

# الفهم القصدي والإجتهد المغامر

يحيى محمد

بحسب الفهم القصدي هناك ثلاثة أنواع من البحث، أحدها منصوص عليه، والثاني وجداني، أما الثالث فهو إجتهد، وهو أيضاً ينقسم إلى ثلاثة فروع أخرى، كما يلي:

## 1- القصد المنصوص:

ويتميز بأن النص دال عليه صراحة كما في الأحكام الفقهية، ومن ذلك القصد من الفطر في شهر رمضان، والقصد من الضعفية في شهادة الرجل قبال المرأة، وكذا القصد من لبس الجلباب للنساء، وما إلى ذلك..

## 2- القصد الوجداني:

ويتميز بأنه سرعان ما يصدق به الوجدان الفطري، مخالفاً بذلك ما يعارضه من تعبد. فمثلاً يعمل الكثير من الفقهاء بمبدأ التعبد في التطهير، ومن ذلك التعدد في الغسل بالماء القليل أو غير الكر، حتى لو تم ذلك عبر عدد محدود جداً من قطرات الماء، فكل قطرة تمثل غسلة، في حين لا يكفي ان تهرق سطلاً من الماء أو أكثر في التطهير ما لم يتعدد الالهراق. فالتعدد مع القليل من الماء قد يكفي للتطهير، في حين لا يكفي مع عدم التعدد ولو كان كثيراً بما دون الكر. وبالتالي فالفقهاء يعتبرون مسألة التعدد في هذه الحالة هي من التعبدات. وهو أمر مخالف للحدس الوجداني.

كذلك طبقاً للتعبدية في الفروض المالية للخمس والزكاة ميز الكثير من فقهاء العصر الحديث بين التداول بالذهب والفضة وبين الأوراق النقدية وما شاكلها، ففرضوا على العملة القديمة حكم الزكاة، وعلى الحديثة حكم الخمس، وهو أمر غير معقول، إذ يجعلنا نقع في تعبدية غير مفهومة ولا معقولة، في حين أنها تجري في قضية يفترض ان يكون لها معنى محصل بشهادة الواقع.

وهناك الكثير من القضايا الدينية التي ينطبق عليها هذا النوع من البحث، والذي نطلق عليه (

القصد الوجداني).

## 3- القصد الإجتهد:

ويتميز بأن القصد فيه ليس من المنصوص فيه، ولا مما يشهد عليه الوجدان الفطري مباشرة، بل يتم عبر التفكير والإجتهد للتردد في القصد وعدم وضوحه، رغم وجود مراتب وسطى بين هذا

القصود وكلاً من القصدين المنصوص والوجداني. وهو ينقسم إلى ثلاثة اصناف من الاجتهاد: محافظ ومغامر ومتهور. ولا شك ان بين المحافظة والمغامرة مراتب غير محددة، إذ قد يكون الاجتهاد شديد المحافظة والاحتياط، أو يكون مغامراً، وقد يكون بين بين. كما قد يحصل تجاوز لهذا الحد من (الاجتهاد المغامر) (فيما نسميه) (الاجتهاد المتهور)، وميزته انه يتقبل الاستدلال بأي شيء على كل شيء من دون مراعاة لمجال العلاقة التي تربط نتائج الاستدلال بمقدماته، كالذي يفعله الكثير من المعاصرين لدى فهمهم للنص الديني وفقاً للانتقاء اللغوي مع إغفال السياق، لا سيما اصحاب النظام النسقي، ومن قبلهم العرفاء والباطنية، ومن ذلك مثلاً ان لفظ (العذاب) (في القرآن الكريم) قد تحول لديهم إلى معنى (العذوبة) (كما يدلي بهذا ابن عربي، مما هو خلاف سياق النص وقلب مضاد لظهوره. ونجد على هذه الشاكلة الكثير من الاجتهادات المتهورة والفاصلة - بل والمخجلة - على الصعيد الفقهي، سواء القديمة منها أو الحديثة.

ويمكن تقرير ان الصنف المحافظ من العلماء هو ذلك الذي يعول على القراءة الاستظهارية ويميل إلى المنهج البياني، وان الصنف المغامر هو من يعول على القراءة التأويلية ويميل إلى المنهج العقلي، في حين يحتكم الصنف المتهور إلى القراءة الاستبطانية ويميل إلى المنهج الباطني للفهم.

ويشابه الحال السابق ما جرى لدى علماء الطبيعة من انقسام بين محافظ ومغامر ومتهور. إذ عُرف في العلم ان هناك صنفين من العلماء يمارسون الحدس الاستقرائي والاستدلالي بشيء من الاختلاف: فهناك الصنف المحترز الذي يعمل بالاحتياط ولا يقبل تفسير الظاهرة موضع البحث إلا بعد وفرة عدد معقول من القرائن. كما هناك الصنف المغامر الذي يتسرع إلى وضع الفروض التفسيرية ولو بعدد ضئيل من الشواهد المؤيدة مع غياب المكذب. لكن يضاف إلى ما سبق هناك الصنف (المتهور)، وهو الذي يستدل بأي شيء على كل شيء، كالذي يتميز به اتباع النظام الميتافيزيائي ضمن نظرياتهم التخمينية.

على ذلك فإن الصنف المحترز لعلماء الطبيعة هو من يميل إلى النظام الإجرائي ويمارس ما يشبه القراءة الاستظهارية، وعلى خلافه الصنف المغامر إذ يميل إلى النظام الافتراضي ويمارس ما يشبه القراءة التأويلية، أما الصنف المتهور فهو يتخذ النظام الميتافيزيائي وسيلة للبحث العلمي ويمارس ما يشبه القراءة الرمزية الاستبطانية.

## مع الاجتهاد المغامر

لنعد إلى اصناف الاجتهاد الثلاثة للفهم الديني، وبالذات إلى الاجتهاد المغامر.. فالاجتهاد المحافظ قد استنفد اغراضه دون ان تكون له إمكانية للتطوير والاستكشاف. والاجتهاد المتهور لا يمتلك قيمة من الناحية المعرفية الابستمية. يبقى التعويل على الاجتهاد المغامر كما يزاو في الفقه مثلاً، وغالباً ما يرتبط بتغيير الأحكام القطعية كما ترد في القرآن مثلاً لارتباطها

بالمقاصد، كشهادة المرأة وحجابها وارتثها، وكالتعامل مع غير المسلم .. الخ. ومن ذلك ما ذكرناه أيضاً من ان الوضوء الذي يعول عليه الشرع إنما جاء لطلب النظافة، وهو أمر إجتهادي تشهد عليه بعض الامارات.

وعلى هذا المنوال هل يمكن تعليل التذكية في الذبح استناداً إلى معارضة ما كان يقوم به العرب من القرابين للأوثان؟ شبيه بالمقاصد المفترضة في تحريم التصاوير، لا سيما ان بعض التشديد في الأحكام، ومنها تلك المتعلقة بالطعام، جاءت لا بوصفها صالحة من حيث ذاتها، بل لإعتبارات عارضة، من قبيل العقوبة مثلاً، كالذي تصوره بعض النصوص حول ما حرمه الله على اليهود كما في الآية التي تقول (( وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ))).

ومن ذلك أيضاً ما يتعلق بتفسير القصد من تحريم الخنزير دون غيره من اللحوم، فمثلاً هل يقبل الادعاء القائل بأن هذه الحرمة كانت لغرض يتعلق بالعبادة فحسب؟ (بدلالة قوله تعالى (( قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادَ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ))، حيث وصف الفعل المتعلق بالخنزير بأنه (( رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ )) (وهو عمل يتعلق بالعبادة. فهل ان هذه الفرضية قابلة للاختبار؟ هل باستطاعتنا الرجوع إلى عادات العرب لمعرفة ما إذا كان هناك تقاليد خاصة تتعلق بأكل الخنزير لإعتبارات عبادية، كإن يراد من ذلك المضادة؟ ولو ان ذلك كان صادقاً هل يعني ان الفرض السابق صادق وانه قد ثبت المطلوب حسب ذلك التوقع؟

لا شك ان أول ما يواجهه هذا الفرض هو ان العلة المفترضة السابقة تنطبق أيضاً على غير الخنزير من الذبائح المعهودة مع أنها غير محرمة لذاتها، فلماذا يذكر الخنزير دون الغنم مثلاً، مع ان الأخير كان يذبح كقرابين للأوثان، وقد قال تعالى (( حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُحِبَ عَلَى النَّصَبِ ))؟ وبالتالي هل هناك خصوصية معينة تميز التعامل مع الخنزير عن غيره؟ هل كان الأمر يتعلق بالمضادة مع النصارى الذين كانوا يحبون أكله وربما تقديمه كقرابين؟ أم انه الأمر يعود للمسوخ دون معرفة علة ذلك، كالذي يذهب إليه الجاحظ، وهو ان تحريمه كان للمسوخ الوارد ذكره في القرآن الكريم، فاستنتج من ذلك بأن القرد يحرم لهذه العلة رغم عدم ذكره في النص القرآني. فعلى رأي الجاحظ ان الله ذكر أصنافاً ما حرم ولم يذكرها بأكثر من التحريم، فلما ذكر الخنزير قال: فإنه رجس فجعل الخنزير وإن كان غير ميتة أو ذكر الذابح عليه اسم الله، أنه رجس، ولا نعلم لهذا الوجه إلا الذي خصه الله به من ذكر المسوخ، فأراد تعظيم شأن العقاب ونزول الغضب. أما لماذا تفرد بذكر الخنزير دون القرد، فكما يرى الجاحظ هو لأن العرب لم تكن تأكل القرد، ولا تلتصق صيدها للأكل، وكل من تنصر من ملوك الروم والحبيشة والصين، وكل من تمجس من الملوك والسوقة، فإنهم كانوا يرون لحم الخنزير فضيلة، وأن لحومها مما تقوم إليه النفوس، وتنازع إليه الشهوات، وكان في طباع الناس من التكره للحوم القردة، والتقدير منها ما يغني عن ذكرها، فذكر الخنزير إذ كان بينهما هذا الفرق، ولو ذكر ذلك وألحق القرد بالخنزير لموضع التحريم، لكان ذلك على وجه التوكيد لما جعله الله تعالى في طبائعهم من التكره والتقدير.

لكن العرب الأحناف كانوا في الأصل يحرمون اكل الخنزير على انفسهم، فجاء الحكم القرآني امضاءً لهذا التحريم، ولا يعلم سبب كراهة الاحناف لذلك، وبهذا قال الدكتور جواد علي: >> يظهر إن أهل الجاهلية لم يستدوقوا لحم الخنزير، ولعل منهم من كان يحرم اكله أو يتجنبه. وقد ذكر إن الأحناف كانوا يحرمون أكله على انفسهم، وان من سنن ابراهيم، تجنب أكل لحم الخنزير، غير إن النصارى العرب، ومنهم (كانوا يأكلونه،

وقد عيّرهم غيرهم بأكله. ولا تجد في الشعر الجاهلي ولا في القصص اشارات إلى أكل أهل الجاهلية لحم الخنزير، ولا إلى تربيتهم له. ويظهر أنهم كانوا يكرهونه، وإلا لما سككت روايات أهل الأخبار عن ذكره، ولقام الرعاة بتربيته وبالعاية به، عنايتهم بالحيوانات الأخرى>>.

وعموماً لو أننا سلكنا هذا الدرب من الاجتهاد لتحولت القضايا التعبدية إلى قضايا يفهم معناها طبقاً لمبدأ الفهم القصدي، فيتخلص بذلك أمر التعبدات ويتسع أمر القصديات والمعنويات، وهو مما تتشوق إليه الكثير من النفوس لولا الخشية من أن الأمر سيفضي إلى ظنون لا تحمد عقباه، وأنه بذلك قد يتحول الدين شيئاً فشيئاً إلى غيره فلا يبقى منه سوى الأمور الكلية والمقاصد العامة، فما من شيء إلا ويمكن استبداله بغيره من الأحكام. لكن يظل أن من الأخطاء الراسخة لدى الناس هو فهمهم للدين تبعاً للكثرة وأحياناً عدم الحصر، فقد تم ترسيخ فكرة أنه ما من شيء في الحياة إلا وله حكمه في الدين، والبعض يحاول أن يستدل على ذلك عبر جملة من الروايات. لكن بعضاً آخر يكتفي بوجود عدد كبير من الأحكام مصدرها النصوص الشرعية، ولو بشكل غير مباشر. مع أنه لا توجد ملازمة بين الدين ومثل هذه الدعاوى المكثرة. فقد يتعلق الدين بمسائل محدودة للغاية، كما قد يكون الغرض لا يتعدى رسالة أن لا إله إلا الله مضافاً إلى العمل الصالح وإتمام مكارم الأخلاق.

على ذلك تكون المجتمعات معنية بالغرض الديني أكثر مما تُعنى بالنص الديني وأحكامه المعهودة. فالغرض الديني ثابت لا يتغير، وهو على الدوام يعبر عن ضرورة الإيمان بالله - واليوم الآخر - مع العمل الصالح. فهذا هو مجمل ما تضمنه القرآن الكريم وأغلب ما دلت عليه آياته الكريمة بالحث والتأكيد. وعليه فلو كان الدين لا يحمل غير هذا المعنى من الإيمان والعمل الصالح لأوفى بالغرض دون نقصان، كالذي عليه الديانة النصرانية. في حين لو أنه حمل ما حمل من الأحكام الشرعية والعلوم المختلطة الغنية دون الغرض المذكور لكان ناقصاً من دون وفاء. وقد يفسر هذا الأمر عدم إهتمام المشرع بجمع القرآن الكريم وضبطه، أو حفظه كما هو من دون نقص، طالما أن المهمة الملقة على عاتقه - من الغرض الديني - قد تم تأديتها تماماً. لهذا فمن وجهة النظر الدينية أن موت النبي أو قتله قبل إتمام تنزيل القرآن وإنهاء التشريع لا يضر بالغرض المؤدى، كما يدل على ذلك ما جاء من عتاب الله تعالى لصحابة النبي على خلفية غزوة أحد: ((وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ)) (١).

وبعبارة أخرى يمثل الغرض الديني رسالة السماء الخالدة لكل الأديان، وهو مقدّم على النص مثلما هو مقدّم على التشريع، فلا يمكن إنتقاص هذه الرسالة عقلاً وشرعاً، في حين ليس الأمر كذلك مع النص والتشريع، مثلما دلت عليه الآية السابقة. وبدلالة أن الأحكام غير قابلة للحصر لعدم تناهي الوقائع، ومثل ذلك فإن المعطيات الواردة حول ملابسات جمع القرآن تفيد بأنه لم يتم تشكيله وجمعه بالتمام والكمال كما هو. ناهيك عن الحديث الذي لم يلق إهتماماً لتدوينه من قبل المشرع ذاته، وما وردنا من الأحاديث فأقل ما يقال فيها أنها ليست جامعة ولا مانعة.

وقد يعاد ترتيب الإشكالية القصدية إلى الحصيلة التي ترى في الدين مرشداً وموجهاً أكثر منه مكوناً. في حين أنه طبقاً للفهم التعبدى فالامر على العكس، أي يؤخذ الدين بكونه مكوناً أكثر منه مرشداً وموجهاً.

1لعظيم الشأن المرحوم السيد محمد حسين فضل الله إشارة إلى هذه الحالة، فكما قال>>: «أشرنا في بعض أبحاثنا إلى مسألة المتنجس بالبول حيث لا بد فيه من التعدد بأن يغسل غسلتين، ويقولون التعدد يكفي ولو بمقدار نقطة أو نقطتين مثلاً ما على الحشفة. ونفهم من بعض الأدلة أن الغسلة الأولى لازالة العين، والغسلة الثانية لإزالة القذارة. فهنا لا نفهم أن يكون هناك تعبد في مسألة التعدد في المقام وإنما هو من أجل زيادة النظافة. فلو أننا بدل أن نغسل الموضع كل غسلة خمس نقط أي عشر نقط اتينا بابر يق ما أو بكر مقدار كأس وبصبة واحدة أهرقناه على الموضع. فهنا لو أردنا أن نأخذ بالدليل تعبداً فيقتضي أن نقول أن الأبريق لا يكفي بإعتبار أنه لا تعدد في المقام بإعتباره صبة واحدة، لكن عندما نستفيد من مجموع الأدلة أن التعدد إنما هو لازالة العين والقذارة فإذا أمكن إزالة العين أولاً بهذا الاستمرار تزول العين بالصبة الأولى، ثم باستمرار الصب تزول القذارة بشكل مؤكد فلا نحتمل عدم الإجزاء ولا بنسبة واحد بالمئة>>» (عن: جعفر الشاخوري البحراني: آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله وحركية العقل الإجتهادي لدى فقهاء الشيعة الإمامية، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م، ص. 69)

[illegible][illegible]

<sup>4</sup> لابن عربي أبيات من الشعر حول المعنى المشار اليه، إذ يقول:

فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعالين

وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مبين

نعيم جنان الخلد فالامر واحدوبينهما عند التجلي تباين

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

(انظر: مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد في ايران. وأبو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ - 1946م. وداود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.)

<sup>5</sup> لاحظ التفاصيل حول الامثلة السابقة كلاً من: فهم الدين والواقع. وجدلية الخطاب والواقع، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2012م.

<sup>6</sup> سورة الانعام 146.

<sup>7</sup> سورة المائدة. 3/

<sup>8</sup> آل عمران. 144\

<sup>9</sup> انظر حول ذلك: جدلية الخطاب والواقع.

<sup>10</sup> انظر حول ذلك: مشكلة الحديث.