

المقاصد والمفارقة بين علم الكلام والفقه

يحيى محمد

لا اعتقد ان هناك مسألة اخطر واهم من (المقاصد) في البحوث الفقهية. واذا اخذنا بالاعتبار ان لهذه القضية جنة كلامية وانها كانت محط مفارقات بين علمي الكلام والفقه؛ فإن المسألة تزداد خطورة واهمية. فمن المعلوم ان علم الكلام يتقدم على الفقه بمستويين منطقيين، أحدهما ان تأسيس الفقه يتوقف اساساً على القضايا الأصولية المحررة في علم الكلام، فبغير إثبات هذه القضايا فإنه لا تقوم للفقه قائمة، وبالتالي فإن الفقه بلا كلام كالشجر بلا جذور تمد اليه مستلزمات الحياة. أما الأمر الآخر الذي يهمني فهو ان لعلم الكلام صفة توجيهية مؤثرة على علم الفقه، ذلك ان مطارح علم الكلام هي مطارح كلية اصولية قد تؤثر بشكل أو بآخر على توجيه القضايا الفقهية. فمن أبرز الأمثلة على ذلك قضايا التحسين والتقييح التي تُبحث في علم الكلام، الا أنه يستفاد منها في علم الفقه. فمثلاً ان قاعدة البراءة الأصلية تستند لدى عدد من المذاهب إلى مقولة الحسن والقبح العقليين، وذلك تحت عنوان قبح العقاب بلا بيان.

لكن بالرغم من الصفة التوجيهية التي يحملها علم الكلام إزاء الفقه فانا نجد أحياناً بعض المفارقات التي تتاب العلاقة بينهما على صعيد المذهب الواحد، ومن ذلك ما يتعلق بقضية المقاصد. فرغم ان الأشاعرة يعولون في علم الكلام على نفي الغرض والتعليل والحكمة في الفعل الإلهي^[1]، وبالتالي تنتفي عندهم فكرة المقاصد - على الأقل في مجال الفعل والخلق - باستثناء ما أبداه بعضهم من تردد في كتبه كما لدى الغزالي؛ لكن مع ذلك فإن هذه الفكرة حاضرة لدى المتأخرين منهم على الصعيد الفقهي. وقد كان الأشعري واتباعه ومن لفّ حوله من الفقهاء يعدون علل الشرع مجرد أمارات وعلامات محضة حالها حال سائر امور الخلق، حيث ارتباط الاقتران بالاشياء إنما هو ارتباط عادي لا ينجم عن سبب ولا علة ولا حكمة ولا تأثير^[2]. لذا رأى الغزالي ومن تبعه أنه بالإستقراء عُرِف ان المأمور به تقترب به مصلحة العباد بحصول ما ينفعهم، وكذا ان المنهي عنه تقترب به المفسدة، وبالتالي فبحسب عادة الشرع اذا حصل الأمر والنهي فإنه سيُعلم قرين ذلك من المصلحة والمفسدة، لا ان الله تعالى استهدف هذه المفسدة وتلك المصلحة، إذ من المحال لدى الأشاعرة ان يفعل الله لغرض وحكمة^[3].

ورغم محاولة هذه النظرية اقامة جسر رابط من الاتساق بين علمي الكلام والفقه، وذلك بتمديد

الاعتبارات المعول عليها في العلم الأول وسحبها إلى العلم الآخر؛ إلا أنها لا تخلو من مفارقة وتناقض، سواء في الكلام أو الفقه. إذ يلاحظ أن نظريتهم في كلا العلمين تستلزم العناصر الغائية التي استبعدوها، فوجود الأمانة والعلامة في علاقات الأشياء هو في حد ذاته لا يمكن أن يُفسر إلا بالاعتراف بمبدأ القصد والغرضية، وذلك طبقاً لمنطق الإستقراء الذي عول عليه الغزالي ومن تبعه. فلو أننا أخلينا الساحة الإلهية من الغرض والحكمة في العالمين التكويني والتشريعي؛ لإستحال علينا إدراك أية أمانة أو علامة بين الأشياء يمكنها أن تهدينا إلى معرفة القوانين العادية في عالم التكوين، وكذا القوانين القياسية في عالم التشريع.

وبعبارة أخرى، إذا توخينا منطق الاحتمالات فإن فرض (نفي الغرض الإلهي) لا بد أن يستلزم كماً هائلاً من الامكانيات المحتملة للمشئة الإلهية؛ تكون فيها الأمور غير منظمة ولا متسقة إطلاقاً، عدا امكان واحد (له عدد من الخيارات المحدودة) فقط في عالم التكوين، ومثله في عالم التشريع، وجميع هذه الامكانيات متساوية الاحتمال، حيث لا مرجح لبعضها على البعض الآخر اتساقاً مع فرضية نفي الغرضية. لذا فإن قيمة احتمال تحقق الاتساق الكامل في علاقات الأشياء للعالمين الآنفي الذكر هي في غاية الضآلة وسط العدد الهائل من الامكانيات المحتملة. وبالتالي أنه طبقاً لحساب الاحتمالات أن تحقق الامكان ذي العلاقات المتسقة لا يكون معقولاً تبعاً لفرضية (نفي الغرضية)، بينما هو معقول جداً تبعاً للمبدأ المقابل. أي أن إدراكنا لوجود الاتساق في العالمين هو دليل تام على إثبات مبدأ الغرضية والحكمة. وهو أمر ينطبق على عالم التكوين بلا أدنى شك لقوة ما فيه من نظام وتكامل واتساق، كما ينطبق على عالم التشريع، لكونه الآخر يمتلك الاتساق والنظام الذي يكشف عن الأغراض والمقاصد الواضحة بما لا مزيد عليه، وبالتالي فإن انتظام التشريعات واتساقها دال، بحسب منطق حساب الاحتمالات، على وجود الحكمة في التشريع، حيث يكسب قيمة احتمالية قدرها مجموع احتمالات الامكانيات الأخرى المقابلة، وهي قيمة كبيرة جداً تتحول من الناحية العملية إلى قطع ويقين.

وبذا يتضح أن فكرة الأشاعرة تنطوي على التناقض، فهي تستبعد من جانب مبدأ الغرضية، لكن بمقولتها تلك تفضي إلى الأخذ بها لا محالة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر ما ظهر من تناقض لدى المتأخرين من الأشاعرة الذين اعترفوا بوجود مقاصد وعلل محددة في الشرع، في حين أنهم نفوا ذلك على صعيد عالم التكوين. ومن هؤلاء الإمام الجويني، وتلميذه الغزالي في بعض كتبه، والآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)^[4]، والشهرستاني في (نهاية الاقدام)، والفخر الرازي في بعض كتبه. وقد عد الشاطبي

هذا الأخير ممن اضطر في كتبه الأصولية إلى أن يدافع عن علل الأحكام مثلما في كتابه (المحصول في اصول الفقه) بما لا يتسق مع كتبه الكلامية، إذ اعتبر تلك العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام الشرعية^[5]. فالمقاصد والعلل لدى هؤلاء غائبة على صعيد الخلق والايجاد، لكنها حاضرة على صعيد الأمر والتشريع، أو أنها غائبة على نحو الكلام والعقيدة وحاضرة على نحو الفقه والشريعة. مع ما يلاحظ ان الخلق والتشريع كلاهما من قبل الله تعالى، فذاك عبارة عن خلقه وتكوينه، وهذا عبارة عن امره ونهيه، وهما عبارة عن كتابين، تكويني وتدويني. فكيف يتسق - اذاً - القول بوجود مقاصد واغراض لله في التشريع دون ان يكون له مثلها في الخلق والتكوين؟!

ناهيك عن أنه بحسب الإستقراء وحساب الإحتمالات فإن تشخيص المقاصد في الشريعة يبعث على تأكيد صحة ما يستنتجه الوجدان العقلي المستقل بخصوصها. أي ان المصالح المقصدية المدركة بالعقل هي صحيحة لا من حيث إدراك العقل القبلي مستقلاً فحسب، بل حتى من جهة ما يدل عليه الإستقراء وحساب الإحتمالات؛ طبقاً للمقارنة بين النتائج العقلية المستقلة والنتائج الشرعية، وذلك لأن تطابق منتجات التشريع ومنتجات العقل لا يمكن ان يكون صدفة ما لم يكن هناك جامع يجمعهما معاً. وهو ما غاب على الشاطبي، رغم اعترافه بوجود المقاصد والغايات التي يدل عليها الإستقراء الشرعي من حيث أن الأحكام موضوعة لمصالح العباد^[6]. إذ أنكر أن تكون هذه المصالح والمقاصد مما يمكن أن تُدرك بالعقل المستقل، وظل مخلصاً - في هذه الناحية - مع الإتجاه الأشعري برفض نظرية الحسن والقبح العقليين، وإن خالفهم في إثبات تلك الغايات والمقاصد^[7].

لكن الإشكال الذي يواجهه الشاطبي في هذا الصدد هو ان اعتماده على منهج الإستقراء في اقرار المقاصد الشرعية هو ذاته يمكن توظيفه في توكيد قضايا الوجدان العقلي الخاصة بادراك الحسن والقبح، فالتوافق الحاصل بين الأحكام والاصول الشرعية وبين قرارات العقل لا يمكن ان يكون صدفة طبقاً لمنطق الإستقراء والإحتمالات. لذلك فبنفس المنهج الذي اعتمده الشاطبي يثبت خطأ نظريته في عزل العقل عن التشريع.

على ان المفارقة التي وجدناها بين الفقه والكلام لدى متأخري الأشاعرة؛ نجدها بشكل آخر لدى الإمامية الاثنى عشرية. فهي في علم الكلام تؤمن بمبدأ الغرضية، وان العقل قادر على كشف الغرض والحكمة من الفعل الإلهي، كما وتؤمن تبعاً لذلك بغرض التكليف وحكمة التشريع على النحو الإجمالي^[8].. لكنها في علم الفقه ترى العقل عاجزاً عن إدراك مقاصد

الأحكام الشرعية وعللها. فالعقل الذي تؤمن بقدرته الكشفية المفتوحة في علم الكلام هو غير ذلك العقل الذي تعترف بعجزه عن إدراك مقاصد التشريع وملاكات الأحكام الا على نحو ما ينص عليه الشارع. وهذا يعني أن المقاصد والعلل المصلحية وإن سلّمت بوجودها في التشريع؛ الا أنها كالمنفاة لعدم إمكان إدراكها ومن ثم توظيفها، خلافاً لما عليه الحال في الكلام. الأمر الذي يفضي إلى نوع من المفارقة، فالعقل قادر على الاثبات في علم الكلام، وعاجز عن ذلك في الفقه.

بذلك يكون الاتجاهان الإمامي والاشعري حاملين لمفارقتين مقلوبتين ومتعاكستين. فالمفروض - والمتوقع - من الناحية المنطقية ان تلجأ الأشاعرة إلى نفي المقاصد من التشريع، ونفي قدرة العقل على استكشاف التعليل من النص ما لم يكن صريحاً بذلك، وكذا نفي العمل بالاجتهاد ومنه القياس ما لم يدل على ذلك النص صراحة فيلزم الوقوف عنده. وحتى في هذه الحالة فمن المفروض ان لا يبنّي الاجتهاد على التعليلات والاعراض، باعتبار ان ذلك يعيدها من جديد إلى قبول فكرة المقاصد والاعراض الإلهية التي يقتضي الأمر نكرانها؛ اتساقاً مع اتجاهها الكلامي في نفي مبدأ الغرضية^[9].

أيضاً من المفروض - والمتوقع - أن تلجأ الإمامية إلى العكس، وهو أن تؤمن بقدره العقل الإجتهدية على الكشف عن مقاصد التشريع للنصوص والعمل بالقياس المعلن؛ وذلك اتساقاً مع إيمانها الكامل بمبدأ الغرضية وتمكن العقل من الكشف عن الحكمة والاعراض على صعيد الفعل الإلهي ومبرر التكليف.

لكن تظل المفارقة التي عليها الإمامية مفهومة ومبررة، إذ يستند إبعادها للعقل عن الممارسة الإجتهدية - المتضمنة للتعليل والقياس وكشف المقاصد - إلى نصوص الأخبار الكثيرة المانعة عن ممارسة مثل ذلك الدور، وهي النصوص المروية عن أهل البيت (ع). لهذا صادقت على العمل بالعقل ضمن اطار القضايا الكلامية دون الفقهية.

مع هذا يمكن القول ان الفقه لدى الإمامية لم يتقوّل على قالب واحد، بل أخذ اشكالاً متعددة وأبعاداً تطويرية مختلفة. فإذا كان أغلب المتقدمين منهم أقفلوا الباب بوجه العقل وأوصدوه، معولين في عملهم (الاستنباطي) على الجوانب الحرفية للنصوص بلا أدنى أثر للإجتهد؛ فإن

أغلب المتأخرين كانوا على خلاف ذلك، حيث أبدوا اهتماماً متزايداً بقضايا الاجتهاد وتوظيف العقل ولو ضمن حدود، حتى ان جماعة منهم أقرّ بما توصل اليه الأشاعرة من ان غرض الأحكام هو حفظ المقاصد الخمسة في الشريعة (وهي الدين والنفس والعقل والمال والنسب)، كالذي يظهر لدى محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة 786هـ)، وقد يكون هذا الشيخ الملقب بالشهيد الأول هو أول من أقرّ بذلك من الإمامية، ثم اتبعه مقداد السيوري الحلي (المتوفى سنة 826هـ) ومن بعده ابن ابي جمهور الإحسائي (المتوفى حدود سنة 901هـ) وغيرهم^[10].

والأمر المثير هو ما حدث بعد قيام الجمهورية الإسلامية في ايران، حيث النقلة النوعية لصالح الممارسة العقلية ورد الاعتبار للنظر في المقاصد؛ بعد ما كانت في السابق من القضايا التي يمنع التحرك في اطارها ما لم تُنتزع بشكل صريح من النصوص مباشرة. ففي ايران اليوم نجد خطوة اولية وبداية مفتوحة لمطالبة الفقه الإمامي للتحديث عن حجية المصالح والمقاصد التي يمكن للعقل إدراكها من الواقع وإن لم تستنبط من النصوص وآلياتها. وهي خطوة أخذت طريقها نحو الممارسة وإن لم تُستحكم بالتنظير لحد الآن، لكنها تظل - على أي حال - مبشرة بفتح الطريق أمام الإمامية نحو إجتهد جديد من شأنه العمل على رفع المفارقة وبناء الاتساق؛ بين تمسكها العقلي المفتوح في علم الكلام وبين اعتباراتها الاجتهادية في علم الفقه. بينما ظل حال الأشاعرة متناقضاً من غير رفع للمفارقة ولا بناء جديد حتى يومنا هذا. فهم ما زالوا متمسكين بذات القالب الكلامي من نفي مبدأ الغرضية، وإن وضعوا إلى جنبه ما ينقض ذلك في مقولاتهم الفقهية.

[1] الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الاولى، 1404هـ-1984م، ص296 وما بعدها. ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي، ص343 وما بعدها. وبعضهم اعترف بالحكمة في بعض كتبه كما هو حال الغزالي في كتابه (الحكمة في مخلوقات الله). كما ان الشهرستاني حصر الحكمة الإلهية بمعنى اتقان الخلق من حيث التكوين فحسب (الشهرستاني: نهاية الاقدام، مكتبة المثنى، بغداد، ص. 401-402).

[2] ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار

الجيل، بيروت، 1973م، ج1، ص.335-336

[3] ابن تيمية: كتاب النبوات، دار القلم، بيروت، ص.142

[4] سيف الدين علي الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1405هـ - 1958م، ج3، ص251 وما بعدها. لكن نقل ابن تيمية ان الآمدي يعد الغرض الإلهي جائزاً ليس بواجب كما عليه المعتزلة، ولا بممتنع كما عليه سائر الأشاعرة (كتاب النبوات، ص142)، وهو خلاف المذكور في كتابه (الأحكام في أصول الأحكام).

[5] الشاطبي: الموافقات في اصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م، ج2، ص6.

[6] الموافقات، ج2، ص6.

[7] المصدر، ج2، ص513.

[8] انظر مثلاً: ابو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش، ص161 ومقداد بن عبد الله السيوري: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص273-274.

[9] يقول ابن القيم بهذا الصدد: هل يمكن لفقيه علي وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد؟ حيث جناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات، فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحكم والمصالح والعلل الغائية. فإذا رأوا ان الشرائع تنكر الأسباب والحكم والاغراض فإن ذلك يدعوهم إلى تركها وراء ظهورهم وبذلك يسيئوا الظن بها (ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الالكترونية: www.almeshkat.net، ص205.

[10] انظر: محمد بن مكي العاملي: القواعد والفوائد، تحقيق عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، قم، عن المعجم الفقهي الالكتروني (CD))، نشر مركز المعجم الفقهي، الاصدار الثالث، 1421هـ، ج1، ص38، ومقداد السيوري الحلي: نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق عبد اللطيف الكوهكمري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403هـ، ص7، وابن ابي جمهور الاحسائي، الاقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق محمد الحسون، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص44.