطبيعية والتي لم تُدرك في النص إلا بعد أن شاعت الاكتشافات العلمية الحديثة في الغرب. ممّا يعني أنّ مراجعة الواقع بحسب التوليد الخبروي له دور في تصحيح الأفكار والرؤى؛ سواء الأفكار المستمدة من الواقع ذاته، أو حتى تلك المستنبطة من النص عبر الآليات البيانية.

في حين ليس بوسع البيان الماهوي أن يقوم بمثل هذا الدور في المراجعة المعتمدة على النص. وبعبارة أخرى أنّ هناك معلمين استكشافيين للواقع، في حين لا يوجد إلاّ معلم استكشافي واحد للنص تتم المراجعة والبحث فيه. كما أنّ هناك مجالين يتم التأثير عليهما بحسب الاستكشاف الأول، في حين ليس للثاني سوى مجال واحد يمكن التأثير عليه. وتوضيح ذلك كالآتي:

إنّ النص لما كان ثابتاً ومحدوداً؛ فإنّ كل ما يرجى منه هو استكشاف الدلالات التي يتضمنها دون انتظار المزيد من النص، حيث لا يوجد غيره.

كما أنّ دلالاته لما كانت علاقتها بالكشف عن الواقع هي دلالات تتصف غالباً بالإشارات المجملّة؛ لذا فإنّ أيّ مراجعة فيه لا ينتظر أن تكون كاشفة عن جديد في هذا الواقع عادة. وبالتالي فإنّ هناك معلماً استكشافياً واحداً لدى النص، كما أنّ المراجعة الاستكشافية البيانية لا يتعدى تأثيرها المعرفي عادة حدود النص ذاته.

في حين أنّ للواقع معلمين استكشافيين، أحدهما ما يتعلق بالدلالات المعطاة ممّا هو حاضر أمامنا من حوادث ناجزة، والآخر من حيث ما يضاف إلى ذلك من دلالات منتظرة لها علاقة بالحوادث المستقبلية الجديدة، أو التاريخية التي لم يتم استكشافها بعد.

وإذا ما تمّ التقابل بين حروف النص وبين حوادث الواقع؛ فالملاحظ أنّ الأولى تتصف بالحصر والحضور الكامل، وبالتالي فإنّها قابلة للاستثمار المعرفي دفعة واحدة، كما أنّ مراجعتها لا تتعدى سوى النظر فيها دون انتظار إضافة حرفية جديدة. في حين أنّ حوادث الواقع ليست محصورة أمامنا بكاملها، فبعضها أصبح في عداد المعدوم وما زلنا نجهله ونطلب معرفته بصورة غير مباشرة، والبعض الآخر ننتظر قدومه، وبالتالي فإنّ الاستثمار المعرفي في هذه الحالة هو استثمار مضاعف مقارنة بما يحصل في حالة النص، وإنّ المراجعة في حوادث الواقع تارة تتم بإعادة النظر فيما سبق دراسته من غير إضافة معتمدة، وأخرى فيما نستكشفه من عوالم تاريخية ومستقبلية تجعل مراجعتنا لحوادث الواقع وقضاياها غير منقطعة ومؤثرة على أكثر من مجال، ذلك أنّها تعمل على تغيير رؤانا فيما تمّ رصده من الواقع، كما أنّ لها تأثيراً على تغيير أفكارنا المستنبطة من النص، بل وتغيير طريقة تعاملنا المعرفي معه.

هكذا يتضح أنّ لظنون المفصل الواقعي وثوقاً وقابلية للمراجعة والفحص هي أعظم وأوسع من تلك التي تعود إلى ظنون المفصل النصي.

٥ - إنَّ المفصل الواقعي لا يزعم أنَّ ما يصل إليه منسوب إلى الشرع وحكم الله تعالى، لا ظاهراً ولا واقعاً، إلاً عندما يكون قطعياً يحكم به الوجدان العقلي دون أدنى ريب. وهو يؤمن بالسلوك الذي كان عليه العديد من السلف الأوائل الذين لا يحرمون ولا يحللون إلاً بنص صريح، بل يقولون نكره ونستحسن، فعلى ذلك كانت سيرة مالك بن أنس الذي يعقب على مثل قوله هذا بقبس من القرآن: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا فَلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِّفِينَ﴾ (٣٢) (الجماعية/٣٢)^(١).

وربما كان ذلك اتباعاً لما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَوْتَىٰ لَكُمْ أَمْرًا عَلَىٰ اللَّهِ تَقَرُّوْنَ﴾ (٥٩) (بونس/٥٩)، وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (١١٦) (النحل/١١٦). وعليه جاء عن مالك أنه قال: «لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً اقتدي به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام»^(٢).

كما قال بعض السلف: ليتق أحدكم أن يقول أحلَّ الله كذا وحرم كذا؛ خشية أن يقول الله له كذبت لم أحل كذا ولم أحرم كذا^(٣).

(١) أعلام الموقعين: ج ١، ص ٤٤. وتاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٤٠٧.
(٢) أعلام الموقعين: ج ١، ص ٣٩. ومحمد أمين الشنيطي: القول السيد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٦٩.
(٣) أعلام الموقعين: ج ١، ص ٣٩. كذلك: القول السيد: ص ٦٩. وموسوعة الفقه الإسلامي: ج ١٧، ص ٢٤٢ - ٢٤٣. لهذا قال بعض العلماء في إنكاره للذين يحللون ويحرمون تقليداً لأقوال أئمتهم ما نصه: «الذين يقولون من الجهلة المقلدين: هذا حلال وهذا حرام وهذا حكم الله؛ ظناً منهم أن أقوال الإمام الذي قلده تقوم مقام الكتاب والسنة وتغني عنهما، وأن ترك الكتاب والسنة والاكتفاء بأقوال من قلده أسلم لدينه، أعمتهم ظلمات الجهل المترامية عن الحقائق حتى صاروا يقولون هذا. فهم كما ترى، مع أن الإمام الذي قلده، ما كان يتجرأ على مثل الذي تجرأوا عليه، لأن علمه يمنعه من ذلك» (القول السيد: ص ٧١).

وإذا كان مثل هذه المساندة التراثية تؤكد لنا بأن فهم النص لا يسعه بحال أن يغطي مجالات الواقع المفتوح، فإنه في القبال لا بد من ممارسة إشكال اجتهادية أخرى تستند إلى هدي المقاصد. ويؤيد هذا ما ورد في صحيح مسلم في رواية عن النبي ﷺ أنه إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه ومن معه، وممّا جاء في وصيته: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»^(١).

وعلى شاكلة هذا الحديث ما روي عن عمر بن الخطاب، إذ روى أبو يوسف عن أبي وائل، قال: أتانا كتاب عمر ونحن بخانقين: وفيه قوله: «وإذا حاصرت حصناً فأرادوكم أن ينزلوا على حكم الله، فلا تنزلوا فإنكم لا ترون أتصيبون فيهم حكم الله أم لا، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم أقضوا بعد فيهم بما شئتم»^(٢).

بل إنَّ اجتهاد النبي ﷺ في القضايا الدنيوية شاهد هو الآخر على النظر إلى الواقع دون إنسابه إلى الشرع أو الله تعالى.

الشُّبُهَاتُ الْمَطْرُوحَةُ حَوْلَ الْمَجْمَلِ:

على أن هناك بعض الشُّبُهَاتِ يمكن أن ترد ضد منطق الفهم المجمل وجعل التفصيل قائماً على اعتبارات العقل والواقع والمقاصد، وذلك كالاتي:

١ - فمن هذه الشُّبُهَاتِ يمكن أن يُقال إنَّ منطق الفهم المجمل يتنافى مع بذل الوسع في الجهد في الاجتهاد، وهو الاجتهاد المرهون في بحث النص وشروطه الداخلية والخارجية.

(١) أحكام أهل الذمّة: ج ١، ص ٤ - ٥. وأعلام الموقعين: ج ١، ص ٣٩. والقول السديد في كشف حقيقة التقليد: ص ٦٨.

(٢) أبو يوسف: الخراج، ص ١٩٤ و ٢٠٥.

والجواب هو أنّ هذه الشبهة لا ترد على ما نحن فيه، إذ لا ينكر أنّ الضرورة تقتضي بذل الجهد الكافي في الاجتهاد من حيث هو عمل معرفي يراد منه التحقيق، لكن ليس بالضرورة أن ينصب هذا الجهد بخصوص النص ما لم يورث لنا القطع أو الاطمئنان، بل يتحول جهد الاجتهاد في بحث قضايا الواقع وعلاقته بالمقاصد ووجدان العقل.

٢ - ومن ذلك أيضاً ما ذكره الشاطبي من وجود النص الصريح بأنّ معظم أحكام الشرع هي مبينة غير متشابهة، حيث يقول تعالى في آية المحكمات: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ (آل عمران/٧)، حيث - كما يذكر الشاطبي - ان أم الشيء هو معظمه وعامته، وإنّ قوله تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يدلّ على أنّها معظمه. لكن الغريب أنّ الشاطبي يذكر إضافة إلى ذلك المعنى معاني أخرى يجعلها كأنها مرادفة للمعنى الأول مع وجود الفارق بينها، ذلك أنّه يذكر أنّ العرب تقول: «أم الدماغ» بمعنى الجلدة الحاوية للدماغ الجامعة لأجزائه ونواحيه. كما أنّ معنى الأم هو الأصل، وكل ذلك ممّا يراه الشاطبي راجعاً إلى المعنى الأول^(١)، مع أنّ معنى الأصل هو ليس كمعنى المعظم ولا أنّ أحدهما لازم أو متضمن للآخر، وكذا يُقال نفس الشيء بخصوص معنى الجامع للأجزاء أو الحاوي لها، فهو أيضاً ليس بمعنى معظم الأجزاء، فجلدة الدماغ الحاوية لأجزائه ليست هي أغلب هذه الأجزاء ولا كلها، وهي إن اعتبرناها من أجزاء الدماغ فلا شك أنّها لا تمثل سوى الشيء القليل منه.

٣ - وهناك شبهة أخرى كثيراً ما يلجأ إليها العلماء والفقهاء في

(١) الموافقات: ج ٣، ص ٨٦.

بيان صدق طريقتهم من الفهم النصي المفصل، وذلك بأخذ اعتبار ما تدلُّ عليه آيات إكمال الدِّين وبيان الشريعة وأنَّ كل شيء يمكن إيجاده في الكتاب أو السُّنة. الأمر الذي يناهض ما ذهبنا إليه من الفهم المجمل، فكيف يمكن التوفيق بين الأمرين؟ كذلك ماذا نعمل بالتفاصيل الواردة في العبادات؟ وبعبارة أخرى؛ لو كان المتشابه في الدِّين كثيراً وغالباً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وهو يتنافى مع كون القرآن بياناً وهدى مثلما جاء في عدد من الآيات، فمثلاً جاء في قوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (النحل/٤٤)، حيث يمكن أن يشكل بأنه لولا ما فيه من البيان لما تمت وظيفته من إفهام النَّاسِ، ولكان ملتبساً محيراً وليس بياناً وهدى.

وقد يجاب على ذلك من جانب المعارضة وهو أنَّ دلالات ما ذكر من النصوص أو الآيات هي في حدِّ ذاتها لم يتفق على فهمها المفسرون خلفاً عن سلف، وأنَّ الاختلاف بينهم هو اختلاف كبير مثلما أبرزنا ذلك في كتاب (جدلية الخطاب والواقع)^(١)، وبالتالي قد يُقال إنَّها لهذا السبب ليست واضحة وصريحة، فالمتفق عليه واضح والمختلف فيه ليس بواضح، وذلك إذا ما أخذنا باعتبار أنَّ مشار الاختلاف هو التشابه الذاتي دون الرجوع إلى افتراضات أخرى برَّانية كالاختلافات الإيديولوجية.

نعم، قد يُجاب على ذلك مثلما فعل الشاطبي من أنَّ مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات، إلا ما هو نادر، وعنده أنَّ الأمر يعود إلى نظر المجتهد وما له من مخارج ومناطات، خاصة وأنَّ المجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، لذا فالأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة.

(١) لاحظ كتابنا: جدلية الخطاب والواقع، الفصل الثامن.

ويدلُّ على ذلك أنَّ كلَّ عالم يجد في نفسه الوضوح في علمه للشريعة بلا تشابهات والتباسات سوى ما هو قليل ونادر.

فما من مجتهد إلاَّ وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه الأدلة والنصوص لتشابه الأمر على أكثر النَّاس^(١).

على أنَّه من الناحية المبدئية أنَّ الخلاف بين العلماء قد يكون مصدره التشابه في النص كالذي ذكرناه، كما قد يكون مصدره عوامل خارجية أخرى. وليس هناك معيار صارم وحاسم يمكن تحكيمه في ترجيح أيِّ من الفرضين على الآخر. لكن لا بدَّ من الأخذ بعين الاعتبار الوجدان العقلي أو العقلاني عندما يتجرد عن التحيز وينظر إلى الأمور بموضوعية قدر الإمكان، ففي مثل هذه الحالة يكون الوجدان سلطة عليا أشبه بالسلطة المنطقية التي تتعالى على حجج المختلفين واعتباراتهم ممَّا يحسبونه من الواضحات. وذلك أنَّه قد يكون الأمر واضحاً لدى شخص متأثر بالاعتبارات الذاتية والنفسية، مع أنَّه من الناحية المنطقية ليس الأمر بواضح.

فمثلاً أنَّ المقلدين هم أكثر الناس إحساساً باليقين والوضوح، مع أنَّ ذلك غير متحقق لدى من يقلدونهم. كما قد يحصل العكس، وهو أن يكون الأمر غير واضح لدى شخص، مع أنَّه من الناحية المنطقية جلي وواضح، كالذي يحصل في بعض القضايا المنطقية والرياضية.

على أنَّ كثرة الخلاف في الرؤى حول قضية جزئية هي علامة قوية على كون القضية متشابهة وليست بيّنة، حتى لو كان كل من المختلفين يرى طروحاته واضحة. وهو أمر نجده متحققاً في دوائر الخلاف الكبيرة بين العلماء.

(١) الموافقات: ج ٣، ص ٩٤ - ٩٥.

مع هذا نقول من حيث الحل: إنَّ الوضوح والبيان لا يتنافى مع اعتبارات المجمل، إذ كما علمنا أنَّ هناك النوع الذي أطلقنا عليه المجمل المبين، وهو مورد يتجلى في الكثير من النصوص، وبالتالي فليس ثمة تضاد بين المبين والمجمل، سواء كان المجمل من الصنف العارض أو الذاتي، رغم أنَّ المتشابه حاضر هو الآخر مهما كان المبين بيناً.

وهو مورد تعاملنا المختلف عمّا هو سائد من الفهم النصي المفصل. حيث نعد ذلك ممّا لا يعالج بالتدقيق والاجتهاد في النصوص، وإنّما يعامل طبقاً للرجوع إلى الحجج الثلاث المشار إليها سلفاً. فمثلاً على ذلك جاء في قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيِّنَةٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/ ١٣٨ - ١٣٩). فتعبير النص بأنّه بيان للناس وهو بصدد الحديث عن تلك السنن إنّما هو تعبير بالمجمل عن هذه السنن، وإنّ الآية تحثُّ على النظر إلى الواقع للكشف عن تفصيلها.

ومثلما سبق قد يُقال كيف نوفق بين المسلك الذي نسلكه بخصوص الفهم المجمل وبين قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء/ ٥٩). فهل الرد المذكور هو شيء آخر غير النص، كتاباً أو سنّة؟!

لكن الذي يبدو هو أنّ الآية تكشف عن أنّ التنازع له علاقة بالواقع المباشر تبعاً لسياقها، ولا علاقة له بفهم النص، وإلاً أفضى الأمر إلى الدور، إذ يصبح المعنى أنّه متى حصل التنازع والاختلاف في فهم النص فلابدّ من الرجوع في ذلك إلى النص أو الكتاب والسنة، وهو ما يوقعنا في الدور. أمّا رد ما هو متنازع فيه إلى الله ورسوله فهو أمر بين ومطلوب في عصر الرسالة الزاخر بالوضوح. لكن بعد غياب قرائن الوضوح ممّا تلى ذلك العصر الذهبي أصبح الرد في حدّ ذاته موضع

تنازع لاختلاف الفهم في النص، وذلك تبعاً للنهج المفصل. ممّا يعني أنّ حالات الرد التي ينتفي فيها الرضوح؛ تصبح سالبة بانتفاء الموضوع، كالذي يعبر عنه المنطقيون.

إذن لا مفر من اعتبار الرد في الآية هو من المجمل المبيّن، وذلك لما يتضمّنه من عناصر بيّنة وأخرى متشابهة، فالعناصر البيّنة هي ممّا تصدق في الأمر، أمّا المتشابهة فوضعها يختلف ولا تعالج على نفس النسق الذي تعالج فيه القضايا الأولى. مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ أهم العناصر البيّنة التي ينبغي الرد إليها هي تلك التي تتصف بالموجهات الكلية العامة كاعتبارات دفع الضرر والحرّج والمقاصد وغيرها ممّا تنفع في حل التنازع المشار إليه في الآية الكريمة.

وكذا قد يُقال الشيء نفسه فيما يخص قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ (النساء/٨٣).

لكن الملاحظ أنّه لا علاقة للآية بالاستنباط من النص، بل أنّها تخص فهم الأمور الحربية والسياسية كما هو واضح من سياقها، مثلما أشار إلى ذلك رشيد رضا ناقداً العلماء حيث فسّروا الاستنباط باصطلاحهم المستحدث^(١).

٤ - كما قد يُقال بأنّ العمل بالفهم المجمل لا يبقى من الشريعة شيئاً. فالشريعة من غير تفصيل تكون بحكم العدم، فما معنى مثلاً أنّنا مكلفون إجمالاً لكن دون أن نعلم ماهيات هذا التكليف ولا حدوده. وما معنى أنّنا مطالبون مثلاً بالجهاد أو الصوم أو الصلاة وغير ذلك؛ مع أنّنا لا نعرف على وجه التفصيل كيف يتم ذلك ولا حدوده؟ وقد

(١) المنار: ج ٥، ص ٢٩٩ - ٣٠١.

سبق لبعض العلماء أن منع التكليف بالمجمل وحكم بعدم الاحتياط بالنسبة لنا كغائبين^(١).

هذه هي أعظم شبهة يمكن أن تقدم بصدد الفهم المجمل. وواقع الأمر أن هناك شبهة معاكسة ترد على مبنى الفهم المفصل. ذلك أن لهذا الفهم خاصية وهو أنه يبعث على كثرة الخلاف، حيث المسألة الواحدة تتعدد فيها الآراء المختلفة لتصل أحياناً إلى ما يقارب العشرة. فلو وجدنا مسألة طُرح فيها مثل هذا العدد المتضارب من الآراء، وكل منها يدعي أنه يصيب مراد الشارع أو يظن أنه كذلك؛ لكان يعني أن تسعة أعشار هذه الآراء هي ليست من الشريعة بشيء، ولتبين لنا من الناحية المنطقية أننا نراهن على واحد من عشرة فقط هو احتمال أن يكون موافقاً لمراد الشرع.

وبالتالي فنحن أمام شبهتين متقابلتين، كلاهما يفتحان الباب أمام تعطيل الشريعة، إحداهما تعمل على تعطيلها بطريقة الاصطناع، أي أنها تصطنع شريعة وتظن أنها هي الشريعة الحقّة رغم أن الاحتمال في كذبها وارد وكبير، لكثرة الخلاف وذهاب القرائن الدالة على الصحة. أمّا الأخرى فإنها تعمل على تعطيلها من خلال إبعاد هذه الاحتمالات والإبقاء على المعنى المشترك العام الذي يتصف بالمبين الصحيح، أو على المعنى المخصوص طبقاً للمجمل العارض على ما عرفنا ذلك من قبل.

مهما يكن فقد أفاد بعض القدماء ما هو شبيه بهذه الشبهة، حيث اعتقد أن عدم التعويل على خبر الأحاد يفضي إلى نفي الشريعة^(٢)، وذلك باعتبارها مستمدة في الغالب عبر هذا الخبر الناقص الذي لا يبعث عادة على الاطمئنان لكثرة التباسه بالتشابه والم احتمالات ممّا يشكل أبرز مشاكل الفكر الإسلامي التي لم تجد لها حلاً بعد. وفعلاً فإن العمل بالمجمل

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٥١ - ٤٥٢.

(٢) عدّة الأصول: ج ١، ص ٣٥٥. أيضاً: فرائد الأصول: ج ١، ص ١٨٧.

لا يتسق مع العمل بهذا الخبر ما لم يقترن بقرائن أخرى إضافية وكافية للوثوق به. فما لم يتحقق الوثوق والاطمئنان بهذا الخبر فإنه لا عبرة للعمل به ولا حجية لوجوب الالتزام بمؤداه. ولا أظن أن هذا ممّا ينبغي الخلاف عليه. لذلك أقرّ بعض العلماء كالشيخ الأنصاري من أن الدلالات الخاصة بحجية خبر الواحد لا تدلّ إلاً على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، بحيث يكون احتمال مخالفته لواقع الحكم الإلهي بعيداً لا يعتني به العقلاء ولا يسبب لهم الحرية والتردد. وأكثر من هذا أنه نفى أن يكون الإجماع والضرورة من الدّين ثابتين في وجوب الرجوع إلى الأخبار التي لا تفيد القطع^(١).

فكيف إذا ما كانت لا ترقى عند التحقيق إلى الوثوق والاطمئنان؟! بل على العكس نرى أنه مع عدم الوثوق يُعدّ التعويل على الأخبار في حدّ ذاته باعثاً على اختلاق دين جديد مصطنع. وبالتالي لا يجوز أن يكون الدّين رهين الظنون والترددات التي تطفح بها الروايات والأخبار.

مع أنه قد يُقال إنَّ من الخطأ الحكم بتعطيل الشريعة في حالة الارتكاز على الفهم المجمل، طالما أنه مبين ويعبر عن ديمومة بقاء الشريعة بكلياتها ومقاصدها، وذلك قبال غيره ممّا يتصف بالمشابهات المحتملة التي لا دليل عليها.

نعم طبقاً لما سبق تكون دائرة المبين في الدّين هي دائرة ضيقة جداً. لكن في قبالها تصبح دائرة الاجتهاد بحسب منطلق الواقع والوجدان مع هدي المقاصد دائرة واسعة وكبيرة بلا حدود. فمثلاً يكفينا في التوحيد من الناحية الدينية الاعتراف بوحدانية الخالق وصفاته المقطوع بها، أمّا التفاصيل التي تخص طبيعة الذات والصفات والعلاقة بينهما فهي من القضايا المفصلة التي لا تعلم بالدّين على وجه القطع، أي أنها من الأمور المتشابهة التي لا ينبغي إضفاء القدسية الدينية عليها. وإذا كان

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٤ و ١٧٣.

من المحال أن يتوصل العقل إلى التفاصيل الخاصة بطبيعة الذات والصفات؛ فالأولى الاحتفاظ بالمجمل دون ولوج ذلك العالم الغيبي. ويؤيد ذلك أنّ النصوص القرآنية التي تحثُّ على النظر إلى الآيات الكونية لأجل الاعتقاد بالإله الواحد تكتفي بالمطالبة المجملة من التفكير والتأمل دون استخدام مقاييس الأدلة والصنعة، رغم أنّ هذه القضية هي أعظم قضية دينية وأبلغها تأثيراً.

أمّا فيما يتعلق بالأمر التي لها علاقة مباشرة بالواقع، فإنّ المجمل الديني يمكن تفصيله عبر الواقع والوجدان وهدى المقاصد. وقد سبق أن طلب النبي ﷺ من سعد في ممارسة اجتهاده والتحكيم من غير إنساب ذلك إلى حكم الله.

الفهم والمجمل والتعبّدات:

تظل هناك شبهة تواجه الفهم المجمل فيما يخص موقفه من التعبّدات المفصلية، فهل يتم الرجوع فيها إلى الواقع والوجدان وهدى المقاصد أم لها سبيل آخر مختلف؟

واقع الأمر أنّ المجمل بخصوص العبادات يمكن أن يكون على ثلاثة أنواع كالآتي:

أحدها المجمل المتشابه، وذلك إن كنّا لا نعلم من حيث الأصل نوع العبادة المكلفين بها، فإن كان هناك تردد بين أكثر من نوع فإنّ الوجدان لا يمنع من إتيان أي منها، أمّا لو كنّا في شك بنوع محدد فإنّ ذلك لا يلزم الإتيان به طالما لا يوجد بيان في الأمر.

أمّا النوع الثاني فهو فيما إذا كان هناك مجمل عارض كالصنف الذي تتحقق فيه حالات مستجدة تغير من موضوع الحكم وشروط الإتيان به تبعاً لتبدلات الظروف، فلا بدّ في مثل هذه الحالة لحاظ المقاصد والإتيان بما يمكن إتيانه من العبادة ولو على نحو المكافئ والنظير. فمثلاً كلنا يعلم عدد الصلوات اليومية وشروطها، وكذا بخصوص صيام

شهر رمضان وشروطه، لكن كيف يمكن تطبيق ذلك في بلاد تبلغ فيها ساعات النهار أو الليل عدداً طويلاً يفوق ساعات اليوم مثلاً؟ فهنا نرى أنّ مقاصد التشريع لا تسمح بإلغاء أحكام الصيام والصلاة في مثل هذه الحالات طالما أنّ من الممكن أن يجتهد العقل في تقدير الأوقات والساعات التي تقام فيها مثل تلك العبادات.

أمّا النوع الثالث فهو عندما يكون لدينا مجمل من النوع الذاتي الأصلي، مثلما هو الحال مع الصلوات، حيث كل صلاة مؤلفة من ركعات، لكن هناك اختلافاً في كيفية إتمام الركعة مع وجود الاختلاف في البسملة والسورة والإجهار والإخفات والتكثيف وما يسجد عليه، وكذا بخصوص الوضوء وغيره. ومع أنّه لا بدّ من العمل بحسب طريقة النظر والترجيح أو الاجتهاد داخل سقف النصوص قدر الإمكان، وذلك لعدم علاقة هذا الأمر بالواقع، لكن لا بدّ في الوقت ذاته من التسامح بشأنها إن لم تصل إلى مورد الاطمئنان، وكذا لا بدّ من التسامح مع الآراء الأخرى المخالفة، طالما أنّ العمل هو عمل اجتهادي، فضلاً عن كونه يتسق مع مقصد الشرع من توطيد حالة الإخاء بين المسلمين مهما ظهر لديهم من اختلاف في الرأي^(١).

(١) من المنقولات التي لها دلالة مفيدة لهذا الغرض ما كان عليه النبي ﷺ من تسامح إزاء مواقف عديدة للممارسات العبادية يختلف فيها الصحابة فهماً وممارسة. فمن ذلك نقل أنّه خرج صحابيان في سفر فحضرت الصلاة ولم يكن معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء فلم يعد أحدهما صلاته، بينما توضع الآخر وأعادها، وحينما لقيا النبي ﷺ وقصا عليه فإنه صوبهما، وقال للذي لم يعد: أصبت السُّنة وأجزأتك صلاتك، وقال للآخر: لك الأجر مرتين (أعلام الموقعين: ج ١، ص ٢٠٤). وحسن أحمد المرعي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص ٧٤).

كما نقل أنّ النبي قال لأصحابه بعد إنصرافه عن الأحزاب: «ألا لا يصلين أحد العصر إلّا في بني قريظة»، لكن بعضاً من الصحابة صلوا صلاة العصر قبل الوصول إلى مكان وجود يهود بني قريظة خشية فوات الوقت، بينما أخرجها البعض الآخر حتى وصل إلى محل بني قريظة عملاً بقول الرسول، ومع ذلك فإنّ النبي ﷺ لم يوبخ أيّاً منهما (عبد العلي الأنصاري: فوائح الرحمون بشرح مسلم الثبوت، وهو مطبوع في ذيل كتاب المستصفي للقرظالي، =

وعلى ما يقوله رشيد رضا أنه عند اختلاف الأفهام لا يقتضي الشقاق، بل ينبغي النظر والترجيح بينها، وما كان ظني الدلالة فهو موكول إلى اجتهاد الأفراد في التعبدات والمحرمات، وإلى أولي الأمر في الأحكام القضائية^(١).

* * *

أخيراً، يظل من الناحية المبدئية أنّ هناك أربع قضايا في الفهم المجمل يواجهها الباحثون المختلفون وذوو النزعات المذهبية كآلآتي:

- ١ - قضايا مجملة مبيّنة لا خلاف حولها.
- ٢ - قضايا مجملة مبيّنة لدى البعض وغير مبيّنة لدى البعض الآخر.
- ٣ - قضايا مجملة متشابهة لدى الجميع.
- ٤ - قضايا مفصلة مختلف حولها.

والذي يلاحظ في هذه الدوائر الأربع من القضايا؛ أنّ الدائرة الأولى هي محل الاتفاق التي ينبغي قبولها ما لم تتصادم مع وجدان العقل والواقع والمقاصد. وأنّ الدائرة الثانية هي محل الاختلاف بالقدر الذي يثبت كونها ترقى إلى المبيّن فعلاً أم لا. وبعبارة أخرى أنّ منشأ الخلاف ينبغي أن يتحول ممّا هو خلاف حول التقرير فيما إذا كانت صحيحة أو لا؛ إلى خلاف دائر حول ما إذا كانت ترقى إلى المبيّن أم

ج٢، ص٣٧٥. ويدر الدّين الزركشي: البحر المحيط، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ج٦، ص٢٢٤).

وروي أنّ جماعة من الصحابة كانوا في سفر وفيهم عمر ومعاذ، فأصبح كلاهما بحاجة إلى الغسل ولا ماء معهما، فعمل كل واحد منهما على ما ظن ورجى أنّه الصواب. فأثما معاذ فقد نمرغ وتوضأ بالتراب وصلّى، لكن عمر لم يرد ذلك وأخر الصلاة، فلما رجعا إلى الرّسول بيّن لهما الصواب في قوله تعالى: ﴿فَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾، وقال بفكيكما أن تفعلا هكذا، مشيراً إلى كيفية التيمم (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ: ص٦١. والاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مصدر سابق، ص٧٤).

(١) المنار: ج٢، ص١٠٩.

انَّ فيها من الشكوك ما يجعلها ليست بينة. ولعلَّ أفضل مثال على ذلك مسألة الخلاف الخاص بالنص على الإمامة، ذلك انَّ من المجدي أن تُبحث من زاوية غير تلك الزاوية التي ألف المسلمون بحثها، وذلك انطلاقاً من التدقيق في مدى بيانيتها وتشابهها. فما هي القرائن الدالة على بيانيتها؟ كذلك ما هي القرائن الدالة على تشابهها؟ وأي القرائن أقوى وأوضح؟

أمَّا بخصوص الدائرتين الأخيرتين فإنَّ معالجتهم تتم من خلال عملية الاجتهاد عبر الواقع ووجدان العقل قدر الاستطاعة والإمكان.

المصادر

(١)

- ابن الأزرق، أبو عبد الله
بدائع السلك في طبائع لملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات
وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧م.
- ابن تيمية
مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، ١٤٠٤هـ.
القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي، مقدمة محب الدين
الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٥هـ.
النوآت، دار القلم، بيروت.
- ابن حزم الأندلسي
الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، ط ١،
١٣٤٥هـ.
- المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة
بمصر.
ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق
سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
- ابن الحسين المكي، محمد علي

تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت.

- ابن خلدون

المقدمة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

- ابن رشد (الجد)

البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- ابن رشد (الحفيد)

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ٧، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- ابن سلام

الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١، ١٩٨١م.

- ابن طولون الدمشقي

إعلام السائرین عن كتب سيّد المرسلين، تحقيق محمود الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ابن العربي، أبو بكر

أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

- ابن فرج القرطبي، عبد الله محمد

أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية.

- ابن قتيبة

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١، ١٣٢٦هـ.

- ابن القيم الجوزية

أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، راجعه وقدم له وعلّق عليه ظه

- عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
- زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحلیم العسكري، دار الفكر، بيروت.
- أحكام أهل الذمة، حققه وعلّق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ابن كثير
- تفسير القرآن العظيم، دار الخير، ط ١، ١٩٩٠م.
- ابن النديم
- الفهرست، عناية وتعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- أبو زهرة
- أبو حنيفة، دار الفكر العربي، ١٩٧٧م.
- ابن حنبل، دار الفكر العربي.
- تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.
- العلاقات الدولية في الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، ١٩٦١م.
- أبو يوسف
- الخراج، دار بو سلامة، تونس، ١٩٨٤م.
- الأصفى، محمد مهدي
- نظرية الإمام الخميني في دور الزمان والمكان في الاجتهاد، قضايا إسلامية، عدد ٤، قم، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- إقبال، محمد
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة

- التأليف والترجمة في القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م.
- الآمدي، سيف الدين علي
الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار
الكتب العلمية ببيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
 - أمين، قاسم
تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق،
ط ٢، ١٩٨٩م.
 - الأنصاري، عبد العلي
فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، وهو مطبوع في ذيل كتاب
المستصفي للغزالي.
 - الأنصاري، مرتضى
فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر
الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١١هـ.
 - رسالة قاعدة نفي الضرر، خلف المكاسب، نشر مؤسسة مطبوعات
ديني في قم.

(ب)

- الباقلاني، أبو بكر
الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق
وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، ط ٢،
١٩٦٣م.
- البحراني، يوسف
الحدائق الناضرة، مؤسسة نشر جماعة المدرسين، قم.
الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- البخاري، محمد بن إسماعيل
صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي.

- البهي، محمد
الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة،
مصر، ط١٠.
- بوانكاري، هنري
قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، ط١،
١٩٨٢م.

(ج)

- الجابري، علي حسين
الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، منشورات عويدات، بيروت
- باريس، ط١، ١٩٧٧م.
- الجزيري، عبد الرحمن
الفقه على المذاهب الأربعة، مكتبة ايشيق، استانبول، ١٣٩٧هـ -
١٩٧٧م.
- الجناتي، محمد إبراهيم
الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة
التوحيد، العدد ٧٦، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- الجويني:
البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم
الديب، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٣٩٩هـ.

(ح)

- الحائري، كاظم
مباحث الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب
الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٨هـ.
- الأوراق المالية الاعتبارية (١)، رسالة الثقلين، عدد ٨، ١٤١٤هـ -

- ١٩٩٤م.
- الأوراق المالية الاعتبارية (٢)، رسالة الثقلين، عدد ٩، قم، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- حوار مع الحائري، قضايا إسلامية، قم، عدد ٤، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- الحسني، هاشم معروف
المبادئ العامة للفقهاء الجعفري، دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م.
- الحكيم، عبد الهادي
الفقهاء للمغتربين، وفق فتاوى السيد علي السيستاني، مؤسسة الإمام علي، لندن، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الحكيم، محمد تقي
الأصول العامة للفقهاء المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٦٣م.
- الأصول العامة للفقهاء المقارن، مؤسسة آل البيت، ط ٢، ١٩٧٩م.
- الحلبي، نجم الدين
شرائع الإسلام، مطبعة الآداب، النجف، ط ١، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- المعتبر في شرح المختصر، منشورات الذخائر الإسلامية، قم.
- الحلبي، يوسف بن المطهر
تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(خ)

- خان، وحيد الدين
وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، ضمن: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام

- محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- الخراساني، محمد كاظم
كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم،
ط١، ١٤١٢هـ.
- خلاف، عبد الوهاب
مصادر التشريع في ما لا نصّ فيه، دار القلم الكويت، ط٢،
١٩٧٠م.
- علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط١١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- الخوئي، أبو القاسم
التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير
الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم،
مطبعة الآداب، النجف.

(د)

- دراز، محمد عبد الله
مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- دهلوي، الشاه ولي الله
المستوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ -
١٩٨٣م.
- رسالة الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية.
حجّة الله البالغة، دار التراث في القاهرة، ١٣٥٥هـ.

(ذ)

- الذهبي، محمد حسين
التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، ط٢، ١٣٩٦هـ -
١٩٧٦م.

(و)

- الرازي، فخر الدين
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل
لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له وعلّق عليه طه عبد الرؤوف
سعد، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- رشيد رضا، محمد
تفسير المنار، دار الفكر، ط ٢.
- الرويشد
قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه.

(ز)

- زادة، كاظم قاضي
الإمام الخميني والفقاهة القائمة على عنصرَي الزمان والمكان،
ترجمة عباس الأسدي، رسالة الثقلين، عدد ١٩ - ٢٠، ١٤١٧هـ -
١٩٩٧م.
- الزحيلي، وهبه
آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق.
الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥هـ -
١٩٨٥م.
- الزرقاء، مصطفى
الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، ط ٧.
- الزركشي، بدر الدين محمد
البحر المحيط، قام بتحريره الدكتور عبد الستار أبو غدة، راجعه
عبد القادر عبد الله العاني، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
في الكويت، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

- الزلمي، مصطفى إبراهيم
فلسفة الشريعة، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٨م.
- زيدان، عبد الكريم
المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٣هـ -
١٩٩٣م.
- مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٦هـ -
١٩٧٦م.

(س)

- سابق، السيّد
فقه السنّة، دار الفكر، بيروت، ط ٤، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- السالوس، علي أحمد
أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار
الاعتصام بمصر، ١٩٩٠م.
- السبزواري، عبد الأعلى الموسوي
مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم،
١٤١٣هـ.
- مذهب الأحكام، مطبعة الهادي، قم، ط ٤، ١٤١٧هـ.
- السرخسي، شمس الدين
المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤هـ.
- السعدي، عبد الرحمن الناصر
المختارات الجليلة من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لإدارة
البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط ٢،
١٤٠٥هـ.
- السيوري الحلبي، مقداد بن عبد الله
نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق عبد اللطيف

الكوهكمري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣هـ.
إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله
المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.

- السيوطي
الاتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط ١،
١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب
العربية.

(ش)

- الشاطبي
الاعتصام، دار المعرفة، لبنان.
الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز،
دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

- الشافعي
الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة،
ط ٢، ١٩٧٩م.
الأم، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- شرف الدين، عبد الحسين
الاجتهاد في مقابل النص، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ١٠،
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- الشنقيطي، محمد أمين
القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، ط ١،
١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- الشهرستاني، عبد الكريم
نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتة المشى، بغداد.

- الشوكاني، محمد بن علي
فتح القدير، دار إحياء التراث العربي.
نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر.

- الشيباني، محمد بن الحسن
الحجّة على أهل المدينة، رتب أصوله وعلّق عليه مهدي حسن
الكيلائي القادري، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ -
١٩٨٣م.

- الشيرازي، مرتضى
شورى الفقهاء، إيران، ط ١.

(ص)

- الصدر، حسن
تأسيس الشيعة، شركة النشر والطباعة العراقية.

- صدر المتألهين الشيرازي
تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلّق عليه محمد جعفر
شمس الدّين، دار التعارف، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- الصدر، محمد باقر
اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ط ١١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
الفتاوى الواضحة، دار التعارف، ط ٧، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، ط ٢.
دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
المدرسين، قم، ط ٤، ١٤١٧هـ.
الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، ط ٢، ١٣٩٧هـ -
١٩٧٧م.

- الصدوق، أبو جعفر القمي

علل الشرائع، ج ٢، باب ٢٣٥، ص ١٩٥، مؤسسة الأعلمي، ط ١،
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- صديقي، كلیم
الخطأ والتصحيح في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، العدد
٦٥، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

(ط)

- طه، يس سويلم
مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول،
مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- الطباطبائي، محمد حسين
الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية،
قم.

- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن
مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ١،
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- الطبرسي، حسين النوري
مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت
لإحياء التراث، بيروت، ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، ج ١٨،
ص ١١١.

- الطبري
جامع البيان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

- الطوسي، أبو جعفر
عدّة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، ط ١،
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران،

١٣٦٢هـ. ش.

- الطوسي، نصير الدين
تلخيص المحصل، انتشارات مطالعات إسلامي.
- الطوفي
رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع
الإسلامي لعبد الوهاب خلاف، مصدر سابق.
- الطويل، توفيق
جون ستوارت مل، دار المعارف، مصر.

(ع)

- العالم، يوسف حامد
المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، أميركا، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- العاملي، الحر
وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم،
ط١، ١٤١٢هـ.
- العاملي، حسن بن زين الدين
معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين
محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.
- عبده، محمد
الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
- العسقلاني، ابن حجر
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، ط٤،
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- عطية، عزت علي
البدعة/تحديدها وموقف الإسلام منها، دار الكتاب العربي، بيروت،
ط ٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- عليان، رشدي محمد عرسان
العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، ط ١،
١٩٧٣م.

(غ)

- الغزالي، أبو حامد
المستصفي من علم الأصول، المطبعة الأميرية في مصر، ط ١،
١٣٢٢هـ.
- الحكمة في مخلوقات الله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي،
دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- الغزالي، محمد
دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، ط ١،
١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، منبر
الحوار، عدد ١٣، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار صحارى، ط ٥،
١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(ق)

- قاسم، محمود
المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، ط ٦،
١٩٧٠م.
- القرطبي

الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- القرضاوي، يوسف
فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

- القمي، أبو القاسم
قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة.

(ك)

- الكاشاني، الفيض
تسهيل السبيل بالحجّة في انتخاب كشف المحجة لثمرة المهجة،
تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات
الثقافية، طهران، ط ١، ١٤٠٧هـ.

- كاشف الغطاء، محمد حسين
تعليق من النجف، رسالة الإسلام، مجلد ٢، الاستانة الرضوية للطبع
والنشر، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

- الكاظمي، محمد علي
فوائد الأصول، من إفادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات
ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

- الكواكبي، عبد الرحمن
طبائع الاستبداد، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة
العربية، ط ١، ١٩٩٥م.
أم القرى، المصدر السابق.

(ل)

- اللكرودي، مرتضى المرتضوي الحسيني رسالة الاجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام، قم، ١٣٨٠هـ.

(م)

- مالك بن أنس الموطأ، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية في مصر، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.
- الماوردي، علي بن محمد الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر، يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
- محمد، يحيى مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٩م. الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.
- جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٢م. القطيعة بين المثقف والفقهاء، تحت الطبع.
- منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، العدد المزدوج ٩ - ١٠، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. خطوات على طريق المرجعية الرائدة، الفكر الجديد، عدد ٧، ١٩٩٣م.

- المدني، محمد محمد
- أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية، رسالة الإسلام.
- المرعي، حسن أحمد
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الأول)، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة السعودية.
- مطهري، مرتضى
- الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف - دار الرسول الأكرم
- المظفر، محمد رضا
- أصول الفقه، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- مغنية، محمد جواد
- فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي، قم.
- فقه الإمام جعفر الصادق، دار التعارف، ط ٤، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد ببيروت، ط ٧، ١٩٨٢م.
- الشيعة في الميزان، طبعة دار التعارف، ط ٤، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- حق الله وحق العبد، رسالة الإسلام، ج ٨، نشر الاستانة الرضوية، مشهد، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- مع كتاب محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، رسالة الإسلام، ج ١٠، مصدر سابق.
- المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي
- النقود الإسلامية (شذور العقود في ذكر النقود) تحقيق وإضافات محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، ط ٦، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- مهري، مهدي
- الفقه والزمان، قضايا إسلامية، عدد ٥، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- موسى، محمد يوسف

في سبيل القرآن والسنة، رسالة الإسلام، مجلد ٥، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(ن)

- النجفي، محمد حسن
جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.
- النشار، علي سامي
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧م.

(هـ)

- الهاشمي، محمود
بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، المجمع العلمي للإمام الصدر، ط١، ١٤٠٥هـ.
- الهمداني، عبد الجبار
شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، مصر، ط١، ١٩٦٥م.
- المجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- الهمداني، أبو بكر محمد بن موسى
الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الأندلس، حمص، ط١، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

المصادر الأجنبية

- Cohen, L. Jonathan, An Introduction To The Philosophy of Induction and Probability, Oxford university press, New york, 1989 .
- Hempel, Carl G., Philosophy of Natural Science, 1966, current printing 1987, USA.
- Lakatos, Imre, The methodology of scientific research programmes, philosophical papers, volume1, edited by John Worrall and Gregory Currie, first published 1978, reprinted 1984, Cambridge university press.
- Nagel, Ernest: The structure of science, First published in 1961, printed in USA, 1979 .
- Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948, Sixth Impression, London, 1976 .

الفهرس

٥	المقدمة
٧	تمهيد
٧	المقاصد والمفارقة بين علم الكلام والفقہ
١٥	الفصل الأول: العقل والاجتهاد
١٦	المدارس الفقهية وتغيب العقل
١٨	العقل عند الاتجاه السني
٢٤	العقل عند الاتجاه الشيعي
٣٢	مشاهد الصدام مع العقل
٣٢	١ - تعارض العقل مع النص
٣٧	٢ - تعارض العقل مع الاجتهاد النظري
٤٠	مكانة العقل والشبهات المثارة
٤٦	خلاصة الشُّبهات
٤٧	النقض والبناء
٤٩	الحل والمبني
٥١	مع منهج الاستقراء
٥٣	العقل وشبهة نسخ الشريعة
٥٤	العقل وشبهة العجز عن إدراك المصالح
٦٠	العقل وشبهة الأخطاء والأهواء
٦١	العقل وشبهة نقص الشريعة

العقل وشبهة نهي الحديث عن الممارسة العقلية

مبادئ وضوابط

الفصل الثاني: المصلحة ودورها في التشريع

المصلحة لدى المذاهب الفقهية

بين المصلحة والاستحسان

شروط المصلحة

شرعية العمل بالمصلحة

الطوفي والمصلحة

التاج الترائي ونظرية الطوفي

أدلة نظرية الطوفي

الشبهات حول الترجيح بالمصلحة

نظرية الطوفي والفكر الإمامي

بين الطوفي والإمام الخميني

الفصل الثالث: نظرية المقاصد ونقدها

ما هي مقاصد الشريعة؟

المقاصد ومراتبها

أ - الضرورات

ب - الحاجيات

ج - التحسينات

د - المتممات

العلاقة بين المراتب المقصدية

نقد النظرية

١ - نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد

٢ - نقد نظرية المقاصد الضرورية

أ - الملاحظات الإشكالية

ب - الملاحظات التأسيسية

١ - المقاصد بين الضرورات والغايات

١٣٤	المقاصد الغائية
١٣٨	٢ - المقاصد بين حق الله وحق الإنسان
١٤٤	عود على بدء
١٥١	تقسيمات أخرى للمقاصد
١٥٢	الفصل الرابع: مصاديق لأثر الواقع على التشريع
١٥٢	المقاصد ودلالات الحكم الشرعي
١٥٣	أ - الدلالة الحرفية للحكم
١٥٦	ب - الدلالة المقصدية للحكم
١٥٧	١ - الدلالة الخاصة للمقاصد
١٥٧	٢ - الدلالة العامة للمقاصد
١٥٨	ج - الدلالة العقلية للحكم
١٦١	د - الدلالة الواقعية للحكم
١٦٢	نماذج متخبة
١٦٢	١ - المشقة في الصوم والواقع
١٦٦	٢ - قضايا المرأة والواقع
١٧٤	٣ - فنون الرسم والواقع
١٧٧	٤ - الحدود والواقع
١٨١	٥ - الجهود والواقع
١٨٨	٦ - الأمر بالمعروف والواقع
١٩٠	٧ - الزكاة والواقع
١٩٥	٨ - ربا القروض والواقع
٢١١	٩ - المقدرات المالية والواقع
٢١٥	١٠ - قضايا أخرى والواقع
٢١٨	الواقع وضبط الفتوى
٢٢٤	الواقع ومبدأ الموافقة
٢٢٥	١ - المرحلة القبليّة
٢٢٨	٢ - المرحلة البعدية

٢٣٤	الفصل الخامس: منهج الفهم المجمل والمقاصد
٢٣٤	مفهوم المجمل ومشكلة التعريف
٢٤٤	أقسام المجمل
٢٤٤	١ - المجمل المتشابه
٢٤٧	٢ - المجمل المبين
٢٤٧	أ - المجمل العارض
٢٤٨	ب - المجمل الاستقرائي
٢٤٩	ج - المجمل الأصلي
٢٥٢	ملاحظات استتاجية
٢٦٢	أصناف المجمل والعلاقة مع النص
٢٦٢	المجمل المتشابه
٢٦٤	المجمل المبين
٢٦٤	أ - المجمل العارض والمقاصد
٢٦٧	١ - نمط تغاير المقادير
٢٦٩	٢ - نمط تغاير الحالات والظروف
٢٧٣	٣ - نمط تغاير النظام الاجتماعي (الحضاري)
٢٧٥	ب - المجمل الاستقرائي والمقاصد
٢٧٧	ج - المجمل الأصلي والمقاصد
٢٨١	بين الفهمين: المفصل والمجمل
٢٨٦	الفهم المجمل والسلوك السلفي
٢٩٢	مقارنة بين المسلكين المجمل والمفصل
٣٠٤	الشبهات المطروحة حول المجمل
٣١٢	الفهم والمجمل والتعبيرات
٣١٦	المصادر
٣٣٤	المصادر الأجنبية
٣٣٥	الفهرس

