

العقل والإجتهد

يحيى محمد

تواجه طريقة الإجتهد التقليدية تهمة بارزة حول منهجها في معالجة القضايا الفقهية وفق المنهج البياني ومسلكه الماهوي. فبحكم اعتمادها - في الأساس - على النصوص، سيما نصوص الحديث؛ وباعتبار أن هذه النصوص تعالج - في الغالب - قضايا جزئية تظهر بمظهر المطلق الشامل؛ فقد تشكّل من ذلك قالب ذهني جزئي منفصل عن كليات مقاصد الشرع، ومجرد عن اعتبارات الواقع وما ينطوي عليه من حقائق تساعد على الفهم العقلاني، ومتصادم أحياناً مع العقل والمنطق.

هكذا فبفعل المبالغة في التفكير في الجزئيات تولدت ظاهرة الغش عن الكليات، وبفعل الانغماس الكلي في النصوص تولدت حالة الاغتراب عن الواقع وحقائقه، وعن العقل وما يفرضه من نتائج منطقية. مع أن الممارسة الفقهية لا تدعي لنفسها تحصيل القطع واليقين، فهي تقر - في الغالب - بظنية الحديث سنداً ودلالة، لكنها مع ذلك تتعامل معه تعامل الصحيح الثابت من غير نظر قاصد إلى مقصد أو واقع أو عقل. وهنا ينشأ الصدام بين الطريقة المتبعة وبين الحقائق المشار إليها قبل قليل، مع الأخذ بنظر الاعتبار التفاوت في المستويات بين فقيه وآخر، أو بين مذهب وآخر.

وفي هذا البحث سنتعرف على مجمل التناقضات والمفارقات التي لحقت بالطريقة التقليدية جرّاء موقفها السلبي من الاستكشافات العقلية في مجال الأحكام، ومنها تلك التي لها علاقة بالمقاصد.

المدارس الفقهية وتغييب العقل

ليس بين المذاهب الفقهية من اطلق العقل كمصدر من مصادر الكشف عن التشريع صراحة غير مذهب الإمامية الاثني عشرية، وكذا ما ينسب إلى بعض المعتزلة والفقهاء. فبحسب إستقراء نجم الدين الطوفي أن أدلة الشرع بين العلماء تنحصر بتسعة عشر باباً القليل منها متفق عليه، واغلبها موضع اختلاف بين الأخذ والرد، وليس بين هذه الأدلة المطروحة عنوان خاص باسم العقل. فهي عبارة عن: الكتاب، السنة، إجماع الأمة، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابي، المصلحة المرسلة، الإستصحاب، البراءة الأصلية، العوائد - العادات -، الإستقراء، سد الذرائع، الإستدلال، الإستحسان، الأخذ بالأخف، العصمة، إجماع أهل الكوفة، إجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة.

قد يقال أن عنوان العقل ورد ضمن أنواع الأدلة التي توصل للحق. فمن الناحية التاريخية نجد أن

مؤسس المذهب الاعتزالي واصل بن عطاء هو أول من حدد المصادر العامة لطريقة الانتاج المعرفي لكل من علم الكلام والفقه معاً. إذ يقول الجاحظ في حقه: «وكل أصل نجده في ايدي العلماء في الكلام وفي الأحكام فانما هو منه». فالجاحظ يعتبر واصل بن عطاء «هو أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة؛ كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، واجماع من الامة». وقد تصور الاستاذ علي سامي النشار ان الوجوه الأربعة التي ادلى بها واصل؛ تساوي حتماً اصول الفقه الأربعة: القرآن والسنة والقياس والاجماع.

ومن حيث التحقيق يلاحظ ان حجة العقل لا تساوي القياس الفقهي. فمن جهة ان تلك الحجة اعم من اعتبار الجانب العقلي أو الإجتهادي للقياس الفقهي. كما من جهة أخرى ان القياس يحمل دلالة الارتباط بالنص خلافاً لما 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 ميز، وهو ينص على سبر اصول الأدلة، بين القياس والعقل، كما هو الحال مع الباقلاني الذي عدد اصول الأدلة وحصرها بخمسة، وكان منها أصل العقل، وكذا أصل القياس والإجتihad، فضلاً عن الكتاب والسنة والاجماع.

مع هذا لا ينكر ان المعتزلة أقروا مبدأ تشريع العقل في القضايا الرئيسة لأجل تصحيح العقيدة ضمن علم الكلام، كوجوب النظر والشك وشكر المنعم ودفع الضرر عن النفس وما إليها. علاوة على ما نسب إلى بعضهم من إقرار التعويل على العقل في الأحكام بدلاً عن الأخذ بأخبار الآحاد، لأنها لا تفيد علماً ولا توجب عملاً، كالذي نقله ابن السمعاني، معتبراً ان بعض الفقهاء قد تلقف هذا القول من القدرية والمعتزلة الذين أنكروا أخبار الآحاد، وعولوا على القرآن والحديث المتواتر ودليل العقل. وسبق للشافعي في كتابه (الأم (ورسالة) جماع العلم (أن حكى مقالة جماعة من المعتزلة ينكرون الأخذ بأخبار الآحاد باعتبارها لا تفيد علماً أو يقيناً، مما جعله يرد عليهم.

العقل عند الإتجاه السني

أما في الوسط السني بعيداً عن أجواء المعتزلة، فمن الواضح أن رجاله يحصرون التشريع في النصوص دون العقل. وعلى رأيهم ان هذا الأخير لا يمكنه إدراك أدلة الأحكام بذاته. فهذا هو الموقف العام لأهل السنة، حيث لا نجد من يعترف بدور العقل المستقل في التشريع الا من شذ منهم، كالغز بن عبد السلام (المتوفى سنة 660هـ) (الذي رأى بأن مصالح الدنيا كلها تُعرف بالعقل من خلال الضرورات والتجارب والعادات والظنون المعبرة، خلافاً لمصالح الآخرة التي لا تدرك الا بالشرع، فعلى حد قوله: «من أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله، بتقدير ان الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام،

فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك الا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته». مع أنه صرح قبل ذلك بسطر أو سطرين ما يبدو أنه مناقض للتقرير الذي نقلناه، حيث قال: «أما مصالح الدارين واسبابها ومفاسدها فلا تعرف الا بالشرع».

ويتسق الرأي السابق مع اعتبار الأحكام الشرعية الدنيوية لم تصدر عن الشرع بعنوان التأسيس كما هو الحال في التعبديات، وانما صدرت عنه بعنوان الإمضاء والتبعية.

كما نقل الشاطبي ما ذهب اليه جماعة اعتقدوا باكتفاء ما يرد في النفس من إطمئنان يخص جملة من الأحكام، ونقد ذلك من حيث ان التعويل عليه لا يستقيم مع الأخذ بما أمر به الله من العمل بالكتاب والسنة. وعلى رأيه ان احكامه تعالى لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته، اتساقاً مع ما ذهب اليه الأشاعرة من نفي الدلالة العقلية للحسن والقيح. كذلك نقل عن جماعة أنهم عولوا على إدراك مصالح العباد طبقاً لمقاصد الشرع الكلية المستخلصة بالإستقراء، حيث جردوا المعاني وطرحوا خصوصيات الالفاظ، بل وردوا كل خاص يخالف العام المستخلص بالإستقراء، وقد عرفوا بأصحاب الرأي. الا ان ذلك ليس له علاقة بالعقل، إذ الإستقراء المحكي عنه إنما هو الخاص بالشرع لا غير.

نعم جعل الغزالي عنوان العقل ضمن اصول الأدلة الفقهية، وهي عنده عبارة عن الكتاب والسنة والاجماع، مضافاً اليها دليل العقل والإستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع. لكن كما هو واضح أنه يعد هذا الدليل مقيداً بالحال قبل ورود الشريعة، وهو ما يطلق عليه (البراءة الأصلية)، أما مع وجودها وورودها فليس للعقل شأن يمكن ان يستكشف به الحكم مستقلاً. لهذا فمن الناحية المبدئية ان الإتجاه السني لا يعترف بدور العقل في استكشاف موارد التشريع والأحكام، وهو أمر يتسق مع نظرية الحسن والقبح الشرعيين التي يميل اليها أغلب أهل السنة، مثلما هو حال التفكير الأشعري، سواء لدى المتقدمين منهم أو المتأخرين.

واذا كنا نعتقد بأن قسطاً كبيراً من المسؤولية يقع على عاتق الأشاعرة في ابطالهم لدور العقل في التشريع أو الكشف عن الأحكام، بسبب التنظير الذي آلوا اليه في قاعدة الحسن والقبح الشرعيين؛ فإن القسط الآخر من المسؤولية يتحمله - قبلهم - الشافعي، باعتباره المنظر الأول لأصول الفقه. فبحسب المعطيات المتوفرة لدينا اليوم هو ان تنظير الأدلة الشرعية وتقعيدها لم ينشغل بهما فقيه مسلم قبل هذا الإمام القرشي، أو على الأقل أنه لم يصلنا شيء واضح ومقطوع به قبله. والعديد من العلماء يعتقدون أنه أول من صنف في ذلك العلم، كالذي نص عليه ابن خلدون وابن تيمية والزركشي ومن قبلهم الإمام الجويني. وكان أحمد بن حنبل يقول: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي. مع ذلك فإن هذا الإمام الذي مارس التنظير والتقعيد لم يعط أي دور مميز للعقل في التشريع والاستكشاف. فغيب العقل هو الظاهرة البارزة في مشروعه. فهو يلتزم بالبيان التام لنص الخطاب فلا يدع مجالاً لمشاركة غيره في التشريع؛ باستثناء القياس للضرورة والاضطرار، كما نصّ على ذلك مرات عديدة، مثل قوله: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة الا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها». وقوله ايضاً: «

ليس لأحد ابداً ان يقول في شيء: حلّ ولا حرّم الا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس»». وكذا قوله: «العلم طبقات شتى.. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من اعلى»».

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

ويلاحظ أنه حتى لو أولّنا مبادئ الاجتهاد التي تقول بها بعض المذاهب الإسلامية واعتبرناها مبادئ عقلية تتباين في الاستقلالية من حيث علاقتها بالنص، كالقياس أو المصالح المرسلّة أو الإستحسان أو الإستصحاب أو البراءة الأصلية أو غيرها، فإنها مع ذلك تظل مهمة غير فاعلة الا عند غياب النص، بل غالباً ما يكون العمل بها على نحو الاضطراب أو تبعاً لضغط الحاجات الزمنية. فعلى الأقل ان رؤساء المذاهب الإسلامية قد صوروا الأمر على هذا النحو من الاضطراب، مثلما يعترف بذلك أصحاب المذاهب الأربعة، حتى من عُرِف منهم بشدة العمل بالاجتهاد - سيما القياس منه - كأبي حنيفة النعمان. فهم يرجحون العمل 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، إذ لا يرى له مرجعية تتقدم على مرجعية النص، رغم ما يعتري النص من مشكل عدم افادته العلم واليقين في الغالب، خاصة الحديث منه، حيث يشهد مشاكل اضافية تتعلق بالسند والتقطيع وإحتمالات الزيادة والنقصان، فضلاً عن مشاكل أخرى تلوح المتن ذاته.. كالذي يلاحظ عند مذهب الإمامية الاثنى عشرية التي تعتبر العقل مصدراً أخيراً لمصادرها التشريعية الأربعة (الكتاب والسنة والاجماع والعقل)، فقد اعترفت به منذ بداية عصر التنظير الشيعي، كما ينص عليه الشريف المرتضى، ومن ثم جاء الآخرون يؤكدون مقالته في حجية العقل بعد النص والاجماع.

والإمامية وإن اختلف علماءها حول ما يريدونه من المعنى الخاص بالعقل كمصدر استكشاف وتشريع، الا ان ما استقر عليه المتأخرون هو أنه ينحصر مستقلاً في دائرة التحسين والتقبيح العقليين.

من هنا يتضح اختلاف مكانة العقل في علم الفقه - أو الرأي والاجتهاد تسامحاً - عما هي عليه في علم الكلام، فكثيراً ما يُحتج به في القضايا العقائدية قبال ظواهر النصوص للكتاب والسنة، فينتهي الأمر بهذه النصوص إلى التأويل والتوجيه، أو الترك والإبطال. مما يعني ان العقل في علم الكلام له اعتبار تأسيسي، أو ان له جعلاً على نحو التأسيس لا التبعية، سواء كان التأسيس خارجياً لاثبات الخطاب الديني من حيث الاصل، أو داخلياً يراد منه توجيه معاني نصوص الخطاب بما يتفق ومداليه الخاصة. لهذا كان متهماً من قبل النزعات البيانية بانه يقوم بدور مناهض لنصوص الخطاب وبيانها، مثلما ذهب اليه ابن تيمية وابن القيم وغيرهما ممن ابتعدوا

عن الطريقة العقلية الكلامية.

أما في الفقه فالامر يختلف تماماً، ذلك ان هذا العلم لا يحتاج إلى العقل للتأسيس من الخارج، فتأسيس الخطاب الديني بالعقل هو في حد ذاته يصحح عمل البناء الفقهي. والاهم من هذا هو ان علم الفقه لم يجعل العقل موضعاً للتعارض مع النص كما يفعل علم الكلام، إنما الإعتماد على بيانية النصوص هي الحالة الراكزة والمستقرة، رغم المفارقة في الامر.!! إذ كان العقل الكلامي يمارس حالة التوجيه والتأويل بتأسيس الخطاب من الداخل في النصوص القطعية (الصدور) الايات القرآنية(، في حين أهمل العقل في الفقه ولم يسمح له بممارسة حالة التأويل والتوجيه للنصوص؛ بما فيها نصوص الحديث رغم أنها ظنية الصدور والدلالة. ولو انا طبقنا عليها منطق الاحتمالات لكانت الأحكام المنتزعة منها في غاية الضعف لما ينتابها من مشاكل متنوعة على صعيد السند والمتن، كالذي التفت اليه أصحاب دليل الانسداد في الإتجاه الشيعي.

هذا هو حال الفقه، ليس له زاد ولا معين يطمأن اليه وهو في صورته التقليدية تلك. الأمر الذي يحتاج إلى نوع من التعويض المسدد، بالتعويل على الاعتبارات الموثوقة لتشييد الأحكام واستكشافها، كاستخدام مبدأ العقل ومبدأ الواقع ونظام الخلقة، وكذا مقاصد الشرع ووكلياته العامة.

إن إهمال العقل في الفقه جعل الممارسة الإجتهدية تصطدم أحياناً بالنتائج العقلية القطعية دون ان تشعر، أو أنها تجاهلت ذلك طبقاً لمسلكها الاستصحابي في إبعاد العقل عن الاستكشاف والنفي والإثبات. وهنا بيت القصيد !

فحتى الإتجاه الشيعي رغم اعترافه بمرجعية العقل للكشف عن التشريع ورغم ما صرح به بعضهم كالشيخ النائيني من أنه << لو عزل العقل عن الحكم لهدم أساس الشريعة >>؛ إلا أنه من الناحية العملية ظل هذا الإتجاه يتعامل مع العقل تعاملأ سلبياً كما سنعرف.

العقل عند الإتجاه الشيعي

يعتبر الدليل العقلي القطعي كاشفاً عن الحكم الشرعي، ويعبر عنه بقضية التلازم بين العقل والشرع طبقاً لقاعدة (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع). (لكن خضع هذا الدليل لتفسيرات عديدة بين الأصوليين الشيعة. فقد فسره بعضهم بالبراءة الأصلية والاستصحاب، وقصره بعضهم على الثاني، فيما ذهب بعض آخر لتفسيره بلحن الخطاب وفحواه ودليله، مضافاً إلى وجوه الحسن والقبح. وأضاف آخرون كلاً من مقدمة الواجب واحة، ومسألة الضد، وأصل الاباحة 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 بالاقول عند التردد بينه وبين الأكثر. وقدّر البعض بأن من ضمن الأحكام العقلية اعتبار الضرورات تبيح المحظورات، وان

الضرورة تقدر بقدرها، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولزوم اختيار أهون الشرين اللذين لا مناص من أحدهما، والعلم بوجود التكليف يستدعي العلم بطاعته وامتناله، واصل المشروط عدم شرطه، والاذن بالشيء اذن بلوازمه. لكن هناك من قصد بالدليل العقلي بأنه حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلة حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة. أما المستقلات العقلية فقد حصرها في مسألة واحدة هي التحسين والتقبيح العقليين باعتبار ان الشرع لا يشارك حكم العقل العملي الأ فيها.

وتنص القضية الأخيرة كما يقول ابو القاسم القمي: «ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه، وما يدرك حسنه فلا بد ان يكون مما أمر به، فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح.. فيحكم بأن الشرع ايضاً حكم به كذلك، لأنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن»». وفي قضية المستقلات العقلية يفترض ان يكون للعقل العملي حكم إزاء ما يدركه بغض النظر عن الشرع، كالحكم بقبح قتل الأبرياء، كما يفترض ان تكون هناك ملازمة نظرية بين الحكمين العقلي والشرعي، وهي ما يدركها العقل النظري، والتي تقول ان كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع، فاذا كان العقل يحكم بقبح قتل الأبرياء؛ فإن الشرع يحكم بذلك ايضاً، كما هو واضح من صيغة التحريم.

واعتبر البعض ان من وظائف العقل إدراك المصالح والمفاسد، وان الأحكام تابعة لها، مما يعني صحة استكشاف العقل لهذه الأحكام تبعاً لإدراك تلك المصالح والمفاسد، فكما يقول صاحب (فوائد الاصول (من)) انه لا سبيل إلى انكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وان في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وانها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، كما أنه لا سبيل إلى انكار إدراك العقل لتلك المناطات»». وكذا قول بعض المعاصرين: «ان المصالح والمفاسد علل للأحكام، فاذا ادرك العقل المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال فلا بد من ان يكون للشارع حكم في ذلك الفعل لوجود علته، فيكون العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي»».

وبعض جعل اطباق العقلاء على مصلحة الشيء أو فساد هو الضابط الوحيد المعول عليه في اقرار الملازمة بين العقل والشرع. فالشيخ المظفر يقول: «ان ادرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكها جميع العقلاء؛ فإنه لا سبيل للعقل ان يحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وإن كان ما ادركه مقتضياً لحكم الشارع»».

لكن هذا التقرير هو في حد ذاته يبرر حالة الفصل بين الحكمين العقلي والشرعي. فحتى لو حصل الضابط الذي ذكره المظفر واجمع العقلاء على حكم من الأحكام العقلية؛ فإن ذلك لا يمنع - تبعاً لما افاده الشيخ - ان يحتمل وجود «ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وإن كان ما ادركه مقتضياً لحكم الشارع». فهذه هي حالة الفصل بين الحكمين العقلي والشرعي، والتي نجدتها شائعة لدى الفقهاء الأصوليين من الشيعة.

ويلاحظ من كل ما ذكرنا ان الدليل العقلي وضع - في الغالب - بصورة غير مستقلة عن البيان أو النص، فهو يعتمد عليه وموظف لخدمته. فالإتجاه الشيعي يقر بأن العقل في الفروع بخلاف الأصول يعجز عن الكشف عن الحكم الشرعي بشكل مستقل، باستثناء حالات خاصة وقليلة كتلك المتعلقة بالحسن والقبح. لكن حتى في هذه القضية الواضحة نجد بعض المتأخرين الشيعة قد انفرد ونفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ رغم قوله بنظرية الحسن والقبح العقليين، كما هو الحال مع صاحب كتاب (الفصول)، حيث يقول: «الحق عندي ان لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه». وقد صور الشيخ محمد علي الكاظمي - في تحريره لافادات استاذہ النائني - هذا الرأي من انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بقوله: «ان العقل وان كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة الا أنه من الممكن ان تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الاحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو ان الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والاحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي». وقد أيد الشيخ ضياء الدين العراقي هذا الرأي الذي ذهب اليه صاحب (الفصول).

لكن ذلك لا يتسق مع ما يكاد يتفق عليه علماء المدرسة الأصولية من الشيعة في صحة العلم الوجداني القطعي من حيث أنه حجة ذاتية غير قابلة للجعل الشرعي. فهو والعلم التعبدي يعدان - عندهم - كامل حجية المجتهد. وقد زاد بعضهم على ذلك بأن اعتبر العلم العادي (الإطمئنائي) (مما لا تشمله الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوع الأدلة في نظر العقلاء). بل رغم هذا الاعتراف نلاحظ ان هناك تضيقاً لحدود هذين العلمين. ففي العبادات يعول المجتهد على الأخبار لكثرتها رغم مشاكل الحديث المعترف بها. أما في المعاملات فالمجتهد يعول على القواعد الأصولية والكبريات الواردة فيها. وفي كلتا الحالتين لا نجد مساحة يعتد بها للعمل بالوجدان العقلي المستقل، ومنه ذلك المزود بخبرة الواقع.

نعود مرة أخرى لنقرر أن ما صورّه الشيخ الكاظمي من انكار الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؛ هو ذاته قد هيمن على السلوك الشيعي من الناحية العملية، بل وعلى السلوك الإسلامي قاطبة. فالإتجاه الشيعي يعتبر العقل غير قادر على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في

الواقع. ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية تقريباً، سواء كانت بسيطة عادية، أو عظيمة خطيرة، ومنها ما يتعلق بنظام السلطة والحكم واعتبارات الحرية الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للانسان. فهذه القضايا وغيرها لا تبحث ضمن إطار المصالح والمفاسد العقلية المندرجة تحت عنوان الحسن والقبح، وإنما تبحث بحسب ما يؤدي اليه النظر المنبثق من التفكير البياني، رغم ان هذا النظر لا يفضي في الغالب إلى ما هو أقوى من الظن، وهو الظن المعبر عنه بالمعتبر، تمييزاً له عن الظن العقلي المبعد. فنظر الفقهاء تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، كما نص عليه العلامة الحلي في (النهاية) (١)، وان العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، ما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب، وبالتالي فلا مجال لكشف الحقائق الأسمن طريق الشرع: لكونه محيطاً بكل الجهات وعالمياً بكثير مما لم تصل اليه العقول. فمع ان المعول عليه عندهم كون المقياس في باب الحجج هو الأقرب إلى واقع الشرع، الا ان معرفة هذه الأقرب لا يمكنها ان 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.

لكن بحسب هذا المنظور تصبح الأحكام تعبدية لا تُعلم مصالحتها بالنظر العقلي، وأنه لا معنى للاستدلال على ظرفية بعض الأحكام أو تخصيصها بوقائع محددة أو اعتبارها مما تقع تحت دائرة الأحكام المولوية القابلة للتغيير، اذا ما كانت ظواهر النصوص الدالة على مثل هذه الأحكام تتصف بالاطلاق والعموم دون وجود ما يخصصها ويقيدها بحسب القرينة اللفظية، حيث أنها يمكن ان تُبرر بنفس تلك الحجة، فيفترض وجود مصالح خفية تجعل العقل عاجزاً عن الكشف عن ظرفية الأحكام أو تقييدها وتخصيصها. الأمر الذي يجعل من الأحكام أحكاماً تعبدية لا تقبل التوجيه والتفسير بغير ما يفيد الظاهر الاطلاقي للنص. مما يعني بالتالي 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، وانما يمكن ان تنسحب وتطال الأحكام التقريرية التي لها علاقة بالكشف عن الواقع الموضوعي، ذلك أنه بنفس تلك الحجة من احتمال وجود مصالح حقيقية خافية على العقل البشري، يمكن ان يدعى وجود حقائق خفية يعجز العقل عن إدراكها وراء ما ينطق به النص الذي ظاهره يخالف ما يدركه العقل من القضايا الموضوعية والخارجية. فمثلاً ان بعض النصوص تنهانا عن التعامل مع بعض الاجناس البشرية بحجة أنهم من الجن. لكن عقلنا وادراكنا الواقعي يكذب ذلك، إذ ليس فيهم ما يختلفون به عن غيرهم من البشر. وقد يحتج صاحب فكرة الحقائق الخفية بأنه حتى لو لم يظهر أي تمايز بين هؤلاء الاجناس وبين غيرهم فإن 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 الحجة التشكيكية. لكن كل ما يقال هنا يمكن ان ينسحب على قدرة العقل على الإدراك الموضوعي برمته، فبحسب هذا المنطق يمكن ان يقال ايضاً بأن كل ما يقرر من إثبات للقضايا الدينية، وعلى رأسها القضايا الأصولية، يواجه نفس المصير. فإحتمال وجود حقائق مخالفة تخفى على العقل وتجعل معرفة الحقيقة الدينية من المحالات أمر وارد؛ مثلاً 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.

إذاً لا داعي لجر القضايا بمثل هذا المنطق الخطير، بل لا بد من الثقة العقلانية الوجدانية في

الكشف عن الحقائق والتسليم بها ما لم تُعارض بما هو أقوى منها حجة واعتباراً.

شواهد الصدام مع العقل

لقد أدت طريقة الإجتihad التقليدية إلى الصدام مع العقل ومقاصد التشريع عبر حالتين من التعارض، احدهما لها علاقة بالنص الروائي، والاخرى لها علاقة بتقنية الإجتihad النظري خارج حدود منطوق النصوص. ولكل منهما شواهد عديدة، كالذي يتبين أدناه..

1- تعارض العقل مع النص

من أبرز الشواهد التي تتعلق بتعارض العقل مع النص؛ ما ورد حول دية اصابع المرأة بما يعرف بصحيفة ابان بن تغلب، حيث روى عن الإمام الصادق قوله بأن دية قطع اصبع واحد من أصابع المرأة هي عشر من الإبل، وقطع اصبعين منها هي عشرون من الإبل، وقطع ثلاث أصابع منها يكون ثلاثين، أما قطع أربع أصابع فديته عشرون من الإبل. وبحسب الرواية ان ابان الذي كان حاضراً عند الإمام الصادق تعجب وقال: يا سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؛ ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان. فأجابه الصادق بالقول: مهلاً يا ابان ان هذا حكم رسول الله، ان المرأة تقابل - وفي رواية تعاقل - الرجل إلى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا ابان انك اخذتني بالقياس.. والسنة اذا قيسست محق الدين..

ومع أن في هذا الحديث مفارقة باعتباره يتضمن تخفيف الدية رغم تضاعف حجم الجرم دون سبب معقول، إلا أن فقهاء الإمامية أوردوه وما يتضمنه من حكم دون تشكيك، وذلك اذا ما استثنينا السيد الخوئي (في) مصباح الاصول (حيث قدم عدداً من المناقشات حوله، كان أهمها أنه اعتبره ضعيف السند ولا يمكن الاعتماد عليه. لكن تلميذه محمد تقي الحكيم استدرك وقال: «بلغنا ان الاستاذ عدل عن تضعيف الرواية لثبوت صحتها لديه، ولم تسعني مراجعته للتأكد من ذلك»..

وقد علّق المرحوم محمد جواد مغنية على هذا الحديث بالقول: «أنه» صريح في أن عقولنا لا تدرك لهذا الحكم سراً وأنه تعبدى محض».. وكذا اعتبره الاستاذ المظفر من الشرعيات المحضة أو التعبديات، وقال في تبريره: «إنما الذي وقع من ابان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الأولوية، إذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون في قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطعاً شريعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل»..

كما سبق ان علّق عليه الشيخ مرتضى الانصاري (المتوفى سنة 1281هـ) بقوله بأن الرواية «وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، الا ان مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام. فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع. وقد اشرنا، هنا وفي اول المسألة، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللّم، لأن انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأً لطرح الامارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم. وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد».

وورد ما يماثل الحديث المذكور في المصادر السنية، حيث التزم به جماعة من فقهاء التابعين وبعض ائمة المذاهب الأربعة ونسبوه إلى الرسول (ص). (إذ جاء ان المالكية والحنابلة يرون ان 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»». واورد الإمام مالك في موطئه حواراً بين سعيد بن المسيب وربيع بن ابي عبد الرحمن المعروف بريعة الرأي، إذ سأل ربيعة سعيداً عن مقدار الدية فيما لو قطع رجل ثلاثاً من اصابع المرأة؟ فأجابه سعيد ان فيها ثلاثين من الإبل، وسأله عن مقدار الدية فيما لو قطع اربعاً، فأجاب أن فيها عشرين، فقال له ربيعة حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها! فرد عليه ابن المسيب: أعراقي انت؟ فقال: بل عالم مثبّت، أو جاهل متعلم، فقال له سعيد: إنها السنة يا ابن أخي.

مع هذا فإن هذا الحكم لم يستسغه الحنفية والشافعية الذين رأوا ان الجناية على ما دون النفس في المرأة تقدر بحسب ديتها، لذلك تكون الدية نصفاً. وعلّق الشافعي على محاورة ربيعة وابن المسيب الآنفة الذكر بقوله: «كنا نقول به ثم وقفت عنه وانا اسأل الله الخيرة لأنا نجد من يقول السنة ثم لا نجد نفاذاً بها عن النبي (ص) والقياس أولى بنا فيها».

ويلاحظ من كل ما سبق ان الفقهاء، سواء في الساحة الشيعية أو السنية، لم يحتكموا إلى الوجدان العقلي إزاء مضمون الرواية الآنفة الذكر رغم أنها من الآحاد التي لا تفيد علماً، وانها 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 بكراهة التعامل مع بعض الأقوام والأجناس؛ كما في البيع والشراء والتزويج، وأنهم من الجن، مثل الأكراد، استناداً إلى نص الحديث الذي لا يتفق مع منطق العقل والواقع ولا مع مبادئ التشريع ومقاصده. وكان المفكر الصدر

يرى أن مثل هذا الحديث يخالف القرآن الكريم الذي يصرح بوحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواة؛ مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم، بل وأكد على عدم حجية كل ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم أو كل ما لا ينسجم مع طبيعة تشريعاته ومزاج أحكامه العام.

ومثلها الفتوى التي تقول إن ولد الزنا كافر، والتي صرح بها جماعة من الفقهاء. وقديماً قال ابن

ادريس الحلبي (في السرائر): (لا خلاف بين أصحابنا في أن ولد الزنا كافر. واتبعه في هذا القول العلامة الحلبي في) **مختلف الشيعة** (لكن الفاضل الآبي صرح في كشف الرموز (بأن المسألة على قولين، إذ قال أكثر الفقهاء بأن ولد الزنا كافر. وكذا جاء عن الفقهاء بأن ولد الزنا لا خير فيه وأنه شر الثلاثة. وأنه لا تغل شهادة ولا تجوز امامته، تبعاً لعدد من الروايات).

وجاء في أحد كتب ابن القيم الجوزية فصل بعنوان (لا يدخل الجنة ولد زنا وتأويل ذلك)، ذهب فيه مذهباً جبرياً لا يتسق مع العدالة التي طالما دعا إليها هذا الفقيه، إذ اعترض على كلام ابن الجوزي عندما اعتبر الاحاديث حول هذه المسألة تتنافى مع قوله تعالى: ((ولا تزر وازرة وزر أخرى))، فنفي وجود المنافاة والتعارض إن صحت الاحاديث حولها، معللاً المسألة بأن ابن الزنا «لم يحرم الجنة بفعل والديه، بل لأن النطفة الخبيثة لا يتخلق منها طيب في الغالب، ولا يدخل الجنة إلا نفس طيبة، فإن كانت في هذا الجنس طيبة دخلت الجنة، وكان الحديث من العام المخصوص. وقد ورد في ذمه أنه شر الثلاثة وهو حديث حسن ومعناه صحيح بهذا الاعتبار، فإن شر الأبوين عارض، وهذا نطفة خبيثة وشره من أصله، وشر الأبوين من فعلهما».

كما قال أكثر فقهاء الإمامية بأن ولد الكافر نجس تبعاً لأبويه باعتبارهما نجسين بسبب الكفر، وكذا القول أنه كافر أيضاً. وقال محمد بحر العلوم (في بلغة الفقيه): ((ولد الكافر يتبع أبويه في الكفر والنجاسة؛ اجماعاً مصرحاً به في كلام جماعة، وهو الحجة))، واستشهد على ذلك ببعض الروايات عن الأئمة الاطهار.

ولا شك أن هذا الحكم لا يُقبل عقلاً ووجداناً، إذ لا ذنب للولد في كفر أبويه أو نجاستهما، وهو يتصادم مع المقاييس الشرعية، مثل قاعدة عدم الوزر: ((ولا تزر وازرة وزر أخرى)). (فضلاً عن أن الكافر الكتابي طاهر بلا أدنى شك، بدلالة أن الله تعالى أجاز الزواج من الكتابيات كما في قوله تعالى: ((اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم)) (المائدة/5)، ولا يتسق الحال بين التنجيس وبين المعاشرة الزوجية بكل ما فيها من ملابسات معنوية وحسية. رغم أن من الفقهاء من لا يرى في ذلك حرجاً، كالحال مع السيد أبي القاسم الخوئي الذي يجيب في إحدى فتاويه: «أما الازدواج مع الكتابية فجائز حتى دائماً، وأما ما يرتبط بالطهارة والنجاسة فالأحوط وجوباً الاجتناب مما تمسه برطوبة مسرية كسائر النجاسات».

ومن المعاصرين من ناقش الحكم السابق، كما هو الحال مع المحقق الخوئي وتلميذه الصدر، فمثلاً ناقش الخوئي الروايات المتعلقة بالحكم مثل صحيحة عبد الله بن سنان - وغيرها - التي تتضمن بأن أولاد الكفار يدخلون النار مثل آبائهم، فقال: «لا يخفى أن هذه الأخبار مخالفة

للقواعد المسلمة عند العدلية، حيث أن مجرد علمه تعالى بإيمان أحد أو كفره لو كان يكفي في صحة عقابه أو ترتب الثواب عليه لم تكن حاجة إلى خلقه بوجه، بل كان يدخله في النار أو في الجنان من غير أن يخلقه.. إلا أنه سبحانه خلق الخلق ليتم عليهم الحجة ويتميز المطيع من العاصي، ولئلا يكون للناس على الله حجة، وعليه كيف يمكن تعذيب ولد الكافر مادام لم يعص الله خارجاً. فهذه الأخبار غير قابلة للاستدلال في المقال، ولا مناص من تأويلها.. وعليه فلا دليل على نجاسة ولد الكافر سوى الاجماع والتسالم القطعيين المنقولين عن اصحابنا >>>. ثم أنه تحفظ من تمامية هذا الاجماع، واعتبر ان التوقف والمناقشة في نجاسة ولد الكافر له مجال واسع. كما أن المفكر الصدر اعتبر روايات عقاب أولاد الكفار تتنافى بظاهرها مع العدل الإلهي..

ومثل ذلك الفتوى التي ترى جواز استباق مقاتلة المشركين والكافرين لأجل العقيدة دون اعتداء. وكذا اشتراط العصمة عند البعض، والنسب القرشي في الحكم السياسي لدى البعض الآخر، كما سيأتينا تفصيل ذلك فيما بعد.

وعلى هذه الشاكلة عدد من الفتاوى المتعلقة بالنساء، مثل النهي عن تعليمهن الكتابة وسورة يوسف وتركهن بلهاً، وأنه يقطع الصلاة كل من المرأة والحصان والكلب الأسود. وأنه لا يجوز قبول شهادة النساء في الأمور المالية مهما كان عددهن ما لم يكن معهن شاهد من الرجال، كالذي يقول به أبو بكر الهمداني وغيره. وأنه ليس من حق المرأة فسخ عقد الزواج عند انكشاف البرص والجذام لدى الرجل، خلافاً للأخير الذي من حقه هذا الفسخ كما ترى ذلك الإمامية أو الشيعة. وأنه ليس للزوجة حق - على الزوج - في تلبية رغبتها الجنسية إلا مرة واحدة كل أربعة أشهر كما لدى الفقه الشيعي وأحياناً أكثر من ذلك أو أقل كما لدى المذاهب السنية، حتى أن الشافعي لا يوجب على الرجل شيئاً طيلة العمر. وجاء عن الفخر الرازي أن الأصل في غرض تكليف النساء هو أن تنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، فهي على رأيه مخلوقة كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع التي يستمتع بها الرجال. والرأي الأخير يتسق مع ما يفتي به الفقهاء - من السنة والشيعة - من جواز التمتع بالصغيرة والطفلة الرضيعة دون حد الإدخال.

ومثلها ما جاء حول بيع أمهات الأولاد، حيث ذهبت الظاهرية، خلافاً لجمهور الفقهاء وأكثر التابعين، إلى جواز بيعهن، واحتجوا على ذلك بما روي عن جابر أنه قال: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، ثم نهانا عمر عن بيعهن. وقال ابن رشد الحفيد: إن من الثابت عن عمر أنه قضى بأن لا تباع أم الولد، وأنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات. وروي عنه قوله في الاحتجاج عن عدم بيع أمهات الأولاد: >> خالطت لحومنا لحومهن، ودمائنا دماءهن >>. وقد احتج ابن رشد على هذا الرأي بقول النبي: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، وليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده.

وأخيراً الفتاوى التي تجمد على إمضاء الكثير من الأحكام الشرعية دون مراعاة للمقاصد والوجدان العقلي، مثل الأحكام المتعلقة بتحريم الرسم والنحت لكل ما فيه روح من الحيوان والإنسان، وتحريم سفر المرأة بغير محرم مطلقاً. ومثلها الأحكام المناطة بفرض الجزية والصغار

على أهل الكتاب، وأحكام الرق وتقسيم الغنائم على المجاهدين، ووجوب الضعفية في القتال، وإعداد رباط الخيل، وحصر موارد الزكاة في المحاصيل الأربعة أو الأشياء التسعة، والمراهنة في السبق للصور الثلاث المعروفة، وحريم الأرض، والفتوى الخاصة بالعورات الثلاث... الخ.

2- تعارض العقل مع الإجتihad النظري

من الشواهد التي يتعارض فيها الإجتihad النظري للفقهاء مع حكم الوجدان العقلي ومقاصد التشريع ما ذكره محمد جواد مغنية من وجود عدد لا يحصى في كتب الفقهاء مما لا يتفق مع المبادئ الإسلامية، منها بعض الاجتماعات التي اتفق عليها فقهاء الشيعة رغم أنها تتعارض مع عدالة الإسلام ومبادئه الإنسانية. فمثلاً أجمع هؤلاء الفقهاء بأنه إذا كانت عين في يد انسان فأقر بها لآخر، ثم أقر بها لغيره، كما لو قال: هي لزيد، بل هي لعمر، وجب على المقر ان يدفع العين للاول، وثمانها بكامله للثاني، لأنه ساوى بينهما في الاقرار. يعطي العين للاول لتقدم الاقرار له، وثمانها للثاني، لأنه أحال بينه وبين حقه. وهذه (الحيلولة) (بمنزلة التلف. ومن الواضح ان مثل هذا الحكم ضرر فاحش ومبالغ به على المقر، حيث حكم عليه بأكثر مما ثبت في الواقع، وأن أحد المحكوم لهما أخذ منه ما لا يستحقه ظلماً بحكم القضاء. فهنا يلاحظ ان 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 الاقرار وتساويه له من التأثير في الحقوق أكثر مما يستوجبه واقع الامر.

ومثل ذلك ما أجمع عليه فقهاء الشيعة من أنه اذا ظلم قوي عاملاً فحبسه حائلاً بينه وبين عمله الذي يدر عليه وعلى عياله القوت؛ قالوا: ان القوي آثم يستحق الدم 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 الغاصب أم لا. وقد استند الفقهاء في ذلك التمييز والتفريق - بحسب ما أملت عليهم الصنعة من اعتبارات وضعية - إلى ان العامل نفسه انسان حر لا يتقوم بمال، فمنافعه كذلك، بخلاف الدابة فانها تتقوم هي ومنافعها بالمال. مع ان 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 فإن الحكم السابق يتعارض مع الوجدان العقلي ومقاصد الشرع من ضرورة التعويض في الحقوق المضیعة بالاعتداء.

ومن ذلك ما ذكره صاحب (جواهر الكلام) (بأن من الغريب ما صدر عن عدد من الفقهاء المعاصرين، ومنهم بعض مشايخه، من فتوى توجب على المحبوس في المكان المغصوب الصلاة على الكيفية التي كان عليها اول الدخول إلى هذا المكان؛ فإن كان قائماً فقائم، وإن كان جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة ايضاً، وذلك باعتبار

ان أي حركة إنما هي تصرف في مال الغير بغير اذنه، ومن هؤلاء من يقول أنه ليس له ان يحرك أجفان عيونه أكثر مما يحتاج اليه، ولا يديه ولا سائر اعضائه، وان الحاجة تقدر بما تتوقف عليه حياته ونحوها. وهي فتوى ادعى أصحابها ان الفقهاء عليها. لكن النجفي اعتبرها من الخرافات غير اللاتقة، خاصة وانها تفضي إلى ظلم المحبوس بأعظم من ظلم الظالم الذي الجأ إلى هذا الحبس المغصوب..

وعلى هذه الشاكلة ما ظهر من فتاوى أفضت إلى هدر الأموال وتبديدها، مثل تلك المتعلقة بصرف الخمس؛ كفتوى دفنه كله أو نصفه، أو القائه في البحر، أو الوصية عليه من واحد إلى آخر حتى ظهور الإمام المهدي. وقد استمر العمل ببعض هذه الفتاوى إلى ما يقارب تسعة قرون، ثم هجرها الفقهاء - مؤخراً - لإدراكهم أنها تخالف الوجدان بتضييعها الأموال وهدرها.

ومن ذلك أيضاً ما ذكره الشهيد الثاني في (المسالك (من الحيل المحرمة، وكذا الشيخ النجفي والبحراني، وهو أنه اذا كرهت المرأة زوجها، وارادت انفساخ عقد الزواج، فارتدت عن الإسلام انفسخ العقد وبانت منه.. فاذا رجعت بعد ذلك إلى الإسلام قبل منها وتمت الحيلة..

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

وكذا هو الحال فيما جاء في كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة (من أنه اذا أراد رجل ان يقول لزوجه: انت طاهر، فسبق لسانه وقال: انت طالق، يحكم القاضي بصحة الطلاق. فبحكم الصنعة الفقهية اعتاد الفقهاء أن يتعبدوا باللفظ، وكأنه علة لا بد من ان يأتي معلوله على سنخه وشاكلته. فعندهم كما يقول قاسم أمين>>: متى ذكر اللفظ تم الأثر الشرعي>>..

كما جاء في (قواعد الأحكام في مصالح الأنام (أنه إذا أتت الزوجة بالولد لدون أربع سنين ولو بساعة من حين طلقها الزوج، بعد انقضاء عدتها بالأقراء، فإن الولد يلحق بالزوج. رغم ان ذلك في غاية البعد وخلاف السنن الطبيعية..

ومثل ذلك ما نُقل عن ابي حنيفة قوله أنه اذا قال رجل لامرأة بحضرة الحاكم إن تزوجتك فأنت طالق، ثم قبل نكاحها من الحاكم بإذنها، فإن الطلاق يقع عقيب النكاح، وعلى رأيه أنه لو أتت بولد لسته أشهر فإنه يلحقه، مع أنه غير معقول ويعد خروجاً عن السنن الطبيعية..

وكذا ما نُقل عن الشافعي بأنه إذا تعاشر الزوجان على الدوام مدة عشرين سنة فادعت عليه أنه لم ينفق عليها شيئاً ولم يكسها شيئاً، فعلى رأيه ان القول قولها، رغم ان ذلك خلاف العادة. ومثله ما رآه الشافعي بأنه لو وطئ رجل أمته ثم استبرأها بقرء ثم أتت بتسعة أشهر من حين الوطء فإن

ذلك لا يكفي إلحاق الولد بالرجل. مع ان هذه المدة تعد كافية وغالبة في اللاحق. وهو يقر بإلحاق بأقل من هذه المدة في حالة الزوجة. لذلك خالفه بعض أصحابه. وإيضاً ما رآه الشافعي من أنه لو ادعى السوق على الخليفة أو على ملك عظيم أنه استأجره لكنس داره وسياسة دوابه، فإن هذه الدعوى تقبل، رغم أنها غير معقولة، وقد خالفه بعض أصحابه لهذه العلة.

وهناك آراء ساقطة ما لا تحتاج إلى تعليق؛ كالذي رآه البعض ان من بين الترتيبات الخاصة بالأحق بالامامة هو ان يكون الإمام أحسن زوجة، وكذا أكبر رأساً وأصغر عضواً! فقد جاء في (الدر المختار) للحصفي ان الأحق بالامامة تقديماً بل نصباً: الأعلم بأحكام الصلاة، ثم الأحسن تلاوة، ثم الاسن، ثم الأحسن خلقاً، ثم الأحسن وجهاً، ثم الأشرف نسباً، وبعضهم زاد الأحسن صوتاً، ثم الأحسن زوجة، ثم الأكثر مالاً، ثم الأكثر جاهاً، ثم الأنظف ثوباً، ثم الأكبر رأساً والأصغر عضواً، ثم المقيم على المسافر، ثم الحر الأصلي على العتيق، ثم المقيم عن حدث على المتيمم عن حنابلة... وعلق ابن عابدين على هذا النص، وقال فيما قال: قوله (ثم الأحسن زوجة) (لأنه غالباً يكون أحب لها وأعف لعدم تعلقه بغيرها، وهذا مما يعلم بين الأصحاب أو الأرحام أو الجيران، إذ ليس المراد ان يذكر كل منهم اوصاف زوجته حتى يعلم من هو أحسن زوجة) ... ثم الأكبر رأساً (لأنه يدل على كبر العقل مع مناسبة الأعضاء له، والأفـلو فحش الرأس كبراً والأعضاء صغراً كان دلالة على اختلال تركيب مزاجه المستلزم لعدم اعتلال عقله. وفي حاشية أبي السعود: وقد نقل عن بعضهم في هذا المقام ما لا يليق أن يذكر فضلاً عن أن يكتب. وكأنه يشير إلى ما قيل ان المراد بالعضو الذكر.

وأحياناً ترد لدى الفقهاء فتاوى متشددة واضحة البطلان، تصل الى حد التكفير والقتل لأتفه الأسباب، منها ما قاله ابو جعفر الطوسي في (النهاية) (ضمن كتاب الحدود: إن من استحل أكل الجري والمارماهي وجب قتله، وهو قد زاد في هذا الحكم على الإجماع على تحريم أكلهما، مع أنه في كتاب الأطعمة من) (النهاية) (بعينه جعلهما مكروهين).

بل هناك من زعم بأن جميع ما يذكر في كتب الفقه هو من شرع الله المنزل على رسوله (ص)، وبعضهم رتب على ذلك بأن «من أنكر شيئاً منه أو اعترض عليه يكون مرتداً عن الإسلام، وفي بعض هذه الكتب أن من عمل عملاً يعد في العرف إهانة لشيء من هذه الكتب أو لورقة فتوى عالم يحكم برده، ويقتل إذا لم يتب، ولا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يرثه أولاده؛ لأنه أهان شرع الله، ويلزم منه كذا وكذا! بل قال: إن إهانة العالم كفر؛ لأنها إهانة للشرع... الخ». واعتبر محمد رشيد رضا ان هذه تشديدات قد ردها المحققون:

أخيراً فإن هناك ممارسات إجتهادية لا يستسيغها الوجدان لكون بعضها يتناقض مع البعض الآخر ضمن المذهب الواحد، كتلك التي عرضها ابن القيم في (اعلام الموقعين) (عن اتباع المذاهب الأربعة). وأعظم من ذلك تكريس منطق الفرقة الناجية وسط ما يطلق عليه فرق الضلال، ومن ثم إبطال عبادات أهلها، وعدم الاعتراف لهم بالايمان، مما ينافي كلاً من مقاصد التشريع ووجدان العقل الفطري.

هكذا تتبين حاجة الفقه لإعادة النظر في موقفه من العقل وإيجاد الضوابط التي تخرجه عن

أحكام الهوى. وكذا تتبين الحاجة لإعادة النظر في الموقف من الروايات التي غالباً ما تحوم حولها الشكوك من كل جانب، إذ تصطدم تارة بالعقل، وأخرى بالواقع ونظام الخلقة، وثالثة بالمقاصد، ناهيك عما ينتابها من كثرة التعارض ومشاكل أخرى كثيرة، كالتي فصلنا الحديث عنها في (مشكلة الحديث). وبالتالي كان لا بد من إخضاع الممارسة الإستنباطية للفقه تحت حكم المبادئ الأساسية الثلاثة (العقل والواقع والمقاصد). (فهى مقدمة على كل ما يعارضها من الأحكام الظنية).

مكانة العقل والشبهات المثارة

يتصور الكثير بأن الإعتماد على العقل في التشريع يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها، ناهيك عن ان ذلك يثير في حد ذاته الاختلاف لارتفاع الضوابط. وقديماً كان السلف يمتعضون من ابداء الرأي الذي فيه رائحة العقل والبعد عن النص^١، بل ويتحفظون أحياناً حتى من الرأي الذي يضطرون اليه في ابداء الفتوى، رغم أنه لا يستقل عادة عن النص، كالقياس مثلاً. وكان الإكثار في الرأي مدعاة لإحجام الآخرين عن صاحبه، كما هو معروف من موقف العلماء إزاء ابي حنيفة الذي اشتهر أنه يكثّر العمل بالرأي وترك الأحاديث.

لكن اول محاولة مبدئية للتنظير في مبادئ الإجتهاد والرأي نجدها لدى الشافعي. فقد كان هذا الإمام القرشي أول من استدل على المنع من التدخل العقلي، جاعلاً حدود الرأي لا تتعدى القياس باعتباره ظل النص وتابعه. ففي معرض نقده لمبدأ المصلحة والإستحسان اعتبر ان من استحسن فقد شرع، وقال: «انما الإستحسان تلذذ»^٢، وان «القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»^٣. وعقد

في كتابه (الأم (بأباً بعنوان) كتاب ابطال الإستحسان^٤). 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 والإستحسان فحسب؛ وانما في مختلف ضروب الرأي التي منها القياس. كذلك وسّع ابن حزم الاندلسي من دائرة الشبهة في نقضه للقياس والمصلحة والإستحسان. فجميع هؤلاء استدلوا بكون الشريعة بيئة وكافية في أحكامها لسد كل شأن من شؤون الحياة، فما من حادثة الا 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 الغائه؛ كالذي صرح به الأمدي من الشافعية. ويضيف البعض إلى أنه مثلما قد يغلب على العقل الهوى؛ فقد يخفى عليه وجوه الضرر والفساد.

كما ان الشاطبي الذي أقام تنظيراً واسعاً لمقاصد الشرع طبقاً للمصالح المعتمدة وجد نفسه - في الوقت ذاته - مضطراً إلى وصد الباب بوجه الممارسة العقلية، فعمد إلى نقد العقل بصورته المستقلة. فعلى رأيه ان العقل عاجز عن إدراك مصالح الدنيا من غير شرع، لإعتبارين: أحدهما أنه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الفترة (الجاهلية) (من انحراف الأحوال عن الإستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الاحكام. والثاني أنه لو كان للعقل قدرة تامة على إدراك جميع تلك المصالح لما كان الشرع بحاجة إلى ذكرها، ولاكتفى بذكر مصالح الآخرة

فحسب .وبالتالي فقد انتهى إلى إقرار كون «العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بادراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل» ، لكنه مع ذلك أقرها «بعد وضع الشرع اصولها» .بالإضافة إلى أنه اعتبر التعويل على العقل يقتضي ان يكون على حساب ما أمر به الله من العمل بالكتاب والسنة، فعلى رأيه أن احكامه تعالى لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته^{١٠٠} ، اتساقاً مع ما ذهب اليه الأشاعرة من نفي الدلالة العقلية للحسن والقبح .

ولا شك ان الرأي الأخير يمكن ان يكون موضعاً للاحتجاج - بغض النظر عن الدلالة العقلية للحسن والقبح - وذلك فيما لو كان هناك وضوح كاف في تفاصيل الكتاب والسنة .أما مع عدم هذا الوضوح فالامر مغاير، حيث ان الأخذ بإطمئنان النفس لم يعد في قبال ما يقره القرآن والسنة، بل في قبال ما ينقله الناقل وما يفتيه المفتي من حيث فهمه واستنباطه، وان هذا النقل وكذا الفهم لا يتجاوز في الغالب درجة الظن، ولا يرقى إلى حالة الإطمئنان، فضلاً عن ان يكون مضاهياً للقطع الوجداني.

كذلك اعتبر الشاطبي ان الإعتماد على العقول في تحديد المصالح يفضي إلى التضارب والاختلاف لعدم توفر الضابط، فعلى حد قوله أنه «لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي .والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد اليه سبيل .فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة واسباباً معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير احصان ..الخ»^{١٠١}.

مع ذلك ان ما ذكره الشاطبي في بيانه الأخير لا يتسق مع ما نعلمه من كثرة الاجتهادات والتغييرات التي ظهرت في عصر الخلفاء الراشدين، كتلك التي مارسها عمر بن الخطاب قبال العديد من النصوص والسيرة النبوية، وكان على رأسها إجتهاده في مقدار عقوبة شارب الخمر وكيفية تنفيذها، وكذا حكم المؤلفة قلوبهم؛ مما اعتبره الفقهاء مقبولاً لاعتبارات معينة ابرزها مراعاة المصلحة وتغير بعض الظروف .مما يعني ان الضبط يمكن ان يتحقق مع الاجتهاد العقلي اذا ما روعيت فيه اعتبارات التوافق العقلاني، أو خضع لالزام الشورى أو الاجماع.

وعلى صعيد الوسط الشيعي سبق أن أثار الشيخ الطوسي شبهة الإعتماد على العقل وأبطلها وهو بصدد اقرار فقدان القرائن التي تصحح الأحاديث الموجودة، معتبراً أنه يلزم من ذلك ترك أكثر الأخبار والأحكام بحيث «لا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لأنه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه»^{١٠٢} .وتابعه في هذا الأمر رجال الإمامية بلا خلاف.

وذكر الانصاري ان السبب في منع التعويل على الأحكام العقلية، هو «ان الركون إلى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الامر، وان لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون) :ان دين الله لا يصاب بالعقول(، و)انه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»^{١٠٣} .هذافي

الوقت الذي عدّ قطعيات العقل المخالفة للدليل النقلى هي في غاية الندرة إن لم تكن غير موجودة بالمرّة، وكما صرح بأن «ادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة... مع ان ظاهرها ينفي حكمه العقل ولو مع عدم المعارض. وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من (ان دين الله لا يصاب بالعقول)».

على ذلك شاع القول بأن ما موجود من بيان أو نصوص يكفي لسد وتغطية جميع ما يستحدث من واقع وقضايا، حتى بغير حاجة إلى الأحكام العقلية. وقد سبق ان اشار الشيخ ابو جعفر الطوسي إلى ما موجود من وفرة خبرية كافية لتغطية مسائل الأحكام كافة. وحديثاً رأى السيد الصدر ان البيان كاف في الشمول لتناول مختلف قضايا الأحكام حتى مع عدم الأخذ بالدليل العقلي النظري الذي يستند اليه الأصوليون ويخالفهم عليه الإخباريون^١. كما ان السيد محمد تقي الحكيم صرح هو الآخر بأن الإمامية تعتبر أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقتصر عن حاجاتهم وبالتالي فانها مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة، وان تأثير الزمان والمكان والأحوال إنما هو في تبدل مصاديق مفاهيم النصوص لا غير^٢. الأمر الذي يعني عدم الحاجة إلى الأحكام العقلية.

والى اليوم مازالت نزعة الاحجام والخوف من الممارسة العقلية في التشريع سارية، حتى أعتبرت خطرة على الشرائع السماوية، كالذي صورته الاستاذ عبد الوهاب خلاف وهو في معرض رده على الطوفي بقوله: «إن تعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين»^٣.

خلاصة الشبهات

مما سبق يمكن تلخيص الشبهات التي تثار بحق الممارسة العقلية في تأسيس الأحكام أو استكشافها كالتالي:

- 1- إن الممارسة العقلية المستقلة تبعث على نسخ الأحكام الشرعية وتغييرها، أو طرحها وإلغائها كلية.
- 2- إنها عاجزة عن إدراك المصالح الدنيوية، بدلالة ان الشرع لم يكتف بذكر المصالح الأخروية وانما جاء ايضاً بتعليم المصالح الدنيوية، وأنه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الفترة (الجاهلية) (من انحراف الأحوال عن الإستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الاحكام).
- 3- إنها غير قابلة للضبط والانضباط، وتتأثر بالأهواء والمصالح الخاصة.
- 4- إنها توقع في الأخطاء الكثيرة وإن لم يدركها المدرك.

- 5- إنها لا تتفق مع مقولة كمال الشريعة وبيانها وتامها، ولا مع منطق (حلال محمد حلال إلى

يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة).

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

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

النقض والبناء

من حيث النقض والبناء اننا لو سلمنا بمصادقية هذه الشبهات لكان بعضها على الأقل يصدق على جميع المذاهب التي تعول على الإجتihad والرأي. فهذه الإجتihadات تضطر أحياناً لتغيير الأحكام تبعاً لمراعاة المقاصد أو المصالح أو غير ذلك من الاعتبارات، ومع ذلك لا يصح ان يقال أنها تمارس نسخاً للشريعة أو إلغاء أحكامها. وفعلاً أنها تُتهم بمثل هذه التهمة من قبل تلك المذاهب التي لا ترى مجالاً لممارسة الرأي والإجتihad. بل ان الشاهد التاريخي يكشف عن توارد الاتهامات بين المذاهب في هذا الخصوص، تبعاً لمنطق التوسع في الأخذ بأصول الإجتihad كما مرّ علينا من قبل. فكلما زادت أصول الإجتihad أكثر كلما زادت الشبهة بحق المذهب. فلو غضضنا الطرف عن الكم المستخدم من تلك الأصول وجدنا ان القائل بالقياس والإستحسان والمصالح متهم بدرجة أكبر من القائل بالقياس والإستحسان، والأخير متهم أكثر مقارنة بمن يقول بالقياس وحده. مع ذلك فنحن نعلم ان التهمة في حق الجميع غير صحيحة.

أما الاشكال عن عجز العقل عن إدراك المصالح الدنيوية فإنه لو صدق لانتطبق ايضاً على جميع المذاهب التي تعول على المصالح والإستحسان، ومنهم الشاطبي الذي أثار مثل هذا الاشكال. وكما سنعرف ان الممارسة العقلية وخبرتها المناطة بالواقع والاسترشاد بمقاصد الشرع؛ كل ذلك يجعلها قادرة على إدراك مثل هذه المصالح، باعتبارها مصالح واقعية لها آثارها الواضحة إن كانت مفيدة معتبرة أو ضارة ملغاة. نعم ان فائدة الشرع - هنا - هو أنه سباق في تحديد المصالح لاحاطته الكلية، بينما يحتاج الكشف العقلي إلى المزيد من الخبرة والجدل مع الواقع، كما لا بد من تبني المقاصد لإدراك ما يخفى عنه من هذه المصالح.

وكذا يمكن القول ان الإجتihadات التقليدية للفقه غير قابلة للضبط والانضباط باعتبارها تعود إلى الفهم، والفهم مختلف حوله أصولاً وفروعاً، الأمر الذي يجعلها مفضية للوقوع في الأخطاء الكثيرة، بدلالة ما لدينا من آراء كثيرة للمسألة الفقهية الواحدة. وهو ما أدى إلى تكوين علم خاص اطلق عليه الخلافات، مما ليس معنواً في أي علم من العلوم الإسلامية الأخرى. واكثر من هذا قد ضرب بالفقه المثل على ضعف النتائج التي يولدها لكثرة الشكوك التي تراود مسأله. ومن ذلك ان الفقيه الفيلسوف ابن رشد لم يجد وصفاً يليق بتسخيغه لنظرية الفيض الفارابية

السينوية من حيث أنها مدعاة للظنون والخيالات غير مقارنته إياها بعلم الفقه، كما في قوله: >> : وبحق صارت العلوم الإلهية لما حُشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه >>>.

فأين هي اسعافات الضوابط الفقهية، وكيف يمكن تجنب الكم الهائل للاخطاء التي يدل عليها كثرة الخلاف الفقهي؟! فهي من الناحية المنطقية إما ان تكون كلها خاطئة بلا استثناء، أو ان الصحيح منها لا يتجاوز الرأي الواحد للمسألة، وفي كلا الحالين نعلم اننا أبعد ما يكون عن بلوغ الحد الذي يُعتمد عليه في علاج المشاكل الفقهية وحلها. فهل يعقل ان تكون أخطاء الوجدان العقلي أكثر من ذلك؟!!

وكذا يجوز ان يقال بأن تلك الإجتihadات تبعث على الأهواء لما تحمله من مرونة يصعب ضبطها، الأمر الذي تشهد عليه فتاوى ما يسمون (وعاظ السلاطين)، وهم الذين لا يخلو منهم عصر ولا زمان. فهم يستخدمون نفس الأساليب الاستدلالية المعول عليها، فيصبح من الصعب كشف ما في ذواتهم من الدوافع الدخيلة، سيما ونحن نعلم بأن الإنسان، مهما بلغ من التجرد، فإنه يبقى عاجزاً عن ايجاد رصيف آخر خارج الطوق الذي تفرضه عليه ثقافة البيئة وروح العصر، مما يؤثر على تحديد آرائه ونتاجه الإجتهادي.

وكذا يمكن أن يقال بأن تلك الإجتihadات تتنافى مع مقالة بيان الشريعة أو تمامها وكمالها. إذ مع هذا البيان والكمال ليس ثمة حاجة للإجتihad الذي هو منبع الاختلاف وموطن الأخطاء وموضع زلات الاقدام، وكل ذلك لا يتفق مع ما عليه الشريعة من الكمال والبيان.

كذلك فإن وجود عدد من الأحاديث الناهية عن الممارسة العقلية يمكن ان يعم بحسب اطلاقها، وبحسب غيرها من الأحاديث، جميع صور الإجتihad الأخرى. فلسان هذه الأحاديث واضح في الحث على تجنب الوقوع في الأخطاء الناتجة عن الظنون الإجتهدية لإدراك الأحكام، وهو أمر ينطبق على جميع صور الإجتihad التي يمارسها الفقهاء على مر العصور. وإن كنا في القبال نجد أحاديث أخرى معارضة تشيد بالعقل ومكانته، وتحث على ممارسته في إدراك القضايا المعروضة. الأمر الذي يؤيد صدق الدعوة بالاحتكام إلى العقل في القضايا التي يمكنه إدراكها إدراكاً عقلانياً معتبراً، بعيداً عن الهوى والمصالح الشخصية.

الحل والمبنى

أما من حيث الحل والمبنى فيمكن القول بأن حجية الوجدان العقلي هي حجية ذاتية تستغني عن جعل الشارع، واي مساس بها يمثل في حد ذاته مساساً بالشرع، إذ لا يتقوم الشرع إثباتاً الا بهذه الحجية أو هذا الوجدان. كما يمكن القول بأن تأكيد هذه الحجية ينبع من الشرع، لا من حيث التصريح بمكانة العقل وقيمه وكذا الحث على ممارسته كما نجد ذلك في العديد من نصوص

القرآن والحديث؛ إنما أيضاً من حيث ما يزودنا به منهج الإستقراء ومنطق الاحتمالات من نتيجة مؤكدة مفادها صدق قضاياه بما يجعل العمل به مشروعاً حسب ضوابط لا غنى عنها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الوجدان العقلي يستهدي بهدي مقاصد الشرع وتوجيهاته كأحد أبرز الضوابط التي يناط بها في علاج مزاحمات الواقع وما يفرضه من تشابك في قضايا المصالح والمفاسد؛ علمنا كم هو حجم الضرورة وجسامة المسؤولية الملقاة على عاتق مثل هذه الممارسة الاجتهادية.

على ذلك كيف تجوز المقارنة والموازاة بين الحكمين الوجداني والاجتهادي التقليدي، فيوضع الحكم الأول جنب الثاني، أو يُدرجان بحسب الترتيب، مع أن الحكم الأخير غالباً ما لا يرقى إلى نوع معتد به من الظنون العقلانية النوعية؟! والأُنكى من ذلك كيف يرجح العمل بمثل هذه الطريقة وتقديمها على الحكم الوجداني للعقل؟ كما كيف يصح اتهام هذا الوجدان بالهوى والتضارب مع أنه يقبل الضبط العقلاني والمشاركة النوعية؟! في حين أن طريقة الاجتهاد التقليدية بضوابطها المعروفة لا تثمر في الكثير من قراراتها الا نتائج ضعيفة. بل أن الوسيلة التي تتبعها قائمة على مقدمات ضعيفة، فكيف يوثق بالنتائج التي تفرزها وتحسبها نتاجاً شرعياً خالصاً؟! إذ تقوم ممارستها - في أحسن الأحوال - بجمع من المقدمات الظنية، وحيث أن صدق النتيجة متوقف على صحة هذه المقدمات جميعاً، لذلك فإنه بحسب منطق الاحتمالات لا بد من ضرب احتمالات صدق تلك المقدمات ببعضها كي تكون النتيجة صحيحة صادقة، وبضرب الاحتمالات تضعف القيمة الاحتمالية، فتندرج النتيجة تحت مراتب الأحكام الضعيفة لا الظنية، لذلك كيف يمكن قبول مثل هذه الأحكام الضعيفة، في الوقت الذي يتم فيه تفويت فرصة العمل بالوجدان العقلي للمسائل التي تقبل الإدراك وتحديد النتائج؟!!

وكما ذكرنا فإن حجم ما نراه من الاختلاف بين الفقهاء حول القضية الفقهية الواحدة؛ يضعف من مصداقية طريقة الاجتهاد التقليدية، حيث أن الآراء المختلفة إما أن تكون كلها خاطئة، أو باستثناء واحدة منها صحيحة. لكن شتان بين هذه الطريقة وبين ممارسة الوجدان العقلي. فأحكام هذه الممارسة إن لم تكن قطعية فإنها متاخمة للعلم، أو على الأقل يكون الظن فيها قوياً لا يقارن بما عليه الصور التي تعكسها مرآة طريقة الاجتهاد التقليدية، سيما حينما تستهدي بهدي الشورى وتوظف لعملها دراسة الواقع وما تقتضيه من معرفة العلوم الإنسانية الكفيلة بالبحث الميداني.

إذاً نحن بصدد بيان كيف أن الإستقراء الشرعي يثبت صحة التعويل على الوجدان العقلي. ومن ثم بيان أن المقاصد هي المرشدة لهذا السلوك، الأمر الذي يعطي نتائج مخالفة لما عليه الطريقة التقليدية.

مع منهج الإستقراء

ليس هناك طريقة أهم من منهج الإستقراء في الكشف عن الحقائق وفهم القضايا، والتي منها

قضايا الدين والإسلام المعرفي. ويعد الشاطبي من القلة الذين عزوا للإستقراء دوراً هاماً في الكشف عن الموارد الكلية للشريعة، وسعى لأن يجعل منها منبعاً للقطع واليقين. لهذا كان من المفيد ان نوظف هذه الطريقة للبحث عن مدى التوافق بين الأحكام العقلية والأحكام الدينية، وذلك في المسائل التي يمكن للعقل إدراكها، كما في قضايا الحسن والقبح وقضايا المصالح والمضار وما على شاكلتها.

وسبق ان طرنا هذا الباب الجديد، وبيننا أن التوافق في الأحكام بين التشريعين العقلي والديني يكاد يكون تاماً. وطبقاً لمنطق الاحتمالات يُستبعد أن يكون هذا التوافق صدفة واعتباطاً، وبالتالي كان لا بد من رد احد التشريعين للآخر، أو أن الشيء لا يُفسر الا طبقاً لمحور مشترك بحيث لا يمكن عزل أحدهما عن الآخر، الأمر الذي يفسره كون الأحكام الدينية هي امضاءات للأحكام العقلية، فالشرع لم يأت بهذه الأحكام على نحو التأسيس، بل على نحو الإمضاء والتبعية. والأهم من ذلك ان احتمالية صحة الحكم العقلي أو الوجداني في قضية جديدة لم يطررها الشرع، أو لم نستكشفها نحن منه، تساوي تبعاً للحساب الإجمالي قدر ما يكسبه العقل من قيمة معرفية في موافقته للقضايا الدينية.

هكذا تتأيد بالإستقراء قاعدة الإمامية القائلة: «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»... وصدق من قال بأن الشرع سيد العقلاء. فكيف يجوز - اذاً - عزل العقل عن ممارسته الوجدانية في استكشاف الأحكام اذا ما كان الشرع سيداً فيها؟!

بعد هذا التقديم يمكن الرد على مختلف الشبهات الدائرة حول الممارسة العقلية الوجدانية وبيان بطلانها وزيفها.

العقل وشبهة نسخ الشريعة

نرى ان هذه الشبهة تصدق في حالة واحدة، وهي فيما لو افترضنا ان العقل يحيد النظر عن مقاصد الشرع. أما مع أخذ هذه المقاصد بعين الاعتبار فالامر يختلف، رغم ان هذا الأخذ قد يفضي إلى تغيير الأحكام الجزئية، وذلك عندما تتغير الظروف وتصبح هذه الأحكام معارضة لما عليه المقاصد. إذ لا يعقل الجمود على هذه الأحكام لأنه يعني خرقاً للمقاصد ومن ثم هدماً للدين الذي جاء من أجلها.

فعلى هذا المبنى لا تصدق مثل تلك الشبهة، حتى مع إفتراض القطع بوجود الحكم الشرعي. أما مع عدم القطع بالحكم فإن الموازنة هي الحاكمة، إذ لا بد من التعويل على العمل بالقضية التي لها درجة احتمالية اعظم مقارنة بغيرها. وهو المبنى الذي اضطر اليه جماعة من الفقهاء المتأخرين في الساحة الشيعية، إذ أدركوا ضعف القيمة المعرفية لركام الأخبار في كتب

الحديث، فعملوا بما اطلقوا عليه (دليل الانسداد) (وانقادوا إلى الأخذ بأي ظن كان يقربهم من الحكم الشرعي. وكان الشيخ جعفر الكبير الملقب بكاشف الغطاء) المتوفى سنة 1228هـ (يوصي الفقهاء بعدم الأخذ بخبر الآحاد الا عند الضرورة والاضطرار، وأنه لا بد من الإعتماد على القرآن الكريم والحديث المتواتر والسيرة القطعية. لكن هذه الوصية لم تحقق هدفها، فقد استمر الفقهاء يدورون في فلك الرواية وما يقرب منها من اعتبارات؛ كالأخذ بدليل الشهرة وعمل الاصحاب. وفات هؤلاء الجماعة من أتباع دليل الانسداد تشييد ثورتهم على اعتبارات الوجدان العقلي والنظر إلى الواقع ومقاصد الشرع.

إذاً فإن العمل بالعقل لا يفضي إلى نسخ الشريعة، سيما اذا أحسن توظيفه طبقاً لبعض الضوابط؛ وعلى رأسها النظر إلى كليات الشريعة ومقاصدها، فهي قد ترتقي بالعمل بالحكم العقلي إلى حد العلم أو الإطمئنان. وعلى العكس من ذلك فإن ترك الممارسة العقلية يمكن أن يؤدي إلى نسخ الشريعة، أو حتى تحنيطها ضمن قوالب فارغة تقف على الضد من المقاصد والكليات التي من شأنها الحفاظ على اصالة التشريع وروح الديانة.

العقل وشبهة العجز عن إدراك المصالح

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

لقد سبقت الإشارة إلى أن ما جاء به الشرع حول المصالح الدنيوية لا يفسر الا على نحو الإمضاء والتبعية للوجدان العقلي، كالذي يدل عليه المنهج الإستقرائي. ولا شك ان الفائدة من ذكر الشرع لها ليس لاجل التوكيد والتنبيه والتذكير فحسب، بل الأهم من ذلك ما في الشرع من توعده بالعقاب لغرض الردع عن الانحراف، فالنفوس تخاف - في الغالب - مما يتوعد به الشرع ولا تخاف مما تستهجنه العقول، فترتدع بسبب الأول دون الثاني. وبهذا تتبين حكمة الشرع من ذكر المصالح الدنيوية رغم ان العقل قادر على إدراكها. الأمر الذي يحل الاشكال الذي طرحه الشاطبي في وجه العقل، وهو أنه لو كان قادراً على إدراك المصالح لما كانت هناك فائدة من ذكر الشرع لها.

فقد امضى الشرع جملة من المصالح كانت معهودة في الجاهلية باعتبارها محمودة تتقبلها العقول، وكان منها: الدية والقسامة والقراض وكسوة الكعبة والاجتماع يوم العروبة - الجمعة - للوعظ والتذكير... الخ. كما نهى عن جملة أخرى من العادات والأعراف المنحرفة آنذاك؛ يشهد عليها الوجدان بالقبح والفساد، كتحرимه للغزو الداخلي واستباحة الأموال والأعراض والربا واسترقاق المدين والنهي عن الغرر في التعاقدات، كالنهي عن البيع بالمنازمة والملازمة واللقاء

الحجر وبيع الملاقيح والمضامين وبيع ضربة القانص والغائص وما إلى ذلك».

نعم ربما يستثنى من ذلك بعض الأمور التي لا ندرك مغزاها إلى اليوم على وجه القطع واليقين، مثل علة عدم إلغاء الشريعة لنظام الرق، مع أنها تتبنى اصالة تساوي الناس وتحث على تحرير الرقبة وتضييق من منابعها، بل ويظهر أحياناً من بعض النصوص أنها تستهجن حالة ذلك النظام. وقد ورد عن الإمام علي (ع) (قوله) «: لا تكن عبداً لغيرك وقد خلقك الله حراً» ، وقوله أيضاً «: ايها الناس ان ادم لم يلد عبداً ولا امة وان الناس كلهم احرار» . وعن عمر بن الخطاب قوله «: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً» .

مع ذلك يمكن حل هذا المشكل عبر مقاصد الشرع التي تعالج - أحياناً - تناقضات ما تفرضه الظروف والأحوال المختلفة. فمثلاً فيما يتعلق بموقف الشرع من المشركين نرى نصوصاً تدعو إلى المسالمة معهم ما لم يبادروا إلى الاعتداء، وفي القبال نجد نصوصاً أخرى تحث على قتالهم وإن لم يقاتلوا. وإذا كان الظاهر من هذه النصوص هو التعارض والتناقض فإن واقع الأمر يثبت العكس مع أخذ المقاصد الشرعية بعين الاعتبار. فالأمر بقتل المشركين والنهي عن قتلهم لا يمكن ان يكون معلولاً للشرك ذاته كموضوع، لحصول التناقض بين الأمر والنهي على الموضوع الواحد. أما لو حملنا الأصل على المسالمة كما هو واضح من النصوص الغزيرة، واعتبرنا في الوقت ذاته ان قتال المشركين جاء لبعض الطوارئ الخاصة؛ لأصبح الأمر مفهوماً، وهو ما تبديه بعض الآيات مما في قلوب المشركين من الخيانة والعداوة. وعليه فالقصد في القتال كان للوقاية، لا سيما وان المجتمع الإسلامي كان فتياً.

وكذا يمكن أن يقال بصدد ما نجده من تضارب في الموقف من حرية الإنسان كما سبق توضيحه. لكن بلحاظ المقاصد والأصل العقلي يرتفع هذا التضارب. إذ الأصل المؤكد هو ان الناس احرار لانهم يصدر عن نفس واحدة ويتساوون في الخلقة. أما علة إبقاء التمايز أو اقرار نظام الرق فما زالت غائبة عن الانظار^{١١}، ولا يقنع ما ذهب اليه بعض التصورات الحديثة من ان المجتمع انذاك كان بأمر الحاجة للرق لاعتبارات

العمل الاقتصادي المعني بتحقيقه، ولولاه ما استطاع ان تقوم للمجتمع قائمة^{١٢}. وهو تصور ينطوي على مبالغة كبيرة، سيما ان الإسلام صنع في اوساط اهله ومريديه ارادة أمكنها ان تحقق الكثير من المعجزات بالعمل والجهاد والتضحية والايثار. ولعل من النماذج التي تشهد على عظمة الإسلام هو أنه جعل المؤمنين من أشد الناس امتناعاً عن الشيء الذي طالما سرى في عروقهم وخالط دماءهم، أي الخمرة التي كانت أقرب الأشياء إلى نفوسهم فأصبحت بعد الايمان من أبعداها وأكرهها.

على ان جهلنا لعلة عدم إلغاء نظام الرق لا يضر بسلامة التصور المنطقي من الناحيتين الوجدانية العقلية والشرعية كما سنبين أدناه:

طبقاً لمنطق الإستقراء وحساب الاحتمالات يمكن تفسير القضية الجزئية الشاذة بردها إلى الكلي المشترك مع إفتراض وجود بعض الأسباب التي ادت إلى ذلك الانحراف في تلك القضية عن الكلي. والطريقة التي نعول عليها هنا هي ذات طريقة المنهج العلمي المتبع في إثبات

الظواهر الطبيعية وتفسيرها، فنحن إزاء عدد من الفرضيات كالتالي:

الفرضية الاولى: هناك خطأ في تعيين الكلي المفترض، بدلالة عدم انطباقه على الجزئي الشاذ. وما تعنيه مسألتنا حسب هذه الفرضية هو اننا اخطأنا اعتبار الشرع يطابق العقل ويلازم قراره، بدلالة قضيتنا الجزئية الشاذة، وهي ان ما اقره العقل من قبح نظام الرق لم يحكم به الشرع. إذاً بحسب هذه الفرضية أنه لا ملازمة بين العقل والشرع، فلكل طريقته ونتائجه المختلفة عن الآخر.

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

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

ولا يخفى ان الافتراض الأول غير سليم باعتبار ان الكلي يحظى بقوة احتمالية كبيرة بحسب الإستقراء، فلا يمكن التضحية به لمجرد وجود بعض الشذوذ. فمن الصعب قبول كون الشواهد المؤيدة للكلي دون غيره جاءت صدفة بلا ضابط يمحورها. كذلك لا يؤخذ بالافتراض الثاني لعلمنا يقيناً ان ما ورد من شذوذ حول الجزئي هو صحيح. لذا ليس لنا من سبيل الا الأخذ بالافتراض الثالث، وهو افتراض وجود أسباب خاصة منعت انخراط الجزئي تحت حكم الكلي، سواء كنّا على علم بهذه الأسباب أم لم نكن.

وسبق للشاطبي أن أكد بأنه لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة الكليات الثابتة بالإستقراء، لأن الجزئيات الشاذة لا ينتظم منها كلي ليعارض الكلي الثابت. وإذا كان التعارض بين الجزئي والكلي هو تعارض من بعض الوجوه فإنه يمكن الجمع بينهما. أما لو كان التعارض من جميع الوجوه والجهات بحيث لا يمكن الجمع بينهما فإنه لا بد من الحفاظ على الكلي الثابت بالإستقراء مع اعتبار ما يخالفه من النصوص الشاذة بأنها من المتشابهات التي يجب الوقوف عندها وإيكال علمها إلى الله، إذ أن الأخذ بالجزئي سوف يفضي لا محالة إلى هدم الشريعة بكلياتها. وهو أمر منكر ومرفوض.

ومن الناحية المنطقية يمكن ارجاع هذه النتيجة إلى طريقة (جون ستيوارت مل (المسماة «طريقة العوامل المتبقية» >>). إذ قدم (مل (هذه الطريقة الجديدة ليضيفها إلى عدد من الطرق المنهجية في الكشف العلمي. ويقصد بها أنه اذا كانت هناك ظاهرة مؤلفة من عدة أجزاء أمكن تفسير بعض منها وفقاً لعوامل 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 تمّ اكتشافه من كوكب جديد اعتماداً على نظرية الجاذبية. إذ رغم تمكن هذه النظرية من تفسير الكثير من الظواهر الكونية، الا أنها واجهت شذوذاً لم يخضع لتفسيرها، وهو انحراف مدار كوكب (

يورانوس)، الأمر الذي احتاج إلى نوع من التفسير بحيث لا يتعارض مع مبدأ الجاذبية المتبنى. لهذا افترض وجود كوكب آخر مجهول هو الذي يسبب حالة انحراف ذلك المدار. وفعلاً ان أحد علماء الفلك استطاع ان يكتشف هذا الكوكب ويحدد مكانه، وهو ما اطلق عليه كوكب (نبتون). (بل وتم اكتشاف كوكب آخر تبعاً لما لوحظ من وجود انحراف في مدار الكوكب المكتشف الأخير، فأطلق عليه) بلوتو(١٠).

كما استخدمت هذه الطريقة في الكشف عن غاز (الارجون)، إذ لوحظ ان غاز (الازوت) الموجود في الهواء يختلف في خواصه ومن ثم في تركيبه الكيميائي عن غاز الازوت النقي، فافترض ان هناك غازاً مجهولاً يختلط به فيسبب ذلك الفارق. وفعلاً تم اكتشاف هذا الغاز الذي اطلق عليه الارجون.

وبهذه الطريقة ايضاً استطاعت (مدام كوري) (أن تكتشف) (الراديوم)، إذ لاحظت ان بعض المعادن تحتوي على طاقة اشعاعية أكثر منها في المعادن الأخرى، فبحثت عن الظاهرة الخفية من خلال إفتراض وجود عنصر مجهول، حتى تم لها اكتشافه.

العقل وشبهة الأخطاء والأهواء

لا ينكر ان للوجدان العقلي أخطاءه، فهو غير معصوم عن الأوهام والنتائج الخاطئة. لكن الميزة التي يمتاز بها هذا الوجدان عند الخطأ هو أنه يجد في الغالب طريقه نحو الصواب؛ عبر الخبرة مع الواقع وما يترتب عليها من حقائق. فهو يعتمد على الواقع في تأسيسه للأحكام والتقديرات، سواء بالخبرة والحس، أو بالاختبار والمحاكاة، أو من خلال أفق التوقع والانتظار، أو عبر 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 عن سائر الإدراكات غير المتكئة على الواقع، ومنها الممارسات الإجتهدية التقليدية التي يصعب عليها إدراك الأخطاء واختبار الآراء بوسائلها المعروفة. فالنص الذي تلجأ اليه في بناء أحكامها مركب من حروف ساكنة وساكنة، ليس فيها نطق ولا حركة، خلافاً لما عليه الواقع، فهو يتسم بمثل هذا النطق وتلك الحركة، وعليه يتأهل لأن يكون مصدراً أساساً للبناء والتصحيح. فمثلاً ان مراجعة الواقع بين مدة واخرى تساعد على تنمية معارفنا وتكشف عن أخطائنا وتغير من تقديراتنا، بينما قراءة النص قراءة فاحصة لمرة لا تستدعي قراءته مرة أخرى ليكون كاشفاً عما هو جديد في البناء والتصحيح، فهو هو، لم يتجدد منه شيء وليس فيه تغير يبعث على المقارنة والمساءلة والاختبار والاحتكام. وسنزيد ايضاح هذه المسألة فيما بعد.

على هذا فالأخطاء المترتبة على الممارسة التقليدية للإجتهاد تكاد تكون ثابتة لا تقبل التصحيح، إذ نجد ركائماً من الآراء الفقهية المتضاربة على مدى تاريخ الفقه الإسلامي. فهي

على تضاربها ظلت كما هي لم يبدُ عليها علائم التغيير الا عند اقتضاء الحاجة الزمنية وضغوطها الفاعلة. وحتى هنا نعود مرة أخرى إلى معيار الواقع الذي يحتكم اليه الوجدان العقلي، مما يجعله اقل خطأ وأكثر تصحيحاً. يضاف إلى ان بالامكان ضبط أحكامه بعيداً عن الهوى والمصالح الشخصية، وذلك فيما لو تقيّد بمقاصد الشرع واستند إلى نظام الشورى والإجتهد الجماعي.

العقل وشبهة نقص الشريعة

إذا كنا قد علمنا أن أحكام الشريعة تطابق قرارات الوجدان العقلي، وعرفنا ان للاولى طبيعة امضائية مقارنة بالوجدان، فإن ما يناط بهذا الأخير من وظيفة الكشف عن الأحكام لا يستلزم منه نقصان الشريعة، بل كمالها، وذلك لما تحمله من الطابع الامضائي والمطابقة، ولما تحث عليه - تبعاً لهذا - من حق الممارسة الوجدانية. وسبق ان لاح لمحمد اقبال إدراك مغزى بعثة النبي محمد (ص) وخاتمتها للرسالات السماوية، إذ حدد وظيفتها بربطها بين العالمين القديم والحديث، فمن حيث الدعوة إلى الرسالة كمصدر معرفي يكون النبي (ص) منتبهاً إلى العالم القديم، لكنه أيضاً ينتمي إلى العالم الحديث، بحثه على ايقاظ روح العقل والتجربة والواقع، معتبراً ان دين الإسلام يعترف بما للعقل من قدرة لأن يشكل مصدراً صادقاً للكشف عن الحقائق المعرفية، ومن ثم الاقرار بوجود مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما امده الوحي. وهو أمر جعل اقبال يعتبر مولد الإسلام مولداً للعقل الاستدلالي، وذلك لما دعا اليه من اعتماد التجربة والنظر لفهم ظواهر الكون واستنطاق الأنفس والآفاق كمصادر هامة للمعرفة^١، وكذا الاعتبار من أخبار الأولين وغير ذلك مما يشكل اعترافاً بقيمة النشاط العقلي المستند إلى الواقع ونظام الخلقة.

العقل وشبهة نهى الحديث عن الممارسة العقلية

أما حول الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية؛ فتعارضها أخبار أخرى تحث على هذه الممارسة. ومن ذلك الأحاديث التي تعد العقل حجة باطنة، وشرعاً من الداخل، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان. وهي أحاديث قيل فيها أنها متواترة. بل من الأخبار ما يوصي بعدم قبول شيء من غير عرضه على الوجدان العقلي المفضي إلى نوع من الطمأنينة، ومن ذلك ما روي عن النبي (ص) (قوله) <<استفت قلبك وإن أفئك الناس وأفتوك^٢ أو قوله>>: استفت قلبك واستفت نفسك، البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفئك الناس وأفتوك^٣.

مع هذا فحتى لو صحت الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية في إدراك الأحكام، فإن من

الممكن تخصيصها في المجالات التعبدية التي لا يلوح منها معنى معلوم. أو ان المراد من النهي فيها هو الممارسات العقلية القائمة على الأهواء والمصالح الذاتية، أو تلك التي لا تفيد العلم وتكون على حساب الرجوع المباشر للمعصوم 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 ما تعلق بما ورد عنها شرعاً، ومن ذلك إدراك المقاصد العامة والموجهات الكلية، أو بما ارتبط بها من المترتبات الواقعية والمقدرات الوجدانية.

مهما يكن فالملاحظ هو ان مثل هذه الروايات يصح ان تثار ويعول عليها فيما لو كان هناك وضوح كاف بمؤدى الأخبار والنقل، أما مع عدم وجود مثل هذا الوضوح والإطمئنان فالأمر مغاير، ومن ذلك أن الروايات المتعلقة بهذا الجانب ينتابها بعض اللبس، لذلك نجد الخلاف الكبير بين الإخباريين والأصوليين حول علاقة العقل بالاجتهاد والعمل بالرأي ضمن الاعتبارات الظنية والتي تفضي إلى كثرة الاختلاف وبالتالي كثرة الخطأ. فهل يصح - طبقاً لهذا - أن نقول كما يقول الإخباريون: ان عمل المجتهدين ينافي ما جاء في الأخبار الدالة على منع تدخل العقول والآراء والإعتماد على القواعد والنظريات المفضية إلى المزيد من صور الاختلاف؟!

مبادئ وضوابط

أخيراً فإن المبادئ والضوابط التي تتحكم ببناء الأحكام كما ندعو لها هي كما يلي:

- 1- ممارسة الوجدان العقلي في القضايا التي يمكنه إدراكها، كالقرارات التي تتخذ في المعاملات الحضارية.
- 2- دراسة الواقع وفحصه عن كثر اعتماداً على اصول المنهج العلمي، سيما فيما يتعلق بالدراسات الإنسانية وكل ما له علاقة بعلاج الواقع وتقرير الاحكام.
- 3- التعرف على ثبات وتغير كل من حاجات الواقع والأحكام الشرعية، ومحاولة الفرز بين الحاجات التي لها القابلية على الثبات وتلك التي لها القابلية على التغير، وكذا بالنسبة للأحكام التي تتأثر بتلك الحاجات ثباتاً وتغيراً والتي ينبغي ان تتأسس على ضوئها.
- 4- النظر إلى مقاصد الشرع والهدي بهديها من غير زيغ ولا انحراف.
- 5- العمل لتأسيس الأحكام طبقاً لضوابط محددة من العلمية الفقهية والخبرة الواقعية والإختصاص وحسن السليقة والإعتدال مع التدين والتقوى، وأن لا يكون ذلك بمعزل عن الشورى، حيث أنها صمام الامان من الهوى الشخصي، وبها يتحقق أكبر قدر ممكن من العلمية كما هو واضح. وما اعظم ما قاله سفيان بن عيينة من السلف: < إجتهد الرأي هو مشاورة أهل

العلم لا أن يقول هو برأيه>>>.

¹ نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م، ص 109-110.

² علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج 1، ص 395.

³ أبو بكر الباقلاني: الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م، ص 19-20.

⁴ انظر: عبد الجبار الهمداني: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الاولى، 1965م، ص 64 والمجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ج 1، ص 42. كذلك: يحيى محمد: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، باريس، عدد 10-9، 1411هـ - 1991م. والعقل والبيان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2010م.

⁵ جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 149 و 161.

⁶ الشافعي: الأم، عن شبكة المشكاة الالكترونية، (ج 7) لم تذكر ارقام صفحاته. (وجماع العلم، عن شبكة المشكاة الالكترونية) لم تذكر ارقام صفحاته.

⁷ يس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ - 1973م، ج 1، ص 29.

⁸ العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، عن شبكة المشكاة الالكترونية، فصل

في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفسدهما على الظنون) لم تذكر أرقام صفحاته. (وقد نقل الشاطبي النص الذي أدلاه العز بن عبد السلام دون ذكر اسمه، وعلّق عليه المرحوم عبد الله دراز معتبراً رأيه أشبه بمذهب المعتزلة) (الموافقات، ج2، ص.48)

⁹ وهو قد صرح قبل ذلك بأن «معظم مصالح الدنيا ومفسدها معروف بالعقل، ولا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع ان تحصيل المصالح المحضة ودرء المفسدات المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وكذا ان تقديم ارجح المصالح ودرء افسد المفسدات عند التزاحم هو محمود حسن ايضاً» (نفس المصدر والفصل السابقين).

¹⁰ الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة، لبنان، ج2، ص 347 وما بعدها.

¹¹ الموافقات، ج3، ص.230

¹² ابو حامد الغزالي: المستصفى من علم الاصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الاولى، 1322 هـ، ج1، ص 100 و217-218

¹³ نعم هناك من اسماء الكتب التي نسبت لبعض العلماء قبل الشافعي ما يشير إلى احتمال تأسيس هذا العلم سلفاً. ومن ذلك ما ذكره ابن النديم من ان لمحمد بن الحسن الشيباني - تلميذ ابي حنيفة واستاذ الشافعي - كتاباً بعنوان (اصول الفقه). (فلو صحت هذه النسبة لكان الشيباني سابقاً للشافعي في تأسيسه لهذا العلم) انظر: ابن النديم: الفهرست، اعتناء وتعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الاولى، 1415 هـ - 1994 م، ص. (254) كذلك ما نقله بعض علماء الإمامية من ان أول من صنف في هذا العلم هو هشام بن الحكم (المتوفى سنة 179 هـ أو 199 هـ) (وهو تلميذ الإمام الصادق، حيث له كتاب بعنوان الألفاظ ومباحثها) (حسن الصدر: تأسيس الشيعة، شركة النشر والطباعة العراقية، ص.310)

¹⁴ مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ص. 455 وابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، عن شبكة المشكاة الالكترونية، فقرة عن اصول الفقه) لم تذكر أرقام صفحاتها. (وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته، فقرة 3.

¹⁵ البحر المحيط، فقرة 3.

¹⁶ الشافعي: الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص.20

¹⁷ الرسالة، ص. 39

¹⁸ الشافعي: الام، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، ج7، ص.250 والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص. 61 وأبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص.460

¹⁹ انظر بهذا الخصوص ما فصلناه في: مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.

²⁰ لاحظ تفاصيل ذلك في الفصل السادس من: مدخل إلى فهم الإسلام.

²¹ محمد جواد مغنية: مع كتاب محاضرات في اصول الفقه الجعفري للشيخ ابي زهرة، رسالة الإسلام، عدد10، نشر الاستانة الرضوية المقدسة، مشهد، 1411هـ - 1991م، ص. 42

²² المقصود بلحن الخطاب هو ان تدل قرينة «عقلية» على حذف لفظ، مثل حذف (فضرب) (في قوله تعالى)) :أن اضرب بعصاك البحر فانقلب ((الشعراء. 63/أما فحوى الخطاب فهو مفهوم الموافقة أو ما دلّ عليه التنبيه، كما في قوله تعالى)) :فلا تقل لهما أف ((الإسراء. 23/ أما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة الذي يعني تعليق الحكم على أحد وصفَي الحقيقة، كقوله في سائمة الغنم الزكاة. علماً ان هذه الأمور تبحث ضمن حجية الظواهر من علم اصول الفقه، وتؤخذ من فهم البيان اللغوي لا العقل كأمر مستقل (انظر: نجم الدين الحلي:المعتبر في شرح المختصر، لجنة التحقيق باشراف ناصر مكارم، نشر مؤسسة سيد الشهداء، 1364هـ.ش، المعجم الفقهي الالكتروني، ص. 6)

²³ وتعني: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً».

²⁴ يوسف البحراني: الحقائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1409هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص 40-41. كذلك: محمد رضا المظفر: اصول الفقه، مؤسسة الاعلمي، ج3، ص122-123.

²⁵ محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1402هـ-1982م، ج6، ص. 381

²⁶ يقصد بقاعدة الإجزاء: >> كل ما يأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار >>. ويقصد بقاعدة مقدمة الواجب واجبة >>: كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً >> (اصول الفقه، ج2، ص. 210)

²⁷ اصول الفقه، ص. 197

²⁸ عن: رشدي محمد عرسان عليان: العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، الطبعة الاولى، 1973م، ص. 185

²⁹ لاحظ: كاظم الحائري: مباحث الاصول، تقرير ابحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، 1408هـ، القسم الثاني، ج1، ص. 479

³⁰ فوائد الاصول، ج3، ص. 59

³¹ هاشم معروف الحسني: المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م، ص. 240

³² اصول الفقه، ج2، ص. 239-240

³³ محمد علي الكاظمي: فوائد الاصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج3، ص. 60 والعقل عند الشيعة الإمامية، ص188-189.

³⁴ فوائد الاصول، ج3، هامش ص.61

³⁵ بل ان البعض كالمفكر محمد باقر الصدر أقرّ حجية القطع سواء كان القطع موضوعياً يستند إلى البديهة أو الدليل، أو كان ذاتياً لا يستند إلى ذلك مثلما يكثر لدى عوام الناس (محمد باقر الصدر: دروس في علم الاصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ، ص.134)

³⁶ أبو القاسم الخوئي: الإجتihad والتقليد، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف، ص 243 و 91.

³⁷ المصدر السابق، ص 289 و 208

³⁸ المصدر السابق، ص 369 كما انظر: مرتضى اللنكرودي: رسالة الإجتihad، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام، قم، 1380هـ، ص. 9

³⁹ حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، اخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري، قم، ص. 373

⁴⁰ مرتضى الشيرازي: شوري الفقهاء، ايران، الطبعة الاولى، ج1، ص.320-328

⁴¹ بالفعل ان بعض العلماء الإخباريين لجأ إلى هذا المعنى في معارضته للاتجاهين الكلامي والاصولي الذين يتقبلان الحجج العقلية. فالشيخ يوسف البحراني اعترض على مقولتهم القائلة (اذا قام الإحتمال بطل الاستدلال)، حيث اعتبره كلاماً شعرياً والزاماً جدلياً. وعلى رأيه ان بذلك ينسد باب الاستدلال، حيث لا قول الا وللقاتل فيه مجال، ولا دليل الا وهو قابل للإحتمال، وبالتالي لقيام العذر لمنكري النبوات فيما يقابلون به أدلة المسلمين من الإحتمالات الممكنة، وكذا منكري التوحيد وجميع أصحاب الفرق والمقالات (لاحظ: يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لآحياء التراث، ص.63)

⁴²أبرز من أورد هذا الحديث الكليني في (الكافي)، ونص رجاله كالتالي: علي بن ابراهيم عن ابيه، ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب عن الإمام الصادق (الكليني: الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج7، ص.299)

⁴³انظر حول ذلك المصادر التالية: الطوسي: تهذيب الأحكام، تحقيق حسن الخرسان ومحمد الاخوندي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1365هـ.ش، ج10، ص.184 والحدائق الناضرة، ج1، ص.61 كذلك مصادر المعجم الفقهي الالكتروني التالية: الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج4، ص.119 والتوني: الوافية في اصول الفقه، ص.230 وزين الدين العاملي: مسالك الافهام، ج15، ص.110 وشرح اللمعة الدمشقية، ج10، ص.41 والاردبيلي: مجمع الفائدة، ج14، ص.79 والنجفي: جواهر الكلام، ج42، ص.86 والخوانساري: جامع المدارك، ج6، ص.276 والخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج2، ص.206

⁴⁴محمد سرور الواعظ البهسودي: مصباح الاصول، تقرير بحث الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الخامسة، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص.60

⁴⁵محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، 1979م، ص.326

⁴⁶فقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص.342 رغم ان الشيخ مغنية صرح في محل آخر ما ينقض تصريحه الانف الذكر، حيث ذكر في كتابه (الشيعية في الميزان، ص (370) ان أي حكم يتعارض مع مبدأ من مبادئ الإسلام مردود لا يسوغ نسبته إلى الإسلام، كان من كان قائله. وحتى لو كان هناك حديث يخالف ذلك فإنه يجب إهماله أو صرفه عن ظاهره، مهما كان راويه.

⁴⁷اصول الفقه، ج3، ص.203-204

⁴⁸اصول الفقه، ج2، ص.179

⁴⁹مرتضى الانصاري: فرائد الاصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي،

قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص21.

⁵⁰ وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م، ج6، ص359-360.

⁵¹ مالك: الموطأ، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1370هـ-1951م، ج2، باب ما جاء في عقل الاصابع، ص860. كما انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ-1988م، ج10، ص190. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، مصر، الطبعة الاولى، 1326هـ، ص134.

⁵² الفقه الإسلامي وأدلته، ج6، ص359-360.

⁵³ محمد بن الحسن الشيباني: الحجة على أهل المدينة، رتب اصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ-1983م، ج4، هامش ص280-281.

⁵⁴ واقع الحال ان هذه الفتوى قد اطبق عليها فقهاء الإمامية المتقدمون منهم والمتأخرون، كالذي يلاحظ في المصادر التالية كما عن المعجم الفقهي الالكتروني: يحيى بن سعيد الحلبي: الجامع للشرائع، ص245 والعلامة الحلبي: منتهى المطلب، ج2، ص1003 وتذكرة الفقهاء، ج1، ص222. وتبصرة المتعلمين، ص119. ومحمد بن مكي العاملي: الدروس، ص180. وابن فهد الحلبي: المذهب البار، ج3، ص182. وزين الدين العاملي: مسالك الأفهام ج3، ص186. والمحقق الأردبيلي: مجمع الفائدة، ج8، ص129. والمحقق السبزواري: كفاية الأحكام، ص84. والحدائق الناضرة، ج18، ص40. وعلي الطباطبائي: رياض المسائل، ج1، ص520. وجواهر الكلام، ج22، ص457. والخوانساري: جامع المدارك، ج3، ص137. والصدوق: علل الشرائع، ج2، ص244. ومن لا يحضره الفقيه، ج3، ص164. والطوسي: تهذيب الأحكام، ج7، ص405. وابن ابي جمهور الأحسائي: عوالي اللئالي، ج3، ص302. وأبو الفتح الكراجكي: معدن الجواهر، ص71.

ثم ان الفقهاء لم يكثرثوا بمشكلة اعتبار الأكراد من الجن، بل اخذوا ما في الروايات وسلموا بها، باستثناء بعض مشايخ البحراني حيث ذكر بأنه ربما يأول أنهم من الجن لسوء أخلاقهم وجبلتهم أشباه الجن، فكانهم منهم كشف الغطاء عنهم (الحدائق الناضرة، ج18، ص41، وجامع

المدارك، ج3، ص. (137) كذلك ان بعض المعاصرين أخذ يوجه ما جاء في الأكراد بأن «المراد بهم ليس هو من يتكلم بلغة الاكراد، بل الظاهر ان المراد بهم - كما عن الخوزي - هو الجيل المعهود منهم في صدر الإسلام، وان شئت قلت: ان المراد بالاكرد القوم المطاردون الراحلون من مكان إلى مكان، وعلة الكراهة حينئذ لعلها التعرب والبعد عن الفقه والمسائل والأحكام» (محمد صادق الروحاني: فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1414هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج15، ص. (170) ونرى ان هذا التوجيه متأثر بفعل ضغوط الواقع الحالي، لذا لم يرد عن القدماء شيء يذكر بهذا الخصوص.

⁵⁵ وعلى هذه الشاكلة وردت أحاديث تمنع من التزاوج مع عدد من الأقوام بحجة ان لهم أرحاماً تدل على غير الوفاء، أو أنه ليس فيهم نجيب (لاحظ: الحر العاملي: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، 1412هـ، ج20، ص. (82) وعادة ما يتعامل الفقهاء مع مثل هذه القضايا باعتبارها حقيقية مطلقة وليست خارجية رهن السياق الظرفي الخاص، مما يتسق ومقالة الحقائق الخفية التي نقدناها.

⁵⁶ محمود الهاشمي: بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، المعجم العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج4، تعارض الأدلة الشرعية.

⁵⁷ السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص. 353.

⁵⁸ الحلبي: مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1415هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج5، ص. 235.

⁵⁹ ابو علي الحسن الآبي: كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص. 524.

⁶⁰ حيث روي عن الإمام الصادق (ع) (أنه قال): «يقول ولد الزنا: يارب ما ذنبي، فما كان لي في أمري صنع؟ قال: فيناديه مناد فيقول: أنت شر الثلاثة؛ أذنب والدك فنبتَ عليهما، وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر» (عن: عبد الاعلى السبزواري: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، 1413هـ، ج1، ص. (381) وروي في المصادر السنية أنه بلغ عائشة ان ابا هريرة يقول: ان رسول الله (ص) قال: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب اليّ من ان اعتق

ولد الزنا، وان رسول الله قال: ولد الزنا شر الثلاثة.. فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إصابة، أما قوله: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب الي من ان اعتق ولد الزنا، أنها لما نزلت ((فلا اقتحم العقبة وما إدراك ما العقبة)) (قيل: يا رسول الله: ما عندنا ما نعتق الا أن أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجئن بالأولاد فاعتقناهم، فقال رسول الله: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب الي من ان أمر بالزنا ثم اعتق الولد. واما قوله: ولد الزنا شر الثلاثة فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله (ص) فقال: من يعذرني من فلان؟ قيل: يا رسول الله مع ما به ولد زنا، فقال رسول الله (ص): (هو شر الثلاثة. والله يقول) (ولا تزر وازرة وزر أخرى... (الخ) (الحاكم النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج2، حديث. (2855)

⁶¹ابن القيم: نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

⁶²الحدائق الناضرة، ج5، ص 201. ومحمد العاملي: مدارك الأحكام، مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص 298. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص35.

⁶³الطوسي: الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص596.

⁶⁴محمد بحر العلوم: بلغة الفقيه، شرح وتعليق محمد تقي آل بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، 1403هـ-1984م، المعجم الفقهي الالكتروني، ج4، ص213.

⁶⁵مع هذا اعتبر السيد الخوئي ان البحث عن نجاسة ولد الكافر وطهارته لا يتوقف على القول بنجاسة أهل الكتاب، بل البحث يجري حتى على القول بطهارتهم، لأن الكلام حينئذ يقع في من يولد من المشرك (الخوئي: كتاب الطهارة، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص 64) مما يعني أنه لو ثبت طهارة أهل الكتاب لاضطر الفقهاء إلى تقييد وتخصيص لفظي الكافر والكفار الواردين في الروايات وحملهما على المشركين فحسب.

⁶⁶منية السائل، مجموعة فتاوى السيد أبي القاسم الخوئي، جمعه ورتبه موسى مفير الدين عاصي،

ص100، عن مكتبة زين الدين الالكترونية . <http://zainealdeeen.com/library>

⁶⁷ كتاب الطهارة، ج2، ص65-67

⁶⁸ محمد باقر الصدر: بحوث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الاداب، النجف، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص 296 وما بعدها.

⁶⁹ حيث روي عن الإمام الصادق قوله: لا تنزلوا النساء الغرف ولا تعلموهن الكتابة ولا تعلموهن سورة يوسف، وعلموهن المغزل وسورة النور) وسائل الشيعة، ج20، ص 176-177 والنوري: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1409 هـ - 1988 م، ج4، الحديث الأول من باب استحباب تعليم النساء سورة النور. (وروي الحديث ايضاً عن النبي) ص (كما في المصادر السنية، واعتبره ابن الجوزي حديثاً غير صحيح) ابن الجوزي: الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الاولى، 1386 هـ - 1966 م، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص (268) لكن في رواية أخرى عن النبي نهى فيها عن تعليم النساء سورة يوسف، وقد صححها الحاكم النيسابوري في المستدرك (الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الاولى، 1377 هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص 29. وانظر ايضاً: الشوكاني: نيل الاوطار، دار الجيل، بيروت، 1973 م، ج9، ص. 105)

⁷⁰ صحيح مسلم، ج1، حديث 265- 266 وابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص. 1606

⁷¹ الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، ص 11. وانظر ايضاً: جواهر الكلام، ج14، ص. 400

⁷² محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة، ص. 333

⁷³ يوسف البحراني: الحقائق الناضرة، ج23، ص. 89

⁷⁴ السيد سابق: فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403 هـ - 1983 م، ج2، ص. 163

⁷⁵ الفخر الرازي: التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411 هـ، ج24، ص. 110

⁷⁶ ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405 هـ - 1985 م، ج2، كتاب أمهات الاولاد، ص. 395-397

⁷⁷ انظر: محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1399 هـ - 1979 م، ص. 370-372

⁷⁸ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي، الطبعة الاولى، 1412 هـ - 1992 م، ج3، ص. 416-417

⁷⁹ مسالك الافهام، ج9، ص. 204 وجواهر الكلام، المعجم الفقهي، ج32، ص. 203 والحدائق الناضرة، ج25، ص. 379 والشيعة في الميزان، ص. 372

⁸⁰ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ج2، ص. 119 ومن ذلك ما نقل عن تحايل ابي يوسف في هذه القضية من دفع الزكاة خلاف المقاصد، كالذي نقله صدر المتألهين في تفسيره لسورة البقرة (تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419 هـ - 1998 م، ج3، ص. 84)

⁸¹ الشيعة في الميزان، ص. 372

⁸² قاسم أمين: تحرير المرأة، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989 م، ص. 404

⁸³ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المثال الثالث ضمن فصل (فيما أثبت على خلاف الظاهر).

⁸⁴قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المثال الرابع عشر ضمن الفصل السابق.

⁸⁵المصدر السابق، المثال الثالث عشر.

⁸⁶المصدر السابق، المثال السادس.

⁸⁷المصدر السابق، المثال الحادي عشر.

⁸⁸الحصنكي: الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية www.yasoob.com، ج1، ص600-601.

⁸⁹ابن عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1995م، عن المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص601.

⁹⁰انظر كتابنا: مشكلة الحديث، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014م.

⁹¹محمد رشيد رضا: كلمة في فوائد كتابي (المغني والشرح الكبير)، مجلة المنار مجلد 26، ص442، المكتبة الشاملة الالكترونية: <http://www.shamela.ws>

⁹²اعلام الموقعين، ج1، ص278 وما بعدها. كما انظر كتابنا: العقل والبيان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، الفصل الرابع.

⁹³انظر حول ذلك: جدلية الخطاب والواقع، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، خاصة الفصل الأول منه.

⁹⁴انظر النصوص السلفية التي تهاجم الرأي في كل من: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ، ج6، ص59-49 واعلام الموقعين، ج1، ص

. 75-73 والاعتصام، ج3، ص. 241-249

⁹⁵ يلاحظ بهذا الخصوص: مدخل إلى فهم الإسلام، الفصل السابع.

⁹⁶ الرسالة، ص. 503

⁹⁷ الرسالة، ص. 25

⁹⁸ الام، ج7، ص. 313-320

⁹⁹ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص. 545

¹⁰⁰ انظر رسالته المعنونة: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379 هـ - 1960 م. والإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص2-3. والمحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج1، ص. 52

¹⁰¹ الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص. 395

¹⁰² عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص. 94-96

¹⁰³ الموافقات، ج2، ص. 48

¹⁰⁴ الاعتصام، ج2، ص 347 وما بعدها.

¹⁰⁵ الموافقات، ج2، ص. 309

¹⁰⁶ أبو جعفر الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة

الاولى، 1403 هـ - 1983 م، ج1، ص 355 ايضاً: فرائد الاصول، ج1، ص 187.

¹⁰⁷ فرائد الاصول، ج1، ص 20-21.

¹⁰⁸ المقصود بها الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت التي تفيد أخذ الأحكام منهم، كقولهم: «: حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا» >>>.. من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» >> الخ.

¹⁰⁹ فرائد الاصول، ج1، ص 19-20.

¹¹⁰ محمد باقر الصدر: الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401 هـ - 1981 م، ج1 ، المقدمة، ص 98 كذلك: بحوث في علم الأصول، ج4، ص 126-127.

¹¹¹ محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقهاء المقارن، طبعة دار الاندلس، بيروت، الطبعة الاولى، 1963 م، ص 388.

¹¹² مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 103.

¹¹³ ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 201.

¹¹⁴ انظر بهذا الصدد كتابنا الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر، طبعة دار أفريقيا الشرق، الطبعة الثالثة، 2010 م، الفصل الثاني منه على وجه الخصوص.

¹¹⁵ منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، العدد المزدوج، 9-10، ص 14-33. كذلك: الفصل الأول من: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

¹¹⁶ اصول الفقه، ج2، ص 209.

¹¹⁷ عن: محمد جواد مغنية: مع كتاب محاضرات في اصول الفقه الجعفري للشيخ ابي زهرة، مصدر سابق، ص.48

¹¹⁸الموافقات، ج2، ص.307

¹¹⁹الشاه ولي الله دهلوي: المسوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1403هـ-1983م، ج2، ص. 30-29 ومجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج29، ص 23 وما بعدها. ومصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج2، ص.881-882

¹²⁰ لا شك ان الاعتراف بتمايز الناس إلى أحرار وعبيد قد حدا بالكثير من الفقهاء إلى جعل العبد في مرتبة الحيوان. فقد اعتاد الفقهاء أن يضمّنوا كتبهم الفقهية مسألة بيع العبيد ضمن باب عنونوه (بيع الحيوان). (انظر على سبيل المثال المصادر التالية: الطوسي: النهاية، ص.408 والمحقق الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الاولى، 1389هـ - 1969م، ج2، ص55-61 وجواهر الكلام، ج24، ص 136 وما بعدها. والهيثمي: مجمع الزوائد، موقع نداء الايمان الالكتروني، ج.4والأم، ج3، ص.18

¹²¹قد يقال ان عدم رفض الإسلام لظاهرة الرق يعود إلى احد هذين السببين أو كلاهما: الأول هو ان الظاهرة مرتبطة بما كان عليه نظام الحياة الاجتماعية من كثرة العيال وتعدد الزوجات ومن ثم سعة الانجاب وتكاثر الاولاد، مما يشكّل عبئاً ثقيلاً على أرباب الأسر، لصعوبة تسديد الكفاية المعيشية والادارة الاجتماعية، فكان لا بد من الاعانة المجانية من الخدمة والعمل المنتج الذي يقدمه الرقيق. أما السبب الآخر فهو ان الاسترقاق في الأصل عبارة عن ضريبة يدفعها المحارب جراء حربه بدل قتله في عصر لم يتهيء له الوصول إلى عرف يتفق عليه المتحاربون أفضل مما كان عليه الحال.

¹²²الموافقات، ج3، ص.10-9

¹²³دافع الشاطبي عن الأصول المطردة العامة، واعتبر ما يخالفها في ظواهر النصوص من المتشابهات الموكول علمها لله، ذلك لأن الأصول علمت بالاستقراء على نحو قطعي بخلاف المخالف الخاص الذي دليله ظني فلا يعارض ما هو قطعي. فهو يقول: <>: ان الشريعة اذا كان فيها اصل مطرد في اكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي

ظاهرة مخالفة ما اطرده فذلك من المعدود في المتشابهات التي يتقيا اتباعها، لأن اتباعها مفض إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجئ أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه» (الموافقات، ج4، ص 176 و. 230)

¹²⁴الموافقات، ج4، ص. 174.

¹²⁵توفيق الطويل :جون ستيوارت مل، دار المعارف، مصر، ص145- 148 ومحمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، الطبعة السادسة، 1970م، ص. 226

¹²⁶ انظر Hemple, carl G., Philosophy of Natural Science, current printing : 1987, USA, p. 72.

¹²⁷المنطق الحديث ومناهج البحث، ص228-229.

¹²⁸كما جاء في قوله تعالى ((:سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم)) (فصلت. 53/

¹²⁹محمد اقبال :تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص144-145

¹³⁰فرائد الاصول، ج1، ص. 19.

¹³¹أعلام الموقعين، ج4، ص. 254.

¹³²الاعتصام، ج2، ص . 342-343 ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر الشيعية عن الإمام الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن النبي (ص (قوله << البر ما إطمأنت إليه النفس، والبر ما إطمأن به الصدر، والإثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك >>) الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب11، حديث34، ص. 121)

¹³³احتج الشيخ نعمة الله الجزائري، وهو من الإخباريين، 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 والإجتihad 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 بالجنة (عن: مرتضى مطهري: الإجتihad في الإسلام، دار التعارف - دار الرسول الأكرم، ص(17)؟!).

¹³⁴أعلام الموقعين، ج1، ص.73