

الْعَتَبَةُ الْعُلَوِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ

مكتبة الروضة الحيدرية

الرسائل الجامعية - ٣٩

المنهجيات المعاصرة

للباحث العقلية عند الشيعة الإمامية

مدرس من المنهج في الغفوة

فالح حسني حجازي



١

٢

٣

٤

٥

٦

٧

٨

٩

١٠

١١

١٢

١٣

١٤

١٥

١٦

١٧

١٨

١٩

٢٠

٢١

٢٢

٢٣

٢٤

٢٥

٢٦

٢٧

٢٨

٢٩

٣٠

٣١

٣٢

٣٣

٣٤

٣٥

٣٦

٣٧

٣٨

٣٩

٤٠

٤١

٤٢

٤٣

٤٤

٤٥

٤٦

٤٧

٤٨

٤٩

٥٠

٥١

٥٢

٥٣

٥٤

٥٥

٥٦

٥٧

٥٨

٥٩

٦٠

٦١

٦٢

٦٣

٦٤

٦٥

٦٦

٦٧

٦٨

٦٩

٧٠

٧١

٧٢

٧٣

٧٤

٧٥

٧٦

٧٧

٧٨

٧٩

٨٠

٨١

٨٢

٨٣

٨٤

٨٥

٨٦

٨٧

٨٨

٨٩

٩٠

٩١

٩٢

٩٣

٩٤

٩٥

٩٦

٩٧

٩٨

٩٩

١٠٠

١٠١

١٠٢

١٠٣

١٠٤

١٠٥

١٠٦

١٠٧

١٠٨

١٠٩

١١٠

١١١

١١٢

١١٣

١١٤

١١٥

١١٦

١١٧

١١٨

١١٩

١٢٠

١٢١

١٢٢

١٢٣

١٢٤

١٢٥

١٢٦

١٢٧

١٢٨

١٢٩

١٣٠

١٣١

١٣٢

١٣٣

١٣٤

١٣٥

١٣٦

١٣٧

١٣٨

١٣٩

١٤٠

١٤١

١٤٢

١٤٣

١٤٤

١٤٥

١٤٦

١٤٧

١٤٨

١٤٩

١٥٠

١٥١

١٥٢

١٥٣

١٥٤

١٥٥

١٥٦

١٥٧

١٥٨

١٥٩

١٦٠

١٦١

١٦٢

١٦٣

١٦٤

١٦٥

١٦٦

١٦٧

١٦٨

١٦٩

١٧٠

١٧١

١٧٢

١٧٣

١٧٤

١٧٥

١٧٦

١٧٧

١٧٨

١٧٩

١٨٠

١٨١

١٨٢

١٨٣

١٨٤

١٨٥

١٨٦

١٨٧

١٨٨

١٨٩

١٩٠

١٩١

١٩٢

١٩٣

١٩٤

١٩٥

١٩٦

١٩٧

١٩٨

١٩٩

٢٠٠

٢٠١

٢٠٢

٢٠٣

٢٠٤

٢٠٥

٢٠٦

٢٠٧

٢٠٨

٢٠٩

٢١٠

٢١١

٢١٢

٢١٣

٢١٤

٢١٥

٢١٦

٢١٧

٢١٨

٢١٩

٢٢٠

٢٢١

٢٢٢

٢٢٣

٢٢٤

٢٢٥

٢٢٦

٢٢٧

٢٢٨

٢٢٩

٢٣٠

٢٣١

٢٣٢

٢٣٣

٢٣٤

٢٣٥

٢٣٦

٢٣٧

٢٣٨

٢٣٩

٢٤٠

٢٤١

٢٤٢

٢٤٣

٢٤٤

٢٤٥

٢٤٦

٢٤٧

٢٤٨

٢٤٩

٢٥٠

٢٥١

٢٥٢

٢٥٣

٢٥٤

٢٥٥

٢٥٦

٢٥٧

٢٥٨

٢٥٩

٢٦٠

٢٦١

٢٦٢

٢٦٣

٢٦٤

٢٦٥

٢٦٦

٢٦٧

٢٦٨

٢٦٩

٢٧٠

٢٧١

٢٧٢

٢٧٣

٢٧٤

٢٧٥

٢٧٦

٢٧٧

٢٧٨

٢٧٩

٢٨٠

٢٨١

٢٨٢

٢٨٣

٢٨٤

٢٨٥

٢٨٦

٢٨٧

٢٨٨

٢٨٩

٢٩٠

٢٩١

٢٩٢

٢٩٣

٢٩٤

٢٩٥

٢٩٦

٢٩٧

٢٩٨

٢٩٩

٣٠٠

٣٠١

٣٠٢

٣٠٣

٣٠٤

٣٠٥

٣٠٦

٣٠٧

٣٠٨

٣٠٩

٣١٠

٣١١

٣١٢

٣١٣

٣١٤

٣١٥

٣١٦

٣١٧

٣١٨

٣١٩

٣٢٠

٣٢١

٣٢٢

٣٢٣

٣٢٤

٣٢٥

٣٢٦

٣٢٧

٣٢٨

٣٢٩

٣٣٠

٣٣١

٣٣٢

٣٣٣

٣٣٤

٣٣٥

٣٣٦

٣٣٧

٣٣٨

٣٣٩

٣٤٠



موقع العتبة العلوية المقدسة : www.imamali-a.com

موقع مكتبة الروضة الحيدرية : www.haydarya.com

رقم الإصدار (٦٨)

الْعَتَبَةُ الْعُلَوْنِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ

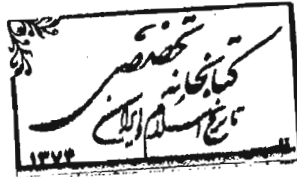
مكتبة الروضة الحيدرية

الرسائل الجامعية - ٣٩

الْمُنْهَجِيَّاتُ لِلْمُعَاصِرَةِ

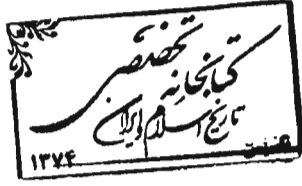
لِلْبَاحِثِ الْعَقْلِيِّ عِنْدَ الشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ

مَدْرَسَةُ الْبُحْثِ وَالتَّحْقِيقِ



فَالْحَسَنُ بْنُ حَبِيبٍ

الْبُحْثُ فِي الْفُرُوقِ عَاصِمَةِ الْمُتَقَاتِ هُوَ سَنَةُ ١٤٠٢ م



سيرة الإمام محمد بن عبد الرحمن

تتبنى «مكتبة الروضة الحيدرية»

بالتعاون مع لجنة إعمار العتبات

إصدار سلسلة الرسائل الجامعية

استعداداً للنجف عاصمة الثقافة الإسلامية عام ٢٠١٢م

وتقديراً ودعماً لجهود الباحثين، والمكتبة إذ تنشر هذه السلسلة

لا تتبنى الآراء المطروحة فيها بالضرورة

المنهجيات المعاصرة للمباحث العقلية عند الشيعة الإمامية
(مدرسة النجف أنموذجاً)

- | | |
|----------------|------------------------|
| الناشر: | العتبة العلوية المقدسة |
| إعداد: | مكتبة الروضة الحيدرية |
| المؤلف: | فالح حسن جبار |
| الإخراج الفني: | نصير شكر |
| عدد النسخ: | ١٠٠٠ نسخة |
| السنة: | ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م |
-

العتبة العلوية المقدسة، العراق . النجف الأشرف
هاتف المكتبة: ٧٨٠٢٣٣٧٢٧٧ (٠٠٩٦٤)

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين الذي أفاض على الإنسان نعمة العقل وجعله مناط التكليف، والصلاة على رسوله الأكرم مبلغ دينه الحنيف، وسلامه وبركاته على آله الذين خصهم بالعصمة والتشريف، ورضوانه ورحمته على أصحابه الكرام المقتفين أثره الشريف.

إن كثيراً من الملفات البحثية تطرح اليوم على صعيد العلوم الفلسفية المختلفة والكثير منها على مستوى من الأهمية. وليس من شك في أن النتائج التي تنبثق عن هذه البحوث تقع على درجة من الأهمية أيضاً، سيما على المستوى العملي للعلوم الإسلامية المختلفة.

إلا أن مسألة المنهج، أو المحاور التي تلامس المنهج، هي أشد وأكثر أهمية من غيرها، إذ أن مقولة المنهج تنتمي إلى الشأن المعرفي في علم الفلسفة لا إلى الشأن الوجودي، وقد لوحظ مزيد اهتمام به من قبل المفكرين الإسلاميين منذ رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني إلى عبد الكريم سروش في إيران ومحمد أركون في العالم العربي وغيرهم، يركزون - بدرجّة أو بأخرى - على مسألة المنهج، على عكس البحث الوجودي الانطولوجيا من الفلسفة الذي شهد تراجعاً بعد أن كان الاهتمام به أبان الحقبة الماركسية.

كما أن الأحداث الصاخبة وبعض النظريات المتناقضة باتت جليّة وواضحة

للقاصي والداني وهي تنم عن مفترقات الطرق التي تواجهها الأمة. مما يفرز حاجة ملحة إلى نظريات في المنهج، أكثر من نظريات جزئية في هذه المسألة أو تلك، لأن المنهج في التفكير والممارسة، من شأنه أن يلامس الأخطاء الكبرى، فيما التفكير في غيره إذا لامس خطأ ما يبقى في إطار محدود هنا أو هناك، مهما كانت تلك الأخطاء كبيرة في حد نفسها.

وليس هذا فقط بل يتطلب من مفكري الأمة رصداً لمصادر المعرفة من جديد، لإعادة تموضعها في حياة الإنسان. من هنا كانت اهتمامات الباحث بهذا الموضوع دوناً عن سواه، وودت أن أبين أن هذا البحث ليس دراسة شاملة وبنوية لموضوع المنهج، إنما هو بتعبير دقيق (وصف لبعض المناهج التطبيقية - للجنة العملية لا العقدية في الفكر الدين الإسلامي فقط، ولا يدرس الموضوع أبعد من، كونه يتبع الحراك الفكري لعلماء مدرسة النجف، لا مطلقاً، بل مدرسة الشيخ مرتضى الأنصاري ومن جاء من بعده من تلامذته المباشرين وغير المباشرين وذلك لوصفهم بالمدرسة الحديثة أو المعاصرة التي فتحت على يد الوحيد البهبهاني ثم وصل الدور إلى الشيخ مرتضى الأنصاري بعد انتهاء عصر المنهجية القديمة المتمثلة في المدرسة الإخبارية وبداية مدرسة ومنهج جديد معمول بها إلى الوقت الحاضر. نعم اختلفت بعض المباني، وهذا أمر طبيعي إذ أن المدارس الفكرية تختلف بعض معالمها في طور النضج عن طور التكوين، وكانت البداية من الشيخ الأنصاري وذلك لوضوح معالم ومبادئ تلك المدرسة على يده أولاً، وثانياً لم تزل نظرياته ومؤلفاته هي مدار البحث والتحقيق.

من جهة أخرى اضطرت السياقات الجدلية والأصولية علماء الشيعة الإمامية إلى الدخول في مناخ عقلاني، ذلك أنه هو المناخ الأقدر على مخاطبة الآخرين، الذين كانوا يمثلون ثورة في الداخل الشيعي، كما كان الحال مع الاستربادي (ت ١٣٠٦هـ) إذ أن الخطاب العقلاني أكثر حضوراً من الخطاب الداخلي المغلق على ذاته، وهذا كله أمر طبيعي.

من هنا وجدنا الخطاب العقلاني واللغة العقلية أقوى حضوراً من الجمود على لغة النص حين الشك أو الإجمال، وعدم رقي النص إلى حالة القطع واليقين من حيث الدلالة.

لذا اقتضت طبيعة البحث أن يتوزع على ثلاثة فصول وخاتمة: إذ كان الفصل الأول، بعنوان: ميتافيزيقا الأحكام (فلسفة الظن)، وانتظم: المبحث الأول: التوظيف الإيديولوجي لمقولة الظن. والمبحث الثاني: إشكاليات ابن قبة الرازي. ثم المبحث الثالث: النظريات الفلسفية في تأسيس مقولة الظن.

وجاء الفصل الثاني ليعالج انطولوجيا الأحكام، إذ تكفل المبحث الأول: بتعريف العقل لغة واصطلاحاً، ثم دوره المنهجي في الاستنباط. أما المبحث الثاني: فتناول العقل العملي عند الشيعة الإمامية. واشتمل المبحث الثالث: تطبيقات العقل العملي.

ثم انعطف البحث لمتابعة المنهجية التطبيقية حيث كان بعنوان مناهج تطبيقية بين النقض والإبرام. إذ تعرض المبحث الأول إلى: المنهج السيכולوجي. والمبحث الثاني إلى: منهج الهرمنيوطيقا، ثم المبحث الثالث: القياس، الذي بات يمثل مزلة الإقدام لمنهجيات بعض المدارس ذات السمة الفكرية والدينية.

وختم البحث بجملة من النتائج التي خلص إليها في مطاويه.

ولما كان البحث ينتظم أمراً يتعلق بجملة من العلوم فقد استقى مطالبه من مصادر ومراجع مختلفة الانتماءات والزمن، وقد أثبتتها البحث بعد الخاتمة.

نسأله تعالى أن يتقبل هذا الجهد المتواضع، ويغفر للباحث زلة قلمه، راجياً من أساتذتنا تقويمه مما وقع فيه من الهنات، والله تعالى الموفق.

المؤلف

مَهَيِّدٌ

في إطار الحديث عن مسألة المنهج في الفكر الديني ينبغي تسليط الضوء على بعض محاوره، لأن استيعابها جميعاً يخرج عن دائرة الحد والحصر، ولرصد بعض هذه المحاور المنهجية لا بد من اللجوء إلى آلية تقوم على مفصلية المحور الذي ننتقيه أي أننا نريد محور يمكن أن يوصف بالأهمية المنهجية، بحيث يكون محلاً للابتلاء فعلاً، تتجاذبه الساحة الفكرية شعرت أم لم تشعر واجتنب العنصر الهامشي، ثم إن مفترقات الطرق التي تواجهها الأمة تحتاج إلى نظريات في المنهج أكثر من نظريات جزئية في هذه المسألة أو تلك.

ومن المعالم الفاصلة منهجياً ومعرفياً مسألة الصراع بين العقل الفلسفي والعقل النصي في داخل الإطار الشيعي، حيث يسعى العقل الفلسفي لفهم الأحكام فهماً مباشراً انطلاقاً من المعطيات التي يكونها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، لذلك نجد معتداً ومعتزلاً بجهوده.

أما العقل النصي فلا يسعى لفهم الحكم على هذه الطريقة، بل عن طريق وسيط وهو النص. فوجود مجتمع ديني يعتمد النص بشكل تام ومغلق، ثم بعد ذلك قيام جماعة تطالب بإعمال العقل ونقد النص ومحاكمته وتمحيصه وتأويله، يستدعي بطبيعة الحال أن يظهر تيار محافظ يريد الحفاظ على الموروث وهذا من

شأنه أن يحدث انقساماً في المجتمع الديني، وقد تحقق ذلك فعلاً إذ أن كثيراً من الشواهد تؤكد وجود تيارين في الوسط الشيعي هما: أصحاب النزعة الفلسفية المعبر عنهم بالأصوليين، ويطلق عليه أحياناً بالمجتهدين^(١)، والآخر أصحاب النزعة والمنهج النصي المعبر عنهم بالأخباريين^(٢).

وهذه الدعوى ليست بمجددة، إذ أشار إليها نص قديم يرجع إلى القرن الثامن الهجري، وهو ما أشار إليه العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦هـ) في كتابه (نهاية الوصول) إذ يقول: «أما الإمامية فالأخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الأحاد المروية عن الأئمة (عليهم السلام) والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه»^(٣). وسموا الأخباريين بذلك أما لعملهم بمختلف أنواع الأخبار، بما فيها الموثق والضعيف، أو لإنكارهم غير دليل السنة في مصادر الاجتهاد^(٤).

إلا أن هناك وجهة نظر أخرى خلاف ذلك، مفادها: إن الأخبارية ظاهرة

(١) الأصوليون: ويسمون أيضاً المجتهدين لأنهم يجوزون الاجتهاد. ومصادر التشريع عندهم أربعة: القرآن والسنة والإجماع والعقل، ويعتبرون الروايات المأخوذة من كتب الحديث الرئيسية الأربعة (وهي الكافي، من لا يحضره الفقيه، الاستبصار، التهذيب) فيها الصحيح والحسن والموثوق والضعيف وغيرها، وأنه يجب البحث في أسانيدنا عند إرادة العمل بها، والغالبية العظمى من علماء الشيعة يؤيدون هذا المنهج. ينظر: مطهري - مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، ص ١٣.

(٢) الأخبارية: هي حركة بدأت في أوائل القرن الحادي عشر الهجري بظهور وبروز عالم باسم الميرزا محمد أمين الاستربادي وذلك من خلال كتابه المسمى بـ (الفوائد المدنية) وانتهت إلى تأسيس خط جديد ومدرسة باسم الأخبارية في قبال الأصولية. والإخباريون: لا يرون الاجتهاد كما يراه الأصوليون، فسموا بالإخباريين لأنهم يقتصرون في معرفتهم للأحكام الشرعية على الأخبار أو الروايات الواردة عن أهل البيت عليه السلام، وينكرون صلاحية العقل ليكون حجة أو دليلاً * ينظر مطهري - مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، ص ١٣.

(٣) الحلبي، جمال الدين، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٩٦.

(٤) كما نقله العلامة رضا القمي (١٣٢٢) عن أستاذه الشيخ الأنصاري شفاها، قلائد الفوائد.

جديدة في الكيان الشيعي أتت مع الأمين الاستريادي (ت ١٠٣٦ هـ) ومن أبرز أنصار وجهة النظر هذه السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ)^(١)، إذ يرى أن غاية ما يمكن أن يستفاد من نص العلامة الحلي أن الأخبارية مرحلة من مراحل الفكر الفقهي، ولا يشير إلى حركة ذات اتجاه محدد، وهذا خلاف ما سعى إلى إثباته رجال الأخبارية دوماً في مصنفاتهم مثل الأمين الاستريادي (ت ١٠٣٦ هـ)، ففي كتابه الفوائد المدنية قال: «عند قدماء أصحابنا الأخباريين قدس الله أرواحهم كالشيخين العلمين الصدوقين (الشيخ الصدوق ووالده) والإمام ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني»^(٢) أما شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) فقد عده صاحب الحدائق أصولياً في كتابه (الخلاف والمبسوط) وأخبارياً في كتاب (النهاية والتهذيب والاستبصار)^(٣). والظاهر أن سلب صفة الأخبارية عن المحدثين القدامى لأنهم لم يقولوا بأفكار الاستريادي، وهذا أمر طبيعي حيث أن المدارس الفكرية تختلف معالمها في طور الاكتمال عن طور النمو، فلا يعني ذلك وجود قطيعة معرفية بين تيار يوصف بالقدم وآخر يوصف بالحدثة، وإن سلمنا بذلك فالحديث عن الامتداد التاريخي للأخبارية لا يعني صواب ما يطرحه أتباع الأخبارية الحديثة «الاسترآبادية»، وهذا هو السبب الذي حدا بالسيد محمد باقر الصدر أن ينكر ذلك الامتداد، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هناك في الوسط الشيعي أخبارية قديمة وأخرى حديثة كما يسميها الشيخ محمد رضا المظفر^(٤).

وعلى أية حال فقد ظهرت المدرسة الأخبارية الحديثة أولاً في إيران عام (٩٨٥ هـ)^(٥) ثم انتقلت بعد ذلك إلى البحرين ومدينة كربلاء.

(١) ينظر: الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٢) الاستريادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، ص ٩٠.

(٣) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ص ٢٦٦.

(٤) ينظر المظفر، محمد رضا، مقدمة جامع السعادات للتراقي، المقدمة.

(٥) الآصفي، محمد مهدي، تاريخ فقه أهل البيت (ع) مقدمة كتاب رياض المسائل، ج ١، ص ١٠٣.

أما عوامل ظهور وتكوين الحركة الأخبائية الحديثة التي باتت تمثل مفصلاً منهجياً مهماً في تاريخ المذهب الشيعي، والتي امتدت قرابة قرنين من الزمن، لم تأت من عدم، بل كان لنشوتها أسباب وعوامل عديدة، فهناك من ذهب إلى القول بأن الدولة الصفوية في إيران (٩٠٥ - ١١٣٥هـ) لعبت دوراً في زيادة نشاط التيار الأخبائي ونفخ الرماد عن جذوته، بسبب تنامي نفوذ رجال المؤسسة الدينية في الدولة الصفوية، حيث بلغ حد التنظير بمبدأ ولاية الفقيه بأعلى مراتبه، وهو مبدأ يقول بأصالة رجال الدين في إدارة البلاد سياسياً وإبعاد الآخرين الذي كان منهم رجال ووجوه السلالة الصفوية، وشكل هذا النفوذ مصدر قلق كبير لزعماء هذه الدولة، من هنا سعى رجال السياسة في الدولة الصفوية لإشغال علماء الدين بصراع داخلي، يضعف قوتهم ويبدد سلطانهم، فساهموا في تكوين التيار الإخبائي لكي يصادم تيار العقل^(١) المتمثل بنور الدين علي بن الحسين الكركي^(٢) أحد المنظرين لمبدأ ولاية الفقيه^(٣).

(١) الأصفي، محمد مهدي، دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأصول، مقدمة كتاب الفوائد الخاترية، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) ينظر الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية، ص ٢٨٠.

(٣) المحقق الكركي ٨٨٦ - ٩٤٠هـ هو الشيخ نور الدين أبو الحسن علي بن الحسين الكركي العاملي والملقب بالشيخ العلاني تارة وبالمحقق الثاني تارة أخرى ولد في قرية كرك نوح عام ٨٦٨هـ وبدأ اشتغاله في تحصيل العلم فيها، وكانت كرك نوح معقل من معاقل العلوم الشيعية الإمامية ثم بعد أن بلغ مرتبة النضج العلمي على يد كبار علماء مدينته هاجر إلى مصر لدراسة المذاهب الأربعة ثم بعد تحصيله العلم والمعرفة بمناهج المذاهب الأربعة توجه إلى بلاد العراق عام ٩٠٩هـ وكان محط رحاله مدرسة النجف الأشرف حاضرة العلوم الشيعية، أخذ الشيخ الكركي ينهل من غيورها العذب على يد كبار العلماء حتى ذاع صيته في الآفاق ولقب بالمحقق الثاني - المحقق الأول هو نجم الدين أبو القاسم الحلبي صاحب الشرائع - ولما ظهرت الدولة الصفوية ظهوراً تاماً توجه إلى إيران وتولى منصب شيخ الإسلام أيام السلطان الشاه إسماعيل الصفوي، وعندما توفي الشاه المذكور وقام مقامه طهمااسب ٩٣٠هـ تولى المحقق منصب نائب الإمام (جعل الله تعالى فرجه) فأسس المدارس العلمية وعين في كل بلد إماماً من قبله، يعلم الناس الأحكام وأخذ على عاتقه تربية وتدريب كبار رجال الدولة الصفوية بنفسه. ينظر الكركي، ناصر، البدر الزاهر في ترجمة أعلام كتاب الجواهر، ص ٣٢٥.

ويذهب طائفة من العلماء والباحثين إلى احتمال وجود علاقة بين المذهب الحسي الذي ظهر في أوروبا على يد الفيلسوف الانكليزي جون لوك (ت ١٧٠٤م)^(١) والمذهب الاخباري الذي ظهر مع الامين الاستربادي^(٢).

ولم تقف الآراء في النشأة والتطور للأخبارية عند هذا الحد من الجدل، فذهب فريق آخر يرفض هذا القول بدعوى أن الاستربادي كانت وفاته (١٦١٦م) أي قبل تسعين سنة من وفاة جون لوك مؤسس المدرسة الحسية، إلا أن هذا مردود بدليل معاصرة الاستربادي إلى فرانسيس بيكون (ت ١٦٢٦م)^(٣) الذي يعد من

(١) جون لوك (John Locke) فيلسوف تجريبي انكليزي، ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢م، توفي في ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤م، انصبت فلسفته على إنكار الأفكار الفطرية التي تولد مع الإنسان، وبعد أن قلد لوك مذهب القائلين بالأفكار الفطرية في القسم الأول (الكتاب الأول) من كتابه (بحث يتعلق بالعقل الإنساني (١٦٩٠) أخذ في الكتاب الثاني من القسم الثاني) في عرض رأيه وهو أن التجربة هي مصدر ما لدينا من أفكار، وكثير من الأفكار البسيطة يجعلها حس واحد، مثل أفكار الألوان، الأصوات، الأذواق، الروائح، اللموسات، ويزعم لوك أن فكرة الصلابة فكرة بسيطة تتلقاها بواسطة حس اللمس، وبعض الأفكار ينقلها إحساس أو أكثر، ويدخل في هذا النوع أفكار : المكان أو الامتداد، الشكل السكون، الحركة، وله آراء في السياسة والدين، وعمل في الطب، ينظر، بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج ١، ص ٣٧٣ - ٣٧٩ .

(٢) ينظر المصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٦٠ - ٦٢ .

(٣) فرانسيس بيكون (Francis Bacon) فيلسوف وسياسي انكليزي، ولد في ٢١ يناير سنة ١٥٦١، في لندن وتوفي في ٩ ابريل سنة ١٦٢٦ في لندن، عاش حياة مضطربة حافلة بالأحداث، ورغم ذلك ظل يشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم، ووضع المناهج العلمية، المؤدية إلى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الإنسانية.

ولقد كان بيكون يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، ويرى أن ذلك هو الذي يؤدي إلى ما اسماءه باسم magnahnstauratio (الإصلاح العظيم) وبالجملة فإن فضل بيكون الرئيسي هو الدعوة إلى إصلاح العلم باستخدام المنهج التجريبي بحسب اللوحات الثلاثة التي حددها، وفضله أيضا في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر) ينظر، بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، منشورات ذوي القربى، قم إيران، ط ١٤٢٧، ١، ج ١، ص ٣٩٢ - ٣٩٨.

المهدين لظهور المذهب الحسي^(١).

وإن كان حسن الأمين صاحب دائرة المعارف الإسلامية، يستبعد انتقال أفكار بيكون إلى الاستربادي وتأثره بالاتجاهات الظاهرية التي برزت في ذلك الوقت، وأدت كذلك إلى ظهور الحركة السلفية الوهابية^(٢).

وقد وقع حراك فكري وصراع سياسي بين المدرسة الأخبائية وبين المدرسة العقلية - مدرسة الأصول - وقد جاءت هذه القراءة التاريخية بهدف رصد وتطور حالات الانتقال في المنهج في الإطار الشيعي، وليست الرغبة في فتح ملف قراءة تاريخية لمجرد التحليل التاريخي، رغم الأهمية البالغة التي يحظى بها الجانب التاريخي للعلوم والأفكار، حيث تتجلى القراءة التاريخية للفكر لتبين ارتباط المعطيات العلمية بالواقع السياسي والاجتماعي، إذ أنه يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى بلورة و ظهور الاتجاه المعاصر لمنهج البحث عند علماء الشيعة الإمامية والذي لازال مستمراً حتى الوقت الحاضر.

ومن أهم السمات التي اتسمت بها الحقبة الأخبائية سيادة مفهوم اليقين في الاجتهاد الديني، فمن اليقين بالسند إلى اليقين بالدلالة، مما أفرز نتاجاً دينياً داخل نسق يقيني. وقد حمل الأصوليون على مشروع اليقين الأخبائي، وكانت المعركة شديدة، لكنها ما انتهت إلا عن تشكل واقع جديد بالغ الأهمية، (فبعد أن انتصر الأصولي على الأخبائي استيقظ من هول المعركة على ركام من الظنون، لقد صاغت المعركة العقل الأصولي بمعايير الشك، لكن الشك لم يذهب بالأصولي حد الإفلاس أو لا أبالية إنما تظهر عنده على شكل ظنون رأى أنها غطت كثير من

(١) المذهب الحسي (Sensualisme) (هو القول أن جميع معارفنا ناشئة عن الإحساسات و وإن المعقول هو المحسوس، ويعد هذا المذهب صورة من صور المذهب التجريبي) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٧٠.

(٢) الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ج ٢، ص ٢٢٦.

مساحات عمله في الاستنتاج الديني، وهنا كانت محاولة الأصولي عقلنة الظن^(١)، فالمشكلة المهمة تتمثل بكيفية التمكن من بناء نظام فكري ديني على أساس الظنون؟ وهذا تساؤل لا يستهان به، فقد أرق علماء الشيعة سنين طويلة.

وهذا ما يتطلب جهداً بليغاً لعقلنة وتبرير وتفسير المشروع الشيعي، للاعتماد على الظن، أو ما يسمى عند الأصوليين بإمكان التعبد بالظن أحياناً أو بالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أحياناً أخرى.

وسيحاول الباحث هنا بيان بعض معاني المصطلحات ذات الصلة بهذه الدراسة، بشكل موجز من دون التعرض إلى المحاكمات والمناقشات، وهدفنا تجلية المصطلح قدر اقدر حاجة البحث بما يلي:

١ - الحجية: مصطلح أصولي يراد منه - بالمعنى الأولي - الاعتبار والقيمة، فإذا قلت خبر الواحد حجة، فمعنى ذلك أنه معتبر وذو قيمة في عملية الاستنباط، والحجية الحجية مفهوم أصولي لا منطقي أي أنه ينتمي إلى دائرة العقل العملي في العذر وتحميل المسؤولية، لا إلى دائرة العقل النظري في اكتشاف الحقائق^(٢).

٢ - الحكم الواقعي والظاهري: اصطلاح أصولي شيعي، ويراد بالحكم الواقعي الحكم الإلهي الحقيقي الذي أصدره المولى واقعاً في اللوح المحفوظ سواء عرفه الإنسان أم لم يعرفه، وهذا الحكم قد تصيبه اجتهاداتنا أو لا تصيبه.

أما الحكم الظاهري، تعددت استعمالات هذا المصطلح، لكن المعنى المبسط له، والغالب في استعماله يراد به الحكم الذي يجعله المولى على الناس حينما لا يعرفون الحكم الواقعي، وهذا هو أحد الفروق الرئيسة بين الحكم الواقعي والظاهري، فإن الأول لا يفترض في حالة الشك بالواقع، فيما يفترض الثاني

(١) ينظر حب الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، ص ٣٣٦.

(٢) ينظر صنقر، محمد علي، المعجم الأصولي، ص ٤٤٩ - ٤٥١.

عندما يشك الإنسان ولا يبلغه^(١).

٣ - الأمارات والأصول: التفسير الشائع البسيط الغير معقد، مأخوذ من المعنى اللغوي للأمار حيث تعني الإمارة في اللغة العلامة^(٢)، ويقصد بها أصولياً الطريق أو السبيل الذي ينتظم درجة من كشف الواقع غير أنها ليست تامة، أي أن اليقين لا يسمى باصطلاح الأصوليين بالإمارة، بل يختص هذا الاسم بالطرق الظنية الكاشفة كشفاً ناقصاً عن الواقع، لا تاماً كاليقين.

أما الأصل فيطلق على ما لا يكون حجة لأجل الكشف عن الواقع، بل كونه معياراً لوظيفة عملية يقوم بها المكلف عندما يفقد الأدلة اليقينية والإمارات.

ويسمى النوع الأول - أي الأمارات - بالأدلة المحرزة، فيما يسمى النوع الثاني بالأدلة العملية والأصول العملية، وهناك تسمية أخرى للأمارات أوجدها الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥ هـ)^(٣)، إذ أطلق على الأمارات اسم الأدلة الاجتهادية

(١) ينظر الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ص ١٨.

(٢) ينظر ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج ١: ص ١٣٩.

(٣) الوحيد البهبهاني هو العلامة المجدد محمد باقر بن محمد أكمل ولد سنة ١١١٧ هـ في أصفهان ينتهي نسبه إلى الشيخ المفيد من طرف الأب ومن جهة إلام إلى المجلسي الأول، لذلك تراه يعبر عنه في بعض مصنفاته بـ(الجد) انتقل إلى النجف الأشرف منذ صباه بعد أن اكتسحت أصفهان موجه من الاضطرابات، حيث تتلمذ على يد أكابر علماء الشيعة الإمامية في تلك الفترة حتى أجزى من قبل جملة من أعلام الطائفة منهم السيد بحر العلوم وملا محمد باقر الاستريادي ثم بعد ذلك سافر إلى بهبهان) ولبت فيها ما يزيد على ثلاثين سنة ومنها اكتسب لقب البهبهاني واشتهر به ثم انتقل إلى مدينة كربلاء المقدسة وهي يومئذ مجمع الأخباريين ورئيسهم فيها الشيخ يوسف البحراني صاحب (الحدائق) فحضر بحته أياماً، ثم وقف في الصحن الحسيني الشريف ونادى بأعلى صوته أنا حجة الله عليكم فاجتمع عليه الناس، وقالوا ما تريد؟ فقال أريد أن يمكنني الشيخ يوسف البحراني من منبره ويأمر تلاميذه أن يحضروا تحت منبري، فاستجاب إلى طلبه الشيخ البحراني، كما ينقل صاحب تنقيح المقال في الجزء الثاني صفحة خمسة وثمانون، ويعد هذا نقطة تحول عظيمة في تاريخ التشيع، ولولا هذه الحركة لكان اليوم مسيرة الفقه الشيعي ومناهج البحث والاستدلال بشكل آخر، ينظر الكاشاني، المير محمد اليربوعي، مقدمة كتاب الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني .

وعلى الأصول الأدلة الفقاهتية^(١)، وهناك جدل أصولي حول الفوارق الأساسية بين هذين المصطلحين، ليس هذا موضع ذكره.

٤ - الثبوت والإثبات: يقصد بهذين المصطلحين اللذين يشبهان إلى حد ما المقصود من اصطلاحى الإمكان والوقوع فى الفلسفة، فحينما يتحدث الأصولي عن مقام الثبوت لشيء فإنه يتحدث عما هو فى حد نفسه وفى مقام ذاته، بعيداً عن ثبوته لنا أو عدم ثبوته لنا، فيقال: الحكم فى مقام الثبوت كذا وكذا، أى بعيداً عن علاقاته بمحالات الكشف والاكتشاف والإبراز والإبداء لشيء ما.

أما مقام الإثبات فهو الصورة الانكشافية للشيء فى أفق العقل أو فى أفق الإظهار والإبراز.

ومن البديهي إن مقام الثبوت أسبق من مقام الإثبات، وذلك كما فى سبق الإمكان للوقوع، ففي البداية يكون إمكان الشيء قبل وقوعه، مقابل الاستحالة، فلا تصل النوبة إلى الثبوت والإثبات عند الأصولي إذا كان أمراً مستحيلأ فى ذاته ومقام ثبوته، فلا معنى للبحث فى تلك الأدلة التى تدعى وقوعه، إذ تصبح عديمة الجدوى ما دام يستحيل الوقوع، أما إذا أمكن وقوعه فننتقل إلى دراسة هذه الأدلة، لنرى هل بعد إمكان وقوعه قد وقع؟^(٢).

وهناك مصطلحات أخرى قد يتناولها البحث بالبيان فى عرض دراسته لها.

(١) ينظر المصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة، ص ٢٢-٢٣، وصنقر، المعجم الأصولي، ص ٢٠٤-٢٠٧.

(٢) ينظر حب الله، حيدر، نظرية السنة، ص ٣٧٥.

الفصل الأول
ميتافيزيقا الأحكام
(فلسفة الظن)

تمهيد

لكي يدخل المنهج الشيعي سياق العقلنة وفتح باب جديد في مناهج المعرفة - الابستمولوجيا - كان مضطراً لاستخدام النطاق العقلي، والمتبع إلى الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ) وأجيال مدرسته يجدهم قد سلكوا سبلاً عقلانية لمواجهة الأحداث الفكرية الصاخبة التي عاشوها، فعندما يدخل التشكيك والظن على دلالة النصوص وصدورها، فلن يكون بالإمكان تبرير الظن بالظن، إذا كان مضطراً لتوظيف إمكانات أخرى خارج إطار النصوص لأنها ظنية. فكانت النزعة العقلية ملاذه الوحيد، وهذا من أهم العوامل التي ساعدت على أيجاد النفوذ الفلسفي في الدراسات الشيعية. فنجد على سبيل المثال منهج الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) ورفضه مقولات في المنهج الاستدلالي لحركة الاجتهاد منها، مقولة الإجماع المنقول التي أسقطها في كتابه (فرائد الأصول).

وليس بخافٍ كيف لعبت هذه المقولة - الإجماع المنقول -^(١) دوراً كبيراً في مناهج المعرفة وعملية اكتشاف الأحكام سيما بعد عصر العلامة جمال الدين الحسين بن يوسف الحلبي (ت ٧٢٦هـ)، فالمتبع لكتب الإمامية يجد أن الإجماع المنقول كان حاضراً وبقوه في الوسط الشيعي، ويصعب مخالفته، وحتى الشيخ

(١) ينقسم الإجماع إلى قسمين منقول ومحصل، عندما نقوم بتتبع واستقراء لأراء الفقهاء تكون قد تأكدت وحصلت على الإجماع وهذا المحصل، إما إذا وصل إليك كلام فقيه يدعي الإجماع دون أن تتأكد من صحته تاريخياً فهو المنقول.

الأنصاري الذي سعى لهدم هذه المقولة فانه بقى أسيراً لها مراعيّاً للحالة العامة التي اعتاد عليها العلماء الذين سبقوه، حيث يلحظ عنده الازدواجية بين النظرية والتطبيق من خلال الاطلاع على كتبه، مثل كتاب المكاسب، والطهارة، وهذا أمر طبيعي إذ للمقولة - الإجماع المنقول - هيمنة كبيرة ولعدة قرون، وليس من السهل التحرر منها ولم تكن المقولة الوحيدة التي تعرضت إلى الاهتزاز في الفترة المعاصرة - منذ زمن الأنصاري إلى يومنا هذا - بل كانت في سياق تصاعدي حتى بلغت مع زعيم الحوزة العلمية في عصره السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٤هـ) مبلغاً عالياً عندما نسف مقولة الشهرة الفتوائية^(١) ونظرية الجبر والوهن^(٢).

فكان هذا الانهيار لأركان الأدلة مصحوباً بمناخ ظني، منتجاً ومفضياً إلى أزمت نفسية تضغط وبقوة، وهواجس، منها احتمال خروج الفقيه قهراً إلى نتائج لم يسبق لها مثيل ولم يقل بها قائل، فان الإجماع كان دليلاً مريحاً للمجتهد كونه يأتي بنتائج جاهزة ومطابقة لمذاق ومزاج الموروث.

فلابد من الاستعانة بمقولات تلي حاجة المرحلة وتلائم العقلانية الجديدة وهذا الذي حصل في ظهور مقولة السيرة العقلانية^(٣)، نتيجة الدوافع الكامنة

(١) الشهرة الفتوائية والمقصود منها اشتها الفتنى بحكم من الأحكام دون أن يكون ثمة مستند معلوم لهذه الفتوى ولو كان ضعيفاً، ينظر صنفور، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٢) نظرية الجبر والوهن والمقصود منها هو إذا عمل المشهور برواية ضعيفة. فهذا العمل عمل يكون جابراً لضعف السند. وان اعرض المشهور عن الرواية وان كانت قوية السند فهذا انكسار ووهن لها، وهذه الشهرة المعبر عنها بالشهرة العملية، وتكون جابرة بشرطين الأول أن تكون الشهرة العملية واقعة بين قدماء الأصحاب كالسيد المرتضى، والصدوقين، والمفيد، وسلاح، والشيخ الطوسي، الثاني استناد الفقهاء إليها في مقام الإفتاء وانه لا مدرك لهم غير هذه الرواية الضعيفة، وإلا فمع احتمال وجود مستند آخر فإن هذه الشهرة لا تكون جابرة، ينظر صنفور، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٣) يقصد بالسيرة العقلانية الممارسة والارتكاز الذي صدر أو يقوم به العقلاء بوصفهم عقلاء. بغض النظر عن أي خصوصية دينية أو عرضية أو لغوية أو عرفية فكل عرف عقلائي يمارسه العقلاء ويسيروا عليه طبقاً لعقلانيتهم فقط، على سبيل المثال فإن العقلاء على اختلاف أزمته وأماكنهم

خلف ظهور بعض المقولات^(١)، أو توظيف الظن أيديولوجياً كبديل اضطراري يمكن الانتفاع منه. وبالنتيجة يمكن القول بأن العقل الشيعي استطاع الخروج من وسط ذلك الركام بإعادة ترتيب مناهجه وإعادة بناء وترميم منظومته المعرفية كما سيعرض البحث من خلال بيان التوظيف الإيديولوجي لمقولة الظن في ما يأتي.

و أعرافهم يعملون بما يفهمونه من كلام بعضهم ويعتمدون عليه في محاججاتهم وفي محاكماتهم ولا لديانة منهم أو وطنية أو لون أو صباح أو مساء بل لفطرتهم ولما يتمتعون به من وصفهم عقلاء. ومن الجدير بالإشارة أن هذا التطابق العقلاني على سيرة ما وممارسة معينة ليس بحجة أي ليس ذا اعتبار في منهج الاستنباط حتى تغطي بإمضاء الشارع لها، لذلك يعبر عنها: أن حجية السيرة العقلانية حجية إمضائية، أي أننا ننظر في النصوص الدينية فإن ورد فيها ما يردع أو ينهي عن هذه السيرة أو تلك أخذنا به، ورفضنا السيرة، إما إذا لم يكن هناك ردع فانا سنكتشف من عدم ردع ودفع المشرع من سيرة عامة الناس عبر العصور انه يقرها ويرضاها وهذا هو الإمضاء والموافقة، وإلا لردع وبين، وهذا من مقدمات الحكمة كما يعبرون، حيث انه المكلف ببيان الأحكام وشرح الدين. وتعدت نوبة التفكير إلى ابعاد مما هو في القول والفعل لدى العقلاء إلى مسألة ارتكازاتهم أي هناك تفكيك بين السيرة والارتكاز، فقد لا يكون هناك فعل ميداني عقلاني، بل ارتكاز ووعي. وهنا لعله يتضح أن المسلك التفكيكي المتبع هو ذو نزعة سيكولوجية. إما السيرة التشريعية: فتعني أن عرفاً أو سلوكاً أو ممارسة عامة يقوم بها المشرعة والمتدينون عصر المعصوم عليه السلام ثم لا نجد ما ينهي عن هذا الفعل، فهذه سيرة دينية المراد بها أن الفعل قام به أشخاص بما هم متدينون، ولربما تضيق الدائرة وتكون السيرة دينية بالمعنى الأخص، كما لو كانت السيرة للشيعية فحسب، وهذا هو ابرز فارق بين السيرتين فتنتطق الأولى العقلاء بما هم عقلاء ومنطق الثانية المؤمنون بما هم متدينون. ومن الفوارق أيضاً اكتساب السيرتين للاعتبار والحجية فالسيرة العقلانية - كما أشرنا - حجيتها إمضائية، إما السيرة التشريعية فليس حجتها إمضائية بل من باب الكشف. أي أن جري أتباع دين ما على سيرة دينية يكشف منطقياً عن انطلاق هذه السيرة من دوافع دينية ترتبط بصاحب الشريعة نفسه ومن الأمور الجديرة بالبحث والاهتمام هي: كيف نعرف هذه السيرة موجودة عصر المعصومين عليهم السلام حيث أن وجودها كاشف عن موقف المعصوم عليه السلام نفسه؟ هذا ما أجاد فيه الشهيد الصدر في مؤلفاته الأصولية حيث ذكر خمسة طرق للتعرف على ذلك، ولا مجال لسردها ولكن يمكن مراجعتها لمن أراد الزيادة.

(١) الصدر، محمد باقر، مباحث الأصول، ج ٢، ص ٩٣ - ٩٧.

المبحث الأول التوظيف الإيديولوجي لمقولة الظن

لقد بلغ التنامي الظني في الفكر الشيعي بعد الحقبة الأخبارية عندما ظهرت فكرة الانسداد التي أشتهر بها الميرزا القمي (١٢٣١هـ)^(١) صاحب كتاب (قوانين الأصول)^(٢)، فقد أبدت هذه الفكرة المدرسة الشيعية الإمامية بأرقى مظاهر التحليل الفلسفي في موضوع الظن عموماً، حيث تعني مقولة الانسداد التي تقابلها مقولة الانفتاح، عدم قدرة المجتهد والباحث الديني للوصول إلى المعرفة الدينية معرفة علمية.

(١) الميرزا، القمي (١١٥١ - ١٢٣١هـ) هو الشيخ أبو القاسم بن محمد حسن بن نظر علي القمي من بيت علم وتقى، بعد أن تتلمذ على يد الفقيه السيد حسين الخونساري، هاجر من إيران إلى كربلاء المقدسة حيث انضم إلى درس العلامة المجدد الشيخ الوحيد البهبهاني، ثم انتقل إلى النجف ليصبح معلماً من أعلام المدرسة النجفية في تلك الفترة حيث تتلمذ على يده جملة من الأعلام منهم المحقق محسن الكاظمي والسيد الفقيه محمد جواد العاملي صاحب كتاب مفتاح الكرامة والسيد عبد الله شبر صاحب التفسير المعروف، وله عدة مصنفات منها كتاب القوانين في الأصول، وغنائم الأيام في الفقه وجامع الشتات، ينظر البدر الزاهر في ترجمة أعلام كتاب الجواهر، ص ٥٤٣.

(٢) «قوانين الأصول»: تأليف الحق الميرزا أبي القاسم بن المولى محمد حسن المعروف بالميرزا القمي وهو من أعظم تلاميذ الوحيد البهبهاني. فقد أشتمل كتابه على أبواب الأصول المعروفة، وبقي يدرس بعد كتاب المعالم في المحوزات العلمية في النجف الأشرف وغيرها حتى العصور القريبة، وإن عزف الطلاب عنه بعد فترة غير يسيرة من ظهور كتاب (كفاية الأصول)، وأهم ما امتاز به (القوانين) من بحوث هو ما يعرف في السنة الأعلام بدليل الانسداد، وقد أدى كتاب القوانين مهمة جليلة في دفع المباحث الأصولية نحو النضج والتكامل. (ينظر الحكيم، محمد جعفر، تاريخ وتطور الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف العلمية، ص ٢٠٣ - ٢٠٥)

إن فكرة الفصل الزمني للتاريخ المعرفي في المنظومة الشيعية إلى تصنف إلى حقبة انفتاح وحقبة انسداد منذ زمن بعيد، حيث ينظر عادةً إلى حقبة ما قبل محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) على أنها حقبة انفتاح إلى حد ما، بينما الحقبات التي تليها تتسم بتنام تصاعدي لظاهرة الانسداد، وكلما تمدى الزمان وابتعد المسلمون عن عصر النص، كانت فرصة الانسداد - عندهم - أكبر بكثير من فرصة الانفتاح^(١).

ومقولة الانسداد التي ظهرت في القرن الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، حيث لقيت تحولاً أوسع من ذي قبل، أي أن الانسداد يشمل بحسب - المصطلح الأصولي - كل ما هو علم أو علمي، ويقصد بالعلم هو التعبير عن اليقين الوجداني الحقيقي، أما العلمي فهو تعبير عن كل ظن قام دليل خاص على حجتيه واعتباره، وبذلك يكون قد انسد عنده باب العلم بالشريعة إلى جانب عدم ثبوت أي دليل برأيه على حجية واعتبار أي ظن خاص^(٢)، وقسموا الانسداد إلى الانسداد الصغير والانسداد الكبير، فالأدلة التي توصل إلى اعتبار مطلق الظن يسمى عندهم بالانسداد الكبير أما الظن الذي يوصل إلى اعتبار ظن خاص فهو انسداد صغير. وقد شغلت مباحث الانسداد حيزاً كبيراً في دراسات أصول الفقه عند الإمامية القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، وقد وضعت في خاتمة مباحث حجية خبر الواحد. وأستمر حضوره إلى أن وصل الدور إلى الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) الذي أفرد له مجالا كبيراً في كتابه (فرائد الأصول) من بعد ذلك أجهز عليه حتى أخذ بالانحسار تدريجياً، ولعل اليوم هناك من يطالب بحذفه من الدراسات المنهجية، إلا أن الفكر الشيعي أعاد توازنه بعد الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) متوسطاً بين مدرستين، مدرسة اليقين

(١) ينظر حب الله، حيدر، نظرية السند، ص ٣٩٦.

(٢) في حالة ثبوت برهان عقلي أو آية قرآنية يفيدان اعتبار أخبار الأحاد مثلاً فأننا نسميها حينئذ ظناً معتبراً كما نسميه بالظن الخاص.

المطلق ومدرسة الشك المطلق، بعد أن كان القرن الثالث عشر عصر ازدهار
الدرس الانسدادي، وكان هناك تفكير واسع بغموض الدين، ويستنير البحث بهذا
النص الذي يبين الوضع المتأزم آنذاك، إذ يظهر وبصورة واضحة بين طياته حالة
القلق على الموقف الشيعي إزاء المتربصين بالشريعة المحمدية السمحاء، فهل من
غموض يكتنف مذهب الإمامية؟

يقول الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧هـ)^(١)، مستنكراً: (فما أدري
وليتني علمت أنه ما السبب وما الباعث من أن بعض أصحابنا رضوان الله عليهم
لم يزالوا ساعين في إخماد ضوء الشريعة الغراء وإثبات الخفاء في مذهب أئمة الهدى
حتى فتحوا للأعداء أكبر الأبواب، ونسبوا أكابر فقهاءنا إلى الخطأ، وأبعدوهم عن
الصواب وبعثوا على تجري الأطفال على فحول العلماء الذين لولاهم لم يعرف
الحرام من الحلال وتلك مصيبة عامة نسأل الله تعالى الوقاية منها)^(٢)، إذ يقصد
بالأطفال المتطفلين الذين يصدر عن قلة علم أو جهل في كثير من الظروف
المحيطة.

وهنا تبدأ الجهود بالتضافر للخروج من عنق زجاجة الانسداد، إذ ما هو
الحل بعد فقدان العلم بل وحتى الظنون الخاصة؟
وبأي أداة يتمكن من الوصول إلى عالم الغيب ليأتي بأحكام تكون حافظة
للمصالح ومبعدة للمفاسد الواقعية؟

(١) الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١١٥٦ - ١٢٢٨هـ) هو الشيخ أبو موسى جعفر بن خضر بن يحيى
الجنابي الحلبي النجفي شيخ الطائفة في عصره ولد في النجف الأشرف ١١٥٦هـ في أسرة عرفت
بالعلم والتقى تتلمذ على يد الشيخ الوحيد البهبهاني وله إجازة عنه وقد تتلمذ على يده جملة من
علماء النجف كالشيخ محمد حسن النجفي صاحب كتاب جواهر الكلام والشيخ أسد الله التستري
صاحب كتاب المقابس والسيد محمد جواد العاملي صاحب كتاب مفتاح الكرامة، وله عدة مصنفات
منها كتابه الشهير كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، شرح بعض أبواب المكاسب من قواعد
العلامة الحلبي، غاية المأمول في علم الأصول، لقب بالشيخ الأكبر.

(٢) كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء، ج ١، ص ٣١٥.

والحل من وجهة نظر جملة من العلماء مجموعة من الأدلة العقلية التي تنتج اعتبار الظن في الدين، وقد أطلقوا عليها أدلة حجية الظن المطلق أو مطلق الظن. فلا بد من الوقوف على دليل الانسداد لاستجلاء الأمر.

دليل الانسداد:

إن الله تعالى في كل واقعة حكم، يَبْدَأُ أن علم الإنسان بتلك الأحكام لا يتعدى العلم الإجمالي، ونعلم أن هذه الأحكام حية لا تموت، خالدة خلود هذه الشريعة الغراء، ولكن ليس لدينا علم تفصيلي بتلك الأحكام، مع أن المكلف يجب أن يتعامل مع هذه الأحكام والتكاليف بدقة. فلا بد أن يبذل الجهد والتفتيش في لاستنباط هذه الأحكام، ثم إن الأسس الخاصة باستنباط الأحكام قد تقصر عن معرفة بعض الأحكام أيضاً فلا تصل إليها على مستوى اليقين أو القطع، وحتى لو حصل الظن فلا يصل إلى الرجحان، فإنه لا يتعدى نسبة الكشف في بعضها عن خمسة بالمائة أو أكثر بقليل أو أقل، فما عسى المجتهد المختص بالفحص عن الأحكام من مداركها المقررة أن يفعل بعد أن غلقت أمامها أبواب أبواب العلم؟

الحل أن يتخلى عن قلاع اليقين والعلم الوجداني - في هذا الفرض - ويلتمس الوصول إلى الأحكام الإلهية بالسبل الظنية التي ارتضاها الله. فالمسؤولية تقع على عاتقه في البحث عما يؤكد أن هذا السبيل الظني أو ذاك قد ارتضاها الشارع، بحيث تسمح له بالاعتماد عليه، من آية أو رواية متواترة أو أي شيء يمكن أن يفصح عن إرادة المولى جلّ وعلا.

ولكن بعد الفحص عن دليل يجعل الاعتبار لهذا الطريق، لم يكشف دليل واضح بأنه سبحانه قد جعل سبيلاً ظنياً، حجه بينه وبين عباده، على وجه الجزم. إذا فما هو الحل؟

فهل من الممكن تجاهل التكاليف الإلهية، بعد العجز عن تحصيلها عن طريق العلم، ولا حتى عن طريق ما هو بمنزلة العلم؟

أو نتخذ مسلك الاحتياط في كل حالة شككنا في وجود تكليف فيها على مستوى العبادات والمعاملات، من مما يتعلق بالصلاة أو الصيام، أو اللبس والمأكول والمشرب والتداوي والسفر وغيرها، فإذا شككنا في شرب المادة الفلانية تركناه وفي قراءة الدعاء عند رؤية الهلال قرئنا، لشكنا بالوجوب، وعلى هذه الشاكلة، بما يضمن خروجنا من عهدة التكليف قضاءً لحق المولوية؟

وبهذا نقف عند مفترق طرق فأبي هذين السبيلين هو الحل الأمثل؟
فالأول يمكن القول - وبضرس قاطع - بأن الله لا يرضى به، قطعاً إذ لا يقبل أن نترك هذا الدين ونهمل أحكامه بالكلية، لمجرد أننا واجهنا معضلة في وصولنا إليها فمن الأفضل تجاهل هذا الحل وننظر في الطريق الآخر.

إلا أن الطريق الآخر غير منطقي أيضاً، إذ أن ذلك بالتأكيد يؤدي إلى اختلال نظام الحياة، إذ يتعسر على فرد أن يعمل على مقتضى الاحتياط في كل مسألة، للزوم العسر والحرج في بعضها، بل بعضها لا يمكن فيه الاحتياط كما إذا دار الأمر بين محذورين كالشك في حرمة شيء ووجوبه، فكيف إذا طلبنا من الناس أن تعيش حياتها على وفقه، وبهذا تكون قد أغلقت جميع الأبواب.

فلا بد من حل فنحن غير قادرين على سلوك طريق الاحتياط للزوم العسر والحرج، ولسنا قادرين على الوصول إلى العلم ولا حتى سبيل الظن الخاص المعبر، فلم يعد أمامنا إلا خياران: أما أن نأخذ بما نظن به من التكليف من أي طريق أتى ذلك الظن، أو نأخذ بالموهومات والم احتملات التي تنزل عن الظن حسب القيمة الاعتبارية. وهنا يأتي دور العقل ليطلق حكمه، وهذا هو الدليل العقلي.

إن تقديم المشكوك والموهوم على المظنون هو تقديم للمرجوح على الراجح وهذا قبيح، فلا بد إذا من تقديم الظن أينما وجدناه، وبعد هذا المخاض العسير تكون النتيجة حكماً عقلياً باعتبار حجية مطلق الظن.

هذه صورة لصياغة دليل الانسداد، الذي اتخذ صيغاً وأشكالا عدة على يد

علماء الشيعة منذ القرن الثاني عشر وإلى يومنا هذا، فقد جعله بعضهم على هيئة مجموعة من القضايا المرتبة الواحدة منها تلو الأخرى، فيما صيرها آخرون قضية واحدة.

وقد اختلف الفريق الأول فيما بينه في عدد المقدمات وترتيبها من الناحية المنطقية، وسيعرض أنموذجين لصياغتين:

الأولى: عن الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) في كتابه (فرائد الأصول) وهي على النحو التالي^(١):

أ - إن باب العلم والظن الخاص (العلمي) منسند في معظم المسائل الفقهية.
ب - لا يجوز لنا إهمال الأحكام الشرعية المشتبهة لدينا، كما لا يصح أن نحري فيها بأجمعها أصالة عدم وجودها بل أماننا - حتى مع الانسداد - مسؤولية أساسية تجاهها.

ج - ليس السبيل لامثال هذه الأحكام الشرعية هو الاحتياط.
د - إذا وصلنا إلى هنا فالعقل يحكم بعدم جواز الرجوع إلى الموافقة الوهمية، أي تلك التي تكون مرجوحة الاحتمال، فاحتمالها لا يزيد على الخمسين بالمائة، ولا إلى الموافقة الشكّية بالرجوع إلى أحد الطرفين دون تحصيل ظن بإحداها، فلا بد من الظن، فيكون حجه^(٢).

الثانية: وهي ما عن للشيخ ملا كاظم الآخوند (ت ١٣٢٩ هـ) والذي جعل - دليل الانسداد - في مقدمات خمس هي^(٣):

أ - المعلوم إجمالاً وجود تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.
ب - أن باب العلم والعلمي قد انسند في كثير من هذه التكاليف والأحكام فلم يعد من الممكن الوصول إليها.

(١) ينظر الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، ج ١، ص ١٨٤ - ٢١١.

(٢) ينظر المصدر نفسه.

(٣) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ص ٣١١ - ٣١٥.

ج - انه من غير الجائز إهمال هذه التكاليف بحجة انسداد العلم أو العلمي بها بل لا بد من التصدي لها لامثالها بالقدر الممكن.

د - إن فرضية كون الاحتياط هو الحل الممكن في كل حالة لمحتمل وجود تكليف شرعي غير منطقي، فالاحتياط غير واجب بل في بعض الأحيان غير جائز. هـ - إن ترجيح المرجوح على الراجح أمر قبيح.

وكانت هذه صورة واضحة لصياغة دليل الانسداد وأكثرها دقة ومتانة، يَبْدُ أنها لم تسلم من الملاحظات التي سجلها علماء الشيعة في مدرسة النجف، على هذا الدليل لتحيل القارئ لمراجعة هذه النقود في مظانها^(١).

وبعد هذه الوقفة على أهمية الظن في معرفة الحكم الشرعي لا بد من النظر إلى الظن من حيث إمكان جعل الحجية له ومدى قابلية ذلك من حيث الوقوع على صعيد التوظيف العلمي والتطبيق العملي، في ضوء أهم الإشكالات التي تحف بهذه العملية.

(١) ينظر: الخوئي، دراسات في علم الأصول، ج ٣، ص ٢١٠ - ٢١١، الشيرازي، أنوار الأصول، ج ٢، ص ٤٧٥، والنائيني، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٨، والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، والنراقي، عوائد الأيام.

المبحث الثاني مقولة الظن في عالم الإمكان والوقوع

ظهر مما تقدم أن طريق الوصول إلى كثير من الأحكام هو الظن، وبما أن الظن كان بديلاً اضطرارياً عن القطع الذي لم نظفر به. وبما أن القطع يتمتع باعتبار عالي الجودة، إذ أن هذا الاعتبار ذاتي وهو طريق إلى الواقع، بل هو نفس النظر إلى الواقع، والوجدان يحكم ويشهد على عدم اعتبار الظن إذ لا كشف تام له عن الواقع، فلا بد من جبران ذلك النقص وسد الخلل الذي يكتنف الظن ولو يجعل جاعل، ولكن هل هذا الجعل الذي هو من الغير ممكن الوقوع، أم هناك محذور يلزم من وقوعه؟

ولذا يجدر بالبحث الخوض في مسألة إمكانه وعدمه قبل إجماله النظر وإعمال الفكر في وقوعه وعدمه.

الإمكان والوقوع:

قبل أن نلج في قضية إمكان جعل الحجية للظن ينبغي لنا أن نتعرف معاني الإمكان، فالمعروف أن معاني الإمكان أربعة^(١):

- ١ - الإمكان الذاتي ويقابله الامتناع الذاتي (كاجتماع النقيضين).
- ٢ - الإمكان الوقوعي ويقابله الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وقوعه محال (كاجتماع اجتماع الإله في العالم).
- ٣ - الإمكان العادي (كامتناع بلوغ عمر الإنسان إلى آلاف السنين عادة).
- ٤ - الإمكان الاحتمالي وهو ما أشار إليه الشيخ الرئيس ابن

(١) الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الأصول، ج ١، ص ٢٧٠.

سينا(ت٤٢٨هـ) بقوله: (كل ما قرع سمعك من غرائب الزمان وعجائب الدوران، فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان)^(١).

وهذا القسم الأخير لا شك في عدم كونه مقصوداً في المقام، لأنه يكون في النظر البدوي ويزول بالتأمل ويرجع إلى أحد الأقسام الأخرى، أما الإمكان العادي فهو قابل للزوال بل زائل لأن العادة لا يمكن أن تقع موضوعاً للأدلة العقلية، إذا بقي الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي، والمراد من الإمكان هنا الإمكان الوقوعي، بمعنى أنه لا يلزم من وقوعه محذور عقلي من أمر ممتنع (ذاتي) كاجتماع الضدين، أو أمر ممتنع (عرضي) كالقبيح الذي يستحيل صدوره من الحكيم. فهل جعل الحجة والاعتبار للظن يلزم منه محذور عقلي ذاتي أم عرضي؟ هذا ما ستعرض له في إشكاليات ابن قبة (من أعلام القرنين الثالث والرابع الهجريين).

إشكاليات ابن قبة الرازي:

في أواخر القرن الثالث وبدايات القرن الرابع الهجريين، برز عالم يعرف بان قبة، قال ابن النديم (ت٤٣٨هـ): (أبو جعفر بن محمد بن قبة من متكلمي الشيعة وحذاقهم، وله من الكتب: كتاب الإنصاف في الإمامة، كتاب الإمامة)^(٢)، وهو

(١) الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ج ٣، ص ٤١٨.

(٢) ابن النديم، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا - تجدد، ص ٢٢٦. ابن قبة هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة، متكلم عظيم القدر، حسن العقيدة، قوي في الكلام، كان قديماً من المعتزلة واتبع مذهب التشيع، له كتب في الكلام، وقد اختلف المؤرخون في عصره وفي سنة وفاته، فيظهر من بعضهم أنه توفي عام (٦٠٠هـ) كما عن إسماعيل باشا البغدادي - هدية العارفين - ج ٢ - ص ١٠٦، و عمر كحالة - معجم المؤلفين - ج ١٠ - ص ١٤٨، لكن مؤرخي الإمامية قالوا أنه تلميذ أبي القاسم عبد الله بن أحمد الكمي (ت٣١٧هـ) ومعاصر للكليني (ت٣٢٩هـ)، وقد روى عنه الشيخ المفيد (ت٤١٣)، قال ذلك الحر العاملي في أمل الآمل - ج ٢ - ص ٢٧٨، وآغا بزرگ الطهراني في الذريعة - ج ٢ - ص ٣٣٥، ولا مجال للشك في صحة قول الإمامية في ذلك لما هو مسطور في كتبهم

من عيون الأصحاب وصالحيه كما وصفه الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في الفهرست^(١)، ومعاصراً للشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) وكان المفيد يروي عنه ومن تلاميذه. وقد أثار ابن قبة إشكالات على إتباع الظن في الدين، التي أحدثت زوبعة، ومن ثمة شبهات على منهج البحث عند الأصوليين إلى يومنا هذا وهي أدلة عقلية تمثل روح التفلسف والاستشكال على نظرية المعرفة عند الشيعة الإمامية، وإن كانت هذه الإشكالات عند ابن قبة في أخبار الأحاد^(٢)، إلا أن الموضوع تعدى إلى معضلة الظن عموماً، ولطالما تعرض علماء الشيعة لهذا الموضوع، وإن كانت محاولات يمكن وصفها بالمبتسرة^(٣) إلا أن القرن الرابع عشر الهجري شهد تنامياً مطرداً للبحث في هذه المسألة. ويمكن تتبع إشكالات ابن قبة فيما جاء على لسان علماء مدرسة النجف المعاصرة، حيث تداولوها في بحوثهم، وتتبعها البحث من خلال ما عرضه حكاية عن ابن قبة^(٤)، ليعرضها بشكل يتسق

الصحيحة، في ظرف عدم الداعي لدعوى تاريخ مزيف، والأمر الآخر الذي لا جدال فيه، ورود ذكره عند ابن النديم في الفهرست، و وفاة ابن النديم كانت ٤٣٨هـ وذكره الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، فلا مجال لرد كونه من أعلام القرن الثالث على الأرجح، أو أنه من أعلام القرنين الثالث والرابع.

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن، ص ٢٠٧

(٢) أخبار الأحاد جمع لخبر الأحاد، وهو الخبر الغير مقطوع بصحته وعبر عنه بتعابير منها يحتمل الصواب، يقتضي غلبة الظن بصدقه أن كان الراوي عدلاً ويقابله المتواتر .

(٣) ينظر العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردى النجفي ، ج ٢، ص ٥٥، والأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٠ .

(٤) فمن أعلام مدرسة النجف، ينظر: محمد كاظم الخراساني في الكفاية - ج ١ - ص ٢١٥، ضياء الدين

العراقي - نهاية الأفكار - آقا ضياء العراقي - ج ٣ - ص ٥٥ - ٥٩، أبي محمد رضا النجفي الأصفهاني - وقاية الأذهان - ص ٤٧٩ - ٤٨٠، محمد علي الكاظمي - فوائد الأصول - مصطفى الخميني تحريات في الأصول - ج ٦ - ص ٢١٥ - ٢١٦، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم عمود الهاشمي، ج ٤، ص ١٨٩، أبو القاسم الخوئي - أجود التقريرات - (١ / ٣٢٥)، البهسودي - مصباح الأصول - تقرير بحث الخوئي - ج ٢ - (١ / ٩٠ - ٥٩، محمد سعيد الحكيم - المحكم في أصول الفقه (٤ / ١٨٧) + ج ٢٨٥.

واللغة العلمية المعاصرة، فمن أهم الإشكالات:

تقدم في مقدمات دليل الانسداد أن للمولى تعالى حكماً في عالم الواقع سوى عرفه الناس أم جهلوه، فالحكم ثابت، على سبيل المثال، الحرمة ثابتة للفعل (س) عرف زيد أم لم يعرف، وعلى هذا الأساس لو جاءت طرق ظنية ونصت على حلية الفعل (س)، ولم نقف على دليل الحرمة فهل يكون هذا الظن معتبراً أو ذي حجة أم لا؟

فإن لم يكن معتبراً فهذا هو المطلوب، أما إذا كان حجة ومعتبراً فهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى حرم الفعل (س) لكنه بإعطاء الاعتبار للظن قد أحل الفعل (س) ويلزم من هذا اجتماع حكمين متضادين هما الحرمة والحلال، هذا إذا كان الطريق الظني غير مطابق للواقع، أما إذا طابق الواقع بمعنى وجود حكم واقعي بحرمة الفعل (س) وحكم آخر ظاهري بحرمه الفعل (س)، أي اجتماع حرمتين على موضع واحد، وهو محال بالذات ومحال عقلي، مثله مثل اجتماع علتين تامتين على معلول واحد. وهو ما يسمى باجتماع المثلين.

ومن الواضح أن هذه الإشكاليات تتحدث عن تضاد واقعي ينتمي إدراكه إلى دائرة العقل النظري، وقد شاهدنا في الأول اجتماع الضدين^(١) وفي الثاني اجتماع المثلين^(٢)، ووجه استحالتهم واضحة ومبرهن عليها منطقياً.

وهناك إشكال آخر: وذلك بعد وضوح أن الغرض من أمر المولى تعالى بشيء أو نهيه عنه يعود إلى مصلحة العبد لإيصاله إلى الكمال اللائق به، فإذا كانت

(١) - الضدان: هما الوجوديان المتعاقدان على موضوع واحد، ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، ومثلوا له باجتماع الحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة. ينظر: المظفر، محمد رضا، المنطق: ص ٥٦.

(٢) المثلان: هما المشتركان في حقيقة واحدة بما هما مشتركان، أي لوحظ واعتبر اشتراكهما فيهما، كمحمد وجعفر اسمين لشخصين مشتركين في الإنسانية بما هما مشتركان فيها وكالإنسان والفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، وإلا فمحمد وجعفر من حيث خصوصية ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه. ينظر: المظفر، محمد رضا، المنطق: ص ٥٣.

فريضة من الفرائض واجبه واقعاً ولم نحصل على ذلك الحكم الواقعي، وسلكتنا طريقاً ظنياً وأوصلنا ذلك الطريق إلى عدم الوجوب، فمنح الاعتبار للظن، معناه أن المولى نقض غرضه، فغرضه تحصيل العبد للمصلحة الموجودة في تلك الفريضة التي قد فاتت، ومع ذلك سمح لنا بسلوك الطريق الظني الذي يؤدي إلى فوات تلك المصلحة، فيكون بذلك هو سبحانه الذي قد فوت على العبد مصلحة ملزمة. والعكس كذلك مشكل، فلو فرضنا أن الله سبحانه حرم الفعل (س) لوجود مفسدة واقعية ولم نتمكن من نيل الواقع والوقوف على تلك المفسدة، وليس أمامنا إلا الظن، وأنه يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهي الاعتبار والحجية من المولى، فلو منحه سبحانه ذلك الاعتبار وجعل له الحجية وسلكته - ذلك الظن - وأنتج نتائجاً مخالفاً للواقع أي بجواز الفعل (س) وعدم حرمة، ف وقعت وقعت المفسدة التي أشار إليها البحث آنفاً، أفلا يكون تجويز الاعتماد على ذلك الظن تغريراً بالعبد وإيقاعاً له في المفسدة.

وهذه الشبهة تسمى بشبهة نقض الغرض، ومخذوريته متوقفة على افتراض حكمة المولى المشرع^(١)، إذ هذه الأمور المتهاففة يمتنع صدورها من الحكيم، وهذا هو المراد من المخذور الوقوعي، والذي يتحدث عن قبح في الفعل بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، أي يقبح على المولى سبحانه وتعالى نقض غرضه بمقتضى حكمته، وهو ينتمي إلى دائرة العقل العلمي^(٢).

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أن المخاذير والنقود المتقدمة لا ترجع جميعها إلى ما أثاره ابن قبة في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، بل بعضها يرجع إليه وبعضها تولد من خلال توسيع البحث من قبل الإعلام، وقد حاول علماء الشيعة أن يجدوا حلولاً لهذه الإشكاليات إلى جانب بعض العضلات

(١) ينظر المصدر، محمد باقر، بحث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، ج ٤، ص ١٨٩.

(٢) ينظر القمي، القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٤١٦ - ٤١٧، والخوئي، دراسات في علم الأصول، ج ٣،

ص ١٠٦ - ١٠٧، ومصباح الأصول ج ٢، ص ٩١ - ٩٢، والنائبي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٨٩ - ٩٩.

الأخرى وقد أدت حلولهم إلى ظهور نظريات تهدف لتقديم تفسير فلسفي للاعتماد على الظن في الدين، وسيعرض الباحث أبرز النظريات التي شهدتها مدرسة النجف على هذا الخط، لفهم جانب من جوانب نظرية المعرفة عند الشيعة الإمامية، ولاسيما هي جنة يمكن أن توصف بالطابع الميتافيزيقي الذي يمكن أن يقام عليها دليل عقلي.

المبحث الثالث النظريات الفلسفية في تأسيس مقولة الظن

تمهيد :

عند تتبع مسألة الأحكام التي لا يوجد فيها نص صريح، ولم يتمكن المجتهد من الحصول على القطع فيها، يجد الباحث أنها كانت محط أنظار علماء الجمهور، فتوقفوا عندها وأعملوا الفكر، وبذلوا الوسع، فخلصوا إلى افتراض حلول.

فأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) قال: في كتابه المستصفى (المسائل التي لا يوجد فيها نص صريح ولم يعين الشارع حكماً محدداً بشأنها، يتبع في هذه الحالة الحكم الظني الاجتهادي للمجتهد، ويكون حكم الله هو ما يتوصل إليه المجتهد استنباطه وظنه)^(١)، ويقول فقد اخترت هذا التصويب.

وهناك نمط آخر من التصويب يمثله بعض علماء الجمهور، وهو: أن الله تعالى قد عين لكل مسألة حكماً محدداً والمجتهد مصيب في كل الأحوال سواء كانت فتواه مطابقة لهذا الحكم أم لم تكن مطابقة، وأطلق على الأول تصويب الأشاعرة أو الأشعري، والثاني التصويب المعتزلي، وبيان ذلك معنى القول الأول المنسوب إلى الأشاعرة انه ليس هناك مصلحة أو مفسدة في نفس الشيء قبل تعلق التكليف الإلهية به، فما أمر به الشارع يكون ذا مصلحة، وما نهى عنه يكون ذا مفسدة هذا هو المقصود من قولهم ان المصالح و المفاصد تابعة للأوامر الإلهية^(٢).

وقد أشكلَ على هذا المعنى بإشكالات منها: أن الخطاب مبرز للحكم

(١) الغزالي، أبو حامد محمد ابن محمد (ت ٥٠٥ هـ)، المستصفى، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٢) ينظر: السبحاني - الأنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج ٢، ص ٥٩٧ - ٥٩٨.

الإلهي وليس هو حكم الله، وهذا التوجيه يعد خلطاً بين الحكم الشرعي والمبرز للحكم الشرعي، ثم مع فرض عدم الحكم في الواقعة التي لا نص فيها فعن أي شيء يبحث المجتهد؟

فلو حصل الحكم بعد نظر المجتهد، وهو يبحث عنه فهذا يلزم الدور وهو باطل. إذ لا بد للطلب من مطلوب، أو من باب تقدم الشيء على نفسه^(١).

ومن الحلول كذلك: والذي مفاده إن الله تعالى في كل واقعة حكماً، سواء وجد النص عليه أم لا، لكن هذا الواقع يتبدل إلى ما أدى إليه نظر المجتهد في حالة مخالفته له، ونسبه الغزالي إلى الشافعي حيث قال: «أما المصوبة فقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى أثباته وإليه تشير نصوص الشافعي لأنه لا بد للطالب من مطلوب، وربما عبر عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبه عند الله، والأشبه معين عند الله تعالى^(٢)».

وهذا أيضاً لم يسلم من النقد، ووجه الإشكال: ليس الظن أكثر من العلم والعلم بالشيء إذا لم يصب الواقع لا يبدل في حقيقة ما قام عليه، فعلمي بعدم زيد مثلاً لا يجعله غير موجود إذا كان موجوداً في الواقع، وكذا الظن بوجود مفسدة في شيء لا يجعلها موجودة إذا كانت في واقعها غير موجودة^(٣).

فهذان قولان في معنى سببية مبنى الأحكام الظاهرية، وقد ظهر عدم تماميتها للزوم التصويب الممتنع، ولكي لا نقع في محذور خلو الواقع من الأحكام أو محذور تبدل الواقع بتبدل رأي المجتهد، ولدفع محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، ففي ضوء هذه الخطوط العامة للبحث تأتي نظرية الشيخ الأنصاري والتي أطلق عليها نظرية المصلحة السلوكية.

(١) ينظر: الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٢.

(٢) الغزالي المستصفى، ج ٢، ص ٣٦١.

(٣) محمد نقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٦٢٢.

النظرية الأولى: المصلحة السلوكية:

يرجع أصل هذه النظرية إلى الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)^(١)، وذلك يتي على: إن التعبد بالخبر يوجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمانة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع كأن يتحدث في صلاة الجمعة - بسبب إخبار العادل بوجودها - مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً^(٢).

معنى ذلك أن الأمانة أو الطريق الظني كخبر الواحد عندما يخبرني بضرورة الإتيان بصلاة الجمعة عصر الغيبة بدلاً عن صلاة الظهر، وتكون صلاة الظهر هي الواجبة واقعاً، لا يوقعني في محذور التضاد أو غيره، ذلك أن قيام الأمانة على

(١) الشيخ مرتضى بن الشيخ محمد أمين الأنصاري، صاحب المدرسة الأصولية الحديثة، ولد في مدينة ديزفول عام (١٢١٤هـ) في أسرة يكتنفها المجد والرفعة من أهل العلم، ارتحل إلى مدينة كربلاء عام (١٢٣٢هـ) التي كانت تحتضن أكابر وأساطين المذهب الإمامي الاثني عشري فحضر درس الشيخ محمد المجاهد صاحب المناهل، والشيخ شريف العلماء لمدة تزيد على أربع سنين بعد أن حدثت اضطرابات في مدينة كربلاء، سافر إلى مدينة الكاظمية وهكذا ينتقل بين مراكز العلم ومجالس العلماء حتى استقر به المسير في مدينة النجف الأشرف فحضر بحوث زعيم الحوزة ومرجعها آنذاك الشيخ علي نجل الشيخ الأكبر، فلزم بحته حتى عام (١٢٥٤هـ) حتى بلغ الشيخ الأنصاري الذروة والسنام في علوم الإسلام ونال أرفع الدرجات، فأشتغل بالتدريس فقهاً وأصولاً، وقام بأعباء المسؤولية الملقاة على عاتقه في تربية العلماء والفقهاء والمجتهدين، مضافاً لانشغاله في العطاء الفكري بالكتابة، وبعد وفاة زعيم الحوزة في وقته الشيخ صاحب الجواهر طاب ثراه (١٢٦٦هـ) ألقت زعامة الدين ومرجعيتها مقاليدها إليه فقام بها على أحسن ما يرام، وعاش كأحد أفراد الأمة عيشة الفقراء، تخرج من مجلس بحته العديد من عيون المدرسة النجفية المعاصرة، أمثال المجدد الشيرازي والمحقق محمد كاظم الخراساني، ورغد المكتبة الإسلامية بمؤلفات تناهز الثلاثين لمعها الكتائب المنهجيين كتاب المكاسب في فقه المعاملات وكتاب فرائد الأصول في علم الأصول - مناهج البحث - وهي مدار الدرس والتدريس إلى يومنا الحاضر، توفي الشيخ الأنصاري في ليلة الثامن عشر من جماد الآخر عام ١٢٨١هـ في النجف الأشرف ودفن في أحد حجرات الصحن الحيدري الشريف. ينظر مقدمة كتاب المكاسب، ج ١، ص ١١٧.

(٢) ينظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٢.

صلاة الجمعة يجعل سلوك العبد انسجاماً معها واتباعاً لها ذا مصلحة، أي هناك مصلحة في إتباع الأمانة والظنون، فنفس ذلك الأتباع والانتقاد هو ذو مصلحة حقيقية، وحصول هذه المصلحة من سلوك طريق الأمانة الظني، يجبر ما فاتني من مصلحة واقعية في ترك صلاة الظهر، وبهذا لم ينقض المولى غرضه، والواقع لم يتبدل، ويد الله مبسوطة، وله الحكم من قبل ومن بعد. فالمهم هو حصول المصلحة في هذا الوقت وقد حصل ما يوازئها أو يقاربها، والسر في ذلك أن إتباع المكلف كان لحجية الإمارة وليس الفعل الذي طلبته الأمانة منه هو الذي جبر المصلحة^(١).

النظرية الثانية: نظرية اختلاف الموضوع:

طرح الأنصاري هذه النظرية في بداية باب التعارض، لا في سياق إمكان التعبد بالظن^(٢)، وملخصها «إن الموضوع في الحكم الظاهري مغاير لموضوع الحكم الواقعي، فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، والحكم الواقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك، واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين»^(٣).

فهو يرى أن الأحكام الواقعية موضوعها ومحلها الأشياء بعناوينها الأولية ويقصد بالأولية أن عنوان الشك غير داخل في ترتيب الأحكام الواقعية على موضوعاتها ف (س) بما هو (س) محل للحكم بالموجود أو المنع مثلاً .
أما الحكم الظاهري فموضوعه ومحلها الأشياء بعناوينها الثانوية أي (س) بما هو مشكوك محل للحكم بالوجوب أو المنع.

(١) ينظر، الخوئي، مصباح الأصول، ج ٢، ص ٩٦، والصدر، مباحث الأصول، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٩، المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٢، ٤٦ .

(٢) ينظر الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج ٢، ص ٧٥٠.

(٣) الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، تقرير أبحاث المحقق محمد حسين النائيني، ج ٣، ص ١٠٠ .

وبإيضاح آخر، فإن شبهة التضاد لا تثبت بين شيئين إلا بعد القول بوحدة الموضوع، فالحرارة مثلاً في الحديد لا تضاد البرودة التي في الماء لاختلاف المحل والموضوع وهكذا الحال بين الحكم الواقعي والظاهري.

ومن الانتقادات على هذه النظرية ما ذهب إليه الشيخ محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ) بقوله: «إن الحكم الواقعي وإن لم يؤخذ في موضوعه الشك إلا أنه محفوظ في حالة الشك ولو بنتيجة الإطلاق، كالحفاظه في حالة العلم، فإن الحكم الواقعي إذا كان مقيداً بغير صورة الشك فيه - ولو بنتيجة التقيد - رجع ذلك إلى التصويب الباطل، ولم يكن وجه التسمية مؤديات الأمارات والأصول بالأحكام الظاهرية، بل كانت من الأحكام الواقعية، إذ المفروض أنه لا حكم في الواقع إلا المؤديات»^(١). وعلى هذا البيان فلا يستقيم هذا الحل.

النظرية الثالثة: نظرية التنجيز والتعذير:

وترجع هذه النظرية إلى الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩ هـ) ^(٢)،

(١) الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، تقرير أبحاث المحقق محمد حسين النائيني، ج ٣، ص ١٠٠.
(٢) الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩ هـ) المفكر الذي لازم اسمه صميم الحركة الأصولية، والذي دارت أفكاره رعى البحث العالي لما احتوته من عمق المطالب وجزالة العبارات، كانت ولادته في طوس من منطقة خراسان عام (١٢٥٥ هـ) في بيت صلاح وسداد لأب يعمل بتجارة الحرير محباً للعلم والعلماء، هاجر إلى النجف الأشرف بعمر الثالثة والعشرين وكان طريقه على مدينة (سبزوار) ١٢٧٧ هـ فقصده شيخ علمائها المولى الشيخ هادي السبزواري صاحب المنظومة، فاخذ منه جانباً من الحكمة بعد أن استقر في سبزوار فترة من الزمن لأجل ذلك ثم حضر درس الشيخ الأنصاري متأثراً بأرائه وأفكاره لازمه حتى وفاته - الشيخ الأنصاري - (١٢٨١ هـ) وكان الشيخ الأنصاري يولي الرعاية التامة ويقربه إليه ويستمع لأرائه وإشكالاته لما رأى فيه من ذهن وقاد واستعداد تام لتلقي العلوم والمعارف، تتلمذ على يده طائفة من عباقرة المدرسة النجفية المعاصرة وفي طليعة هؤلاء الأعلام من تلاميذه، زعيم الطائفة الشيعية في وقته السيد أبو الحسن الأصفهاني والمحقق محمد حسين الأصفهاني والمحقق ضياء الدين العراقي، رقد المكتبة بمؤلفات عديدة من أبرزها كتابه الشهير في الأصول (كفاية الأصول) وهو كتاب منهجي في منهج البحث والاستدلال. ينظر الكرمي، ناصر، البدر الزاهر، ص ٦٠٣ - ٦٠٤.

ومفادها إن جعل الاعتبار للظن لا يعني تأسيس وإنشاء حكم آخر إطلاقاً حتى يكون هذا الحكم مضاداً أو مماثلاً للحكم الواقعي.

فإذا أعطى المولى الحجية والاعتبار للطرق الظنية التي انتهت بوجوب الفعل (س) بعد أن كان الواقع هو وجوب الفعل (ص) والزمان والمكان لا يتسع إلا لأداء فعل واحد، وعجز المكلف عن الظفر بـ(ص)، وكل ما وصل إليه جهده هو (س) وإن كان عن طريق الظن، فإن هذا لا يعني تأسيس حكم جديد، فإذا طابق نتاج الظن الحكم الواقعي أي ما توصلت إليه هو(س) والواقع هو (س) فهذا ينجز عين ذلك الحكم فيكون الظن حكمه منجزاً، فيصبح العبد مؤاخذاً إذا لم يأت به ويعمل على طبقه، أما على فرض عدم المطابقة كما تقدم، فالواقع هو (ص) والظن أنتج (س) من الأحكام، فهذا (معدّر) أي أن المكلف، فأنت معذور أيها العبد في تركك للواقع ما دمت اعتمدت على السبيل الاحتمالي الأفضل المتوفر، بعد بذل الجهد للوصول إلى الواقع وفقد اليقين به.

قال الخراساني ما نصه: (إن ما ادعي لزومه أما غير لازم أو غير باطل وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو يجعل حجيته، والحجية المفعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجيز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكن مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع عدم إصابته كما هو شأن الحجة غير المفعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين ولا طلب الضدين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة والكراهة والإرادة^(١)).

وقد سجلت إشكالات عدة على هذه النظرية، منها ما أثاره السيد محسن الحكيم(ت ١٣٩١هـ) من أن هذا يستلزم الارتباك والتناقض في إرادة المولى، إذ كيف تتعلق إرادته بالفعل (س) ويريد الطريق الظني الموصل إلى (ص)^(٢)، ومن

(١) الخراساني، كفاية الأصول، ص ٣١٩.

(٢) ينظر: حقائق الأصول، ج ٢، ص ٦٦.

الإشكالات إن المعذرية والمنجزية هي من سنخ الأحكام الوضعية^(١) وهي التي لا تتعلق بعمل المكلف ابتداءً، والتنافي والتضاد إنما هو بين حكمين تكليفيين مختلفين^(٢)، متعلقين بعمل المكلف ابتداءً^(٣).

النظرية الرابعة: نظرية العلمية والطريقة، والعلمية والكاشفية:

اشتهرت هذه النظرية عن الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ)^(٤)، إذ قال: «إن الحجية والوسطية في الإثبات بنفسها مما تناهها يد الجعل بتتميم كشفها،

(١) الحكم الوضعي: الحكم الشرعي اعتبار مولوي يتناسب مع ما يقتضيه الملاك في نفس الأمر الواقعي، وأنه ينقسم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، أما الحكم التكليفي فهو ما يتصل بأفعال المكلفين مباشرة وابتداءً على وجه الاقتضاء أو التخيير.

ومنه يتضح أن المراد من الحكم الوضعي، فكل حكم لا يتصل بأفعال المكلفين ابتداءً فهو حكم وضعي، وذلك من قبيل الصحة والفساد والجزئية والشرطية والزوجية والملكية والطهارة. ينظر سنقر، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر بقلم عمود الهاشمي، ج ٤، ص ١٩٣، وينظر الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، تقرير أبحاث المحقق محمد حسين النائيني، ١٤٢٩هـ ج ٣، ص ٩٨ - ٩٩.

(٣) الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، تقرير أبحاث المحقق محمد حسين النائيني، ج ٣، ص ١٠٨.

(٤) المحقق محمد حسين بن الشيخ عبد الرحيم النائيني الغروي (١٢٧٣ - ١٣٥٥هـ) نابغة دهره وعلامة عصره ولد في بلدة نائين (١٢٧٣هـ) هاجر إلى مدينة سامراء عام (١٣٠٢هـ) قاصداً بحث المجدد الشيرازي فلزم أبحاثه فقهاً وأصولاً إلى حين وفاته ثم حضر أبحاث السيد محمد الطباطبائي الأصفهاني الفشاركي (ت ١٣٦١هـ) الفقيه والأصولي المعروف وحضر أبحاث الشيخ محمد كاظم الخراساني ثم استقل بالدرس والتدريس، فخرج من مجلس بحثه أعمدة الفقه والأصول وزعماء الطائفة الشيعية أمثال السيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي والشيخ حسين الحلبي، وله عدة مؤلفات بينها تقارير تلاميذه لبحوثه مثل، فوائد الأصول، وأجود التقريرات ومنية الطالب في فقه المعاملات وغيرها، وكانت له مشاركة واضحة في أحداث (المشروطة والمستيدة) كما ألف رسالته المشهورة (تنبيه الأمة وتنزيه الحلقة) في هذا المضمار، وكانت وفاته في يوم ٢٦ من شهر جماد الأولى عام ١٣٥٥هـ في النجف الأشرف ودفن في إحدى حجرات الصحن العلوي المطهر. ينظر، الكرمي، ناصر، البدر الزاهر، ص ٦٢٣ - ٦٢٥.

ولو أمضاء بإلقاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين، فكان الشارع أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتيميم نقص كشفه وإحرازه، والذي قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة^(١)، وتعني أن السبل الظنية فيها درجة عالية من احتمال إصابة الواقع، أي أنك عندما تحصل على خبر واحد فاحتمال إصابة مفاده للحقيقة تصل - مثلاً - إلى سبعين في المائة والشيء الذي تفتقر إليه هو الثلاثين في المائة المتبقية، والتي لو انضمت إلى السبعين لحصل عندك يقين أو ما يسمى الكشف التام - وتسمى بنظرية متمم الكشف - والذي يحصل عندما يعطي الله سبحانه القيمة والاعتبار الظني ذي السبعين في المائة فإنه يعتبر الثلاثين الناقصة كأنها موجودة.

وهذا الاعتبار لا يغير في واقع الأمر شيئاً، أي انه لا يجعل الظن يقيناً في نفس المكلف وقرارة ذاته، بل يبقى الظن ظناً، غاية ما في الأمر إن الذي حصل إضافة اعتبار تشريعي، جعل مصطنع، بحيث ينزل المولى السبعين بالمائة منزلة المائة بالمائة، أي يتمم الكشف، لكن لا حقيقة وإنما اعتباراً وجعلاً وتنزيلاً، وبهذا يحصل عندنا نوعان من اليقين ومن العلم:

أحدهما: العلم أو اليقين الوجداني الحقيقي، وهو الذي يقع في نفس الإنسان تام الكشف واقعاً ودرجة الاحتمال الحقيقي هي مائة بالمائة.

وثانيهما: الذي يكون ظناً في الواقع غير أنه يعتبر بمثابة اليقين وترتب عليه آثار اليقين ولهذا سميت هذه النظرية عندهم بمسلك جعل العلمية والطريقة والكاشفية، لأنها تجعل العلم جعلاً وتعتبره اعتباراً يتمم الكشف اعتباراً لا حقيقة ولا واقعاً.

فالمرشح لم يجعل حكماً ثانياً عندما اعتبر خبر الواحد الذي يوصف بالظن

(١) ينظر النائني، محمد حسين، فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٠٨ .

وأعطاه القيمة، حتى يقال أن هناك تنافي أو تضاد بين حكمين أو متماثلين وهكذا، كل ما في الأمر إنه منح الإنسان سبيلاً يقيناً جديداً قد يخطأ وقد يصيب^(١). فالسبيل يقيني الاعتبار.

ولم تُسلم هذه النظرية من الانتقاد والاعتراض حيث اعترض عليها بعده اعتراضات، منها:

ما اعترض به الشهيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ) بأن الكلام بمجمله إنما هو تعديل في صياغة الحكم الذي يصدره المولى، فالمشكلة لا تكمن في الصياغة والاعتبار، إنما في الحقيقة والمبدأ، فالحكم الظاهري المستفاد من الطرق الظنية إذا كانت مبادئه ومصالحه تكمن في فعل العبد عاد التنافي، مهما كان الجعل والاعتبار، وإن لم تكن مبادئه ناشئة من فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الواقعي زالت المشكلة مهما افترضنا الصياغة الجعلية^(٢).

النظرية الخامسة: نظرية التزاحم الحفظي:

وهي النظرية التي اشتهر بها الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ) وإن كان هناك من يقول إن لها إشارات، أو أن مبدئها في كلمات العلماء قبله^(٣). ومفادها أن المولى سبحانه وتعالى يعلم أن العبد فقد اليقين بالحكم الواقعي، وأنه قد انتابه الشك، فلا يعرف الواجب من الحرام والمستحب من المكروه وللمولى غرض في تمام أحكامه لكن الغرض تردد بالنسبة إلى المكلف، ومن البديهي والمنطقي أن المولى - أي مولى - إذا كان هذا الغرض كبيراً وعظيماً عنده فإنه يسعى لحفظه - الحفاظ عليه - فلو فرض مثلاً تعلق غرضه بـ (إكرام زيد) وتردد بين عشرة

(١) ينظر النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٠٥، والخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٤ - ١٠٦، وصنقر، المعجم الأصولي، ص ٧١٣ - ٧١٤.

(٢) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٢٥ - ٢٦.

(٣) ينظر: حيدر حب الله، نظرية السنة، ص ٣٨١.

وكان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواته، فلا محال سوف يتحرك في دائرة أوسع فيكرم العشرة، جميعاً لكي يحرز بلوغ غرضه، وهذه التوسعة أمر وجداني لا ينبغي النزاع فيه وهي توسعة المحركة^(١).

أي ما يعبر عنه بالاندفاع وهنا ينظر المولى إلى أغراضه في تكاليفه، فيوازن أهمية الأغراض بالنسبة إليه وهذه الأغراض تسمى في علم الأصول بالملاكات، فإذا كانت الأحكام الإلزامية أكثر أهمية من الأحكام الترخيضية فإنه يصدر حكماً بالاحتياط، أما إذا كانت الأحكام الترخيضية هي الأهم فانه يصدر بالبراءة وجواز ارتكاب المشكوك.

وإذا كانت بيد المكلف طرق ظنية ربما يحسب معيار الأهمية ملاحظاً قوة الاحتمال في الكشف وإصابة الواقع ويعطيه الاعتبار والحجية لوجود قوة الاحتمال فيه تجعله على مقربة من إصابة الواقع، أي أن المولى يريد حفظ أغراضه في تشريعاته، ويحقق أعلى ضمان في تطبيق العباد لها، وليس أمامه من سبيل - بعد فقدان اليقين - إلا أن ينظر في السبل المعرفية غير اليقين، وعند ذلك سيرى أن السبيل الأقرب مخصص في الظن، وهو الأقرب لإصابة الواقع، هنا يصدر المولى تشريع بإعطاء الحجية للظن^(٢).

وقد أفاد السيد كمال الحيدري في كتابه (الظن) وباعتباره الأقرب فهماً لنظرية الشهيد محمد باقر الصدر لما يمتاز به من صفة التلميذ مع أستاذه حيث قال: «لا ريب أن حقيقة الحكم الشرعي وروحه قائمة بمبادئه وملاكاته، والجعل والخطاب ليس إلا معبراً عن تلك الحقيقة وكاشفاً عنها فلا تضاد على مستوى الخطاب المجرد عن المبادئ ثم لا بد أن نعلم بعدم وجود آية أو رواية على أن الله تعالى في كل واقعة له حكمين أحدهما واقعي والآخر ظاهري لكي نبحث عن ماهية العلاقة بينهما بل ليس للشارع إلا غرض واحد وملاك فارد. لكنه في مقام

(١) ينظر: الحيدري، كمال، الظن، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٢) حب الله، حيدر، نظرية السنة، ص ٣٨٢.

الداعوية والمحركة لتحصيل الغرض المذكور جعل مبرزين أو محركين - حافظين - له.

وعليه فلا تضاد أو تناقض لغرض وحدة الحكم الإلهي. ولعل الأعلام وقعوا في إشكالية اجتماع الضدين أو المثلين بسبب تسمية المحركة الثانية حكماً ظاهرياً والمفروض إن الواقعة لها حكماً واحداً فكيف يجتمع حكمان ناشتان من مبادئ خاصة لكل منهما على واقعة واحدة؟

مع أن الحال ليس كذلك، بل هناك حكم واحد ناشئ من مبادئه، لكن المولى لكي يحفظ هذه المبادئ يجعل محركين أو مبرزين لذلك إحداهما في حال علم المكلف والآخر في حال شكه، وهذا هو الذي نفهمه من روح كلام أستاذنا الشهيد الصدر في هذه المسألة^(١).

النظرية السادسة: نظرية المصلحة في الجعل:

وهي النظرية التي تنسب إلى السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ) حيث ذكر أن التنافي والتضاد بين الأحكام الشرعية، إنما هو في مرحلة المبادئ أو الامتثال، وأما في مرحلة الجعل فلا تضاد بينهما، لأنها أمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج، إلا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، والمفروض لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة المبادئ، لأن ملاك الحكم الظاهري قائم بذاته وملاك الحكم الواقعي قائم بمتعلقة، فلا يجتمعان في شيء واحد، ولا في مرحلة الامتثال، لأن الحكم الواقعي إذا وصل إلى المكلف، فلا موضوع للحكم الظاهري، وإن لم يكن واصلًا، فلا يجب امتثاله، وإنما يجب امتثال الحكم الظاهري^(٢).

فيخلص البحث أن السيد أبو القاسم الخوئي يرى عدم تصور التضاد بين

(١) الحيدري، كمال، الظن، ص ١٥٩.

(٢) الفياض، المباحث الأصولية، ج ٧، ص ٥٣٣.

الحكم الواقعي والظاهري، إلا في واحد من ثلاثة أشياء هي^(١):

١- التضاد في نفسها، ويرى أن الأحكام هنا غير متضادة، لأنها ليست سوى اعتبار والاعتبار سهل المؤونة، فكما يمكن أن اعتبر شيئاً في ذمة زيد يمكن أن اعتبر نقيضه، فإذا ما نظرنا إلى الشيء من زاوية الاعتبار، فبإمكان الإنسان أن يعتبر النقيضين مجتمعين، على رغم استحالة وقوعهما واقعاً.

٢- التضاد في مبادئ الأحكام، أي أن المصلحة التي أنتجت الحكم على فرض كونه وجوباً أو مفسدة على سبيل فرض الحرمة، ومن هذه المرحلة وإن كان التضاد حقيقة واقعة إلا أنه لا وجود له بين الأحكام الواقعية والظاهرية، وسبب ذلك أن المصلحة في الحكم الظاهري لا تكون في متعلقه بل في جعله، وهذا خلاف الحكم الواقعي، إذ المصلحة في متعلقه وبهذا يتبين اختلاف مركز التضاد في الحكمين فلا تضاد.

٣- التضاد والتنافي في امتثال الأحكام، فوجوب الفعل (س) يحرك نحو الإتيان به وحجته تمنع من الإتيان به. ومن الواضح أن المكلف غير قادر على امتثال الأمرين في زمان ومكان واحد، وهذا المحذور غير موجود بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لنكته بسيطة هي أن الحكم الواقعي لا يكون باعثاً ومحركاً إلا بعد العلم به، وحيث لا علم به لا يوجد محرك نحو فعل من الأفعال، ولو كان هناك علم به لانتفت الحاجة للحكم الظاهري. حيث أن مورده هو مورد الشك في الواقع.

والخلاصة إن التحريك والدعوى إلى الامتثال لم تجتمع في حكمين في آن واحد ومورد واحد فلا تضاد^(٢).

وبما أن البحث في معرض توصيف الحراك الفكري والمعرفي في مجال عالم الأحكام، في مدرسة النجف المعاصرة، فينبغي لنا أن نتبع مسيرة تقسم العقل بما

(١) ينظر سرور، محمد، مصباح الأصول، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي، ١٤١٧هـ.

(٢) ينظر الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٠٨ - ١١١.

له وظيفة مدركة ومحركة، فكل ما تقدم يرتبط بإمكان إدراك العقل للراجع من محتملات الحكم الإلهي، بحيث تكون له القابلية لتقوية بعض الظنون وتأهيلها للاعتبار والإمضاء من قبل الشارع، وهذا يستدعي انعطاف البحث لتعريف العقل وبيان الموارد التي يحكم فيها، وتتبع أقوال الفلاسفة والحكماء في ذلك، في ضوء انطولوجيا الأحكام، لاستجلاء صورة واضحة من آراء وأقوال علماء مدرسة النجف المعاصرة في توظيف العقل لبيان الأحكام الشرعية.

الفصل الثاني

انطولوجيا الأحكام

المبحث الأول

العقل، تعريفه ودوره في استنباط الأحكام

تمهيد:

للعقل دور محوري في الحياة الإنسانية بجميع مجالاتها، إذ أنه يرفد استقامة المناهج على الأسس الصحيحة، وهو المعتمد لتثبيت الحقائق التي يصل إليها بطريقته البرهانية الاستدلالية العلمية أو مما استقاها واستنبطها من الوحي النصي، سواء القرآن الكريم أو السنة الشريفة. فهناك حراك يتمثل بمهمة تثبيت ما يمكن أن يخرج الإنسان من عهدة التكليف؛ وفقا للمدركات العقلية والبرهانية. بيد أنه لاتناقض بين ما يتوصل اليه العقل وبين منطوق الوحي من نتائج مهمة سواء على المستوى القيمي أو العلمي أو العقدي، وإن ظهر التناقض فهو لوجود خلل في المقدمات البرهانية العقلية أو في آليات الوصول إلى الحقيقة من قبل العقل. إذ أن العقل أداة الفكر الذي يفكر بها الإنسان وقد وردت نصوص عن المعصومين عليهم السلام في فضل العقل ومدحه واعتبار دوره في الاعتقاد ومعرفة الأحكام، فقد ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، أنه قال: (يا هشام إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول^(١)، والعقل له القابلية على التمييز بين الخير والشر، وإنما يحافظ الإنسان على نوعه وحفظ نظامه الذي يتجلى في دينه، ولذا ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، قوله: (إنما يدرك الخير كله بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له)^(٢). وهذا لا يعني إلغاء

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ١، ص ١٦.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ١٥٨.

دور النص، إذ هو مدار التكليف بعد ثبوت المقدمات الاعتقادية بالعقل. ولا يعني إلغاء دور العقل والقضاء عليه تماماً؛ في مجال التشريع فيما لا نص فيه، ولكن هناك من المناهج ما سلكت سبيل القضاء على العقل بشكل مطلق، وتجريده عن كثير من صلاحياته، وإيقاف النمو العقلي في الذهنية الإسلامية بحجة التعبد بنصوص الشارع والحرص على ما جاء عن مدرسة أهل البيت عليه السلام التي كانت تحارب الاتجاه العقلي المتطرف، وتؤكد في نفس الوقت أهمية العقل وضرورة الاعتماد عليه في الحدود المشروعة واعتباره ضمن تلك الحدود أداة رئيسية للثبوت إلى صف البيان الشرعي، حتى جاء في بعض النصوص عنهم ما قرر - بوضوح - وضع العقل إلى صف البيان الشرعي أداة رئيسية للثبوت فقد ورد عن الإمامين الباقر والصادق عليه السلام القول (إنما علينا أن نلقي إليك الأصول وعليكم أن تفرعوا)^(١)... وهكذا جمعت مدرسة النجف الأشرف المعصرة بين حماية الشريعة من فكرة النقص والارتقاء بالحراك العقلي إلى مستوى التفعيل^(٢).

أما بالنسبة لتعريفه فيبدو أن من تصدى لتعريف العقل لغةً واصطلاحاً اتكل على وضوحه في نفسه بما سهل المهمة عليه ليعبر عن ذلك الواضح بما يتعامل به من مفردات اصطلاحية، فكانهم قد طوعوا العبارات لبيان هذه المفردة، وأعانتهم مرونتها وسعتها الدلالية في اللغة، فعبر عنها كلٌ بطريقته الخاصة.

العقل لغة واصطلاحاً :

فالعقل في اللغة: ضد الحمق^(٣) أو هو الحجر والنهية^(٤)، هذا ما عرف به

(١) ابن أبي جمهور، محمد بن علي، عوالي اللئالي، ج ٤، ٦٣ - ٦٤ ✻ الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ٦١.

(٢) ينظر: الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٤٢.

(٣) ابن السكيت، ترتيب أصلاح المنطق، ط ١، ص ٢٦٥.

(٤) الزبيدي، تاج العروس، ج ٨، ص ٢٥.

قدماء اللغويين بناءً على معناه الفضااض المتأتي من مادة هذه الكلمة، إذ أن أصلها (يدل ... على حبسه في الشيء أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل)^(١) أو (الإمساك والاستمساك كعقل البعير بالعقل)^(٢).

وعلى هذا يمكن القول بأن العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل وقال بعضهم: العقل الحفظ، يقال: عقلتها، أي حفظتها، وانشد قول لبيد:

«واعقلي إن كنت لما تعقلي ولقد افلح من كان عقل»^(٣)

وعلى هذا يمكن التعبير عنه بأنه مركز العناية التي يحظى بها الإنسان بما تجعله أكثر اتزاناً في تعاطيه مع مفردات الحياة، لئلا يشذ عن سائر مماثليه.

وقيل عنه أنه (جوهر مجرد عن المادة وهو الذي يدرك المعاني الكلية والحقائق المعنوية)^(٤) أو أنه: (الطبيعة التي خص بها الإنسان يميز بها بين الخير والشر، ويقابلها الجنون)^(٥) أو أنه: (الطبيعة التي بها مناط السعادة الأخروية، وهي القوة الداعية إلى الخيرات الصارفة عن اكتساب السيئات)^(٦)، وإليه أشار الإمام الصادق (عليه السلام) بقوله: (من كان عاقلاً كان له دين ومن كان له دين دخل الجنة)^(٧) أو أنه: (ما كان بمعنى العلم أخذاً من التعقل، وهو المعنى المقابل للجهل كما في

(١) ابن فارس، أحمد بن زكريا معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٦٩.

(٢) الأصفهاني، الراغب، المفردات، ص ٣٤٢.

(٣) العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، ص ٣٦٦ رقم ١٤٧٢.

(٤) الجزائري، نور الدين - فروق اللغات، الملحق لكتاب الفروق اللغوية، ص ٥١٩ رقم ٢١٠٢.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) الجزائري، نور الدين - فروق اللغات، الملحق لكتاب الفروق اللغوية، ص ٥١٩ رقم ٢١٠٢.

(٧) الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول في الكافي، ج ١، ص ١١، كتاب العقل والجهل، حديث.

قول الإمام الرضا عليه السلام: صديق كل امرئ عقله وعدوه جهله^(١)، وقد استعملت مفردة العقل في اللغة بعض الاستعمالات الدالة على إرادة لازم العقل، وذلك لمناسبة، فمنها:

١ - الجَمْعُ، يقال: (رَجُلٌ عَاقِلٌ)، أي: جامع لأمره ورأيه، مأخوذ من: (عَقَلْتُ الْبَعِيرَ) إذا: جَمَعْتُ قوائمه^(٢). وذلك أن استجماع التصورات المطلوبة للحكم على الأشياء واتخاذ القرار المناسب هو صفة العاقل ومظهر من مظاهر العقل.

٢ - الْحَبْسُ، مأخوذ من قولهم: (قد اغْتَقَلَ لِسَانَهُ) إذا حَبَسَ وَمُنِعَ الكلام^(٣). فمظهر العقل يتجلى في حبس صاحبه على محاسن الأعمال ومكارم الأخلاق.

٣ - التَثَبُّتُ في الأمور، يقال: (إنسان عاقل) أي: مُتَثَبِّتٌ في أموره^(٤). فالتثبت هو تبين الأمور صحيحها من سقيمها، قبيحها من حسنها. وهو مظهر للعقل، ومن لوازمه.

٤ - التَّمْيِيزُ: وهو الذي يتميز به الإنسان من سائر الحيوان^(٥). وذلك إن مقومات التمييز الصحيح، مظهر من مظاهر العقل، إذ قد يضرُّ فاقده نفسه ويفسد الأمور حيث يريد إصلاحها.

٥ - الْفَهْمُ، يقال: (عَقَلَ الشَّيْءَ يَعْقِلُهُ عَقْلاً) إذا فهمه^(٦). فالفهم من لوازم

(١) الجزائري، نور الدين - فروق اللغات، الملحق لكتاب الفروق اللغوية، ص ٥١٩ رقم ٢١٠٢

(٢) ينظر ابن منظور، لسان العرب ٤٥٨/١١ مادة «عقل».

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ينظر ابن منظور، لسان العرب ٤٥٨/١١ مادة «عقل».

(٥) ينظر لسان العرب ٤٥٩/١١ مادة «عقل».

(٦) ينظر الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١٨/٤ مادة «العقل».

العقل، إذ أن الفهم هو كشف حقائق الأمور، وذلك من وظائف العقل ومظاهره.
٦ - الإمسك، يقال: (عَقَلَ الدَّوَاءَ بَطْنُهُ يَعْقِلُهُ عَقْلًا): أمسكه، وقيل: أمسكه
بعد استطلاقه^(١). فالعقل يمسك صاحبه عن الاندفاع والاسترسال في ما لا ينبغي
له.

٧ - المَلَجَأُ، يقال: (فُلَانٌ مَعْقِلٌ لِقَوْمِهِ) أي: هو مَلَجَأٌ لهم^(٢). فالعقل
عاصم وملجأ لصاحبه يصونه من كل ما يشينه من أعمال ويحميه من كل شر،
مثاله كالعاصمة في البلد بالنسبة للرئيس أو الأمير، فهي ملجأ له.
والقدر الجامع بين هذه المعاني والمناسبات هو كون العقل عاصماً أو حاجزاً
يعصم الإنسان، من الطيش والحمق والتسرُّع في الأمور دون رويَّة وأناة، وذلك بما
له من وظيفة الوعي والإدراك والبعث للحسن والمنع عن القبيح.

أما اصطلاحاً:

فإن التعريفات الاصطلاحية وإن كانت مأخوذة من المعنى اللغوي، إلا أنها
تختلف من علم إلى آخر، والعقل لا يشذ عن ذلك فتعاريفه كثيرة، والذي يخص
البحث هو الاصطلاح المنهجي لدى الأصوليين، ويلزم ذلك التعرف على
الاصطلاح الفلسفي أيضاً لارتباط الحراك الفكري بين العلماء، وكذلك
الاصطلاح الكلامي لدخالته في البناء الأصولي في مواضع كثيرة من مباحث
الأصول.

فقل إنه (قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة)^(٣) أو (هو
الجوهر المفارق عن الأجسام وأحوالها في الذات والصفات وفي الأفعال جميعاً)^(٤)

(١) ينظر لسان العرب ١١ / ٤٥٩ مادة (عقل)، والقاموس المحيط ١٨ / ٤ مادة «العقل».

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ص ٢١٤ - ٢١٦.

(٤) المصدر نفسه.

وغير ذلك الكثير والمختلف بحسب تعدد المستويات العلمية والاتجاهات الفكرية والتي تنبئ عن تراكم معرفي، ومن الواضح أن كل ما تقدم هو بيان للوازم العقل وان أريد به العقل كمن يعرف الزهرة بالرائحة الطيبة، والذي يهون الخطب أن المراد به لدى الأصوليين بأنه (ذلك القدر المعروف لنا عن العقل أما كنهه فهو من الظنون التي لم يقم للفلاسفة عليها دليل قاطع)^(١)، وهو لا يبعد بهذا التعريف عما عرفه به الفلاسفة، ويمكن الاطلاع على مزيد من التعاريف عند أهل الاختصاص في مظانها^(٢).

وهو عند المتكلمين والحكماء ما يطلق بشكل عام تارة على نفس القوة الدراكة، وتارة على الإدراكات الحاصلة منها على الأعم من كونها كلية أم جزئية ويطلق ثالثة على الإدراك الكلي فقط، ورابعة يطلق على ما هو بديهي منها^(٣). وقد ينظر الأصوليون إلى تعريف العقل من جهة تعلق الأحكام الشرعية، فيستصعبون ضبط حدوده، فقال بعضهم (فإن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين)^(٤). وذلك أن التعريف يختلف باختلاف العلم واتجاهات العالم، فإذا اختلفت الاصطلاحات، اختلفت الحدود بالضرورة^(٥).

وقد جاء عن الأصوليين من الجمهور تعريفات، منها ما عن أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) إذ عرفه بقوله: (العقل من العلوم، إذ لا يتصف بالعقل خال عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية، فإن النظر لا يقع ابتداءه إلا مسبقاً بالعقل، فأنحصر في العلوم الضرورية وليس كلها، فإنه قد يخلو عن العلوم

(١) عريسان، محمد، دليل العقل عند الشيعة الإمامية، ص ٩٢.

(٢) ينظر أبو علي ابن سينا، كتاب الحدود، ص ١١ - ١٣ .

(٣) ينظر صدر المتأهلين، الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤١٦ - ٤١٨ .

(٤) ينظر الجويني، البرهان: ١ ، ص ١١٢ .

(٥) ينظر الغزالي - المستصفى: ١ ، ص ٢٣ .

بالمحسوسات مَنْ اختَلَّتْ عليه حواسُّه، وإن كان على كمالٍ من عقله^(١). فهو يرى أن العقل ينحصر في: (بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)^(٢)، وعرفه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بقوله: (والوجه أن يقال: هو صِفَةُ يَتَهَيَّأ للمتصف بها ذَرَكُ العلوم والنظر في المعقولات)^(٣).

ونرى هنا أن أبا بكر الباقلاني حصر العقل في بعض العلوم الضرورية في حين أن الغزالي سلك مسلك التعميم، حيث جعل المتصف بالعقل مُهَيَّأً لذَرَكِ العلوم لا بعضها، ولعلَّ ذلك هو ما حدا بالغزالي لرد تعريف الباقلاني، إذ قال بعد إirاده له: (وهو مُزَيَّف، فَإِنَّ الذاهل عن الجواز والاستحالة عاقل)^(٤)، فوصف ذلك التعريف بالمزَيَّف.

وبما إن قضية الحَصْر والشمول محل نزاع فإن تعريف «العقل» بواحد منهما تعريف لا يَسْلَمُ مِنْ نقدٍ واعتراض، وذلك ناشئ فيما يبدو من اختلاف اللحاظ لوظائف العقل وحكمه. وسيأتي تعريف العقل عند الإمامية لنلحظ فيه مدى اهتمامهم ودقة التفاتهم إلى التعدد الوظيفي وأثره العلمي والعملية.

ولذا ينعطف البحث إلى بيان أمر خاض فيه كل من عمل في مجال إدراك العقل، فيلسوفاً كان أم متكلماً أم أصولياً، وهو التساؤل المعروف بأنه هل هناك عقلان، أحدهما عملي والآخر نظري؟ أم هو عقل واحد تنوعت مدركاته؟

ويمكن القول بأن هذا السر مازال مستعصياً، إذ انقسم العلماء عن الإجابة عن هذا السؤال إلى اتجاهات ثلاثة، وإن كان الراجح لدى البحث أنه يمكن المصالحة بين هذه الاتجاهات، فإنها لا تعدو الاختلافات اللفظية، ولا مشاحة في

(١) ينظر الجويني، البرهان: ١، ص ١١١.

(٢) ينظر الغزالي، المستصفى: ١، ص ٢٣.

(٣) ينظر الغزالي، المنخول ص ٤٥.

(٤) ينظر الغزالي، المنخول ص ٤٤.

الألفاظ بعد (اتفاق عامة الباحثين على وحدة العقل الإنساني وتنوع مدركاته)^(١). ولكن قد يترتب على بعض التحكمات اللفظية بعد انضمامه إلى اختلاف الأنظار من حيث الدقة العقلية التي قد تخرج عن الواقعيات، ومن لحظ بعض المعطيات، خصوصاً إذا رافق ذلك توجه مسبق لمراد مخصوص.

الاتجاهات المطروحة في مدركات العقل:

الاتجاه الأول:

ذهب جماعة من المتكلمين والفلاسفة - إلى عدم الفرق بين العقليين وإن أحدهما عين الآخر، إذ كلاهما علام درآك وإنما الاختلاف في المدركات، حيث أن بعضهما يرتبط بالنظر فيسمى عقلاً نظرياً وبعضها الآخر يقتضي العمل فيسمى عقلاً عملياً، وبعبارة أخرى إن هناك شيئاً واحداً وهو تلك القوة المدركة التي تدرك نحوين من المدركات، وهذا الاتجاه مختار كل من الفارابي (ت ٣٣٩هـ)^(٢) والحكيم عبد الهادي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ)^(٣)، والشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ)^(٤) والشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٨هـ)^(٥) والسيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)^(٦).

الاتجاه الثاني:

يرى اتباع هذا الرأي أنهما قوتان متغايرتان إذ أن العقل النظري قوة تقوم

(١) أبو رغيف عمار، الأسس العقلية، ج ١، ص ١١٤.

(٢) كما نسبته إليه السبزواري في المنظومة، ج ٥، ص ١٦٧.

(٣) السبزواري ملا هادي، المنظومة، ج ٥، ص ١٦٧.

(٤) الأصفهاني محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ٢، ص ٩.

(٥) المظفر محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٥.

(٦) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٨٨.

بدور الإدراك بينما العقل العملي قوة تقوم بدور التحريك والبعث، والكاشف عن تغاير ذاتيهما هو الآثار الصادرة عنهما، فالإدراك اثر يغير البعث والتحريك، والبعث والتحريك، يغير الإدراك وعلى هذا يكون الخلاف جوهري بين القوتين، وبعبارة أوضح فالقوة التي تدرك الأحكام النظري هي غير القوة التي تكون مدركة لأحكام العمل، حيث أن العقل النظري هو إدراك للكليات سواء كانت هذه الكليات ترتبط بالنظر أم بالعمل، أما القوة التي تدرك الجزئيات هي العقل العملي وهذا ما ذهب إليه الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) ^(١) وصدر المتأهلين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) ^(٢)، إذ صرح ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) قائلاً: «العقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية» ^(٣).

الاتجاه الثالث:

مفاد هذا الاتجاه أن القوة العملية هي قوة لا تملك أي نحو من أنحاء الإدراك، بل هي قوة عاملة ترتبط بتعريف الأمور، أما الإدراك فهو منحصر في القوة النظرية ومن مخصصاتها، سواء كان هذا الإدراك عملياً أم نظرياً كلياً كان هذا الإدراك أو جزئياً، فلا يوجد أي اشتراك بين هذين القوتين سوى أنهما من قوى النفس البشرية، ومن أنصار هذا الاتجاه قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ) ^(٤)، ومحمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ) ^(٥).

(١) ابن سينا أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢.

(٢) الشيرازي، صدر المتأهلين، الحكمة المتعالية، ج ٩، ص ٨٢.

(٣) ابن سينا، أبو علي، الحسين، كتاب الحدود، ص ١٢.

(٤) الرازي، قطب الدين، تعليقة على الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٥) النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج ١، ص ٥٨.

أقسام العقل:

أولاً: العقل النظري:

أولى الشيعة الإمامية العناية بمدرجات العقل النظري، الذي يقصد به: ما من شأنه إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع^(١)، ولذا فهو ينصب على الإدراك والمعرفة^(٢)، ويتوسط إدراك العقل النظري وسيلة معينة للوصول إلى مدرجاته، فإذا سمع الإنسان خبر الثقة مع معرفته بحكم الاستقراء المبني على حساب الاحتمالات أن خبر الثقة غالب المطابقة للواقع؛ حصل له في ذهنه إدراك راجح بصدق الخبر. ثم إذا مارس شخص عمل الكتابة فإن له توجهها وجدانياً حال الكتابة وشعوراً باستمرارية العمل وتواصله، والشعور الوجداني بالشيء غير التوجه العقلي له، كذلك لو نظر إلى صورة حديقة معينة ثم أطبق عينيه فإنه يشعر وجدانياً كأن الصورة ما زالت أمام بصره، وذلك بتوسط الحواس، ولذا يعبر عنه بالكشف الحسي الوجداني الذي ربطت به قاعدة الاستصحاب عند الإمامية، في أحد جوانب الاستدلال بمنهج توفيق بين الشريعة والفلسفة، إذ أن قاعدة الاستصحاب تنسجم ومفاد النصوص الشرعية الواردة عن المعصومين عليهم السلام^(٣)، حيث أن الإنسان إذا تيقن بوجود شيء عن أي طريق فإنه يبقى له شعور وجداني ببقاء ذلك الشيء بعد فترة طويلة. وكذلك قاعدة الفراغ والتجاوز^(٤).

ويمكن القول أن (المراد من العقل النظري هو العقل المدرك للواقعيات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلا بتوسط مقدمة أخرى، كإدراك العقل لوجود الله جل وعلا، فإن هذا الإدراك لا يستتبع أثراً عملياً دون توسط مقدمة أخرى،

(١) ينظر المظفر، محمد رضا، أصول الفقه: ج ٣ - ص ١٣٣ ،

(٢) ينظر الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث: ص ٣٤ ،

(٣) ينظر الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ٣، ص ٣٥٢ .

(٤) ينظر السيستاني، السيد علي، الرافد في علم الأصول: ص ١٣٠ - ١٣١ .

كادراك حق المولوية)^(١).

وقد عرفه الفارابي (ت ٣٣٩هـ) بدقة فقال: «العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع - لا يبحث ولا بقياس العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدمات»^(٢).

ثانياً: العقل العملي:

وهو اصطلاح المناطقة، ويعبر عنه بالحسن والقبح عند المتكلمين، ويعبر عنه بالخير والشر عند الفلاسفة، ويصطلح عليه عند علماء الأخلاق بالفضيلة والرديلة.

والمراد من العقل العملي هو المدرك لما ينبغي فعله وإيقاعه أو تركه والتحفظ عن إيقاعه ... وبتعبير آخر: إن العقل العملي هو ما تكون مدركاته مستتبعة لموقف عملي ابتداءً دون الحاجة لتوسط مقدمة أخرى، وذلك مثل إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم فإن هذا المدرك يقتضي تأثيراً مباشراً دون الحاجة إلى ضمّ مقدمة أخرى، إلا أن ذلك لا يعني استغناءه عن مقدمات أخرى لو كان الغرض استنباط حكم شرعي منه، فقضاؤه للتأثير العملي هو المستغني عن المقدمة الأجنبية^(٣).

وعرّف العقل العملي أيضاً بأنه: «قوة بها يحصل الإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب شيئاً من الأمور التي فُعِلْها إلينا... وهذا العقل إنما يكون

(١) سنقر، محمد علي، المعجم الأصولي،

(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص ٢، ٣١.

(٣) ينظر سنقر، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ٢، ص ٣٢٧.

عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجربة وحفظت صار عقلاً بالفعل. ويزيد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أَسنان الإنسان في عمره»^(١).

وبعد أن تناولنا العقليين من خلال بيان الاتجاهات السائدة، والتعاريف تبين أن للعقل النظري دوراً واحداً وهو الإدراك وإنما يختلف سعة وضيقاً في دائرة الإدراكات التي لا تستدعي جرياً عملياً، بينما يختلف الأمر بالنسبة للعقل العملي فالأمر يختلف تماماً، فهو ينهض بوظيفة الإدراك لنحو من المدركات وهي التي تستدعي جرياً عملياً بناءً على ما جاء بالاتجاه الأول والاتجاه الثاني آنفي الذكر، وعلى الاتجاه الثالث لا ينهض بمثل تلك الوظيفة وإنما يقوم بوظيفة أخرى وهي مهمة تدبير البدن على أنها (قوة نفسانية غير مدركة لشيء، متصرفة في القوة البدنية)^(٢) وبناءً على هذا تتبلور مدركات العقل العملي عن مدركات العقل النظري حيث هناك تمايز بين المفادين فالعقل العملي يرتبط بالسلوك والفعل، فتحدد ما ينبغي أن يفعل، بينما مدركات العقل النظري إما هو كائن، ولا علاقة له بالسلوك والفعل مباشرةً، ولذا «يرتبط البحث الأصولي بشأن العقل العملي مباشرةً بالبحث المعروف بين علماء الكلام الحسن والقبح العقليان»^(٣)، وهو ما يأتي بيانه.

الحسن والقبح العقليان :

بعد أن قدم البحث فكرة عن العقل من تعريفاته وتقسيماته، يبقى أن نتعرف على دوره المهم في انطولوجيا الأحكام، فالعقل يلتقي تحت مظلة الجميع،

(١) بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج ٢، ص ٧٣.

(٢) الزدي، مصباح، محمد تقي، تعليقه على نهاية الحكمة، ص ١٧٦ .

(٣) أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ج ١، ص ١٠٨ .

ومن ذلك نرى الأثر الواضح لتوظيفه عند الشيعة الإمامية في مناهجهم المستخدمة في استنباط بعض الأحكام وبالأخص فيما لا نص فيه، ولذلك يكون المستند إليه في بعض المواقع أقوى استنداً من غيره ممن لم يستند إليه، ومن ذلك أنه «السبيل إلى معرفة حجية القرآن، ودلائل الأخبار»^(١)، وباعتباره الملجأ عند افتقاد الدليل الشرعي، ولذا التجأ إليه الإمامية عند فقد النص، بل حكي أن «شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي هو أول من مهد لفكرة الاستدلال بالعقل على الحكم الشرعي الفرعي، وذلك بتقسيم الأفعال إلى حسنة وقييحة، وجعل طريق معرفة ذلك الشرع، وتمثيله للقبائح الشرعية بشرب الخمر والربا وللقبائح العقلية بالقتل والظلم، ولما يحسن شرعاً بالجهاد، ولما يحسن عقلاً بالإحسان»^(٢).

وبناءً على هذا البيان فهناك سؤال لماذا يجب علي أن أفعل الإحسان؟ أن لم يكن هناك نص أتعبد به وكذلك فعل الصدق؟ أو رد الأمانة على فرض أنها لم يرد عليها دليل شرعي؟

ولماذا يجب ترك الظلم واجتناب القتل ولم كانت هذه الأفعال قبيحة؟ ما هو المبدأ الذي قرر هذه الأمور؟ وما الذي يلزمني بهذه الإلزامات؟ وهل أن بني البشر بنجرتهم الطويلة المتراكمة وتجاربهم المديدة توصلوا لمثل هذه الأحكام من باب الحفاظ على النظام والإبقاء على نوعهم؟ أم هي مبادئ أودعت في كل إنسان؟

وفي ضوء هذه التساؤلات والتي هي فيض من غيض يلتجأ الباحث إلى الاستقصاء والتفتيش من أجل إيجاد إجابة تكون شافية لإرضاء الطموح العلمي، وتجعل البحث في موضوع العقل العملي من الأهمية بمكان لا يمكن تجاوزه في

(١) المفيد، محمد، التذكرة بأصول الفقه، ص ٢٨.

(٢) رشدي محمد عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص ١٠٩، ومصدره الطوسي، محمد بن الحسن،

عدة الأصول، ج ٢، ص ١٢٧.

أغلب العلوم ذات الصلة بالحكم العملية، فالحكمة العملية لها دور وآثار كبيرة في قطاعات المعرفة المتنوعة، لا أقل الدور الذي تلعبه هذه الحكمة واستخداماتها في ميادين المعرفة الدينية، لا بل إنها صارت سلاحاً وأداة في بلورة الأفكار في ميدان الصراع الديني والمذهبي، فإذا كانت المسألة بهذه السعة والأهمية فمن أين مصادرها؟ وما هي جذورها؟ وذلك ما يدعو إلى التأصيل لها، فهل حملت أخلاق اليونان والفلسفة القديمة جواباً تأسيسياً ينفع في الإجابة على الأسئلة المتقدمة؟

ولأجل تلمس مبادئ بنية العقل الشيعي الإمامي، فالتوبة لن تقتصر على الفكر اليوناني بل ستصل إلى حكماء المسلمين، هذه التوسعة لاستجلاء فلسفة خلقية أو - أخلاق نظرية - وهذا يلزم محذورا، وهو خروج البحث عن مساره الذي رسم له، ويؤسس بحثاً جديداً في هذا الموضوع، ولكن سنحاول بما أتيح لنا من أدوات أن نظفر بمجل يرضي الطموح ويكون ناجح من دون إطالة وتفصيل بما تقتضيه الضرورة من غير إفراط ولا تفريط، ولتكن البداية من سقراط لتتبعه في معرض الإجابة عن السؤال، فهل حملت فلسفة سقراط جواباً ينفع أن يكون نظرية في البعد الأخلاقي، والأسباب التي دعت إلى ولادة هذه النظرية - علم الأخلاق - على يد هذا الفيلسوف؟

موقف فلاسفة اليونان من مدركات العقل العملي:

١ - سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م):

اهتم الباحثون في تاريخ الفلسفة اليونانية بدور الفيلسوف سقراط في مجال التجديد الفلسفي والتفكير التأملية اليوناني، فقد رفض السير على وفق ما كان يسير عليه الفلاسفة الذين سبقوه، والذين يطلق عليهم في الكتابات الفلسفية المعاصرة (الفلاسفة قبل سقراط)^(١)، بل لم يجد بعض الباحثين حرجاً في تسمية -

(١) ينظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، واشرف على الترجمة والمواد المضافة للأصل الاجنبي الدكتور زكي نجيب محمود، ص ١٨٦ .

سقراط - بالمؤسس للفلسفة الأخلاقية، معتمداً على مجموعة من النصوص التي وردت في محاور تلميذه أفلاطون^(١) ولكن هذا الوصف لم يرق لآخرين منهم الدكتور عبد الرحمن بدوي، إذ أنكر دور سقراط في التأثير على أفلاطون مطلقاً حتى وصف سقراط بأنه أشبه ببطل استخدمه أفلاطون لرواياته، ووسيلة ليصوغ المحاورات^(٢) فلا أستطيع أن أنسب إلى سقراط إلا شيئاً ضئيلاً مما ذكره أفلاطون منسوباً إليه، ولا يمكن أن ننظر إلى محاورات أفلاطون على أنها صورة تاريخية حقيقية لما حدث بالفعل بالنسبة إلى سقراط، وكلما تقدمت بالسن أو تأخر تاريخ المحاورات كان ما يمكن نسبته إلى سقراط حقيقية^(٣)، وبناءً على هذا التشويش يكون الدكتور بدوي أسقط ما بأيدينا من أدلة لإثبات آراء سقراط الفلسفية عامة وفي ما نحن فيه خاصة، فان سقراط لم يدافع عن نفسه ضد هذه الدعوى حيث لم يترك لنا كتاباً أو أثراً يمكن من خلاله التعرف على نظرياته، وكان تعويل الباحثين على ما ورد عن طريق (أرسطوفان واكسانوفان وأفلاطون وأرسطو)^(٤) والتعويل

(١) ذهب إلى هذا القول د. توفيق الطويل في كتابه الفلسفة الخلقية، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) ينظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٨٦ .

(٣) ينظر المصدر السابق، ص ٤٦ .

(٤) أرسطوفان Aristophan (حوالي ٤٤٨ - حوالي ٣٨٥ ق م) أعظم المسرحيين الكوميديين في عصره لما تمتع به من فكاهة مدمرة وسخرية قاسية، وكان يشير إلى سقراط في مسرحياته. اكسانوفان Exanovan، ولد نحو / ٦٠٠ ق.م أول مفكر تكلم عن الإله الواحد. كما اعتبر أول من حارب الشرك والتصورات للإله. فالله قديم وليس محدثاً، وثابت وليس متغيراً وخارج نطاق التشبيه، أفلاطون Plato. ولد في أثينا عام / ٤٢٨ ق.م. وهو تلميذ سقراط ومؤسس الأكاديمية. تعمل الآلهة لدى أفلاطون بشكل جلي. فهي مسؤولة عن هذا العالم لأن ما يحدث في هذا العالم يصدر عن إرادة إلهية. ولفهم العلاقة بين العالم السفلي (عالم البشر) والعالم العلوي (عالم المثل) يرى أفلاطون أن للإنسان صلة بالآلهة. فهو منها كملقة الكل بالجزء. أرسطو Arsto. ولد عام / ٣٨٤ ق.م. تلميذ أفلاطون وخليفته على الأكاديمية. الإله عن أرسطو ليس نفساً أو مبدأ للحياة، إنما هو جوهر وعلة متحركة ومنفصلة عن الحركة الأزلية للكون. بيد أن الحياة ليست غريبة عن الله. لأنه هو الحياة التي هي أكثر كمالاً. وحياته هي حياة العقل، ينظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٨٦ - ٢١٠.

على ما جاء عن طريق أفلاطون هو الأقوى سنداً بسبب أن أكسانوفان كان قد حكم عليه بالنفي لمدة ثلاثين عاماً من مدينته أثينا قبل محاكمة (سقراط) بستين، وأرستوفان كان خصماً لدوداً لسقراط، إذ جعل منه شخصية مضحكة في مسرحياته خصوصاً دراما السُّحْب^(١). أما أرسطو فقد «ولد على الأرجح بعد حوالي ثلاثة عشر عاماً بعد العام الذي حكم سقراط وحكم عليه بالموت»^(٢). وبهذا أجهز الدكتور بدوي على آخر القلاع التي تتحصن بها آراء سقراط.

وبناءً على ما تقدم يصعب تصديق ما ينقل، بأن سقراط مؤسس للفلسفة الخلقية، بل النوبة وصلت إلى ما هو آلم من ذلك فإن محررو الموسوعة الفلسفية الانكليزية يحيلون إلى عدم اعتبار سقراط فيلسوفاً بالمعنى الدقيق^(٣).

وعلى أية حال فهناك شبه اتفاق على أن سقراط مارس دور المرشد الأخلاقي في مجتمعه وحاول أن يستخلص تعاليم عملية رفيعة، وذلك دور جديد بالنسبة لمن سبقه - في دراسة الإنسان وسلوكه - وصرف عنايته لهذا الأمر، لكن لا يمكن أن نقول أن هذه التعاليم تمتلك صفة التأسيس على مستوى النظرية في البعد الأخلاقي.

٢ - أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م):

في مقابل ما تقدم من الإفراط في مدى جهد أفلاطون، نجد تفريطاً من (برتراندرسل ١٨٧٢ - ١٩٧٠م) حيث ذهب إلى أن أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) لم يكن صاحب نظرية المثل، بل أن هذه النظرية هي لأستاذه سقراط، وإن المحاورات التي قام بها أفلاطون كانت تحكي عن أفكار سقراط بالفعل، فأفلاطون «لم يهتد إلى نفسه ويعبر عن فكره بطريقة متسقلة إلا في المحاورات الأخيرة التي

(١) ينظر الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، ترجمة سمير كرم، ص ٤٥.

(٢) ينظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٨٦.

(٣) ينظر بدوي عبد الرحمن، أفلاطون، ص ١٨٦.

لا تحتل فيها شخصية سقراط مكانه الرئيسية، أو لا تظهر فيها على الإطلاق»^(١) وإن انبرى الدكتور فؤاد زكريا للدفاع عن أفلاطون بأن هذا الرأي الذي يدافع عنه (رسل) لم يرق لكثير من مؤرخي الفلسفة^(٢)، والأمر سهلٌ فإن الجزم والبت والإيمان بوحدة من هذه الاتجاهات يتطلب دراسة تاريخية مستقلة، والبحث غير مخطط له على استجلاء هذه الضبابية، ولكن الذي يمكن اتضاحه والذي أنتجته الأقوال المتعارضة هو شكوك تحوم حول مصداقية هذه الأقوال، والمحاورات ونسبتها إلى أحد الفيلسوفين - سقراط أو أفلاطون - وبعد غض النظر وتجاوز هذه العقدة اشتهر بكون أفلاطون مؤسساً لنظرية المثل، التي باتت تعرف فيما بعد بنظرية المثل الأفلاطونية، ولا ينكر ما لها - نظرية المثل الأفلاطونية - من دور مهم في تطوير النتاج الأخلاقي في تلك الفترة من الزمن.

والهدف الذي نطمح لنيل الإجابة عليه من خلال متابعة ميراث سقراط وتلميذه أفلاطون، هو البحث عن الموجب وعن الملزم للإتيان بهذه الأفعال - مبدأ هذه الواجبات الأخلاقية، لا البحث عن الأخلاق النظرية بمعزل عن مبادئها، فما هو المبدأ؟ هل هو أمر قبلي خارج عن إطار التجربة وعنوان البعدية؟ أم أن الجماعة الإنسانية والتجربة تلزم بهذه؟

لم يكن هناك وضوح لهذه الرؤية فكل الذي يجده الباحث لا يمثل إلا صحوه مبكرة في تلك الفترة، ولم تغن البحث محاورات أفلاطون بالإجابة عن الأسئلة المتقدمة، بل كان جل ما حملته هو التركيز على فكرة السعادة والخير، اعتماداً على وعظهم وإبراز أدوارهم في الحياة الإصلاحية، وهذا هو دور المصلحين، وهؤلاء الفلاسفة لم يكونوا إلا مصلحين مارسوا أدوارهم بكل تفان، ومن باب الإنصاف فإن الدكتور توفيق الطويل في كتابه الفلسفة الخلقية ذهب إلى القول بأن سقراط

(١) ينظر برتراندرس - حكمه الغرب - مقدمة دكتور فؤاد زكريا: ج ١، ص ١٢ .

(٢) المصدر نفسه.

وأفلاطون كانا يؤمنان بأن الإلزام والوجوب في الأحكام منشأه ميتافيزيقي - ما ورائي - وبكونهم «أول من توخى إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريتها»^(١).

وإن في النفس شيء مما ذهب إليه الدكتور توفيق الطويل، بسبب أن هذا الادعاء عارٍ عن الدليل، نعم إن أفلاطون حاول أن يعلو على عالم الحس وينظر إلى عالم الغيب، هذا لا ينكر، إلا أن القول بضرر قاطع أن ما ذهب إليه هو قبلية الإلزام الأخلاقي، إذ أن المحاورات التي وصلت إلينا لا تنهض بذلك. أو بمعنى آخر أنها كانت أخلاق سعادة لا أخلاق إلزامية واجبة، أي عندما يقال لك افعل الصدق والأمانة واترك الكذب والخيانة، فهذا لا يجب عليك على نحو الإلزام تأسيساً على امتثال هذا الأمر، بل لأن هذه الأفعال تجلب لك السعادة والخير. وبعبارة أوضح هل أن السعادة المنشودة هي مطلب اجتماعي يقتضيه الوضع الاجتماعي أم هو مطلب فطري - لو صح التعبير - يبحث ويسعى إليه الإنسان نتيجة تكوينه وفلسجته مثلاً؟

٣ - أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق.م):

يرى جمع من الباحثين في الفلسفة اليونانية بأن أرسطو تابع أسلافه من الحكماء في كون السعادة مطلباً إنسانياً يجب السعي إليه^(٢). فهل ذلك السعي نحوها يمثل حالة تكوينه عند أرسطو؟ أم أن ذلك السعي تقرر جراً وقوعه تحت وطأة الوضع الاجتماعي؟

فلنلاحظ البحث الأخلاقي لدى هذا الفيلسوف - أرسطو - في كتابه الأخلاقي النيقوماخوسيه والتي وردت إلينا من تراث هذا الفيلسوف، إذ ابتدأ

(١) الطويل توفيق، الفلسفة الخلقية، ص ٢٦ .

(٢) يلاحظ أبو رغيث، عمار، قراءات في حكمة الغرب الحديثة، ولترستيس وإشكاليات الحكمة العملية، ص ٦٧ .

أرسطو هذا العلم بقوله (يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة، تكون الأشياء مشهورة على وجهين: يمكن أن تكون كذلك أما بالإضافة إلينا وأما بصفة مطلقة ربما يلزمنا أن نبتدئ بالتي هي مشهورة بالنسبة إلينا، ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هي التمهيد الضروري لأي كان، دراسة منتجة مبادئ الفضيلة والعدل وبالجملة مبادئ السياسة)^(١).

بعد ان بين نقطة الشروع والبداية صار يبين - أرسطو - الهدف والجدوى والمنهج المتبع في دراسة هذا العلم فقال: (من أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درساً جدياً فإنه ليس له تجربة في شؤون الحياة على التحقيق تشتغل السياسة وتستخرج نظرياتها... ما دام الغرض الذي يرمي إليه علم السياسة ليس مجرد معرفة الأشياء، بل هذا الغرض هو عملي قبل كل شيء)^(٢).

هذا خير شاهد على أن أحكام هذا العلم عند أرسطو تخضع للتجربة واتفاق الجماعة الإنسانية، وليس هناك معيار قبلي سابق على التجربة تستند عليه الأخلاق، وليس هذا من مبتكرات هذا البحث بل هو ما ذهب إليه جل الباحثين، فهذا بارتلمي سانتهيلير (١٨٠٥ - ١٨٩٥م) في مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس اخذ على أرسطو على انه (يتمسك أكثر من اللازم قليلاً بالواقعيات، ولا يتمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات، وإن هذا الخلط الغير مألوف في جميع فروع العلم على رغم ما يظن به عادة، أما في علم الأخلاق فهو غلط فاسد لأن الأفعال فيما هو داخل في حدود الحرية لا يعبأ بها إلا على قدر اقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التي تحدثها)^(٣)، فهو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسة مما

(١) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تحقيق: أحمد لطفي السيد، ج ١، ص ١٧٧ .

(٢) أرسطو، المصدر نفسه، ص ١٧٤ .

(٣) سانتهيلير بارتلمي، مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ٦٩ .

يقبل، بل يظهر عليه الظن، متناسياً بعض متبنياته في ذلك، فقال عنه سانتهيلر: (أجاد الوصف ولم يجد التقدير والتوجيه، فقد سبر غور الحياة ورسم منها صوراً بالغة حد الضبط، ولكنه لم يرتق كما ينبغي إلى ما هو أعلى منها كأنما هو يرى أن يكتفي بوصفها دون أن يتصدى إلى الحكم عليها، ولا إلى قيادتها الأخص ويغلب أنه ينسى - على رغم مزاعمه - أن الأخلاقي يجب أن يكون مرشداً لا مؤرخاً)^(١). وأكد هذا المعنى أيضاً الدكتور يوسف كرم في كتابه الفلسفة اليونانية بعد أن شرع بالبحث لشرح أخلاق أرسطو حيث أفاد أن علم الأخلاق هو من اعقد العلوم ومن اقلها احتمالاً للضبط ومن أكثر العلوم اقتضاء للخبرة، والمنهج الأنجح (هنا هو الذي يصعد إلى المبادئ (الاستقراء) لا الذي يصدر عنها (القياس) ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة ومتغيرة ... وليس من اليسير كشف العلة... فالأخلاق علم جدلي)^(٢).

ولاستجلاء الصورة ورفع الخلط عن رأي أرسطو - وما أفاد الدكتور يوسف كرم، فهذا الدكتور (أحمد محمد صبحي) يتساءل عن النسق الفلسفي للأخلاق عند أرسطو، فيقرر بأن (الابتداء بالوقائع والمشاهد الواضحة، لأن المبدأ الحق في كل الموضوعات - في نظره - إنما هو الواقع، وهذا يعني استبعاداً تاماً لصدور الأخلاق عن مبادئ أو عقائد أو على الأصح ميتافيزيقياً)^(٣).

وكذلك الدكتور عادل العوا، فقد أشار بشكل لا لبس فيه أن «الحكمة العملية والعقل العملي يختلفان في نظر أرسطو عن العلم، ولا يمكن البحث في الأخلاق بحثاً دقيقاً بالمعنى الرياضي لفهوم دقة العلم»^(٤) ونكتفي بعرض كلام

(١) سانتهيلر بارتلمي، مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ٦٩.

(٢) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٥.

(٣) صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ١٩.

(٤) العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ج ١، ص ٨٦.

الدكتور (محمد عابد الجابري) حول أرسطو حينما وصف آرائه فقال: «هنا في مجال العقل العملي لا مجال للمعرفة اليقينية الضرورية لا مجال للبرهان، بل المعرفة هنا ترجيحية، لأنها تقوم على الاستقراء والموازنة بين الأمور، أساس الأخلاق في الموروث اليوناني الأفلاطوني الأرسطي أذن: هو العقل الذي يعنى في الوقت نفسه المعرفة والتجربة»^(١). فالسعادة التي آمن بها أرسطو لا يمكن أن تكون مرجعية صالحة لهذه الأزمات المعرفية الخلقية.

فاتضح مما تقدم توجهات الفلاسفة اليونانيين في الحكم على أحكام العقل العملي إذ أنهم يذهبون إلى عدم الإيمان بعقلية هذه الأحكام، وعدم إمكان استخدام القياس البرهاني في مثل هذه الأحكام وقد صرح الفيلسوف أرسطو باستخدام مبدأ الاستقراء والملاحظة^(٢).

الفلاسفة المسلمين :

سيسلط البحث الضوء على كلمات الفلاسفة المسلمين منتقياً الآراء ذات الصلة والتي تعتبر مفصلاً في أروقة المدرسة الشيعية المعاصرة، حتى يتبين الموقف العام من أحكام العقل العملي والوقوف على الجذور التأسيسية لعالم الأحكام العقلية عند علماء مدرسة النجف المعاصرة، والتي سنقف عندها في المبحث القادم إن شاء الله تعالى، ولذا فمن المناسب أن نبدأ بالشيخ ابن سينا، ولكي نقف على حقيقة آراء هذا الحكيم يحسن بنا استعراض جملة من نصوصه.

١ - الشيخ أبو علي ابن سينا:

الشيخ ابن سينا الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات. ولقد وصفه ابن

(١) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص ١٠٨ .

(٢) ينظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، حاشية سانتهيلر، ص ٦٩ .

تيمية (ت ٧٢٨هـ) - رغم اختلافه في اعتقاده - قائلا: «تكلم ابن سينا في أشياء من الإلهيات، والنبويات، والمعاد، والشرائع، لم يتكلم بها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغت علومهم»^(١)، ويسميه العلماء الأوربيون Avicenne وله عندهم مكانة رفيعة. توفي ٤٢٨ هجرية^(٢).

قال ابن سينا في كتاب الشفاء: (العدل جميل، وإن الظلم قبيح، وشكر المنعم واجب، فإن هذه مشهورات مقبولة، وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما تبين بفطرة العقل)^(٣)، وليس بخاف أن مبادئ العقل الفطري «من المقدمات الأولية، ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجريبات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبات الوثيقة»^(٤). وهذا يعني بأن صورة أحكام العقل العملي عند ابن سينا لا تدخل في دائرة البرهان، بل هي اعتبارية، وكذلك أكد على هذا المعنى في الإشارات حيث قال: «ومنها الآراء المحمودة وربما خصصنا باسم المشهورات إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يودب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل إلى الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدعها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والحمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو همة أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال إنسان قبيح، وإن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه»^(٥).

وفي كتابه «النجاة» أشار وبوضوح إلى أن مثل هذه الأحكام التي عبر عنها

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، أحمد، ج ١، ص ١٤١.

(٢) ينظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط ٥، ١٩٨٠ م، ج ٢ - ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٣) ابن سينا، أبو علي، الحسين، الشفاء، المنطق والبرهان، ج ٣، ص ٦٦.

(٤) ابن سينا، أبو علي، الحسين، الطبيعيات، النفس، ص ١٨٥.

(٥) ابن سينا. أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢٢٠.

بهـ(الذائعات) مما تواضع عليها الناس لأجل مسيرتهم الحياتية ولا يوجد شيء وراء هذا التقدير حيث قال عنها، أنها «مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها أما شهادة لكل مثل «أن العدل جميل» وأما شهادة الأكثر، وأما شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم، أو الأفضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور، وليست الذائعات من جهة ما هي هي مما يقع التصديق بها من الفطرة، فإن ما كان من الذائعات ليس بأولي عقلي فإنها غير فطرية، ولكنها متقررة عند الأنفس، لأن العادة تستمر عليها منذ الصبا، وبما دعا إليها محبة التسالم والإصلاح المضطر إليهما الإنسان، أو الشيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس أو السنن قديمة بقيت ولم تنسخ... وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري فاعرض قولك «العدل جميل» و «الكذب قبيح» على الفطرة التي عرفنا مالها قبل هذا الفصل وتكلف الشك فيهما تجد الشك متأتياً فيهما وغير متأت في «أن الكل أعظم من الجزء» وهو حق أولي^(١).

فيتضح أن كلمات هذا الفيلسوف ظاهرة وجلية بالتأكيد على حقيقة أحكام العقل العملي وكون هذه الأحكام مما تسالم عليها أصحاب العقول حفاظاً للنظام وإبقاء للنوع، وعلى هذا الأساس يمكن وضع هذه الأحكام في مجموعة القضايا التي لا تدخل في دائرة البرهان، بل هي مظنونات ومن زمرة القضايا الجدلية، هكذا بدت كلمات شيخ حكماء المسلمين.

٢ - نصير الدين الطوسي:

هو الشيخ المحقق الفيلسوف محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي. كان رأساً في العلوم العقلية، صنف كتباً جليلة، منها «تجريد الاعتقاد» يعرف بتجريد الكلام، و«تلخيص المحصل» وهو مختصر المحصل للفخر الرازي، و«حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا» و«شرح قسم الإلهيات

(١) ابن سينا، أبو علي، الحسين، النجاة، ص ٦٣ .

من إشارات ابن سينا». توفي ببغداد ٦٧٢ هجرية^(١).

ونقف مع الحكيم والفيلسوف نصير الدين الطوسي، وعند بناءه في مسألة - اعتبارية أحكام العقل العملي وعدم دخولها في دائرة البرهان - فقد قرر في شرحه للإشارات والتنبيهات بأن: «العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شيء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف»^(٢)، فهنا أطلق اللازم وأراد الملزوم، وهي المشهورات والآراء المحمودة بما تقتضيه المصالح العامة - الأخلاق - فأنها «لا يحكم بها بل يحكم منها على حدود وسطى كسائر النظريات، ولذلك يتطرق التغير إليها دون الأوليات، فإن الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحه عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس إلى جزئه في حال من الأحوال»^(٣) ولم يغادر هذا الاعتقاد وأكد عليه في نقد المحصل بقوله: «وأما الحكماء فقالوا: العقل الفطري الذي يحكم بالبداهيات ككون الكل أعظم من جزئه لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه، إنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص، ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين»^(٤).

فهو قد أكد ما عليه الشيخ الرئيس من قبله، وإن اختلفت تعبيراتهما، لكن تطابقت ارتكازاتهم على أن «التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة، بل بحسب مناسبتها للأذهان، أو بحسب أصناف التخيل من الإنسان»^(٥).

هذا هو الموقف العام لأكثر الحكماء الذين جاؤوا من بعد الشيخ الرئيس - ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) - إلى حين ظهور الحكيم عبد الرزاق اللاهيجي المتوفى سنة

(١) ينظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج ٧ - ص ٣٠ - ٣١..

(٢) الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الطوسي، نصير الدين، نقد التحصيل، ص ٤٥٣.

(٥) ابن سينا، أبو علي، الحسين، الشفاء، المنطق، الجدل، ج ٣، ص ٣٩.

(١٠٧٠هـ) الذي جاء بفهم جديد للكلمات الحكماء وتبعه على ذلك الحكيم عبد الهادي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ)، ومفاد ذلك الفهم الجديد أن الحكماء حينما يضعون ويقررون أن للعقل العملي أحكاماً تدرج ضمن زمرة المشهورات فهذا لا يفهم منه أنها ليست من الأوليات البديهية، وإنما أرادوا وعنوا إمكانية إدراج هذه القضية في باين وتلحظ بلحاظين، وهذا لا يفهم منه استحالة البرهان عليها^(١)، إذا القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيّات والمقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين، والأمر سهل ما دام هناك اتجاه عام وإن أشكل عليه كما تقدم.

والذي يهمنا أن نبين أن اتجاه الحكماء المسلمين لا يرى مدركات العقل العملي شأناً من شؤون العقل المجرد، بل يقرر أنها أحكام والتزامات يقررها العقلاء في ضوء خبراتهم التجريبية، وفي ضوء ما يصلون إليه من نتائج عملية إذ أنها تقوم على أساس تشخيصهم للمصلحة العامة، والمفسدة العامة، وهذه كلها فرع الخبرة المتأتية عن طريق التجربة، ولا يمكن أن تنخرط في سلك القيم العقلية المجردة، وإن هذا الاتجاه المعرفي الذي يتبناه حكماء المسلمين من أرسطو كما اتضح من خلال البحث، والمناط في ذلك أن الصدق المطلق هو ابن العقلانية ولا يمكن الظفر به إلا عبر قضايا البرهان، أما مدركات العقل العلمي فهي قضايا صدقها غير مضمون فالعلاقة بين الوجوب والفعل ليست علاقة ذاتية ضرورية، لذلك هي عرضة للتغيير والتبدل وقابلة للاستثناء مثل الكذب القبيح إذا توقف عليه إنقاذ حياة النبي فهل يبقى على قبحه أو كلطم اليتيم إذا كان للتأديب وغير ذلك، بينما لا تقبل القضية البرهانية أي استثناء لعموم صدقها وشمولها لكل زمان ومكان لا بل «أن سلب سمة البرهانية عن قضايا العقل العملي أضحى مسلمة من مسلمات الفكر المعرفي الإنساني عامة»^(٢). وذلك واضح ويصدق الوجدان.

(١) الملا هادي السبزواري في حاشيته على كتاب الأسفار الأربعة لصدرالدين الشيرازي، ج ٧، ص ٨٣.

(٢) أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ص ٢٠٠.

بقي أمر لا بد من التطرق إليه، وهو عدم الإشارة إلى آراء فلاسفة العصور الوسطى في اليونان والغرب عامة والمسيحية خاصة، بسبب بيان جذور المسألة على يد أرسطو وتبعه ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) بذلك، أما التيارات الغربية المعاصرة فقد عرف عنها الفصل بين الأخلاق والميتافيزيقيا، وهذا الفصل «وإن ظهرت نواته في بدايات العصر الحديث، إلا أنها لم تنمو إلا في غضون القرن التاسع عشر وعند الوضعيين بصفة خاصة»^(١)، ثم إن هذا المنهج - الوضعي - يطلق على مناهج العلوم الطبيعية، نظراً لاعتمادها على الملاحظة واستخدامها التجربة ... والعلوم التي لم تؤسس على النحو يسميها «سان سيمون» (ت ١٨٢٥م) ^(٢) بالعلوم الظنية، وكونت نفسه يستخدم الكلمة في هذا المعنى^(٣).

وعلى أية حال فهناك هاجس كان يدفع بعض فلاسفة الغرب إلى البحث عن الإلزام الذي يكمن وراء المفاهيم و الأحكام الخلقية، حيث ذهب «دوركهaim» (ت ١٩١٧م) أن الإلزام الخلقى (Imperative Moral)^(٤) أو الضرورة

(١) العسر، ميثاق طالب، العقل العملي، ص ١٢٢.

(٢) كلاود هنرى دى روفروى كونت سان سيمون Claude Henri de Rouvroy comte de Saint Simon - (باريس، ١٧ أكتوبر ١٧٦٠ - ١٩ مايو ١٨٢٥)، فيلسوف و مفكر اشتراكي يوتيبى فرنساوى كبير من الذين مهدو بأفكارهم للثوره الفرنسيه. ينظر بيار انصار - سان سيمون: ١٥.

(٣) ينظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٢٥.

(٤) إميل دوركهaim (١٩١٧) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. يعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً، كان دركايم يكره التأملات الفلسفية العقيمة والعلم لأجل العلم فقط ولذلك ابتغى أن يجعل من علم الاجتماع علماً يسلط الضوء على آفات المجتمع ويستعان به لحلّ بعض مشاكله عن طريق تحسين العلاقات بين الفرد المجتمع. فلذلك أولى عناية كبرى للمشاكل التربوية إذ أن التربية تلعب دوراً أساسياً في اندماج الفرد في المجتمع. قد تفسر لنا هذه التصورات اهتمام دركهaim بمشاكل زمنه إذ أن اثنين من أهم كتبه تتناول الاضطرابات الاجتماعية المتولدة عن التصنيع المفاجئ والكثيف الذي انتاب مجتمعات عصره. وينفي دوركايم أن يكون الواجب صادر عن العقل أو عن الدين لأفمن هذا المنظور تجدد الأخلاق مصدرها في المجتمع. ينظر: قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة: سعيد سبعون، ص ٥٣.

الخلقية، يجب أن تستند إلى شيء يبرره، ولما كان قد استبعد فكرة الإله لاقتناعه
كاو جست كونت بان الفلسفة اللاهوتية قد انقضت زمانها، فانه قد استعاض عن
هذه الفكرة بديانة الجماعة أو باتخاذ الجماعة كغاية عليا للنشاط الإنساني، فالمصدر
المقدس لكل القيم هو (المجتمع)، وهو حقيقة تسموا على الأفراد»^(١).

وبعد هذا العرض المبسر لبعض الاتجاهات اليونانية والإسلامية والغربية،
ظهر في الجملة إجماعهم على مدركات العقل العملي بأنها أحكام يتفق عليها أبناء
الجنس البشري تبعاً لما يترتب عليها من مصالح ومفاسد وهي ليست مفاهيم
يدركها العقل أولاً وبالبداهة، وان كان هناك من يلتزم بواقعية الحسن والقبح
وعقليته وان قبول عموم الناس إياها غير منافي لبداهتها.

وسينعطف البحث للكلام وفقاً لما رُسم له، للوقوف على ثمار مدرسة
النصف المعاصرة، من أجل استجلاء ما أفرزته من آراء حول مدركات العقل
وأحكامه من خلال الحراك الفكري والمعرفي فيها.

(١) بدوي، السيد محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص ١٤٥ .

المبحث الثاني العقل العملي عند الشيعة الإمامية

تمهيد:

بعد أن أجمل البحث في ما سبق مناشئ الجذر المعرفي لأحكام العقل العملي بمعطياته ووظائفه، وقد اعتقد أصحاب (اتجاه مدرسة الحكماء)^(١)، بأن أحكام العقل العملي لا تتعدى دائرة المشهورات «والمشهورات ... قضايا لا يعول فيها إلا على مجرد الشهرة ونظر العوام»^(٢). ويقابل ذلك اتجاه آخر، حيث ذهب معتقدوه إلى أن مدركات العقل العملي أمور واقعية وليست اعتبارية، وهي أولية يدركها العقل بالبداهة، وفي هذا المبحث سنتابع علماء مدرسة النجف المعاصرة، هل تابعوا أحد الاتجاهين المتقدمين أم رجحوا إحداهما على الآخر أم لا هذا ولا ذاك؟ وإن لهم اتجاه جديد في هذا الإطار؟

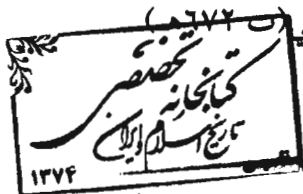
ومن خلال متابعة المنهجية المتبعة في مدرسة النجف المعاصرة، يبرز هناك «تياران رئيسيان قل مدرستان أساسيتان تنازعتا في الإجابة عن هذه الاستفهامات، المدرسة العقلية، ومدرسة الاعتبار والمواضعة»^(٣)، فلنبداً من مدرسة الاعتبار والمواضعة، والذي وقفنا على جذرها التأسيسي في البحوث الفلسفية، وقمنا بعرض النصوص التي تؤكد هذا الاتجاه، وإن كانت توصف بالضبابية وعدم

(١) أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ص ١٤٣ .

(٢) الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ص ١٠٦ .

(٣) أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ص ١٩٢ .

الاتضاح بالنسبة لأفلاطون وأستاذه سقراط، إلا أن أرسطو كان له الدور الكبير في إرساء قواعد هذا الاتجاه، وقد اتضح كيف تطور على يد كبار فلاسفة المسلمين



كابن سينا(ت٤٢٨هـ) والخواجه نصير الدين الطوسي(ت٦٧٢هـ)

مدرسة الاعتبار و المواضعة:

تطرق الباحث في المبحث السابق بصورة عامة إلى بعض الرؤى الفلسفية التي تتعلق بوظائف العقل، وأن أحكام العقل العملي عائدة إلى العقلاء الذين يقررون هذه الأحكام حفظاً للنظام وإبقاء للنوع، وسندخل فيما يأتي لتأمل أثر تلك النظرية في مدرسة النجف المعاصرة، ومن أنصار هذه المدرسة:

١ - الشيخ محمد حسين الأصفهاني(ت١٣٦١هـ):

الفيلسوف الفقيه الأصولي، فقيه الفلاسفة الشيخ محمد حسين بن محمد حسن الأصفهاني: فقيه إمامي، شاعر بالعربية والفارسية. من أهل النجف. من مصنفاته «الاجتهاد والتقليد» و«الأصول على النهج الحديث» والوسيلة«في الفقه ونهاية الدراية» في الأصول، توفي في النجف ١٣٦١هـ جرية.

وهو ممن اتجه الى الاعتبار والمواضعة في مدركات العقل العملي، إذ آمن بأن أحكامه عائدة إلى التأديب، وأن الجماعة الإنسانية هي التي تقرر ما يكون منسجماً مع الأهداف، ففي كتابه نهاية الدراية في شرح الكفاية طرح رأيه وبوضوح، إذ قرر بأن أحكام العقل العملي «من الأحكام العقلية الداخلية في القضايا المشهورة والمسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمسة، وأمثال هذه القضايا مما تطابق عليه آراء العقلاء، لعموم مصالحهم وحفظ النظام وبقاء النوع بها»^(١)، ويرى بأن أحكام العقل العملي داخلة في دائرة «المشهورات التي تطابقت عليها

(١) الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج٣، ص ٢٩،

آراء العقلاء وحفظاً للنظام وإبقاء للنوع كحسن العدل وقبح الظلم والعدوان»^(١) وهي «ليست من القضايا البرهانية في نفسها، وأنها في قبالتها»^(٢).

وكذلك فسر الشيخ الأصفهاني «كلمات القوم - من الحكماء والمتكلمين والأصوليين - إن استحقاق المدح والذم بحكم العقل العملي، والمراد بحكم العقلاء بناؤهم العملي على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر، كما ذكروه في باب الصناعات الخمسة في علم الميزان، وهو داخل في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً لنظامهم وإبقاء للنوع، فإن أول موجبات الحفاظ النظام والمنع عن اختلاله وفساد النوع هو البناء العملي على المدح والذم»^(٣).

وبهذا يكون الأصفهاني أوضح ما تبتني عليه نظريته المعرفية في هذا الباب وقد عضد واسند ما يعتقد به بكلمات الحكماء والمتكلمين والأصوليين.

ولم يكتفِ بهذا القدر بل راح يستغرب من الحكماء الذين لا يقولون باعتبارية قضايا العقل العملي ويقولون بإمكانية إدراج القضية الواحدة في باين، ولا منافاة بين بداهتها والقول بمشورتها على الإطلاق، ويرون أنها تدخل في البرهان من جهة وتدخل في الجدل من جهة أخرى، وكما أن الإعانة بالحسن لاتضر ببداهة الأمر المحسوس، فكذا الاستعانة بالعقل العملي لاتضر ببداهة هذه القضايا^(٤). وهذا ما اعتقده عبد الرزاق اللاهيجي (ت ١٠٥١هـ) وتبعه على ذلك الحكيم السبزواري (ت ١٢٨٩هـ) كما تقدم، وكان مثاراً لاستغراب وتعجب الشيخ الأصفهاني وقد عبر عن ذلك بقوله «فمن الغريب ما عناه المحقق

(١) الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ٣، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٣) الأصفهاني، محمد حسين، الأصول على النهج الحديث، ص ٧١.

(٤) ينظر سند، محمد، العقل العملي، ص ٢٢٣ - ٢٢٧.

السبزواري في «شرح الأسماء الحسنی»^(١) من دخول هذه القضايا في الضروريات وإنها بديهية وإن الحكم ببداهتها أيضا بديهي، وإن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل لا ينافي ذلك، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتر في قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين، وهذا غير منافي لبداهتها إذ أن القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيّات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري بإعانة في العقل العملي ... هذا وقد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهيجي في بعض رسائله الفارسية»^(٢).

ومن الأدلة التي ساقها لييان صحة فهمه - بأن هذه الأحكام لا يمكن أن تكون من القضايا الأولية، وذلك لأن «أن مواد البرهانيات، منحصرة في الضروريات الست، فإنها

١ - إما أوليات كـ «كون الكل أعظم من الجزء» و «كون النفي والإثبات لا يجتمعان» .

٢ - أو حسيات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات كـ «كون هذا الجسم أبيض» أو «هذا الشيء حلوا أو مرا» أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيات وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس كـ «حكمتنا بأن لنا علما وشوقا وشجاعة» .

٣ - أو فطريات وهي القضايا التي قياساتها معها كـ «كون الأربعة زوجا» لأنها منقسمة بالتساويين، وكل منقسم بالتساويين زوج.

٤ - أو تجريبات وهي الحاصلة بتكرار المشاهدة كـ «حكمتنا بأن سقمونيا

(١) ينظر شرح الأسماء الحسنی للحكيم السبزواري، ص ١٣٢، ص ٣١٤، ص ٣١٨ .

(٢) الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ٣، ص ٣٣٧ .

مسهل».

٥ - أو متواترات كـ «حكمنّا بوجود مكة» لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على

الكذب عادة.

٦ - أو حدسيات موجبة لليقين، كـ «حكمنّا بأن نور القمر مستفاد من

الشمس» لتشكلات البدرية والهلالية وأشباه ذلك.

ومن الواضح أن استحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصور الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف، وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟ وكذا ليس من الحسيات بمعنيها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهداً، ولا بنفسه من الكيفيات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس. وكذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبة. وأما عدم كونه من التجريبات والمتواترات والحدسيات ففي غاية الوضوح، فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة^(١).

ونكتفي بهذا القدر من عرض النصوص والمناقشات التي بلورت وبوضوح رؤية الشيخ محمد حسين الأصفهاني حول أحكام العقل العملي، وقد ظهر كيف أنه تابع الشيخ ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) والعلامة الطوسي (ت ٦٧٢هـ) بوصف تلك الأحكام بالاعتبارية ولا ترتقي إلى درجة البرهان.

بقي أن نطرح أنموذجاً آخر من مدرسة الاعتبار والمواضعة كما درج عليه البحث في بيانه لكل اتجاه، توخياً للاختصار واحترازاً من الآراء الشاذة والنموذج الآخر هو الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤هـ).

٢ - الشيخ محمد رضا المظفر:

هو العلامة الشيخ محمد رضا بن محمد بن عبد الله ابن أحمد، من أسرة

(١) الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ٣، ص ٢٨.

علمية تدعى آل المظفر، وهو فقيه إمامي، من أهل النجف الأشرف. من مصنفاته «أصول الفقه» و«عقائد الشيعة» وكتاب «المنطق» وقد نشأ في النجف وترعرع فيها، وكان منقطعاً إلى الجد والتحصيل، حضر الدراسات العالية في الفقه والأصول والفلسفة على أخيه الشيخ محمد حسن المظفر (ت ١٣٧٥هـ) مع أخيه الآخر الشيخ محمد حسين المظفر (١٣٨١هـ)، كما حضر درس الشيخ آقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ) في الأصول، ودرس الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ) في الفقه والأصول، وحضر بصورة خاصة أبحاث الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ) في الفقه والأصول والفلسفة الإلهية العالية. وانطبع الشيخ المظفر كثيراً بأراء أستاذه الشيخ الأصفهاني في الأصول والفقه والفلسفة وجرى على نهجه في البحث في كتابه «أصول الفقه» حيث تبع منهجه في تبويب الأصول، كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصة على ما يظهر ذلك من خلال كتابه الكبير «أصول الفقه»، ١٣٨٤ هجرية^(١).

فالموقف الذي تبناه الشيخ محمد رضا المظفر هو ذاته الموقف الذي تبناه أستاذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني والتي تعود جذوره - اتجه مدرسة الاعتبار والمواضعة - إلى حكماء المدرسة الأرسطية «وعلى وجه التحديد حكماء المسلمين في تصنيفهم للقضايا ضمن مجوئهم المنطقية في كتاب «البرهان» إذ يرون أن هناك قضايا تدخل في صناعة الجدل، ولا تدخل في صنف وصناعة القضايا البرهانية، وقد عدوا التأديبات الصلاحية والتوجيهات العملية للسلوك ضمن القضايا المشهورة»^(٢) كالشيخ الرئيس (ت ٤٢٨هـ) في الإشارات والتنبيهات، وفي المنطق على وجه التحديد، أو العلامة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) كما نص على ذلك في كتابه (قواعد العقائد) وغيرها، التزم بذلك كله الشيخ المظفر بشكل لا يدع

(١) ينظر الزركلي، خير الدين، الأعلام ج ٦ - ص ١٢٧، محمد رضا المظفر، أصول الفقه، المقدمة:

ج ١، ص ٣٦ - ٣٨.

(٢) أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ج ١، ص ١١٧.

مجالاً للشك لا بل ينسب القول هذا إلى كل العدلية، وما تقدم من نصوص في البحث السابق لا تساعد على صحة هذا المدعى، قال: «أن العدلية - إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين - يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك»^(١).

ويلحظ الباحث أن هذا النص قد انتظم جملة آراء عدة، منها ادعاء الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤ هـ) أن ذلك هو ما ذهبت إليه العدلية قاطبةً ومنها أن هذه القضايا ليس لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء عليها، وليس لها أي واقع سوى الشهرة، ومنها إضافة قيد آخر للعقلاء وهو (بما هم عقلاء) وهذا مدعاة للتأمل فهل أراد الإشارة إلى أن العقل العملي والنظري هو واحد والاختلاف بالمدرَك - بالفتح - أو أراد إثبات ملازمة بين الفعل والحكم والتجربة، أم الفعل والحكم والمبادئ الأولية؟.

وعلى أية حال بعد أن تعرضنا لكلمات الشيخ الأصفهاني والشيخ المظفر، يحسن بنا الدخول فيما ذهبت إليه المدرسة الأخرى، والموقف الذي تبنته.

المدرسة العقلية:

وهذه المدرسة هي المقابلة للمدرسة المتقدمة - مدرسة الاعتبار والمواضعة - فلهذه المدرسة متبنيات تمثل «الاتجاه السائد بين علماء أصول الفقه الأمامي»^(٢) إذ قاموا بتطويره والبناء عليه، والظاهر أن الصراع الأصولي الأخباري القى بضلاله على هذا الاتجاه وساعد على تفعيل التمسك به من قبل، حيث أنهم كانوا بحاجة

(١) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٥.

(٢) أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ص ٢٠١.

ماسة للاستناد لمرجعية صالحة يمكنهم من خلالها الإجهاز على أفكار الطرف المقابل وإسكاته « ولم يشذ منهم حسب تتبعنا سوى الشيخ محمد حسين الأصفهاني ومن تابعه من تلامذته^(١) ولهذا المدرسة ملامح عامة تلخص بالاتي: أن مدركات العقل العملي أمور واقعية وليست مدركات اعتبارية ويجعل جاعل وهي قبلية أولية يدركها العقل بالبداهة، ولهذا المدرسة رواد منهم:

١ - السيد أبو القاسم الخوئي:

السيد أبو القاسم بن علي أكبر الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣ هـ)، سكن النجف الأشرف ولازم مدرستها وعلماءها، والمتتبع لفترة تحصيله في مدرسة النجف يجد أنها كانت حافلة بأساطين وأعمدة العلم، ومنهم من يخص هذا البحث كالشيخ ضياء الدين العراقي، ١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، ١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ، والشيخ محمد حسين النائيني، ١٢٧٣ - ١٣٥٥ هـ، والسيد حسين البادكوبي، ١٢٩٣ - ١٣٥٨ هـ، وهو علم في مجالي الحكمة والفلسفة، والشيخ محمد جواد البلاغي، ١٢٨٢ - ١٣٥٢ هـ، وهو الأستاذ المعروف في علم الكلام والتفسير، والسيد علي القاضي، ١٢٨٥ - ١٣٦٦ هـ، في الأخلاق والعرفان، ومن ثمرات تحصيله فقد تميّز بمنهج علمي راقٍ، وأسلوب خاص به في البحث والتدريس وطرح النظريات ومناقشتها، بعرض الأدلة وتمحيصها، ذلك أنه كان يطرح في أبحاثه الفقهية والأصولية العليا موضوعاً، ويجمع كل ما قيل من الأدلة حوله، ثم يناقشها دليلاً دليلاً، وما إن يوشك السامع أو القارئ أن يصل إلى قناعة لما طرح، حتى يعود فيقيم الأدلة القطعية المتقنة على قوة بعض تلك الأدلة، وينقض بعضها، ليخلص إلى نتيجة رصينة تقوم على قوة الاستدلال، بتسلسل فكري منضبط وأسلوب علمي عالٍ وبيان أدبي جميل، كانت آثاره العلمية متميزة،

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٤ .

كما كان طلبته مرموقين بين العلماء، فقد نافذ مؤلفاته على الأربعين مؤلفاً، أما طلبته فقد ملئوا الآفاق كزعماء دينين، وعلماء ربانيين، وأساتذة لا يشق لهم غبار، وقد ازدهرت علوم مدرسة النجف الدينية المعاصرة في عهده أيما ازدهار^(١)، ولذا فإن «سياق مدرسة العقل لم يجد تطوراً ملحوظاً، سوى تكرار الكلمات الكلامية الأصولية السابقة إلى حيث وصول النوبة إلى دراسات السيد أبو القاسم الخوئي، التي كانت لها بعض الإثارات»^(٢) التي كانت تشير إلى تفسير أحكام العقل العملي على وفق معطيات المدرسة العقلية، وقد ظهر ذلك جلياً في بدايات بحث (القطع) من خلال نقضين طرحهما على مدرسة الاعتبار والمواضعة وخاصة على مباني الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ):

الأول: «إن حجية القطع.... ثابتة ولو لم يكن في العالم إلا إنسان واحد، بحيث لو ترك متابعة القطع لم يلزم اختلال النظام أبداً»^(٣) بمعنى أن العاقل الأول وقبل أن يكون هناك اجتماع ومدنية ولم تكن له تجارب مسبقة يستقي منها الأحكام من حسن وقبح ومدح وذم ونفرة والمجذاب، مما يدل على أن هذه الأحكام ليس من المشهورات وإنما من الوجدانيات اليقينية، إذ لم يكن هناك نظام ونوع ويكون العمل لأجلها بل سالب بانتفاء موضوعه .

الثاني: يستفهم السيد أبو القاسم الخوئي مستنكراً عن (كيفية تفسير الأصفهاني الحجية في القطع بالحسن والقبح العقلاني؟)^(٤) وكيف أن في متابعة القطع من جهة الحفاظ النظام، كما أن مخالفته اختلال ذلك النظام، فإن الاختلال المتصور جراء ترك متابعة القطع في أحكام «المعاملات والسياسات، وأما العبادات

(١) ينظر مقدمات مؤلفاته، وترجمته المنشورة على موقع مؤسسة الإمام الخوئي www.alkhoei.com .

(٢) العسر، ميثاق طالب، العقل العملي، ص ١٨٢ .

(٣) الكوكبي، أبو القاسم، مباني الاستنباط تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج ١، ص ٤٤ .

(٤) سند، محمد، العقل العملي، ص ٢٦٤ .

الصرقة فلا يلزم من ترك متابعة القطع فيها اختلال أصلاً، بداهة أن ترك متابعة القطع في باب الصلاة والصوم مثلاً لا يترتب عليه اختلال نظام أبدأ كما هو واضح^(١) فلا يطرد في مخالفة القطع بالأحكام الشرعية لعدم ارتباط المصالح العامة والاجتماعية في القطع بالعبارات.

وعلى ذلك فإن السيد أبو القاسم الخوئي ينكر على مدرسة المواضعة والاعتبار مثل هذه المتبنيات.

٢ - السيد محمد باقر الصدر:

محمد باقر بن السيد حيدر الصدر (١٣٦٥ هـ - ١٤٠٠ هـ)، لا يجمله أي باحث في الفكر الإسلامي المعاصر، بل كل مفكر أو مثقف في العالم، عرف بالنبوغ المبكر، حيث كان يزامل في دراسته كبار العلماء عند آل ياسين، واتسم حضوره العلمي حتى في فترة التلمذة، بالأصالة والحرية الفكرية، وصل إلى مرتبة الأساتذة الكبار في النجف الأشرف في ريعان شبابه، وهو مؤسس مدرسة فكرية إسلامية أصيلة تماماً، اتسمت بالشمول من حيث المشكلات التي عنت بها وميادين البحث، فكتبه فلسفتنا والأسس المنطقية للاستقراء. والمرسل والرسول والرسالة، عاجلت البنى الفكرية العليا للإسلام مضافاً إلى كتبه الأخرى في مجالات شتى، وقد أجزى بالاجتهاد - وهي المرحلة التي يسمح فيها باستنباط الأحكام الشرعية - في سن الثامنة عشرة ثم استقل بالدرس والبحث^(٢).

والسيد محمد باقر الصدر من رواد المنهج العقلي في مدرسة النجف الحديثة، إذ يرى «أن العقل بما يملك من معارف ضرورية فوق التجربة، هو المقياس الأول

(١) الكوكبي، أبو القاسم، مباني الاستنباط تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج ١، ص ٤٤.

(٢) ينظر، الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٨٤ - ١٨٥.

في التفكير البشري، ولا يمكن أن توجد فكرة فلسفية. أو علمية دون إخضاعها لهذا المقياس العام، وحتى التجربة التي يزعم التجريبيون أنها المقياس الأول، ليست في الحقيقة إلا أداة لتطبيق المقياس العقلي، ولا غنى للنظرية التجريبية عن المنطق العقلي»^(١)، وقد حدد هوية مدركات العقل العملي مؤكداً أنها قضايا أولية بديهية، ودور العقل في هذه الأحكام ما هو إلا دور المدرك والكاشف لها على حد كشفه للقضايا النظرية الأخرى، وهذا الإدراك يكون بديهياً أولاً قليلاً فـ«مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء انه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب، والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الإنسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذ ألزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح.

ومن هذه المرحلة يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقييم أحد الاقتضائين في قبال الآخر فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي قد يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ ولا يكون بديهياً أولاً بل ثانوياً، ولا نقصد بالثانوي هنا كونه مستتجاً بالبرهان بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح وقد ذكرنا فيما سبق أنه قد تكون معرفة غير برهانية وغير مستنتجة أي أولية، مع ذلك لا يكون غائماً»^(٢) وبهذا يكون السيد محمد باقر الصدر توجه إلى حل عقدة المسألة الناعرة إلى أحكام العقل العملي يشوبها الشك والخطأ والتغير، بعبارة أخرى أراد الالتزام بأولية هذه الأحكام ومحاولة البحث عن مخرج علمي يتخلص به من التخصيصات التي لحقت بتلك الأحكام - فبداية العقل تحكم «بحسن بعض الأفعال، كالصدق النافع والعدل، وقبح بعضها، كالظلم والكذب

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٧.

(٢) الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٣٨.

الضار»^(١) إذ أن هذا التقييد يخرج الأحكام العملية من دائرة البدهاة، لذلك أخرج السيد الصدر فكرة (الاقضاء) من الأحكام العقلية العملية. بمعنى أن العقل يدرك قبح الكذب، وحسن الصدق، ولا يكون - العقل - حاكماً أو مقررأ، وذلك الإدراك يوصف بأنه (تعليقي اقتضائي) فالكذب يقتضي القبح والصدق يقتضي الحسن، وهكذا تخصيصات متولدة من التزام يكون الحكم فيها عائد إلى العقلاء الذين يختلفون عادةً في الترجيح وتقديم أحد الاقتضائين في قبال الآخر، والموازن المتبعة في موارد التزام هي التي توصف بالضبابية وعدم الوضوح وقلة الضبط وتوصف بعدم البدهاة. وإلا ف الأحكام العقلية هي أحكام بديهية خالصة أولية، فالصدق حسن ما لم يتزاحم مع مزاحم أقوى منه ملاكاً، فالمزاحم الذي هو أكبر قوة يرفع الحسن عن الصدق والقبح عن الكذب، وبهذا يحل الإشكال الوارد في المقام، ولا يخفى بأن (إيمانويل كانت Immanuel Kant ١٧٢٤ - ١٨٠٤م)^(٢) التفت إلى هذا الإشكال إلا أن آثاره لم تترك لنا حلاً لهذه الإشكالية^(٣) وعليه فهي من مبتكرات مدرسة النجف المعاصرة وعلى وجه التحديد من مبتكرات السيد محمد باقر الصدر.

وبهذا يتضح إن السيد محمد باقر الصدر يؤمن بأن «لا اختلاف أصلاً في قضايا الحسن والقبح عند الإنسان المتمدن في جميع مجتمعاته وأعرافه على اختلافها، وإنما الاختلاف في الأنظار إنما هو في مقام التزام بين حيثيات الحسن

(١) الطوسي، نصير الدين، قواعد العقائد، ص ٤٥٢.

(٢) إيمانويل كانت (بالألمانية: Immanuel Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فيلسوف من القرن الثامن عشر ألماني من بروسيا ومدينة كونغسبرغ. كان كانت آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين جون لوك، جورج بركلي وداود هيوم. أحدث كانت منظورا واسعا جديدا في الفلسفة أثر في الفلسفة حتى القرن الواحد والعشرين. ينظر مزروعة، محمود محمد مذاهب فكرية معاصرة - عرض ونقد، ص ٢٠٧ - ١٨٩.

(٣) ينظر، بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق عند كانت، ص ١٨٥ - ١٨٦.

والقبح فيما إذا اجتمعنا في فعل واحد، حيث أن من يقدم حيثة الحسن على حيثة القبح، وهناك من فعل العكس»^(١).

وعليه يكون بناء السيد محمد باقر الصدر الاستومولوجي من هذا الباب هو أن مدركات العقل العملي اقتضائية يدركها العقل أدراك أولي بغض النظر عن المزاومات، وبهذا يكون العقل العملي أمام إدراكين:

الأول: طبيعي الحسن والقبح.

والثاني: الحسن والقبح مع المزاوم، وليبان هذه النقطة ذهب السيد محمد باقر الصدر إلى «أن العقل العملي قسمان:

فالأول: هو عقل بديهي لا يختلف فيه الناس.

والثاني: عقل نظري يختلف فيه الناس.

والعقل الأول البديهي هو عبارة عن العقل الذي يدرك الحثيات الاقتضائية للحسن والقبح في نفسها بقطع النظر عن ابتلائها بمزاوم وعدمه ... لكن العرف من حيث هو ... لا يوجد فيه من يشك بحسن الصدق وحفظ الأمانة هذه هي بديهيات العقل العملي الأول، ولكن هذه الحثيات المقتضية للحسن والقبح قد تتزاحم في مرحلة تالية كما لو اقتضت، حيثة الأمانة لزوم الكذب ... فإنه حينئذ يقتضي قبح الصدق أو حسن تركه، وتقع المزاومة بين حرمة الصدق وحرمة خيانة الأمانة، والمتحصل بعد الكسر والانكسار قضايا نظرية في العقل العملي ليست بديهية، لكنها قد تستقر على ميزان أخلاقي (ما) ولا يعني كونها نظرية أنها مستنبطة بالبرهان من القضايا الأولية كما كنا نقصد بالعقل النظري، بل بمعنى أنها رؤية أخرى وراء العقل العملي، لكنها ليست واضحة دائماً»^(٢)، وبهذا يكون الترجيح الواقع في حالة التزاحم لا يكون بتوسط العقل العملي الأول البديهي،

(١) عبد الستار، حسن، بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص ٣٥٤.

(٢) م. ن.

وإنما بتوسط العقل العملي الثاني غير البديهي، والعقل الأول البديهي يصدر الأحكام من دون أن يكون في أفقه تزامم وترجيحات، بل يصدرها وهو في حالة سعة وارتياح، فإذا تدخلت التأثيرات الاجتماعية أو التربوية أو النفسية أو الدينية، والثقافية، وغيرها من المؤثرات والعوامل الأخرى، وحصل التزاحم والترجيح بين المتزاحمات فذاك هو شأن العقل البعدي، وبناءً على هذه النظرة التحليلية لمدرجات العقل العملي تكون هناك عقدة قد حلت، وإجابة عن سؤال مفاده: أين تتقرر مدرجات العقل العملي؟ هل هي قائمة في عالم الوجود الخارجي، أم عالمها الذهن؟ نعم مدرسة الاعتبار هي في راحة ودعة من تجشم عناء الإجابة عن مثل هذه الأسئلة إذ أنها تبنت اعتبارية وجعلية هذه المدرجات - أي لا ثبوت لها - إنما هي وجودات اعتبارية تقوم بالاعتبار والجعل .

لكن المدرسة التي تبنت واقعية هذه الأحكام لا بد لها من الإجابة عن هذه الاستفهامات، وكانت الانطلاقة من الاستفهام عن دور العقل ونوع العلاقة بينه وبين هذه الأحكام، هل دوره كاشف أم حاكم؟

أشار القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) إلى أن أدراك العقل للحسن أو القبح ليس له مدخلية في منح صفة الحسن للصدق أو وصف القبح للكذب، إنما التحسين والتقبيح هو أدراك يكشف عنه العقل لا يحكم به أو عليه فـ«العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم، كذلك الخبر الصدق، فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع، لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح»^(١).

وقد «أصر متأخرو رجال مدرسة العقل على كاشفية العقل لأحكام الحسن والصدق. وذهبوا إلى أن هذه الأحكام لا يقررها العقل، بل يكتشفها في عالم آخر، أطلقوا عليه عالم الواقع ونفس الأمر، وذهب المتمرسون منهم إلى التأكيد على أن

(١) القاضي، عبد الجبار ابن الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٦، ص ٦٥.

هذا العالم أشمل من عالمي الوجود الخارجي والوجود الذهني ولقد اعتقد أتباع مدرسة العقل من علماء أصول الفقه الإمامي بشكل لا مراء فيه على واقعية وإخبارية الأحكام العملية^(١) وهنا التفاتة دقيقة مفادها أن العقل كاشف والأحكام ثابتة ثبوتاً واقعياً بغض النظر عن أدراك العقل لها، وسواء كان هناك وجود عقل أم لم يكن، هذا معنى الثبوت في عالمها الخاص بها، فالعقل دوره يخبر عن تلك الأحكام لا ينشئها، بمعنى آخر إن هذا المدعى يستلزم أن تكون قضايا العقل العملي قضايا خبرية، وخير دليل هو اتصافها بالصدق والكذب، ولو كانت قضايا إنشائية لما وصفت بالصدق والكذب، وهذا الرأي أدى إلى استغراب السيد محمد باقر الصدر من أستاذه السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٤هـ) بقوله: - السيد محمد باقر الصدر - «ما يترأى من كلمات السيد الأستاذ - السيد أبو القاسم الخوئي - في شرح هذا المسلك وهو يرجع دعوى أن الحسن والقبح إلى قضية إنشائية من قبل العقلاء، لا خبرية»^(٢) فمع الإيمان بإنشائية هذه الأحكام فلا يبقى واقع تتكفل هذه القضايا بالكشف والإفصاح عنه، وبالتالي لا يمكن أن توصف بالصدق والكذب كما تقدم، فالقول بإنشائية الحكم العملي يلزم اعتبارية تلك الأحكام وعدم واقعيتها^(٣).

وعلى أية حال أن اتجاه الصدر ظاهر في عد الأحكام العملية واقعية تكوينية ولها عالم حيث «أثر السيد الصدر أن يطلق اصطلاح (لوح الواقع) على ما يشمل الوجود الخارجي والذهني وعالم نفس الأمر»^(٤) والعقل يدركها إدراكاً أولياً قبلياً،

(١) أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ص ١٨٠.

(٢) الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، ج ٤، ص ٤٥.

(٣) هناك اختلاف بين حقلي الأخلاق النظرية ونظرية المعرفة في استخدام اصطلاح (الواقعية)، فالواقعية في المعرفة تقابل المثالية، ونعني بالواقعية هنا الاتجاه الذي منح أحكام العقل العملي استقلالاً عن الاعتبار والمواضعة.

(٤) أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ص ١٨٠.

كما قرر سمات تلك القضية القبلية في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء بقوله^(١):
أولاً: عدم ازدياد الوضوح تبعاً لازدياد الأمثلة والشواهد.
ثانياً: عدم استعداد الإنسان لتقبل احتمال أي استثناء للقضية، مهما
افترضنا وجود شواهد للاستثناء.
ثالثاً: الصدق المطلق للقضية الممتدة إلى غير العالم الخارجي من العوالم
الأخرى المفترضة.
وبعد هذا العرض والفحص في متبنيات الاتجاهين في مدرسة النجف
المعاصرة، لتأمل أثر ذلك في التطبيقات، لنستبين جلية الأمر لهذا الحراك الفكري
وهذه التنظيرات.

(١) الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٧٦ .

المبحث الثالث تطبيقات العقل العملي

تمهيد:

تقدم عرض الاتجاهين الأساسيين في العقل العملي، عند علماء الشيعة الإمامية مدرسة النجف على وجه التحديد، اتجاه الاعتبار والمواضعة، واتجاه المدرسة العقلية، وستكون لنا وقفة مع تطبيقات أساسية منهجية للعقل العملي في أبحاثهم حيث «استخدموا العقل العملي أساساً لإثبات حجية القطع، وحجية القطع الذاتي، وإثبات حرمة التجري، واستخدموه في بحوث العلم الإجمالي، واتخذوه أساساً لإثبات حجية الأمارات الظنية، كما استخدموه كثيراً في مباحث الحجج عامة .

ثم هناك استخداماً عاماً للعقل العملي في إثبات الحكم الشرعي، جاء تحت عنوان «المستقلات العقلية»^(١) وسنعرض إلى بعضها حسب الأهمية المنهجية وما تنطوي عليه من كثرة تداول واستعمال عند علماء النجف لا بل حتى عند باقي مدارس الإمامية في غير مدرسة النجف الأشرف، من المدارس المماثلة، وستكون البداية في مباحث القطع.

١ - القطع:

يرادف القطع في اصطلاح الأصوليين العلم واليقين. ومفهوم هذه الأسماء واضح ولم يثبت لها في هذا الاصطلاح معنى يغاير معناها اللغوي، فحجية القطع

(١) أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ص ٢٠٣.

للقطع كاشفية بذاته عن الخارج. ويترتب على هذه الكاشفية محركية نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع إذا انكشف له بالقطع، وقد قسم القطع بتقسيمات:
الأول: تقسيمه إلى القطع الطريقي والقطع الموضوعي.

فالطريقي: هو الذي يكون طريقاً صرفاً إلى حكم أو موضوع ذي حكم بحيث لا دخل له في الحكم شرعاً ولم يؤخذ في متعلقه بنظر الشارع.
والموضوعي: هو الذي يكون مأخوذاً في الخطاب ويكون له دخل في الحكم أو في موضوعه وهو على أقسام كثيرة بعضها ممكن وبعضها مستحيل^(١).

وقد تقدم الكلام عن الجدل المحتدم والنقاش عالي النبرة بين التيار الأخباري والأصولي، وقد ظهر أن الأصوليين يلتزمون وسائل لحسم ذلك الصراع، ومن تلك الوسائل الدليل العقلي، لإدراك ما يمكن أن يستدل به على ثبوت حكم شرعي، ولا يخفى أن الأدلة العقلية التي يستند إليها في استنباط الحكم الشرعي تنقسم إلى قسمين:

«أحدهما: الأدلة العقلية الظنية كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وهي الأدلة التي بنا عليها فقهاء المدارس الفقهية الأخرى غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام وقد أجمع الإمامية - تبعاً لأئمتهم عليهم السلام - على عدم جواز التعويل على مثل هذه الأدلة، وهذا من أهم المقاصل التي تفصل مدرسة أهل البيت عن الاتجاهات الفقهية الأخرى في سائر المدارس الإسلامية.

ثانيهما: الأدلة العقلية القطعية وقد وقع النزاع حول حجية هذه الأدلة بين الإمامية أنفسهم، فقد ذهب المشهور إلى صحة الاعتماد عليها في استنباط الحكم الشرعي، وذهب المحدثون إلى عدم صحة ذلك^(٢)، بل هذا من الواضحات في

(١) ينظر الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٥٤ - ١٥٧، والمشكيني، علي

اصطلاحات الأصول، ط ٥، ١٤١٣ هـ نشر الهادي - قم، ص ٢١٩ - ٢٢١.

(٢) الحيدري، كمال، القطع، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

التيار الأخباري، إذ صرح بعض أعلام هذا التيار وعلى رأسهم محمد أمين الاستربادي (ت ١٠٣٣هـ)، قائلاً: «الفصل الثاني: في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية أصلية كانت أو فرعية في السماع عن الصادقين^(١) عليهم السلام»^(٢).

فمع قليل تأمل في عبارته يتضح أنه لا يرى حجية الدليل العقلي في إثبات الحكم الشرعي بل ذلك يقتصد فيه على النصوص، إذ قيد ذلك بالسماع عن الصادقين عليهم السلام. وقد تابعه في ذلك المحدث نعمة الله الجزائري صاحب كتاب الأنوار النعمانية (١١٢٥ هـ) حيث عقب على كلام محمد أمين الاستربادي (ت ١٠٣٣هـ)، قائلاً: «وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه، فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت: أما البديهيات فهما له وحده، وهو الحاكم فيها، أما ما وراء النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقل بلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل»^(٣)، وكذلك وبهذا الاتجاه قرر ذلك المحدث الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ) في كتابه الحقائق الناطرة في أحكام العترة الطاهرة، إذ يرى أنه: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن

(١) يطلق الصادقين (بالثنية)، على الإمام محمد الباقر ابن علي ابن الحسين ابن علي ابن أبي طالب وولده جعفر الصادق عليهما السلام، وذلك من باب التغليب، كما يقال القمرين على الشمس والقمر، ولكن المقصود هنا الصادقين «بالجمع»، أي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام جميعاً، وذلك واضح من سياق الكلام.

(٢) الاستربادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط ١٤٢٤هـ، ص ٢٥٤.

(٣) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٢.

المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها»^(١).

ومن الجدير بالذكر «بأن المراد بالحكم العقلي ليس هو حكم القوة العاقلة بمعناها الفلسفي»^(٢)، بل حكم يصدره العقل على نحو الجزم واليقين غير مستند إلى كتاب أو سنة، كما أن النزاع بخصوص بالأحكام العقلية التي يراد استنباط حكم شرعي منها في عرض الكتاب والسنة، لا الحكم العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنة، إذ لا أشكال في حجته عند الجميع وأن حجية الكتاب والسنة لا بد وأن تنتهي إلى استدلال وقناعة عقلية، ولا الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنة، وفي مرحلة معلولات الأحكام الشرعية بحسب تعبير المحقق النائيني (قدس) كحكم العقل بوجوب الامتثال وإطاعة الحكم وقبح معصيته»^(٣).

هذا ما أفاده الشهيد محمد باقر الصدر في درسه على لسان تلميذه محمود الهاشمي، فكما يمكن الاستناد إلى الكتاب والسنة في استنباط الحكم الشرعي، كذلك يمكن الاستناد إلى العقل، ولكن بعد أن لم نعرض على دليل بخصوص ما نبحث عنه، حسب المعنى المذكور.

بعبارة أخرى: بما أن الكتاب والسنة يمكن أن يقعا حداً وسطاً في عملية استخراج الأحكام، كذلك يمكن للعقل مستقلاً أن يكون وسطاً في عملية الاستنباط، وهذا ما آمنت به المدرسة الأصولية، بعد هذه الإشارة الموجزة إلى تاريخ هذا البحث في ميادين المدارس الفكرية، ولا يخفى أنها نقطة فاصلة يتأسس عليها نظام معرفي تقدم الكلام عنه.

ومهما يكن من الأمر، فقد تطور البحث في حجية القطع بشكل كبير عند

(١) البحراني، يوسف، الحقائق الناطرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ١، ص ١٣١.

(٢) فإن العقل في الإصلاح الفلسفي هو المبدأ للتصديقات الكلية والمدرک للأحكام العامة، وهو قوة خاصة في النفس تدرك التصديقات والتصورات الكلية في قبال قوى النفس الأخرى، ينظر الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص ٤٨.

(٣) الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١١٩ - ١٢٠.

وصوله لأبحاث الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) حتى جعل هذه القضية «في مصاف الأدلة البرهانية التي يستحيل الشك بها»^(١).

وعند متابعة نصوص الشيخ مرتضى الأنصاري نلاحظ أنه أكد على مسألة حجية القطع، ومفاد هذه الحجية هو الكشف عن الواقع، وذلك الكشف بمنزلة الأمر الذاتي للقطع فقد أشارت نصوصه إلى ذلك الأمر «في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقيته قابلة لجعل الشارع أثباتاً أو نفيّاً»^(٢)، وبهذا يتضح أن الكشف واليقين هما وصفاً ذاتياً للقطع على مبنى الشيخ مرتضى الأنصاري.

إلا أن تلاميذ الشيخ الأنصاري لم يقرأوا بهذا المبنى، بل ذهبوا للفصل بين القطع وبين الحجية فـ«مفهوم الحجية الذي يبحث عنها علماء أصول الفقه يختلف عن مفهومها العلمي فهم يريدون بالحجية المنجزية والمعدرية. والمنجزية والمعدرية هما حكم العقل بوجوب الامتثال وسقوط التكليف»^(٣).

هذا هو مراد الأصوليين من الحجية في القطع، إذ وصف السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٤هـ) الحجية الثابتة للقطع بكونها من لوازمه العقلية التي لا تكون يجعل جاعل - أي بناء العقلاء - بل هي أمور «واقعية في نفس الأمر، يدركها العقل بواقعيتها، غاية الأمر أن الخارج ليس طرفاً لوجودها كما في الجواهر والأعراض، بل الخارج ظرف لنفسها، فهي نظير الملازمات العقلية التي لها واقعية يدركها العقل بواقعيتها... والخارج إنما هو ظرف لنفسها لا لوجودها.. وعليه فحجية القطع من الأمور الواقعية المدركة بالعقل لا أنها من أحكام العقل ومجملاته»^(٤) وكذلك يبين - السيد أبو القاسم الخوئي - معنى المنجزية والمعدرية

(١) أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ص ٢٢٤.

(٢) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٩.

(٣) أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ج ١، ص ٢٠٤.

(٤) الكوكبي، أبو القاسم، مباني الاستنباط، ج ١، ص ٤٥.

الذي ينطوي عليها القطع فالعقل «يدرك حسن العمل به - القطع - وقبح مخالفته، ويدرك صحة عقاب المولى عبده لمخالفة لقطعه وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع»^(١).

وهنا نلاحظ السيد أبو القاسم الخوئي كيف طبق منهجه المتقدم على محل البحث، حيث يقرر تحسين وتقييح في مورد القطع وهذا الأمر مبني على المسلك الذي يختاره في تفسير طبيعة أحكام العقل العملي والتي تقدم الحديث عنها. وما تبلور جراء ذلك تأسيس قاعد مفادها أنه يقبح نسبة صدور العقوبة من المولى الحكيم لعبده على فعل لم يكن بينه له. ويطلق على ذلك قبح العقاب بلا بيان. ويمكن أن يبتني على ذلك أن العقل لا يستنكر نسبة صدور العقوبة من المولى الحكيم للعبد طالما أنه قد بين الأمر.

٢ - قبح العقاب بلا بيان :

يستدعي الوقوف على حيثيات هذه القاعد تسليط الضوء على الحاجة التي دعت إليها. وباختصار: فقد أراد علماء أصول الفقه أن يقرروا وظيفة وحكماً للمكلف حال الشك بأصل التكليف - بالحكم الشرعي - في ضوء مدركات العقل العملي القبلي فأسسوا هذه القاعدة التي (تعرف بقاعدة البراءة العقلية)، وان العقل يحدد (البراءة) من التكليف وظيفه عملية للمكلف حال الشك في التكليف. ويمكن أن نجد جذورها لدى جمهور علماء أصول الفقه، ولكن صياغتها الأخيرة، والإصرار الكبير عليها تبلور في مدرسة الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ)، إذ لم يكن بمعزل عن الصراع الأصولي الأخباري، وقد اتفقت كلمة علماء الأصول المحدثين على عقلية وسلامة ووضوح هذه القاعدة^(٢).

(١) البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول، تقرير أبحاث السيد الخوئي، ج ٢، ص ١٦ - ١٨ .

(٢) ينظر أبو رغيث، عمار، الأسس العقلية، ص ٢٧٢.

ومن أدلتهم على عقلية هذه القاعدة ما ذهب إليه الشيخ (محمد حسين النائي) (ت ١٣٥٥ هـ) بأن المحرك للفرد نحو الامتثال أو الترك إنما هو وجود المقتضي الواصل إلى المكلف لا وجوده الواقعي فالأحكام الواقعية لا تكون محركة للبعد إلا «بعد الوصول، ضرورة عدم إمكان الانبعاث إلا عن البعث بوجود العلمي دون الخارجي، فكما أن الأسد الخارجي لا يوجب التحرز والفرار عنه إلا بعد محرزية وجوده فكذلك الحرمة المجعولة من الشارع لا يترتب عليها الانزجار إلا بعد الوصول»^(١)، وإذا كان الأمر كذلك فسوف يقبح معاقبة الفرد الذي لم يتحرك جراء عدم وجود المقتضي، وحيث أن المقتضي للامتثال هو العلم بالتكليف الذي هو غير محرز الوجود، وإن كان موجوداً في عالم الواقع، فلا يحسن عقاب من لم يمثل لعدم العلم، ومن باب تطبيق القاعدة على محل البحث نجد أن العقل العملي يدرك أن عقاب الشخص الذي لم يمثل بسبب عدم البيان، قبيح. ويمكن كذلك أن «نقرأها في ضوء مفاهيم العقل العملي: من الواضح أن موضوع هذه القاعدة عبارة عن العقاب بلا بيان، أما محمولها فهو عبارة عن حكم العقل العملي بالقبح أي أنه (لا ينبغي) وحينئذ تأتي هذه القاعدة على صورة القضية التالية:

العقاب بلا بيان قبيح، أي لا ينبغي العقاب بلا بيان^(٢) والحاكم بذلك هو العقل العملي البديهي، ويبتني على ذلك مفهوم مقابل وهو قاعدة أخرى تتمثل بحسن العقاب مع البيان، وهذه هي (حجية القطع) في النقطة السابقة، حيث تكون القضية على النحو التالي:

موضوعها: عقاب مع بيان حسن، أي ينبغي أن يفعل، ويحكم العقل البديهي كذلك، وهاتان القاعدتان لم يكن الأصوليون عنهما في غفلة إذ اعتبرهما

(١) الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، لأبحاث محمد حسين النائي، ج ٣، ص ٣٢٣.

(٢) أبو رغيث، عمار، الأسس العقلية، ج ١، ص ٢٧٢.

السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) الأساس «الذي قام عليهما التفكير الأصولي في هذا العصر في باب الأدلة العقلية»^(١). لكثرة الوقائع المستجدة، وما يتبني عليها من مستحدثات المسائل، ولذا بحثوا تطبيقات ذلك في مسألة تنجيز العلم الإجمالي للحكم.

٣ - منجزية العلم الإجمالي:

ومن تطبيقات النظرية للعقل العملي عند علماء الشيعة الإمامية، بحث مسألة منجزية العلم الإجمالي، حيث يرى علماء أصول الفقه الشيعة أن العلم ينقسم إلى قسمين: علم تفصيلي وآخر إجمالي، ويقصدون بالعلم التفصيلي انكشاف المعلوم بصورة تامة في جميع عناوينه العام والخاص، كما لو علمنا بأن هذا الإناء المعين نجس، فإن هذا العلم لم يتعلق بالأواني بعمومها، بل طال العنوان الخاص المشار إليه بكلمة (هذا - المعين) أما العلم الإجمالي فيقصدون به الجمع بين علم وشك مع اختلاف المتعلق، فعندما تعلم بأن هناك إناء نجس من خمسة أواني على سبيل المثال، ويصعب تحديد ذلك النجس من بين هذه الأواني، فيكون هنا علم أجمالي، فالعلم من جهة أن هناك أناء نجس، ولكن من جهة أخرى يجهل أو يشك في أن أي هذه الأواني هو النجس!

وهذا تفصيل لا ينكره العقل، ولا يستنكره العقلاء، وقد تعمق علماء مدرسة النجف في دراسة هذه الظاهرة و«احتدم الجدل حول هذا الموضوع في مطلع القرن الرابع عشر الهجري في ظل أبحاث الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، فأبهظ كاهل تلاميذه، وأستنزف هذا البحث من الجهد النظري والطاقة العقلية ما لو استخدم في اكتشاف كوني خطير لأدى الغرض»^(٢).

(١) الحائري، كاظم، مباحث الأصول، ج ٣، ص ٥٩.

(٢) أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ص ٢٦٥.

ولا ضير في ذلك، ف'ن مسألة بهذه الخطورة تستحق أن يبذل المختص فيها سعيه، فإن علوم الدين يترتب عليها معرفة موقف العبد تجاه ربه، فاكتشاف كوني خطير - مهما بلغ من الأهمية - لا يرقى إلى علم الشريعة أهمية، ولكل علم أهل يختصون به.

وعلى أية حال فالمراد من عبارة - العلم الإجمالي - هو الإبهام والإجمال الذي يحفان باليقين مما يصار إلى حالة من الشك في التطبيق «فالعقل يحكم بوجوب الوفاء بالوعد وقد قطعت وعداً وأبرمت عهداً مع زيد، لكنني ترددت في زمانه هل هو غد أو بعد غد، حينئذ ماذا افعل لكي امتثل أمر الواجب؟ هل هناك في حوزة العقل العملي الخالص قاعدة صالحة لمعالجة الموقف؟»^(١). فقد انصبَّ جهد علماء مدرسة النجف على تحليل حقيقة هذا العلم، مما أدى إلى تأسيس نظريات عدة، قامت على تساؤل مفاده: هل أن الإبهام والغموض في العلم الإجمالي يعود لنفس العلم وحقيقته؟ أم أن الإبهام والغموض لا يعودان لسنخ العلم بل للمعلوم - متعلق العلم - ؟ فبناء على الأول يكون الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في (سنخ العلم وحقيقته) وعلى الثاني إن العلم الإجمالي لا يختلف عن العلم التفصيلي فكلاهما انكشاف للحقيقة، والفرق والتردد هو في متعلق ذلك العلم الإجمالي، إذا نحن أمام اتجاهين:

الأول: أن الإجمال والتفصيل وصفين للعلم نفسه

الثاني: أن الإجمال والتفصيل وصفان لمتعلق العلم - المعلوم - .

فالنظرية على مبنى الاتجاه الأول هي: للشيخ ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ) حيث ذهب إلى القول بأن العلم الإجمالي يختلف عن العلم التفصيلي سنخاً وحقيقةً وليس الفرق من جهة المتعلق، بل إن المتعلق واحد، وهو الواقع حيث قال: «انه بلغني أن بعض أهل الفضل من المعاصرين يدعى تعلقه

(١) أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ص ٢٦٥.

بالجامع وانه لا تفاوت بينه وبين العلم التفصيلي من حيث العلم وإنما الفرق بينهما في المعلوم وانه في التفصيلي صورة الفرد وفي الإجمالي صور الجامع مع الشك في الخصوصية الفردية، وهذا غير تام بل الفرق بينهما من ناحية نفس العلم مع كون المعلوم فيهما معاً الواقع أي الفرد المعين وإنما العلم الإجمالي علم مشوب بالإجمال بخلاف التفصيلي، والفرق بينهما نظير الفرق بين الإحساس الواضح والإحساس المشوب»^(١).

أما الاتجاه الثاني ففيه نظريتان:

الأولى: نظرية المحقق محمد كاظم الخراساني:

الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بالأخوند، أو المحقق الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، من أعلام المجددين في مدرسة النجف، تتلمذ على أعظم المدرسين في الأصول وأكابر العلماء في المعقول والمنقول، وما يدل على نبوغه المبكر أنه كان يلقي دروسه العالية في حياة أستاذه الميرزا محمد حسن الشيرازي (ت ١٢١٢هـ) بل كان هذا الأستاذ يبحث جملة من الطلبة لحضور درس تلميذه، وازداد عدد طلابه عندما هاجر أستاذه إلى سامراء لينشأ مدرسة علمية فيها، ثم ازدادت حلقة درسه بعد وفاة أستاذه المذكور فكانت تضم قرابة ألف طالب من فضلاء الحوزة العلمية، ولم يقتصر في بحوثه العلمية على حلقات الدرس بل كان يعقد في داره مجلساً خاصاً لأجل المذاكرة في مشكلات المسائل، وقد أودع في مصنفاته أفكاراً مما لم تصل إليها أيدي فحول العلماء السابقين، حتى صارت إليه مقاليد مرجعية التقليد شرقاً وغرباً وعجماً وعرباً وأكب الطلاب على الاستفادة منه، ولم ينته عطاؤه العلمي بوفاته عام ١٣٢٩هـ، بل كان ما أودعه في كتابه «كفاية الأصول» وغيره، مما أنشأ منهجاً وفق معايير مضبوطة، وأسس سليمة، ومقاييس محددة، وأهداف

(١) البروجردى، محمد تقى، تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي، ج ٣، ص ٤٨.

مرسومة، ما يتناسب وإخراج الأمة من الأزمة الفكرية التي تتخبط فيها. إذ أن أزمة الفكر والمنهج وبال يتبني عليه الضياع والانحطاط، وقد سار طلابه في ضوء منهجه من خلال مناقشة آراءه وتحليلها، فقد تخرج عليه من المجتهدين نحواً من المائة والعشرين، ولا زالت ثمار تلك الحركة الفكرية يانعة، سيما وقد صار كتاب «كفاية الأصول» كتاباً منهجياً في الحوزة الدينية العلمية في النجف الأشرف^(١).

وما برز من آثار حركته الفكرية المنهجية، مسألة منجزية العلم الإجمالي، ويتضح ذلك من كلماته في شرح حقيقة العلم الإجمالي، بأنه «يكون متعلقاً بالفرد المردد وهو ما يستفاد من كلام للمحقق - الخراساني - (قده) في بحث الواجب التخييري حيث حاول تصويره بأنه متعلق بالفرد المردد، ودفع إشكال كيفية تعلق صفة الوجوب بالفرد المردد بأن الوجوب أمر اعتباري لا بأس بتعلقه بالمردد، كما في موارد العلم الإجمالي»^(٢). ولم يكن هذا الحراك الفكري المنهجي حكراً على هذا العلم، فلغيره من هذه المدرسة شأن أيضاً.

الثانية: نظرية المحقق محمد حسين النائي:

هو الشيخ المحقق محمد حسين بن الشيخ عبد الرحيم النائي الغروي (١٢٧٣ - ١٣٥٥هـ) نابغة دهره وعلامة عصره ولد في بلدة نائين، كان أبوه يلقب بشيخ الإسلام في أصفهان وهو لقب سلطاني وكذلك آبؤه من قبله وبعد وفاته لقب به أخوه الأصغر، أما هو فكان شيخ الإسلام بحق لا بقرار من السلطان. هاجر إلى مدينة سامراء عام (١٣٠٢هـ) قاصداً بحث المجدد الشيرازي فلازم أبحاثه فقهاً وأصولاً إلى حين وفاته ثم حضر أبحاث السيد محمد الطباطبائي الأصفهاني

(١) ينظر الأصفهاني، محمد مهدي، أحسن الوديع في تراجم مجتهدي الشيعة، ط. بغداد، ج ١، ص ١٨٠.

(٢) ينظر الخراساني، كاظم، كفاية الأصول، ص ١٤١، الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤،

الفشاركي (ت ١٣٦١هـ) الفقيه والأصولي المعروف، وحضر البحث الخاص للشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، ثم استقل بالدرس والتدريس بعد وفاة الخراساني، فخرج من مجلس بحثه أعمدة الفقه والأصول وزعماء الطائفة الشيعية أمثال السيد محسن الحكيم (ت ١٣٩٠هـ) والسيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ) والشيخ حسين الحلبي (ت ١٣٩٤هـ)، وله عدة مؤلفات بينها تقارير تلاميذه لبحوثه مثل، فوائد الأصول، وأجود التقارير^(١).

وقرر في هذه النظرية أن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع وشك في الخصوصيات فيكون متعلق العلم الإجمالي هو الجامع فقط، وقد حاول الشيخ محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ) الاستدلال على صحة هذه النظرية من خلال متعلق العلم الإجمالي، حيث أفاد أن المتعلق لا يخلو من أحد الفروض الأربعة^(٢):
أما أن لا يكون متعلق بشيء أصلاً.

أما أن يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي.

أما أن يكون متعلقاً بالفرد المردد.

أما أن يكون متعلقاً بالجامع.

والفروض الثلاثة الأولى «كلها باطلة لأن الأول خلف كون العلم من الصفات ذات الإضافة، والثاني يوجب انقلاب العلم الإجمالي تفصيلي إذ لا يقصد به إلا ذلك، والثالث مستحيل بالبرهنة في رد مسلك صاحب الكفاية^(٣)، فيتعين الرابع»^(٤) والمراد بالجامع أفراد العلم الإجمالي.

(١) ينظر الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ج ٦، ص ٥٤.

(٢) ينظر النائيني، محمد حسين، نهاية الدراية، ج ٤، ص ٢٣٧.

(٣) فإن التردد في المتعلق إما أن يكون خارجاً أو مفهوماً، والثاني باطل لأن المفهوم بوجوده الذهني مشخص لا ترديد فيه، والأول كذلك لعدم معقولة التردد والإبهام في الوجود الخارجي المشخص وهذا ما ذهب إليه المشهور، ينظر الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٥٦.

(٤) بحوث في علم الأصول، ص ١٥٧.

وهذا الذي ذهب إليه النائي، ذهب إليه أيضاً المحقق الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ) (١).

وقد أخذت هذه المسألة حيزاً كبيراً، فهناك نحو من الجمع والإصلاح لدى مفكر آخر من مدرسة النجف المعاصرة، إلا وهو السيد الشهيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ).

تقويم النظريات:

حاول السيد محمد باقر الصدر من خلال نظريته الجمع بين النظريات المتقدمة، وتقويمها؛ حيث كان مرتكز هذه النظرية - كما هو ظاهر - على مقدمة مفادها أن المفاهيم تنقسم في علم المنطق إلى كلية وجزئية، والكلية ما لا يمتنع فرض صدق على كثيرين والجزئي ما يمتنع فرض صدقة على كثيرين.

واللبس الحاصل في النظرية المتقدمة أن أصحابها يجعلون المفهوم قسماً للكلية والجزئي، فهذا غير تام على مبنى السيد محمد باقر الصدر، إذ من أهم خصائص المفهوم قابليته الانطباق على كثيرين سواء كان له أفراد كثيرين أو لم يكن له فرد أصلاً، وهذا ما نص عليه صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) (٢)، بأن الكلية إذا قيد بصفات كلية وأن كانت ألف صفة لا يصير بذلك جزئياً شخصياً وهو الذي يشير إليه السيد محمد باقر الصدر بقوله «إن ما قرءناه في المنطق من انقسام المفاهيم إلى كلية وجزئية لا ينبغي أن يراد ما هو ظاهرة من أن المفهوم الجزئي يمتاز على الكلية في أخذ الخصوصية الزائدة على الجامع مع الجامع، بل من هذه الناحية لا يكون المفهوم إلا كلياً، لأن أي قيد وخصوصية لو لاحظناها فهي خصوصية كلية في نفسها قابلة للصدق على كثيرين، وإن فرض انحصار

(١) الهاشمي، محمود، بحث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، ج ٤، ص ١٥٦.

(٢) ينظر الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص ٦٠ - ٦١.

مصادقها خارجاً فبإضافته إلى الجامع يستحيل أن نحصل على مفهوم لا يصدق على كثيرين، فإن إضافة الكلّي إلى الكلّي لا يصير جزئياً حقيقياً بل إضافياً^(١).

وبناءً على ذلك نصّ على: «أن العلم الإجمالي متعلق بمفهوم كلي، أي أن هذا المفهوم ملحوظ بنحو الإشارة إلى الخارج، وبهذا يختلف عن الجامع الذي يتعلق به الوجوب في مرحلة الجعل مثلاً، لأنه غير ملحوظ كذلك وإن كان ملحوظاً بما هو فإن في الخارج. فمن ذهب إلى القول بأن العلم الإجمالي متعلق بالجامع - كما ذهب المحقق محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ) - على هذا المبنى يكون صحيحاً لأن هذا الاتجاه لاحظ المفهوم المتعلق بالعلم، وهو كلي، فالمفهوم بقطع النظر عن كيفية استخدامه كلي دائماً كما تقدم، وتعلق العلم بالجامع بنحو الإشارة إلى الخارج، وكذلك من ذهب إلى القول بتعلق العلم الإجمالي بالفرد لا بالجامع كما ذهب المحقق ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ) فهذا الاتجاه كذلك صحيح، فإن حد الفرد في الصورة العلمية غير ملحوظ بلحاظ الجزئية حتى يصبح علماً تفصيلياً كما أشكل على هذا الاتجاه، بل أن الجزئية بلحاظ الإشارة، وبما أن الإشارة بالمقام ليست إلى معين، بذلك اختلف عن العلم التفصيلي وصحح السيد محمد باقر الصدر بنظريته الاتجاه القائل بتعلق العلم الإجمالي بالفرد المردد كما ذهب المحقق محمد كاظم الخراساني، لأن الإشارة في موارد العلم الإجمالي لا يتعين المشار إليه فيها من ناحية الإشارة نفسها، لأنها إشارة إلى واقع الوجود، وهو مردد بين الوجودين الخارجيين لا محال، فالتردد بالإشارة بمعنى أن كلاً منها صالح لأن يكون هو المشار إليه فالشار إليه بما هو مشار إليه مردد، وبهذا نصل إلى نظرية واضحة محددة في العلم الإجمالي نجتمع بها في الاتجاهات الثلاثة^(٢).

وبالتالي كانت هذه هي النظرية المعروفة بينهم وبعيداً عن التفصيلات التي

(١) الهاشمي، محمود، بحث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٥٩.

(٢) ينظر المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٠ - ١٦١.

تخرج البحث عن منهجه الوصفي المتبع، أن العلم الإجمالي ينجز تمام الأطراف، أي تمام تلك الأواني التي دخلت في دائرة الشك، بناءً على المثال الذي تقدم، لاحتمال كونها الفرد المعلوم بالإجمال، أي النجس، ومعنى انه ينجز أي لم يعد يمكن الوضوء من أي منها - الأواني الخمسة - لاشتراط ماء الوضوء بالطهارة، كما لم يعد بالإمكان شربها، لحرمه شرب النجس، إلى غير ذلك من الحالات، وبهذا اتضحت نظرية منجزية العلم الإجمالي فكلما حصل علم بعنوان عام، يسميه الأصوليين بالجامع، ثم كان هناك شك مصاحب لهذا العلم، يتحرك في دائرة انطباق العنوان العام على أفراد محددة، تنجز هذا العلم، ومعنى تنجزه انه يلزم الاحتياط في تمام تلك الأطراف ذات العلاقة، فلو علم إجمالاً حرمه شيء من عشرة لزم اجتناب تلك الأطراف العشرة معاً، وعلى العكس فلو كان وجوب شيء من عشرة وجب الإتيان بها جميعاً، ولا يخفى أن بحث العلم الإجمالي يحتوي على دراسات موسعة حول أركانه وفروعه، وتفصيلاته، ويعيننا لبحثنا هنا موضوع هو أن مباحث هذا الموضوع هي من تطبيقات العقل العملي عند علماء مدرسة النجف.

وهناك تطبيق علمي آخر من تطبيقات العقل العملي، يتمثل بمباحث التجري.

٤ - التجري:

يدل التجري في اللغة على الجراءة وعدم الخوف في مورد يكون معرضاً له. أما وفي الاصطلاح فيراد به فعل أو ترك، يقطع فاعله أو يتخيل كونه مخالفة للمولى وعصيانه لحكمه، مع عدم المخالفة واقعاً. كما أن المعصية الحقيقية هو الإقدام على مخالفة المولى فيما صادف الواقع. وقد يطلق التجري على مطلق الجراءة على المولى صادف الواقع أم خالفه، وعليه يكون التجري أعم مطلقاً من العصيان. ثم إن التجري يتصور تارة فعلاً من أفعال القلب، ومعناه العزم على

العصيان والقصد إلى مخالفة المولى مع إتيان ما يعتقد كونه عصياناً، وأخرى عنواناً ينطبق على الفعل الخارجي فهو من أفعال الجوارح.

فعلى الأول: يكون قبح التجري عقلياً، من جهة خبث باطن الشخص وسوء قصده وإرادته ويطلق عليه القبح الفاعلي.

وعلى الثاني يكون من أجل سوء عمله الخارجي ويطلق عليه القبح الفعلي^(١).

وقد وقع الكلام في استلزام القبح العقلي فعلياً كان أو فاعلياً للحرمة الشرعية، فهو إذاً من تلك الموضوعات التي تنتمي إلى ساحة العقليات، فلذا أولت مدرسة النجف مباحث التجري العناية الخاصة وفق منهجيتها، ولما يكتنف هذه المفردة من غموض فيها وفي ما يتعلق البحث به، فيشرع الباحث بالإشارة إلى بعض المصطلحات، فإنه «توجد عدة مصطلحات يمكن أن نذكرها بمناسبة الحديث عن التجري، منها: مصطلح الطاعة، ومصطلح المعصية ومصطلح الانقياد، ومصطلح التجري والطاعة في قبالها الانقياد، والمعصية في قبالها التجري، والمقصود بالطاعة كما لو قطع المكلف بوجوب صلاة الصبح، وهي واجبة في الواقع وصلى فانه مطيع وممثل، ومستحق للثواب، والمقصود بالانقياد كما لو قطع المكلف بوجوب صلاة العيد في عصر الغيبة وصلى صلاة العيد ولم تكن واجبة في الواقع ... فيقال عنه انه منقاد إلى مولاه، والمقصود بالمعصية كما لو قطع مجرمه هذا السائل، وهو حرام في الواقع ولكنه لم يمتنبه، والمقصود بالتجري، هو ما لو قطع بجرمة سائل، ولكنه ليس حراماً في الواقع بل هو مباح واقعاً، ثم شرب منه.

فالتجري والانقياد يشتركان في شيء واحد وهو أن التكليف المقطوع به غير ثابت واقعاً، والمعصية والطاعة يشتركان في أن المقطوع به ثابت في الواقع»^(٢).

(١) ينظر المشكيني، علي اصطلاحات الأصول، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٦٤.

وبناءً على ما تقدم فالمطيع يستحق الثواب، والعاصي يستحق العقاب، فهل يستحق المنقاد الثواب، وهل يستحق المتجري العقاب؟

وقد تناول علماء الشيعة الإمامية بشكل مفصل، وكان ضمن المنهجية المعتمدة في مدرسة النجف المعاصرة، وأثيرت حوله العديد من الإشكاليات ساهمت بشكل وبآخر في تطوير البحث المنهجي في العقل العملي، وقد تبنى بعض العلماء قبح هذا العمل - التجري - على أساس انه تطبيق من تطبيقات العقل العملي، وآمن البعض الآخر بعدم قبحه أصلاً.

فالقراءة الأولى التي آمنت بقبح التجري قامت على أساس التفريق بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي، مدعية أن القبح الذي يلحق بهذا الشخص الذي أقدم على شرب السائل ظناً منه أنه خمر فاتضح أنه ماء^(١)، إنما هو قبح فاعلي لا قبح فعلي، وهذا ما اختاره الشيخ محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ).

أما القراءة الثانية فقد ذهبت إلى أن ما قام به هذا الشخص لا يمكن أن يكون تطبيقاً من تطبيقات العقل العملي، نعم هذا الفعل يكشف عن سوء سريرة وخبث النية فيستحق العقاب على ذلك لا قبح التجري، وقد سيقّت أدلة على هذه القراءة، منها تخلف شرط من الشروط التي يستند عليها العقل العملي، حتى يصف فعلاً من الأفعال بأنه حسن أو قبيح، وهو شرط (الاختيار)، فالتجري حينما أقدم على الفعل لم يكن مختاراً، فلا يمكن أن نصف هذا الفعل بالقبيح، وممن ذهب لهذا الرأي وسلك هذا المسلك الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) وتبعه على ذلك تلميذه المحقق محمد كاظم الخراساني^(٢).

ولم تنتهِ النوبة بهاتين القراءتين فهناك قراءة ثالثة للسيد أبو القاسم الخوئي

(١) ينظر الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ج ٣، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) ينظر الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٢، الكلانري، أبو القاسم، مطارح الأنظار،

ص ٩٨، وينظر الخراساني، محمد كاظم، درر الفرائد، ص ٤٩٣.

(ت ١٤١٣هـ) في «أجود التقارير» الجزء الثالث، وأخرى للسيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) يراجع فيها «بحوث في علم الأصول» الجزء الرابع، وأخرى للشيخ محمد إسحاق الفياض (معاصر) يراجع فيها «المباحث الأصولية» الجزء السابع وعلى أية حال طرحنا قراءتين لاتصافهما بصفة التأسيس للقراءات التي تلتها واشتمالهما على كلا الميزتين الرفض، وعدمه من دخول هذا البحث في دائرة أبحاث العقل العملي، وقبل أن ننهي هذا الفصل لا بأس بالتذكير بوجود تطبيقات أخرى للعقل العملي في أبحاث علماء مدرسة النجف المعاصرة، وقد رأينا أن الدخول والخوض في غمارها تطويل بدون طائل، فقد ثبت بأن العقل العملي هو صقع من أصقاع تواجد الأحكام المبحوث عن عالم تواجدها، بقطع النظر عن الأحكام النصية. فلذا اقتصر هذا البحث، على بعض التطبيقات، ليلحظ المنهجية المتبعة في الحراك الفكري والمعرفي للمباحث العقلية في مدرسة النجف المعاصرة، دون الخوض في التفاصيل التي قد تخرج بالبحث عما رسم له.

الفصل الثالث

مناهج تطبيقية بين النقض والإبرام

تمهيد:

هناك دواعي مهمة متجددة بتجدد الوقائع والأحداث تسير بالأصوليين لتأسيس قواعد تواكب متطلبات المرحلة وما يرافقها من تطور في البنية الفلسفية لعلم الأصول خلال القرون الماضية من زمن الغيبة، لفتح آفاق واسعة للإفادة من المنهل الثر الذي خلفه أئمة أهل البيت عليهم السلام كمادة أساسية للأحكام التي هي عمدة ما يستمدّه الشيعة الإمامية، إلا أن بعض الوقائع المستجدة ليس لها حكم صريح في هذه الكنانة الشريفة، ولذا يلتجأ الإمامية إلى أمر آخر قد رسمه لهم الأئمة أنفسهم، كقول أبي عبد الله الصادق عليه السلام: (إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا)^(١)، وقول الرضا عليه السلام: (علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع)^(٢)، ومثل هذه النصوص تتضمن جواز التفريع على الأصول المسموعة منهم عليهم السلام، والقواعد الكلية المأخوذة عنهم، ولكن قد ذهب البعض إلى أن هذه النصوص إما أن تكون على التطبيقات على نحو التطبيق على المصاديق، لا استنباط أحكام جديدة، أو أنها محمولة على التقية، وهذا الأخير هو الذي تبناه الأخبارية، فكل أصل لم يوجد له مستند ولا دليل من كلامهم^(٣)، وكان ذلك من العوامل التي جعلت الأصوليين لالتماس المخرج، وذلك باب من ناشئ من تطور المعرفة العلمية الذي من شأنه أن يساعد الإنسان على تجاوز احتمالات الخطأ وعلى إضعاف احتمالات التوهم. ونظراً لأهمية ذلك فإنه يتوجب على

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٦١ - ٦٢، البحراني، يوسف،

الحقائق الناطقة: ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

الأصوليين أن يتحسبوا للمخاطر التي تنجم عن النماذج الفكرية التي تضبط العلم والمعرفة العلمية، والتي يمكنها أن تشكل بذاتها مصدرا للأخطاء والأوهام المعرفية. وهنا يمكن القول بأنه لا يمكن لأية نظرية علمية مهما بلغ شأنها أن تمتلك مناعة دائمة ضد احتمالات الخطأ والأوهام. ولا يمكن للمعرفة العلمية وحدها أن تعالج المشكلات الإبيستيمولوجية والفلسفية والأخلاقية، وهذه السكولوجيا تحتاج إلى جهود متظافرة لحركة الفكر في قراءة رموز النص للوقوف على قصد المؤلف - المعصوم - ونيته، والأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة بإنشاء ذلك النص والمعبر عنه بالمنهج الهرمنيوطيقا، من أجل الإسهام في طوي العوامل الزمكانية بين مصدر النص ومن يتعاطى معه، والكشف عن مصادر الخطأ المحتملة التي اكتنفتها الانحرافات الفكرية والعلمية التي واجهت مسيرة الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية التي أحاطت الشيعة الإمامية سيما القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، وما رافقه من عوامل أقحمت الفقيه في الدخول المعترك السياسي، وهذا بطبيعته يجعله مضطراً إلى اللجوء إلى المنهج المتصف بالعقلانية والانفتاح على الآخر. فكان العمل من أجل بلورة النظرية الأصولية العقلية من ثمار المرحلة التي أفرزها النمو التكاملي لموضوع المنهج الموضوعي لأصول الفقه أهم ثمرة يمكن جنيها من دراسة وتنظير المفردات وعرضها على شكل نظرية سايكولوجية مبتكرة تعالج مواطن الظن والشك والوهم في جدلية العلاقة بين موقف المكلف والتكاليف المتوجه إليه، وذلك يمثل عصارة تفكير علماء مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، ومنهم مدرسة النجف المعاصرة التي سعت لاستكمال النظرية الأصولية التي تمثل منهج البحث ممدد لاستنباط الأحكام الشرعية، بنحو يرقى بها إلى بناءها الشامخ في ضوء الدليل العقلي، والملازمة بين الدليلين الشرعي والعقلي، لإرساء قواعد عقلية لمناقشة أسس النظرية الأصولية على ضوء الفكر الديني بما فيه من حيوية توافق جميع العصور.

وذلك يتطلب البحث في المنهج السايكولوجي، والمنهج الهرمنيوطيقي.

المبحث الأول المنهج السيכולوجي

تمهيد :

من الواضح أن المنهج السيכולوجي له معطيات وملابسات فلسفية لها صلة وثقى بمباحث العقل والإدراك البشري الذي هو موضوع اهتمام الفلسفة، فمثل هذا التوظيف يمثل العلاقة بين الفلسفة وعلم الأصول - منهج البحث العلمي - عند الشيعة الإمامية.

إذ وظفوا هذا المنهج - السيכולوجي - في بحوثهم من باب الحاجة والضرورة وليس من باب التزويق والجمالية بل نظراً للأهمية القصوى للنفس وأثرها في الإدراك والعقل في الدراسات الجادة عموماً ولا سيما في مسائل المنهج. ويمكن تلمس هذه الصفة لمن تتبع الطرق التي سلكها علماء النجف والمنهج الذي أتبعوه في رسم واستنباط الأحكام الذي ينتظم روح التعامل في جدلية العلاقة بين الإنسان ومصدر الفيض ومسيرته نحو الكمال المنشود، فتوظيفهم للنتائج الفكرية في مجال علم النفس يأتي في إطار حركة الفكر من المعلومات إلى الكشف عن المجهولات والتوصل إلى الحقائق والوقائع كما هي، ولو من باب الاطمئنان بالنتائج، الذي هو دون القطع بها. ولندخل في البحث من وظيفة مهمة للعقل، ألا وهي الإدراك.

١ - الإدراك:

تحدث الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) في مطلع كتابه «فرائد الأصول» عن أهمية وظيفية علم النفس والإدراك البشري، قائلاً: «اعلم أن المكلف إذا التفت

إلى الحكم الشرعي، فأما أن يحصل له الشك فيه أو القطع والظن^(١) وواضح أن هذه أنواع من الإدراكات، وقد أنقسم الباحثون منذ القدم في نظرية الإدراك إلى فريقين:

الأول يرى أن الإدراك ظاهرة نفسية.

والثاني يرى أن الإدراك ظاهرة فلسفية^(٢).

فقد حرص رواد المدرسة الفيثاغورية منذ القرن السادس قبل الميلاد على تبني موقف مفاده: «أن النفس ليس من القلب وإنما هي من الدماغ مركز التفكير، تصل إليه التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس خلال قنوات رقيقة»^(٣) وهذه وجهة نظر فلسفية للإدراك، ويقابل ذلك على سبيل المثال نظرية المثل الأفلاطونية، إذ «تلخص نظرية المثل في الإدراك، بأن عملية الإدراك تختفي خلفها وتقوم (بالنفس) الكائن الذي كان يعيش منفصلاً عن الإنسان في عالمه الخاص وهو عالم المثل العقلية، وقد استطاعت النفس في ذلك العالم على الحصول على المعارف العقلية ولما هبطت النفس إلى البدن واخذ الإنسان بالانفتاح على العالم الحسي ابتداءً بأدراك أشباح عالم المثل فيتذكر ذلك العالم وقيمه»^(٤).

وكيفما كان فلا يعني هذا البحث متابعة المسألة تاريخياً على النحو الذي يسلكه الباحث في تأريخ العلوم، وإنما الذي نرمي إليه هو أن نظرية الإدراك من المسائل القديمة التي بحثت على طاولة الفلسفة، نعم إن علماء مدرسة النجف لم يولوا مسألة عقلية أو مادية الإدراك اهتماماً بقدر ما يترتب على الإدراك من أثر في نظريتهم السيكولوجية. حيث قال الشيخ مرتضى الأنصاري: «فإذا حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشك في مقام العمل وتسمى

(١) فرائد الأصول: ٢.

(٢) ينظر، هنتر، ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص ١٢١.

(٣) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥.

(٤) أبو رغيف، عمار، دراسات في الحكمة والمنهج، ص ٣٣.

بالأصول العلمية، وهي منحصرة في الأربعة، لأن الشك أما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا.

وعلى الثاني - فاما أن يكون الشك في التكليف أو المكلف به.

فالأول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى أصالة البراءة والرابع مجرى قاعدة الاحتياط).

وبعبارة أخرى: (الشك أما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا.

فالأول مجرى الاستصحاب^(١)، والثاني أما أن يمكن الشك فيه في التكليف

أولاً، أو لا. فالأول مجرى أصالة البراءة^(٢).

والثاني أما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالأول مجرى قاعدة الاحتياط^(٣)، والثاني مجرى قاعدة التخيير).

(١) الاستصحاب: بحسب مدلوله اللغوي معناه اتخاذ شيء مصاحباً ومرافقاً وملازماً وهو في مقابله مجانبه الشيء ومفارقته، وهذا المعنى يتناسب مع ما يقتضيه الاستصحاب بحسب المصطلح الأصولي، حيث يقتضي الالتزام بالمتيقن في مرحلة الشك، فالمتيقن مستصحب وملتزم به في مرحلة الشك، - ولعلماء مدرسة النجف المعاصرة عدة تعريفات - للاستصحاب تحوم في همى واحد منهل ما ذكره الشيخ مرتضى الأنصاري بقوله: (إبقاء ما كان) وشرحه الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب كتاب الكفاية (بأنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع في ظرف شك في بقاءه) وقد عرفه صاحب الكفاية بقوله هو الحكم بالبقاء وعرفه السيد الخوئي بقوله: (حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي) ينظر صنفور، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ١، ص ١٤٠ - ١٤٣.

(٢) البراءة: وهي إحدى الأصول العملية الجاري في ظرف الشك في التكليف الواقعي وبها تحدد الوظيفة العملية للمكلف تجاه التكليف المشكوك دون أن يكون لها كشف عن الحكم الواقعي، والوظيفة المقررة بواسطة البراءة هي السعة وعدم لزوم الامتثال في التكليف المشكوك، ومورد هذا الأصل هو الشك في التكليف لا الشك في المكلف به. ينظر صنفور، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ١، ص ٤٠١ - ٤٠٢.

(٣) الاحتياط: كما هو مستفاد من كلمات اللغويين يعني التحفظ والتحرز من الوقوع في المكروه، وهذا المعنى هو المراد في استعمالات الأصوليين فهو يعني التحفظ والتحرز عن الوقوع في مخالفة الواقع بواسطة العمل بتمام الاحتمالات والذي هو أعلى مراتب الاحتياط. ينظر صنفور، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ١، ص ٧٤.

والمقصود بالشك مطلق الجهل بالحكم سواء كان طرفي التردد متساويين أم مختلفين.

وكلما خفي الحكم الشرعي أو موضوع الحكم الشرعي على المكلف وجهل به ولم يكن له معرفته سبيل ولم تقم عنده أمانة معتبره شرعاً كان المورد مجرى لإحدى الأصول العقلية أو الشرعية المعروفة. فالظنون غير المعتبرة تدخل ضمن هذا الباب، يقول الشيخ مرتضى الأنصاري في كتابه فرائد الأصول^(١): (إنَّ الظن غير المعتبر في حكم الشك، بل هو «هو»^(٢)) وهذا تنظيم جديد وجيد، وقائم على أساس علمي متين مستخدماً فيه الأسلوب الحيوي (method Dynamic) في علم النفس.

حيث يقوم هذا الأسلوب في دراسة الشخصية على أساس رصدها وهي في محيطها الطبيعي والحيوي، وعن ضرورة هذا الأسلوب

حيث إن الوعي نوع من الإشراق الدائم فإن عمله يشبه سلسلة من الومضات التي تتفاوت شدة وقوة، فهو أشبه بمرجل يغلي لا يكاد يعرف الاستقرار لذلك فإن من المهم جداً المحافظة على توتره وتيقظه حتى لا يتم تغييبه أو تزيفه الأمر الذي يتطلب رعاية دائمة.

وللوعي صلة وثقى بالواقع والمعطيات الثقافية المختلفة، وبالمنتجات التقنية والاجتماعية التي تتسم بالتطور المستمر لذا فهو في حاجة إلى أن يجدد نفسه إذا أريد له أن يقوم بوظيفته في تنظيم الخبرة وإدراك التحديات وطرح الحلول لمواجهتها. كما أن كثيراً من مفردات الوعي تستمد ركايزها ومضامينها من أحداث الحياة اليومية والروابط الاجتماعية وتطور فهمنا لدلولات التاريخ وهذه كلها في حالة من التغير المتصل مما يجعل وعينا متغيراً باستمرار على نحو تراكمي.

(١) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول مقدمة الكتاب.

(٢) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ص ٣.

وفي بعض الأحيان تغير الوعي سريعاً وجذرياً بسبب ضخامة الأحداث التي تؤثر في مجرى التاريخ والتي من شأنها أن تحدث للوعي ما يشبه «الصدمة» ويمنحه فرصة لأن يكتشف ذاته من جديد. وهذا التغير المتسارع يفرض على الأصولي أن يحوّر في طريقة تفكيره بكيفية تستجيب للمعطيات الجديدة والمتغيرة وفقاً لأساسيات الخطوط العامة للشريعة التي يمتلكها، بحيث لا يجمد ويتكسل ويكون لأن من شأن ذلك أن يجعل الوعي متخلفاً عن الواقع. فالصورة الذهنية وسيلة من أهم الوسائل التي يستخدمها الوعي في تنظيم الخبرة والتعامل مع الوجود الخارجي، وكلما كانت مرنة وقابلة للتحويل والتعديل كلما سهّلت عمل الوعي. وذلك أن (إن معطيات الاجتهاد الفقهي التي تراكمت عبر العصور، لم تعد كافية لتوجيه الوعي الإسلامي في أعماله، وصار الأمر يتطلب فقها للواقع أكثر نفاذاً، كما يتطلب تنزيلاً لأحكام الشرع عليه أكثر إحكاماً وبصيرة. وهذا لن يتأتى إلا من خلال مزيد من الوعي بقوانين التفكير، وضبط المفاهيم، وطرق البحث والاستدلال، ومن خلال فهم أعمق لمقاصد الشريعة، وتحسس أفضل لسنن الله تعالى في الخلق)^(١).

وتأسيساً على ذلك أخذ علماء الأصول ذلك في نظر الاعتبار في ضوء تنظيم أبحاثهم منذ عهد الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) إلى اليوم الحاضر، فيمكن القول إن هذا التمييز والتحليل والتبويب بين الأدلة على هذا الأساس وهذه الشاكلة من مختصات علماء الشيعة الإمامية المعاصرون، ويظهر أن علماء مدرسة النجف المعاصرة كان لهم منهجهم السيكولوجي الخاص بهم والمركب من منهجين وذو جنبتين، الأولى توصف بالقدم والثانية بالمعاصرة، للخروج من دائرة الإرباك الذي ينتاب الإدراك والمعبر عنه تارةً بالظن وأخرى بالشك الأول - والذي

(١) بكار، عبد الكريم، تجديد الوعي، ص ١٩ - ٢٠.

يوصف بالقدم - النزعة الأفلاطونية (الميتافيزيقية) والمتمثلة في (نظرية المثل) والتي تؤمن بالكائن الذي كان يعيش منفصلاً عن الإنسان في عالمه الخاص، وهو عالم المثل العقلية «فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه»^(١) والثاني الذي يوصف بالحدائث الاتجاه الميكانيكي المتبع في (المدرسة السلوكية التي تخضع السلوك البشري لقانون السببية وفقاً لفهمه الميكانيكي)^(٢)، فسلوك كلا المنهجين مع الحفاظ على روح الإيمان، «كون أن المدرسة السلوكية مدرسة مادية»^(٣) تكون نظرية علماء الشيعة الإمامية السلوكية حيث أن الإيمان بعالم علوي للقيم والمثل والمبادئ من أولويات المنظومة المعرفية عند الشيعة الإمامية، والنقاش والبحث في مشكلة فقدان الإنسان الإدراك القطعي بتلك القيم والقوانين والمبادئ الملزمة مما يظهر عليه حالات الظن والشك، وهذا شبه كبير بين النظرية السيكلوجية لعلماء مدرسة النجف المعاصرة ونظرية المثل الأفلاطونية، إلا أن العلاجات والحلول تكون مرتبة بترتب ميكانيكي ويحكي مبدأ السببية، كما اتضح وسيتضح من خلال ما ذهب إليه علماء مدرسة النجف المعاصرة، على سبيل المثال ما ذهب إليه الملا محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ).

١ - المحقق محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ):

إن دور المحقق الخراساني لا يقل أهمية عن دور الشيخ الأنصاري في بناء صرح المنهج المعاصر للمباحث العقلية عند الشيعة الإمامية. فقد اطلع على أفكار وجهود من سبقه ومنهم الشيخ الأنصاري، فإنه قرأها ووعاها، واستفاد منها وتمكن منها، ثم استخدم ما آتاه الله تعالى من المواهب الفكرية والرؤية الثاقبة في النقد والتجديد والبناء في المحتوى والمنهج، وبلغ على يده أرقى ما وصل إليه علم

(١) أكرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٤.

(٢) أبو رغيف، عمار، دراسات في الحكمة والمنهج، ص ٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الأصول في الفكر الإسلامي في ذلك الحين.

ومن أمثلة ما ناقشه المحقق الخراساني مسألة التقسيم المشار إليه في تقسيمات الشيخ مرتضى الأنصاري، لكي تتصل هذه الحلقة بتلك، حيث أفاد المحقق محمد كاظم الخراساني إن (الظن) ليس بالضرورة أن يكون إطار العمل به منغلَقاً على الطرق والأمارات، كما هو ظاهر في عبارات الشيخ الأنصاري وليس هذا فقط، فقد تصل النوبة إلى (الشك) كذلك فلا يمكن القول بأنه المساحة المخصصة لجريان الأصول العملية، فقد يخالفه الحظ فيظفر بطريق معتبر من ناحية الشرع وهو في حالة الشك فيمكنه الرجوع إلى تلك الأمانة، لذلك رجَّح المحقق محمد كاظم الخراساني أن يكون التقسيم على النحو التالي: «فالأولى أن يقال: إن المكلف أما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني أما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا»^(١)، ففي هذا التقسيم نظر الشيخ الخراساني إلى الطرق والأمارات ودائرة تفعيلها فإنها اتسعت لتشمل بعض موارد الشك وضائق عن بعض موارد الظن، والمناطق في ذلك هو الطريق المعتبر، ومع عدم وجود ذلك الطريق المعتبر من ناحية العقل أو الشرع يكون الرجوع إلى الأصول العملية وإن كان المورد مورداً للظن، وهذا تجديد وابتكار، وينتظم أمرين مهمين ينبغي الإشارة إليهما:

الأول: إن هذه المنهجية الجديدة في بحث الحجج تستوعب كل الحجج سواء كانت ذاتية أو مجمولة يجعل جاعل، وسواء كانت تعتبر حكماً شرعياً أو وظيفة عقلية أو شرعية إلا وقد احتواها هذا التقسيم.

الثاني: إن هذا التقسيم قد ظهرت وبوضوح حاله الترتيب، أعني الحالة الطولية في نسق تلك الحجج، فإنك ترى القطع ذو القيمة العالية، والمعبر عنه انكشاف الواقع بل هو هو، يقف في أول صف الحجج ولا تتقدم عليه أو تزاخه حجة مهما كانت صفتها ونوعها، ثم بعد ذلك يأتي دور الطرق والأمارات المعبرة

(١) الاخواند الخراساني، كفاية الأصول، المقصد الثالث، ص ٢٩٦.

في حالة غياب القطع وعدم انكشاف الواقع
ويترتب على الحالة الثانية الرجوع إلى الأصول العملية الشرعية أو العقلية
في حالة فقدان أو غياب الطرق والأمارات المعتمدة .
وتظهر ثمرة ذلك في النماذج التطبيقية لهذا المنهج اعلمي الذي ذهب إليه
المحقق محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ).

٢ - المحقق محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ):

يصور النائيني ذلك من خلال رؤيا تفيد بأن في كل علم ثلاث جهات
بقوله: «يجتمع في القطع جهات ثلاث:

الجهة الأولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم، من حيث الإنشاء في أفق
النفس، في صقعها الداخلي، صورة على طبق ذي الصورة، وتلك الصورة هي
المعلوم بالذات، والمكان انطباقها على ذي الصورة يكون ذيه معلوماً بتوسط تلك
الصورة، فالمعلوم أولاً وبالذات هي الصورة، وتلك الصورة هي حقيقة العلم
والمعلوم، وهذا من غير فرق بين ان تقول: ان العلم من مقولة الفعل أو من مقولة
الكيف، أو من مقولة الانفعال أو من مقولة الإضافة - على اختلاف الوجوه
والأقوال - فإنه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة في نفس العالم، فهذا
أول جهات العلم.

الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذي الصورة، وهي جهة كشف عن
المعلوم ومحرزته له وإرائته للواقع المنكشف، وهذه الجهة مرتبة على الجهة الأولى،
لما تبين من إن إحراز الواقع وكشفه إنما يكون بتوسط الصورة.

الجهة الثالثة: جهة البناء والجري العملي على وفق العلم، حيث ان العلم
بوجود أسد مثلاً في الطريق يقتضي الفرار عنه، وبوجود الماء يوجب التوجه إليه
إذا كان العالم عطشاً، ولعله لذلك سمي العلم اعتقاداً، لما فيه من عقد القلب

على وفق المعتقد والبناء العملي»^(١).

إذن فالمحاور الثلاثة أو الجهات الثلاثة للعلم هي:

١- العلم صفة قائمة في نفس صاحبه أولاً.

٢- وكاشفه عن المعلوم ثانياً.

٣- ومحركة وباعثة نحو العمل بما يقتضيه المعلوم.

ثم أوضح بأن «المجموع في باب الطرق والأمارات هي الجهة الثانية من جهات العلم»^(٢)، وهي الكاشفية «وفي باب الأصول هي الجهة الثالثة»^(٣)، أي أن أدلة حجية الأمارات تتكفل بجعل الجهة الثانية للأمارات وهي الكاشفية وأدلة حجية الأصول تتكفل بإثبات الجهة الثالثة فقط.

فعلى سبيل المثال إن الأمارات - كخبر الثقة - تنطوي على درجة من الكشف والإحراز والطريقة، إلا أنها رؤية ناقصة، وأدلة حجية الأمارات تتكفل بتعميم كشفها تعبداً - وهو ما تطرق إليه البحث في مقولة الظن «الفصل الأول» - فإذا تم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف، كان ذلك العلم له اثر عقلي وهو التنجيز لمؤداه.

وأما التحريك العلمي نحو المؤدى فهو من لوازم العلم المؤدى للمكلف، وليس هو المجموع ابتداءً في أدلة حجية الأمارات.

وبعبارة أخرى ان التحريك والانبعث نحو المؤدى فرع العلم بالمؤدى فإذا انتفى العلم بالمؤدى انتفت الداعوية للتحريك نحو الفعل، ومن المطبقين للمنهج السيكولوجي المحقق محمد حسين الأصفهاني .

(١) الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٦ - ١٧ .

(٢) الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٧ .

(٣) المصدر نفسه .

٣ - المحقق محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ):

فأنه يتحدث عن طريق إثبات الحكم الشرعي بعلم وجداني، حيث يبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازم وبين حكم الشرع وحكم العقل كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزم عقلاً، سقوط الأمر الاختياري أو وجوب المقدمة عند وجوب ذبيها، المعروف بمقدمة الواجب أو كالبحث عن استلزام وجوب الشيء حرمة ضده والمعبر عنه عند أهل الاختصاص بمسألة الضد، أو جواز اجتماع الأمر والنهي وغيرها، وقد «تكون المقدمتين معاً عقليتين كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. وهو القسم الأول من الدليل العقلي»^(١) المعبر عنه بالمستقلات العقلية أو «ان تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها فهذه مقدمه عقلية صرفه وينظم إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة»^(٢) و هو القسم الثاني من الدليل العقلي والمعبر عنه (غير المستقلات العقلية)، وهذا ما جرى عليه المحقق أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٤هـ).

٤ - المحقق السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٤هـ):

وان كان المحقق أبو القاسم الخوئي سماحته يلقي أبحاثه على منهج الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب كتاب (الكفاية) المنهجي في مدرسة النجف المعاصرة، إلا أنه في أواخر حياته - المحقق أبو القاسم الخوئي - وآخر دوره لعلم الأصول طرح منهجيه جديدة كما ينقل تلميذه الشيخ محمد مهدي الاصفهاني^(٣)

(١) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٠٦ .

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٦ .

(٣) سمعته من مشافهة أثناء الدرس في مدينة النجف حلة البراق.

وهذه المنهجية الجديدة تتلخص في الأقسام التالية كما دونها تلميذه الشيخ محمد إسحاق الفياض حيث أفاد أن:

القسم الأول: ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني، وبنحو البت والجزم، وهو مباحث الاستلزامات العقلية، كمبحث مقدمة الواجب، ومبحث الضد، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات، ومبحث المفاهيم، فإنه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته - مثلاً - يترتب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدمة عند وجوب ذبها بعد ضم الصغرى إلى هذه الكبرى، وكذا يحصل العلم البتي بفساد الضد العبادي عند الأمر بضده الآخر، إذا ضم ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عند ضده^(١).

٥ - السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ):

ومن العلماء المنظرين لهذا المنهج والعاملين به السيد محمد باقر الصدر، والذي عبر عنه حسب لغة الاختصاص بـ(مباحث الاستلزام العقلي)، وهو يتضمن مباحث الاستلزام العقلي، والبحث عن الدليلية العقلية البرهانية - غير الاستقرائي - ويندرج في هذا القسم البحث عن كل قاعدة عقلية برهانية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي وهي على قسمين:

أ - غير المستقلات العقلية: ويبحث فيها عن القواعد العقلية التي يستنبط منها الحكم الشرعي بعد ضم مقدمة شرعية إليها وهذا يشمل كل أبحاث العلاقات والاقتضاءات التي يدركها العقل بين حكمين أو بين حكم وموضوعه أو متعلقه.

ب - المستقلات العقلية: ويراد بها القاعدة العقلية التي يمكن على أساسها استنباط حكم شرعي بلا توسط مقدمة شرعية المعبر عنها بقاعدة الملازمة بين ما

(١) ينظر الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، تقرير لبحث آية الله الخوئي ج ١، ص ٨٦.

حكم به العقل من تحسين أو تقبيح وما حكم به الشرع، ويبدأ في هذا القسم أولاً بالبحث عن حقيقة الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح ثم يبحث عن قاعدة الملازمة ومن تطبيقاته: «الأصول العملية العقلية»: وهي القواعد التي يقرها العقل تجاه الحكم الشرعي في موارد الشك البدوي أو المقرون بالعلم الإجمالي بالمتباينين أو الأقل والأكثر، ويلاحظ في هذا الموضوع مدى تأثير العلم الإجمالي، الذي تقدم ذكره على الوظيفة المقررة في مورد الشك شرعاً، فيشمل هذا الموضوع كل مسائل الاشتغال مع البحث عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان والتخيير العقليين.

وبعد ذلك ينتقل إلى الدليل العقلي، ويدخل فيه البحث عن كل قضية عقلية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي أما بلا واسطة أو بضم مقدمة شرعية أخرى، أي المستقلات العقلية وغير المستقلات، ويدخل في الدليل العقلي هذا كل أبحاث الملازمات والاقتضاءات.

والبحث عن الدليل العقلي تارةً يقع صغروباً في صحة القضية العقلية ودرجة تصديق العقل بها، وأخرى: كبروباً في حجية الإدراك العقلي للقضية في مقام استنباط الحكم الشرعي منه. وغالب ما في هذه المباحث وغيرها يبتني على فهم النص وقراءته وتفسيره، وقد كان الأثر الهرمونيطي واضحاً في قراءة النص وفهمه من خلال دلالاته الظنية، في مدرسة النجف المعاصرة، وذلك ما يتبعه البحث من خلال المنهج الذي اتخذته هذه المدرسة.

المبحث الثاني منهج الهرمنيوطيقا

تمهيد:

خاض كثير من الباحثين في دلالة هذا المصطلح، وفسرت بتفسيرات عدة، ومن تلك الدلالات والمعاني للمفردة، هو أن «E.Hermenetics ... تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) تقال هذه الكلمة على ما هو رمزي»^(١)، وبعض الباحثين يرى أن هذا المصطلح مأخوذ من (Hermeneutikikos) بمعنى التوضيح وما يرتبط به من إزالة الغموض عن الموضوع وإزاحة اللبس عن المطلب^(٢)، واستخدمت هذه الكلمة بمعنى التفسير منذ زمن أفلاطون وقد أطلق أرسطو هذه اللفظة على قسم من أقسام كتاب الارغانون^(٣).

وهناك ارتباط في الجذر المعرفي، «بين الهرمنيوطيقا وبين هرمس (Hermes) رسول الآلهة عند الإغريق، وهرمز كان رسولا بين الآلهة والبشر حسب أساطير اليونان القديمة، فكان جزء من واجب هرمز أن يفسر تلك الرسائل التي يأتي بها من الآلهة إلى البشر، فارتبط اسم هرمز بالتأويل أو التفسير أو الشرح»^(٤). ويرى آخرون أن هذا الارتباط انعكاس لعملية التفسير الثلاثي الأبعاد:

(١) لالاند، اندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٢، ص ٥٥٥.

(٢) ينظر، بهرامي، محمد، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، ص ٢٩.

(٣) ينظر الأصفهاني، محمد علي رضائي، منهاج التفسير واتجاهاته، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

(٤) بنية تأويل النص، أحمد بابك، ج ٢، ص ٤٩٦.

١- الإشارة

٢- الموضوع أو النص الذي يحتاج إلى التفسير

٣- المفسر، أو الوسيط الذي ينقل المفهوم إلى المخاطب»^(١).

وعلى أية حال قبل القرن السابع عشر الميلادي لم يكن يوجد فرع علمي باسم الهرمنيوطيقا وإنما حدث ذلك فيما بعد عند مجيء «دانهاور»^(٢)، بكتابه الهرمنيوطيقا المقدسة^(٣).

مفهوم الهرمنيوطيقا:

لا غرو أن يُعد أن يقع الاختلاف في المصطلحات، سيما مصطلح الهرميونطيقا، إذ يلحظ الباحث إن «من أكثر المشكلات تعقيداً، في بحث الهرمنيوطيقا، العثور على مصطلح واحد أو عدة مصطلحات، تستطيع أن تعكس الدلالة المعنوية للمصطلح، حيث ذهب بعض الكتاب إلى أن (التفسير) هو المصطلح المناسب لتوضيح معنى الهرمنيوطيقا فيما اختار آخرون مصطلح (التأويل) مرادفاً مناسباً للهرمنيوطيقا، في حين ساوى بعضهم الهرمنيوطيقا بمنهج التأويل والتفسير»^(٤).

(١) بهرامي، محمد، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير: ٤٣.

(٢) يوهان كونراد دانهاور، Johann Conrad Dannhauer، (١٦٠٣ - ١٦٦٦م) درس اللاهوت، أستاذ دكتور في علم اللاهوت، البلاغة الخطابة التأويل، شاعر، راعي الكنيسة في كاتدرائية ستراسبورغ، استخدم مصطلح الهرمنيوطيقا لأول مرة في عنوان كتابه سنة ١٦٥٤م، كان هدفه فيه هو تبيان أن كل المعارف والعلوم إنما قاعدتها التأويل، بمعنى تفسير منهجي ووجيه للأشياء والتصورات. ينظر: الزين، محمد شوقي، مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمنيوطيقا): ١١.

(٣) ينظر الأصفهاني، محمد علي رضائي، منهج التفسير واتجاهاته، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

(٤) بهرامي، محمد، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، ص ٣٠.

ويرى الباحث المصري (نصر حامد أبو زيد) أن (مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم، بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني. والهرمنيوطيقا - بهذا المعنى - يختلف عن (التفسير) الذي يشير إليه المصطلح (Exegesis) على اعتبار أن هذا (التفسير) نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير^(١)، أما بابلر أحمدي مؤلف (بنية تأويل النص) فيرى الهرمنيوطيقا منهجاً في التأويل حيث يقول: «يمكن اعتبار الهرمنيوطيقا على أنه مذهب موغل في القدم، منهج تأويل و منهج لحصر العالمين الظاهر والباطن في النص»^(٢).

وأول من استعمل هذا المصطلح للإشارة إلى علم مستقل (دانهاور) عندما أطلق هذا اللفظ على كتابه (الهرمنيوطيقا المقدسة) ١٦٥٤م «أو منهج تفسير النصوص المقدسة»^(٣) ولأول مرة قبل مئة سنة تقريباً قام (ويليم ديلتي)^(٤)، بتدوين الهرمنيوطيقا بوصفها أحد المناهج الفكرية، حينما صيره علماً يتكفل بتقديم منهج معرفي للإنسانية عموماً، فإن ديلتي قد اعتبر التأويل في العلوم الروحية منهجاً بديلاً للتفسير في العلوم الطبيعية. بل إن ديلتي قد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما اعتقد أن التأويل القائم على الفهم (كمنهج للعلوم الروحية) يجب أن يتسم بالعالمية كمنهج العلوم الطبيعية تمام^(٥).

وذلك من أجل رفع قيمة العلوم الإنسانية، وجعلها في رتبة مساوية مع العلوم التجريبية، حتى ذلك التاريخ كان المفكرون يؤكدون على نية وقصد المؤلف

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، ص ١٣ .

(٢) أحمدي، بابلر، بنية تأويل النص، ج ٢، ص ٤٩٧ .

(٣) حب الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، ص ٧٢٧ .

(٤) Dilthey Wilhelm هو المفكر الألماني ديلتي Dilthey، ويلهلم Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١)

مؤرخ، علم النفس، علم الاجتماع، وفيلسوف اهتم بالتأويل.

(٥) زايد، أحمد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، بحث منشور على الموقع: www.altasamoh.net.

في فهم المتن، ثم ظهرت آراء أخرى في هذا الموضوع تؤكد على البحث الفلسفي في مسألة الفهم وتقلل من دور المؤلف وقصده في فهم المتن^(١).

وتطور الوضع مع هايدكر (ت ١٩٧٦م)^(٢)، الذي عبر عن الهرمينوطيقا، إذ قال ما معنا: «أن اللغة هي إحدى وسائل التعبير الأكثر تعقيداً؛ فالكلام يعتمد على الأصوات التي تقوم ببيان الحالات المختلفة في النفس وتكشف الحالات بدورها عن الأشياء التي تثيرها. وهنا يكمن فعل اللغة؛ في القدرة على الإبانة والكشف والحجب، إضافة إلى قدرتها على ابتكار الرموز وتحويلها؛ فهي تحول المحسوسات إلى مدركات، وتحوّل المدركات إلى محسوسات»^(٣) وغادامر (ت ٢٠٠٣م)^(٤) الذي يقول: «عندما كتبت أن الوجود الممكن فهمه وإدراكه هو اللغة، ينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة، بحيث أن كلّ ما تحمله اللغة يحيل دوماً على ما وراء (أو فوق) العبارة

(١) ينظر الأصفهانى، محمد علي الرضائي، مناهج التفسير واتجاهاته، ص ٤٠١.

(٢) مارتن هيدغر (٢٦ سبتمبر ١٨٨٩ - ٢٦ مايو ١٩٧٦) فيلسوف ألماني، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هُسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام ١٩٢٨. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل.

(٣) هيثم سرحان، ما هو طريق مارتن هيدجر إلى اللغة: ٣.

(٤) يُعد هانز جورج غادامير أحد موسسي الهرمينوطيقا (التأويلية) المعاصرة، فجهوده في كتابه الرئيسي (حقيقة ومنهج) أسهمت بشكل رئيسي في دفع المنهج التأويلي قدماً سيما في ما يتعلق بتطبيقاته على النص أو الأثر فنياً كان أو أدبياً أو فلسفياً أو حتى سياسياً بعد أن كان المنهج التأويلي محصوراً فقط في قراءة النص الديني، لكنه يظهر في كتابه (بداية الفلسفة) كفيلسوف من نوع جديد يرغب في التأريخ لنشأة الفلسفة من زاوية جديدة ومغايرة، علماً أن كتابه هذا يعد من الكتب التي ألفها مبكراً والتي لا يتضح فيها كثيراً منهجه التأويلي. ينطلق غادامير من اعتبار أن الموضوعة الرئيسية هي أن بداية الفلسفة الإغريقية إنما تمثل بداية الثقافة الغربية أيضاً، وأن هذه الموضوعة ليست مجرد موضوعة اهتمام تاريخي، وإنما هي موضوعة تقارب المشكلات الراهنة في الثقافة الغربية التي لم تجد نفسها بمواجهة تغير جذري فقط، وإنما بمواجهة اللابئين والافتقار إلى الثقة بالذات. ينظر، مقدمة المترجم لكتاب بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح و. حسن ناظم.

نفسها»^(١) والشرط الأصلي لكل تأويل عند «غادامير»؛ من خلال رباعيته «الشك، الانسجام الكامل، الافتراضات، والفهم الذي يقتصر على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي»^(٢)، وبول ريكور (ت ٢٠٠٥ م)^(٣) الذي واجه الهيرمونطيقا الجدلية التي لانتهم بالمنهج، فكان المنهج هو رد الفعل في الجدل المعاصر حول الهيرمونطيقا^(٤)، وغيرهم.. حتى غدت عملية الفهم بوصفها ظاهرة معرفية^(٥).

وبالنتيجة يمكن القول أن الهرمونطيقا عملية إدراكية فهمية تدور في إطار فهم النص، فأي مصطلح يوضع قبالتها لا يمكن أن يعطي تمام المعنى المراد منها، وعليه من المستحسن أن لا تترجم هذه المفردة إلى باقي اللغات ويستخدم على صورته الأصلية.

الهرمونطيقا في الوسط الشيعي:

هناك زعم بان مدرسة النجف الأشرف وباقي المدارس الشيعية لم يكن لها اطلاع يذكر أو حضور يعتني به في مجال الهرمونطيقا ولو على مستوى القراءة النقدية^(٦).

(١) ينظر غادامير، هانس جيورغ، فلسفة التأويل: الاصول - المبادئ - الأهداف، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) بول ريكور، فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات ولد سنة ١٩١٣ وتوفي سنة ٢٠٠٥، من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنوية، وهو امتداد لفريدريش دي سويسر. يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه (نظرية التأويل - التاريخ والحقيقة - الزمن والحكي - الخطاب وفائض المعنى - Interpretation Theory - Discourse and the Surplus of Meaning / من منشورات جامعة تكساس المسيحية عام ١٩٧٦).

(٤) ينظر عبد زيد، عامر، قراءة في مشوع بول ريكور التأويلي: ٤.

(٥) ينظر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي ص ٧٢٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٣٠.

ومن الجدير بالذكر أن مدرسة النجف الأشرف شهدت نمواً تصاعدياً داخلياً، فقدمت نظريات عملاقة في البحث اللغوي بدأتها من تحليل حقيقة الوضع اللغوي والاستعمال... مروراً بنظرية المشتق، ونظرية العام والخاص، والمفاهيم والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين والصحيح والأعم إلى غير ذلك من النظريات التي لا يمكن أن تنتظم إلا في مسلك الهرمنيوطيقا، نعم لم يذكر المصطلح برسمه وصورته في مؤلفات علماء مدرسة النجف الأشرف، وهذا يمكن الإقرار به، ولكن الذي لا يمكن المساعدة عليه هو إنكار تفعيل هذا الركن من المعرفة، بدليل أن مدرسة النجف الأشرف هي مدرسة دينية، ومن البديهي إن المدارس الدينية لها نصوص مقدسة وهذه النصوص صدرت عن مشرع وما بين المشرع والمخاطب من المكلفين المعاصرين قرون، وإن هناك خصائص للغة الدينية كما يشير الشيخ محمد مجتهد شبستري إلى جملة منها^(١):

١- التفسيرية: أي أن اللغة الدينية تعتمد على مفسر.

٢- النقدية، أي إن كل تفسير قابل للنقد.

٣- الامتيازية، أي أنها تمتاز عن اللغة الفلسفية أو السياسية أو العلمية بل لها صفتها الخاصة.

٤- الرمزية، أي أنها لغة رمزية أي لا تقدم لك الحقيقة كاملة بل ترمز لها كما هو الحال في الأسلوب القصصي والأدبي.

٥- أي أنها لغة ذو صفة تاريخية.

ويجد الباحث أن هذه الفعاليات هي أمهات المسائل في المبحث اللغوي في مدرسة النجف الأشرف المعاصرة، حيث لا يمكن الإغماض أو التغافل عن مبدأ التفسير وعرضه إلى النقد ولعل من أهم ما يميز الدرس في مدرسة النجف هو أسلوب ومبدأ (إن قلت قلت) وهذا يعني باختصار شديد أن تبدي رأياً، ثم تنقده،

(١) ينظر، شبستري، محمد مجتهد، هرمنيوتيك كتاب وسنت ص ١٣ - ٣٢ .

ثم تعرض النقد، وما ذلك إلا فرع سبر غور الرمزية في النصوص، مع الأخذ بعين الاعتبار محفزات القائل والواضع لذلك النص، ومراعاة ظروفه، وخصائصه، والبحث في ظروف مخاطبيه وخصائصهم.

ويعضده قول (بول ريكور) (١٨١٥ - ١٨٦٤)^(١) في تعريف وظيفة الهرمنيوطيقا بقوله:

«اللغة، وبخاصة اللغة المكتوبة، هي الميدان الأول الذي يتولى علم الهرمنيوطيقا مسؤولية توضيحه»^(٢).

وهذا هو عينه الذي يمارس في أروقة مدرسة النجف الأشرف المعاصرة، من النشاط الفكري لاستجلاء النصوص، وهذه هي الهرمونيطيقا، إن «الهرمنيوطيقا نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهري، والكشف عن مستوى الدلالة الضمنية في الدلالة اللفظية»^(٣).

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها على سبيل المثال، نصوص وردت في القرآن الكريم تتقاطع بظاهرها مع العقائد التي يؤمن ويدين بها الشيعة الإمامية.

من عدم جسمانية الإله وعدم رؤيته، وعصمة النبي (ص) كقوله تعالى: ﴿يَذُ اللّٰهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٤)، وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٥)، وقوله عز وجل: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٦)، وقوله تبارك وتعالى:

(١) عالم انكليزي من علماء المنطق والرياضيات وقد بسط أول مذهب للمنطق الرياضي عرف بالتاريخ، ينظر المجموعة الفلسفية، ص ٩٤.

(٢) ديفيد كونزوهوي، الحلقة الانتقادية، ص ١١، (الهرمنيوطيقا المعاصرة) ص ١٢٤، نقلاً عن الهرمنيوطيقا والتفسير، بحث مقارن، محمد بهرامي.

(٣) نيتشه، م. س، ص ١٢٤، نقلاً عن المصدر السابق.

(٤) سورة الفتح (١٠).

(٥) سورة الأعراف (٥٣).

(٦) سورة القيامة (٢٢ - ٢٣).

﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾^(١)... وما إلى ذلك.

وللإنصاف فإن هذا الباب من المعرفة لم يكن من مبتكرات مدرسة النجف المعاصرة، لكن هو من الآليات المستخدمة والمعتمدة في منهج البحث والاستنباط عند المدارس الإسلامية كافة وطور على يد علماء مدرسة النجف المعاصرة، أما العمل به فهو قديم، إذ يرى بعضهم كالسيد حسن الصدر، صاحب كتاب (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام)، إن أقدم نص أصولي - منهج بحث - مدون شيعياً هو كتاب (الألفاظ) لهشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ)^(٢) وكتاب (اختلاف الحديث ومسائله) ليونس بن عبد الرحمن (ت ٢٠٨ هـ)^(٣) وكتاب (الخصوص والعموم) لإسماعيل ابن علي النوبختي^(٤).

إلا أن من المؤسف أن هذه الرسائل والكتب لم تصل إلينا فنحن لا ندرى ماذا يوجد فيها، إذ كل الذي وصل إلينا إنها عناوين ذات طابع وصيغة هرمنيوطيقية تتجلى فيها صفة البحث ذو الجنبه اللغوية.

وغاية ما ينفع هذا الزعم بأن الشيعة الإمامية عملت وفق هذا المنهج قبل (دان هافر) صاحب كتاب (الهرمنيوطيقا المقدسة) في القرن السابع عشر الميلادي كما تقدم. وليس من الضروري أن تكون الخطوات متشابهة تماماً في مدرسة النجف الأشرف مع آراء المدرسة الغربية، بل التشابه بالموضوع والهدف كما اتضح من سياق البحث وهو كافٍ في انطباق الوصف على الموصوف، أما الآن سيحاول الباحث إبراز أنموذجين أحدهما من المدرسة النجفية المعاصرة وآخر من المدرسة الغربية المعاصرة.

(١) سورة الفتح (٢) .

(٢) الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، ص ٧٨ .

(٣) ينظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست ص ٥١١ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣١ .

الأنموذج الأول :

ما أفاده الشيخ حسين الحلبي (ت ١٣٩٤هـ) على لسان تلميذه محمد تقي الحكيم (ت ١٤٢٣هـ) حيث قال: «ومن رأي أستاذنا الشيخ حسين الحلبي (قدس) أن الوضع لدى البدائيين يختلف عنه لدى الأمم المتحضرة من حيث توفر عنصر الإرادة فيه، وعدمه فهو لدى البشر في بدء تكونهم لم يكن سوى تعبير لاشعوري عند حاجة من الحاجات يصدر عنه كما يصدر أي صوت من أي حيوان، وكما يصدر البكاء منه عندما يحس بما يدعوه إلى الألم والبكاء، فالبكاء في حقيقته تعبير عن الألم كما أن الألفاظ تعابير عن معانيها، ومثل هذا التعبير لا يسبق بتصور ثم يقول: أما بعد تبلور اللغة وتطورها فهذا الكلام ربما يتأنى فيه لأن الواضعين سواء في الأعلام الشخصية أم غيرها يسبقون الاستعمال باختيار الألفاظ وتصورها بعد تصور المعنى الموضوع له»^(١).

فمن الواضح أن الشيخ حسين الحلبي جعل القصد والإرادة هي العنصر الفارق والمميز بين مرحلتين من الوضع الأول يوصف بالبدائية والثاني يوصف بالمتحضر، وقد رتب الشيخ حسين الحلبي على ذلك نتيجة وهي الأثر الناشئ في نفس وذهن المخاطب عندما أطلق اللازم وأراد الملزوم بقوله (يسبقون الاستعمال باختيار اللفظة وتصورها بعد تصور المعنى الموضوع له).

وبعد غرض النظر عن المرحلة الأولى، نكون نحن والوضع ذا الإرادة والقصد وهو من البحوث التي يطرحها الأصوليون مقدمة لمعرفة قصد المؤلف، وفيه رؤيتان أساسيتان، فهناك من يقول بـ(نظرية الاعتبار)^(٢) والتي مفادها، ان الدلالة الوضعية ليست تصديقيه بل تصورية، حيث ان السامع أو القارئ يفهم معنى معيناً من الألفاظ مهما كان مصدرها سواء كانت من فرد مجنون أو احتكاك

(١) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين اللغوية في المجالات اللغوية، ص ٢٧.

(٢) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ص ١٧.

شيئين أم صدرت من شخص عاقل.

أما النظرية الثانية والمعبر عنها بـ (نظرية التعهد)^(١) والتي يتعهد الواضع على أساسها استخدام العبارات فقط حينما يريد أن يوصل معنى خاص إلى المخاطب، وعليه لا يقصد الواضع من كلامه إلا إفهام المعنى لمخاطبيه، ودلالة هذا النوع من الوضع دلالة تصديقية لا تصورية، لأن اللفظ يكشف عن إرادة المتكلم لإفهام المعنى.

ومفاد الدلالة التصديقية هو أن المتكلم أراد أن يتحدث بما يطابق عرف العقلاء، ويفهم المعنى الذي يفهمه هو نفسه من الألفاظ، وهذه ليست دلالة وضعية بل سياقية - حالية - والأمر الآخر أن المتكلم قصد الشيء الذي أراد أن يوصله إلى المخاطب في قوالب لفظية، أي أنه أراد القصد الجدي الذي يشير إليه اللفظ في معناه، وأن أراد الاستعمال فقط من غير جديده كأن يكون في مقام الهزل أو التقية، فهذه تسمى إرادة استعماله^(٢).

فعلى هذا إن الجملة تكون لها ثلاث دلالات الأولى التصورية والثانية التصديقية أي أن المتكلم لم يرد إيجاد التصور فقط بل أراد أيضا إثبات الخبر للمبتدأ، وهذه الدلالة قلنا على نوعين استعماليه وجدية.

فبناءً على ما مر يمكن القول بأن نية وقصد المؤلف من العوامل الأساسية في بناء النص وفهمه.

الأنموذج الثاني:

في بدايات القرن العشرين اعتبر ويلهام ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١م) الهرمنيوطيقا علماً يتولى عرض مناهج العلوم الإنسانية - كما تقدم - وأن الهدف الأساس منها

(١) الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ج ١، ص ١٢ .

(٢) ينظر بهرامي، محمد، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، ص ٨٦.

هو الارتقاء برتبة وقيمة العلوم الإنسانية إلى رتبة العلوم التجريبية، فهو يعتمد على التمييز بين (الفهم) و (التبيين) فتبيين الحوادث الطبيعية يعتمد على استخدام القوانين الكلية، أما المؤرخ فهو يسعى إلى فهم أعمال المسبيين للحوادث التاريخية، عن طريق الكشف عن نواياهم وأهدافهم وآمالهم وطبيعة شخصياتهم، فالفهم يعني إعادة اكتشاف (الأنا) في (الأنث) ^(١)، وهذا ليس بجديد، إذ يظهر من فردريك أوغست ولف (١٦٨٥ - ١٨٠٧م) في خطابه وكلامه حيث عرض موضوع الهرمنيوطيقا بأنه: هو العلم بالقواعد التي تساعد على إدراك وفهم معاني الكلمات والرموز، وإن الهدف منه هو فهم الأفكار المكتوبة، والشفافية لشخص المؤلف، أو المتكلم، تماماً كما كان يفكر به ^(٢).

وأما شلاير ماخ (١٧٦٧ - ١٨٣٤م) فقد اعتبر أن هدف التفسير هو الكشف عن نية المؤلف ^(٣) نعم لم يقل «مفهوم» وإنما قال: (المَقْصَد)، وحالة ذهن المؤلف إلا أنه آمن بالمعنى الأصلي والنهائي للنص.

و من أنصار هذا الرأي (ماكس فير) (١٨٦٤ - ١٩٢٠م) ^(٤).

وبالنتيجة فإن ديلتي ومن ذهب مذهبه يقولون أن الهدف الهرمنيوطيقي هو التوصل إلى قصد المؤلف، علماً أن هناك من يقول بغير ذلك كهایدغر (١٩٧٦م) وغادمر (٢٠٠٣م) حيث ذهب إلى أن النص بعد موت مؤلفه يصبح ذو طبيعة منفصلة، ولا علاقة لفهمه بمتابعة قصد المؤلف أثناء كتابته للنص، ولا يمكن للفهم أن يتحدد بقصد المؤلف ومنهجه الفكري ^(٥).

(١) الأصفهاني، محمد علي رضائي، مناهج التفسير واتجاهاته، تعريب، قاسم البيضائي، ص ٤٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

(٣) ينظر، الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٤٠٣، وينظر نظرية السنة في الفكر الشيعي، التكون والصيرورة، حيدر حب الله، ص ٧٢٨ - ٧٣١.

(٤) ينظر حب الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الشيعي، ص ٧٢٨ - ٧٣١.

(٥) ينظر المصدر نفسه، ص ٧٢٨ - ٧٣١.

غير أن بعض علماء الهرمنيوطيقا بادروا في السنوات الأخيرة إلى إعادة ما ذهب إليه ديلتي وأنصاره وكتبوا الكثير من الكتب والمقالات في تأييد قصد المؤلف، ونقد آراء هيدغر وغادامر، ويعد (أريك د. هيرش) واحداً من أولئك الذين دافعوا عن الهرمنيوطيقا التقليدية وشقيها الأساسيين (المعنى النهائي للنص) و (قصد المؤلف) اللذان هما الهدف الأصلي للهرمنيوطيقا ، وهو المعيار لمعرفة الفهم الصحيح، ورأى أن معنى النص هو المعنى الذي قصده المؤلف عن وعي وإدراك^(١)، وأشكل على النقد الأدبي الحديث الذي يفصل بين النص ومؤلفه ووسمه بالنسبية، فيما عد كلاً من هيدغر وغادامر من أنصار مذهب الشك واتهمهما بأنهما يريدان إغراق علم الهرمنيوطيقا في مستنقع النسبية الذي لا تحكمه معايير^(٢).

ومن محاذير الأخذ بالفصل بين مقصد المؤلف والتفسير، والبناء على ما بنى عليه هيدغر وغادامر، وقلنا بتعدد الفهم البشري وإنه في حال تغير وتحول، والتحول يوجب تحول فهم النصوص، فإنه سيري ذلك الإشكال إلى القضية الهرمنيوطيقية نفسها، وسوف تكون متغيرة أيضاً، وحيث أن الجملة متناقضة، ولذلك فإذا ما قبلنا النسبية في الفهم البشري والتشكيك، قادنا إلى زعزعة كثير من المفاهيم ومن جملتها هذا الادعاء، وهذا يلزم التهافت ونقض الغرض.

وللهرمينيوطيقا أثر واضح في منهجية النجف، فيجد الباحث التأكيد على نية وقصد المتكلم، في حين أن بعض الآراء لا تتفق مع المباني المشهورة عند المسلمين في فهم النصوص، لأنها تؤدي إلى النسبية في الفهم، ولرب قائل يقول أن وصف النسبية والعمل به شوهد في قراءة كثير من النصوص وهذا جلي وواضح في ما يعبر عنه بمفردة (الظاهر) عند المفسرين والكتاب الإسلاميين فهذا مردود

(١) ينظر الأصفهاني، محمد علي رضائي، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

(٢) الأصفهاني، محمد علي رضائي، المصدر السابق، ص ٤٠٠ - ٤٠٤، وينظر نظرية السنة في الفكر

الشيوعي، التكون والصورورة، حيدر حب الله، ص ٧٢٨ - ٧٣١.

حيث أن (الظاهر) هنا نتيجة أفرزها طول تأمل العالم في قصد ومراد صاحب النص.

والأمر الذي ينبغي أن يشار إليه هو أن اللغة المتداولة في مدرسة النجف هي لغة إنسانية تشتمل على التوصيف والتقرير وهدفها معالجة القضايا الإنسانية، وإن كان لها مصادر فوقية (الكتاب الكريم وسنة الرسول ﷺ وآل بيته الأطهار عليهم السلام)، فهذا لا يخرجها عن دائرة اللغة العامة، وبالتالي لا يمكن النظر إليها بمعزل عن النظريات الموجودة بخصوص اللغة الإنسانية.

ولعلماء الشيعة الإمامية تطبيقات تشير وبوضوح إلى إنهم كانت ومازالت لهم اهتمامات بالغة في تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي القائم على مبدأ معرفة قصد ومراد المتكلم أو المؤلف كموضوع المشتق العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، والصحيح والأعمى، ولذا سيقف الباحث على بعض هذه المواضيع بما يرفع عنها الإبهام وتكون بمثابة قواعد وقوانين أمتاز بها المنهج الهرمنيوطيقي عند علماء الشيعة الإمامية.

تطبيقات المنهج الهرمنيوطيقي:

أولاً: المشتق:

للاشتقاق مدلول خاص عند الأصوليين، فالمراد من المشتق في اصطلاحهم هو كل عنوان يصح حمله على الذات بشرط أن لا يكون ذاتياً لتلك الذات ومثاله: عنوان العالم فإنه عنوان يصح حمله على ذات مثل زيد فيقال زيد عالم ومن الواضح أن عنوان العالم ليس ذاتياً لزيد بل هو وصف يمكن اتصاف به ويمكن أن لا يتصف به، وإن اتصف به يمكن لهذا الوصف أن يزول عنه بعد حين^(١)، إن

(١) ينظر: صفور، محمد علي، المعجم الأصولي، ج ٢، ص ٤٧١.

مراد الأصوليين من المشتق هو غير مراد النحويين، فالمشتق عند أهل النحو ما يقابل الجامد^(١)، والمشتق المبحوث عنه عند الأصوليين هو «ما يحمل على الذات من صفة أو صفات بمعنى أن يكون حاكياً عنها خارجاً عنها لا تزول الذات بزواله»^(٢) وله تطبيقات فقهية كثيرة منها على سبيل المثال إذا ورد نهى عن الوضوء بالماء الذي سخن بالشمس أو نهى عن التغوط تحت الشجرة المثمرة، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تخرج عن دائرة الحد والحصر، إلا أن هناك أمراً مدعاة للاختلاف في المباني فيما بين علماء مدرسة النجف الأشرف، والمدارس ذات الصلة المنهجية والمعرفية والأمر هو إذا ورد النهي عن الوضوء بالماء الذي سخن بالشمس كقول المعصوم عليه السلام: لا تتوضأ بماء قد سخن بالشمس^(٣)، فهل هذا النهي يخص الماء في حالة السخونة فقط أم يسري حتى إذا برد الماء فهو مازال يسمى سخن بالشمس، والنهي عن الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة^(٤) فلو انقضى الثمر عن الشجرة فهل هي تسمى مثمرة أم لا، لذلك «اختلف الأصوليون في المشتق من أنه حقيقة في خصوص ما تلبس به المبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقة في كليهما»^(٥) ويمكن أن تتسع الدائرة - دائرة الأمثلة والخلاف - في الحرف والمهارات، مثل الطيب والقاضي، في حالة ممارسته للطب أو القضاء يسمى طبيباً أو يسمى قاضياً، فإذا كان قد أحيل على التقاعد مثلاً أو هو في إجازة فهل يصح أن نطلق عليه اسم قاضي أو طبيب وفي كل الحرف كذلك، فالفلاح يسمى فلاحاً في أرضه، فإذا خلد إلى النوم فهل هو فلاح، حقيقةً أو مجازاً؟ وأسماء الآلات مثلاً المنشار هو منشار إذا قطع الخشب، ففي حالة نشره

(١) الاستربادي، رضي الدين، شرح الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، ١٣٩٥ هـ ج ٢، ص ٢٨٩.

(٢) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط ٣، جمعية منتدى النشر النجف الأشرف ١٩٧١، ج ١، ص ٥٠.

(٣) ينظر الصدوق، محمد ابن بابويه، علل الشرايع: ج ١، ص ٢٨١.

(٤) ينظر الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ١، ٣٢٧، ٣٢٨ أبواب أحكام الخلوة.

(٥) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ٤٨.

هو منشار، أما إذا علق على الجدار فهل يصدق عليه اسم منشار؟ وكذلك المفتاح..... الخ من الآلات، إلا أن علماء الشيعة لم يكونوا في غفلة من هذا، إذ ذهبوا إلى أن «معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات، فإنه تارة يكون في الفعلية وأخرى من الملكات وثالثة في الحرف والصناعات»^(١).

فوصف زيد قائم إنما يتحقق إذا تلبس زيد بالقيام فعلاً، لأن القيام مأخوذ على نحو الفعلية، ويتنقض بزوال فعلية القيام.

أما إذا وصف زيد بأنه فلاح أو عالم فإنها من الملكات والوظائف فلا تزول إلا إذا سلبت الملكة أو الوظيفة، مضافاً إلى ذلك قالوا ان المشتق ينبغي أن يلحظ به جهات ثلاث لأجل أن نصل إلى قصد المؤلف أو المتكلم، في حالة إسناده وصفاً إلى ذات من الذوات:

الجهة الأولى زمان النطق.

الجهة الثانية زمان الإسناد.

الجهة الثالثة زمان التلبس.

فإذا وافق زمان الإسناد زمان التلبس يكون حقيقة سواء بالماضي أو الحال أو الاستقبال، وذلك بالاتفاق^(٢)، والجدلية الحاصلة في مَنْ انقضى عنه التلبس، أي أنه كان متصفاً به سابقاً، فهو محل خلاف «فقال قوم بأنه حقيقة وقال آخرون بأنه مجاز»^(٣)، وقد اختار الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤هـ) صاحب كتاب «أصول الفقه» وهو بمثابة كتاب ومنهج علمي ومنصوص على تدريسه من قبل أكابر مدرسة النجف اتفاقاً على أن يكون كتاباً منهجياً معمولاً به إلى هذه الساعة، لذلك أثر البحث على أن يكون الأخذ بما قد ذهب إليه في مثل هذا النزاع، قال:

(١) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ٥٣.

(٢) ينظر المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٤.

(٣) ينظر المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥.

«والحق إن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بمبدأ ومجاز في غيره، ودليلنا التبادر وصحة السلب، فمن زال عنه الوصف فلا يقال لمن هو قاعد قائم بالفعل، ولا لمن هو جاهل بالفعل هو عالم، وذلك لأنه كان قائماً أو عالماً فيما سبق»^(١) ومن تطبيقات المشتق العملية على سبيل المثال، في فهم قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢).

فالتلبس بمبدأ الظلم لا يصلح للإمامة اتفاقاً، فالمشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ «ولكن من كان قد تلبس بالظلم ثم انقضى عنه التلبس وصار عادلاً، فهل يصلح للإمامة أم لا؟ إذا كان المشتق حقيقةً في المنقضي عنه التلبس لا يصلح هذا للإمامة، وإن لم يكن حقيقةً في المتلبس فإن الظلم السابق لا يمنع من الإمامة»^(٣). ويبتني على ذلك مسائل عقائدية وفقهية كثيرة.

ثانياً: الصحيح والأهم:

والبحث هنا يتناول مسألة هي أن الواضع الذي وضع الألفاظ، كالصلاة والصوم والحج والبيع والإجارة والنكاح هل وضعها بخصوص الصحيح منها أم أنه يعم الصحيح والفساد، ومن الواضح «إن الواجبات والمستحبات الشرعية أفعال للمكلفين، كل واحد منها يتألف من أجزاء وشرائط، كالصلاة اليومية الواجبة لو أخذنا منها صلاة الصبح مثلاً نجد أجزائها التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها، ونجد شرائطها الطهارة والاستقبال وإباحة المكان وغيرها، ونجد الأمر كذلك في الأحكام الوضعية، فكل عقد أو إيقاع نجده مركباً من أجزاء

(١) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ٥٥ .

(٢) سورة البقرة، ١٢٤

(٣) البهادلي، محمد كاظم، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٦٣ .

وشرائط فإذا أتى المكلف بالفعل الواجب أو المستحب أو المعاملة أو الإيقاع، واجداً لجميع ما اعتبره فيه الشارع المقدس من أجزاء وشرائط حكم الشارع على هذا الفعل بالصحة، وإذا أخل المكلف ببعض الأجزاء أو الشرائط حكم الشارع على الفعل الناقص بالفساد^(١). وثمرة هذه المسألة نجدها في هذا الفرض على سبيل المثال: «أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء وشككنا في حصول الامتثال بالإتيان بمصداقه الخارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

أن يعلم صدق المأمور به على ذلك المصدق، ولكن يحتمل دخول قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخول وصف الإيمان في غرض المولى، فيحتمل أن يكون قيداً للمأمور به، فالقاعدة في مثل هذا الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصدق المشكوك فيمتثل في المثال، لو أعتق رقبةً كافرةً أن يشك في المصدق، نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتميم بالصعيد ولا ندرى أن ما عدا التراب هل يسمى صعيداً أولاً؟ فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب، وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق، بل لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل الاحتياط أو البراءة^(٢).

وبعبارة أخرى إذا أمرني المولى بالصلاة وقد تم الامتثال بالصلاة الفاقدة لشرط أو جزء فهل هذا مجزٍ ومبرئ للذمة؟ فهل أتيت بالمأمور به؟ لأن اسم صلاة يصدق على الفرد الفاقدة لسورة مثلاً أو القراءة، واللفظ وضع لعموم الصحيح والفساد بناءً على المثال الأول، أو أن الصلاة المأمور بها هي غير المصدق المأتي

(١) البهادلي، محمد كاظم، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٨.

(٢) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ٣٨ - ٣٩.

به - الصلاة الفاقدة للسورة - لأن صلاة وضع للصحيحة دون الفاقدة لشرط أو جزء، فالفاقد لشرط أو الجزء لا يصدق عليه اسم صلاة، وهذه السورة الثانية في المثال المتقدم والذي ذهب إليه جلهم - علماء الشيعة الإمامية - حتى صرح به الشيخ محمد رضا المظفر قائلا: «المختار عندنا هو الوضع للأعم»^(١).

ودليلهم على صحة ذلك التبادر وعدم صحة السلب كما صرح بذلك الشيخ محمد رضا المظفر، ولا يخفى هذين القيدَين هما علامتي الحقيقة - التبادر، وعدم صحة السلب - أي ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فعندما تنظر إلى من يصلي يقوم ويقعد ويركع ويسجد وهو لا يقرأ سورة أو لم يكبر تكبيرة الإحرام فإنه يتبادر إلى الذهن أنه يصلي، ولا تستطيع أن تسلب عنه هذه الصفة، إذا هي صلاة حقيقة.

ويرى الباحث أن هذا غير تام، لأن الصلاة الفاقدة للتكبيرة هي غير الصلاة الفاقدة للقراءة، والفاقدة للقراءة هي غير الصلاة الفاقدة للركوع أو السجود، فمثل هذا الاختلاف والتردد يوجب الاختلاف والتردد في الماهية، والمولى قطعاً أراد ماهية بعينها للصلاة جعل إزائها اللفظ.

ثالثاً: المفاهيم:

من المواضيع التي توصف بالأهمية منهجياً في سياق العمل بالمنهج الهرميوطيقي عند علماء الشيعة الإمامية، موضوع المفاهيم ودلالاتها، فمفاهيم جمع مفهوم، ومصدره الفهم، والفهم هو العلم والمعرفة بالقلب^(٢)، وهو بهذا المعنى يشمل كل معرفة وعلم سواء أكان العلم تصورياً أو تصديقياً وسواء كان حصوله بدلالة أم يغير دلالة^(٣)، فالمفهوم بهذا الشمول وهذه السعة يطلق عادةً

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠.

(٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ٤، ص ١٦١.

(٣) ينظر البهادلي، محمد كاظم، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٣.

فيما يقابل المصداق الذي هو من الخارج، ويطلق كذلك على معنى اخص منه، وهو ما يفهم في اللفظ، وهو بهذا المعنى مختص بمداليل الألفاظ فقط، سواء كانت دلالة الألفاظ مطابقة أم تظمنية أو التزامية أو حقيقية أو مجازية، دلالة مفردة أو دلالة مركبة، وكلا هذين المعنيين للمفهوم خارجة عن محل البحث، وغير مقصودين، فعندما يطلقون المفهوم في مبحث المفاهيم^(١) إنما يقصدون به ما يقابل المنطوق، والمنطوق هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق^(٢) ويقصدون بالمفهوم: هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن علماء الشيعة الإمامية عرفوا المفاهيم بعدة تعاريف والذي يهون الخطب «مهما اختلفت صياغتهم لتعريف المفهوم، فهم متفقون على مصاديقه مما يكشف عن ان له عندهم معنى واحد اختلفوا في التعبير عنه»^(٤)، وقد يكون ذلك المفهوم موافقاً للمنطوق فيسمى مفهوم الموافقة وقد يخالف فيسمى مفهوم المخالفة^(٥)، إذا انقسم المفهوم إلى قسمين:

أولاً: مفهوم الموافقة: وهو ما كان الحكم فيه موافقاً للحكم في المنطوق إيجاباً أو سلباً^(٦)، ويطلقون عليه أيضاً (فحوى الخطاب) و(لحن الخطاب) وسيأتي البحث عنه في مبحث القياس، لوجود شبهه بأنه نوع من أنواع القياس.

ثانياً: مفهوم المخالفة: وهو ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها وهي^(٧):

(١) ينظر البهادلي، محمد كاظم، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٤.

(٢) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) البهادلي، محمد كاظم، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٤.

(٥) ينظر المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٦) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ١٠٩.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١.

١- مفهوم الشرط.

٢- مفهوم الوصف.

٣- مفهوم الغاية.

٤- مفهوم الحصر.

٥- مفهوم العدد.

٦- مفهوم اللقب.

وهذه المفاهيم بما لها من أقسام قد دلت عليها نصوص كثيرة من الكتاب والسنة ونذكر هاهنا نماذج لبعض النصوص التي يمكن أن تكون نماذج تطبيقية للمفاهيم المتقدمة منها:

أولاً: في مفهوم الشرط: فمثاله قول الباقر عليه السلام في صحيح زرارة «فإن أدركت شيئاً منها وعين تطرف أو قائم تركض أو ذنب يمصع فقد أدركت ذكاته فكله»^(١).

مفهومه: أن أدركت شيئاً منها لا تطرف عينه ولا تركض قائمة منه ولا يمصع ذنب منه، فلم تدرك ذكاته، فلا تأكل منه.

ثانياً: في مفهوم الوصف: فمثاله ما ورد عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٢)، قال عليه السلام تعطي منه المساكين الذين يحضرونك، خذ بيدك القبضة بعد القبضة، حتى تفرغ»^(٣)، فإن لقوله عليه السلام (الذين يحضرونك) من مفهوم الوصف، ويدل على اختصاص الإعطاء بهم بناءً على مفهوم الوصف. ثالثاً: في مفهوم الغاية: فمثاله قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ

(١) العاملي، الحر محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٦٢، باب ١١ من الذبائح حديث (١).

(٢) سورة الأنعام: ١٤١.

(٣) العاملي، الحر محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٣٥، باب ١٣، من زكاة الغلات حديث (٨).

الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»^(١). مفهومه: إذا تبيّن ضوء الفجر فلا تأكلوا.

رابعاً: مفهوم الحصر: ويختلف حاله باعتبار اختلاف أدوات الحصر، والدالة منها على المفهوم هي:

لفظ (لا) الاستثنائية: مثال ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام في كتاب علي عليه السلام «أن الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً إلا بأذنه»^(٢)، مفهومه: إذا حصل الإذن جاز.

لفظ (أنما) مثل ما ورد عن الصادق عليه السلام (أن الزكاة أنما تجب جميعاً في تسعة أشياء)^(٣)، فغير التسعة لا يجب فيها.

لفظ (إياك) مثال قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٤).

خامساً: مفهوم العدد: فمثاله ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الخمس على خمسة أشياء»^(٥). فغير الخمسة لا يجب فيها.

سادساً: مفهوم اللقب: والمقصود به «كل اسم سواء كان جامداً أو مشتقاً»^(٦) مثل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٧).

وقد وقع النزاع بين نقض وإبرام في مسألة ثبوت الدلالة المفهومية لبعض المفاهيم، كما وقع الكلام في شروط إعمال ما العمل بالمفهوم، وكانت جهود

(١) البقرة ١٨٧.

(٢) العاملي، الحر محمد بن الحسن، ج ١٢، ص ١٩٤، باب ٧٨ مما يكتب به حديث (١).

(٣) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٢٨٢، باب ١، من آداب التجارة حديث (١).

(٤) الفاتحة (٥).

(٥) العاملي، الحر محمد بن الحسن، ج ٦، ص ٣٤٤، باب ٣، مما يجب فيه الخمس حديث ٧.

(٦) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٠.

(٧) سورة المائدة: ٣٨.

علماء مدرسة النجف منصبة على فهم النص من خلال قصد صاحب النص، من أجل الوصول إلى معانٍ خفية لم تسطر بين كلمات النص، وهذا واضح من خلال المنهج الواسع - الهرمنيوطيقا - في الفكر الشيعي الإمامي، فليت شعري على ماذا أستند من وصفهم بعدم العمل بهذا المنهج؟^(١)، فإن كان استناده على مفهوم الهرمنيوطيقا التي تأخذ حيثية صاحب النص والظروف والحالات التي كتب فيها النص، فذلك المبحوث عنه في علم الرجال، حيث يكون البحث عن الوضع السلوكي والإدراكي لأصحاب النصوص والناقل لتلك النصوص، ويلحظ اتجاهه العقائدي ومن أي منظومة معرفية ينطلق، والللحاظ التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي كان يكتنفه، للواضع والناقل لتلك النصوص، كل ذلك طفحت به كتب ومصنفات علماء مدرسة النجف الأشرف المعاصرة.

(١) ينظر حب الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، ص ٧٣٠.

المبحث الثالث

القياس

تمهيد:

التزم الباحث بتقصي المواضيع التي تتصف بصفة محورية، وتعد مفصلاً منهجياً ولا يخفى أن موضوع (القياس) يكتسب هذه الصفة وبضرسٍ قاطع «حتى أن الكثير... صرحوا بأن الأدلة الفقهية أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس. والميزان في عد الفقيه من أهل هذا المسلك، هو أن يكون طابعه وعمدة ما يعتمد عليه في استنباطاته هو القياس»^(١) لا بل «اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال عند الأرسطاليسيين، فكانت مناهج للبحث العلمي استخدمها الأصوليين - علماء الكلام وعلماء أصول الفقه - صوّر الأولون بها حججهم، واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم»^(٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى نقطة على درجة عالية من الأهمية، وهي أن القياس الذي نتحدث عنه هو القياس عند أتباع المدارس الشيعية الإمامية والقائلين بحجتيه، وهذا النوع «يمثل قطيعة معرفية مع ما كان عليه من معنى في مدرسة الرأي والأئمة أنفسهم، أي إن للقياس معنيين قديم، وحديث، أما الحادث فهو ما نعرفه مما هو مبسوط في كتب المتأخرين»^(٣)، وهو ما يكون عليه مدار البحث «أما المعنى القديم للقياس، فهو يعني التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من

(١) كاشف الغطاء، علي، باب مدينة علم الفقه، ص ٣٧٨.

(٢) النشار، د.علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٩٠.

(٣) حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه، ص ٢٤٥.

طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص الشرعية، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ منه، وما خالفها كان موضوعاً للرفض والتشكيك^(١) وهو المقصود من القياس الذي انطوت عليه المناقشة الساخنة بين الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، وبين النعمان بن ثابت «أبي حنيفة» (ت ١٥٠هـ)، على ما ذكرته الرواية، حيث سأل الإمام الصادق عليه السلام، أبا حنيفة: أيهما أعظم عندك القتل أو الزنا؟

قال بل القتل.

قال عليه السلام، فكيف رضي في القتل بشاهدين، ولم يرضَ في الزنا إلا بأربعة.

ثم قال له: الصلاة أفضل أم الصيام؟

قال: بل الصلاة أفضل.

قال عليه السلام، فيجب على قياس قولك، على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب الله تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة.

قال: له عليه السلام: البول أقدر أم المني؟

قال: البول أقدر.

قال: عليه السلام، يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني، وقد أوجب الله تعالى الغسل في المني دون البول^(٢).

فيظهر من هذا النص هو المعنى القديم للقياس، ولكن (المتأخرين لا يجوزون القياس مع وجود النص)^(٣).

(١) حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه، ص ٢٤٥.

(٢) ينظر الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشريعة، ج ١٨، ص ٣٠، والحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٠٦.

(٣) حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه، ص ٢٤٦.

وعلى أية حال، ذكر المتأخرون والمتقدمون تعاريف وأقوال عديدة للقياس سنكرس الجهد على اتجاه الشيعة الإمامية للوقوف على آراءهم في هذا الموضوع.

تعريف القياس لغةً واصطلاحاً:

أولاً: القياس لغةً يستعمل في معنيين:

- ١ - التقدير: قال في (لسان العرب): قاس الشيء يقيسه قياساً إذا قدره على مثله، والمقياس المقدار. ومن ذلك يقال: قاس الثوب بالذراع إذا قدر به^(١).
- ٢ - المساواة: يقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساوى به^(٢). قال الإمام علي عليه السلام، (لا يقاس بآل محمد ﷺ من هذه الأمة أحد)^(٣)، أي لا يساوى بهم أحد^(٤).

ثانياً: القياس اصطلاحاً: لقد عرّف القياس بتعاريف مختلفة منذ زمن قديم إلى يومنا هذا، سنتطرق إلى نبذه من كلمات أعظم علماء الشيعة الإمامية في تعريف القياس، «قال الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ): (حد القياس هو أثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس)^(٥).

ثم قال بعد توجيهه هذا التعريف وشرحه: (وفي الناس من قال: حد القياس هو أثبات مثل حكم الأصل في الفرع بعلّة جامعة بينهما وهذا أيضاً نظير لما قلناه، غير أن ما قلناه من العبارة أخصر، لأن قولنا المقيس والمقيس عليه، يغني

(١) ينظر الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، ج ٨، ص ٤٣٤ .

(٢) ينظر ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٦، ص ١٨٧، والزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، ج ٨، ص ٤٣٥ .

(٣) نهج البلاغة، الخطبة الثانية.

(٤) السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن، ص ٨٩.

(٥) الطوسي، محمد بن الحسن، عدة الأصول، ج ٢، ص ٦٤٧.

عن ذكر علة جامعة بينهما، لأن لفظة المقيس تتضمن أنه جُمعَ بينهما بعلة، فلا يحتاج ان يذكر في اللفظ لأنه متى لم يكن جمع بينهما لا يكون ذلك قياساً وقد أكثر الفقهاء والأصوليون في حد القياس، وأحسن الألفاظ ما قلناه^(١).

وكذلك عرفه السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)^(٢)، بما يشابه التعريف المذكور في كلام الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، وقسم القياس إلى شرعي وعقلي، وحكم بعدم حجية القياس بقسميه الشرعي والعقلي، والمقصود من القياس الشرعي هو تسرية الحكم الشرعي وتعميمه بالعلة المنصوصة، والقياس العقلي هو تعميم الحكم بالعلة العقلية المستنبطة، «وقد اختلف الأصوليين في تعريف القياس وأكثروا من تعريفاته، ومرد هذه الكثرة والاختلاف إلى عاملين:

أحدهما: اختلافهم في حقيقة القياس.

ثانيهما: في صياغة تعريفه من الناحية الفنية.

فبلحاظ العامل الأول نجد الأصوليين على اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرى أن حقيقة القياس هي عمل المجتهد.

والاتجاه الثاني: يرى أن القياس هو الدليل الشرعي المقابل للكتاب والسند والإجماع^(٣).

العمل بالقياس:

اختلفت كلمات وآراء العلماء في العمل بالقياس وأهم الآراء والاتجاهات فيه اتجاهان:

(١) الشريف المرتضى، محمد بن علي علم الهدى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٦٩.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، عدة الأصول، ج ١، ص ٦٤٧ - ٦٤٨.

(٣) البهادلي، احمد كاظم، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٨.

الأول: القياس أصل من أصول التشريع ومصدر من مصادر استنباط الأحكام الشرعية يجوز التعبد به عقلاً وشرعاً.

الثاني: جواز التعبد به عقلاً، ولكنه ممنوع في الشريعة، وهو مذهب الإمامية^(١) وقد أستدل على وجوب المنع بجملة من الأدلة منها:

١ - ما ورد في الصحيح «أن دين الله لا يصاب بالعقول.... ومن دان بالقياس والرأي هلك»^(٢).

٢ - موثقة سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى ابن جعفر عليه السلام، في حديث قال: «ما لكم وللقياس إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس»^(٣).

٣ - حسنة أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله وستته فننظر فيها؟ فقال: عليه السلام، لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على رسول الله ﷺ»^(٤).

٤ - صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أن السنة لا تقاس إلا ترى ان المرأة تقضي صومها، يا أبان أن السنة إذا قيست بحق الدين»^(٥).

٥ - صحيحة عثمان بن عيسى قال: (سألت أبا الحسن موسى عليه السلام، عن القياس؟

فقال: عليه السلام، ومالككم وللقياس إن الله لا يسأل كيف أحل وكيف حرم»^(٦).

(١) السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه، ص ٩٩ .

(٢) المجلس، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣ .

(٣) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٣، باب ٦ من صفات القاضي حديث (٣) .

(٤) المصدر نفسه، حديث (٦) .

(٥) المصدر نفسه، حديث (١٠) .

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦، حديث (١٥) .

٦ - معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تقس الدين، فإن أمر الله لا يقاس، وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداء الدين»^(١).

٧ - صحيحة البزنطي، قال: «قلت للرضا عليه السلام، جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يُحكى عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به فقال عليه السلام، سبحان الله وما هذا من دين جعفر عليه السلام، هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا. فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفر وأبا جعفر عليه السلام؟ قال جعفر عليه السلام، لا تحملوا على القياس فليس من شيء يعدل القياس إلا والقياس يكسره»^(٢).

٨ - «ان أحكام الله (تعالى) لا تقاس فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سواء السبيل»^(٣).

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة الواردة عن الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، الذين يمثلون الركيزة الأساسية في النظرية المعرفية عند الشيعة الإمامية على مر العصور والأزمنة، في ذم القياس والقائل به، و يظهر من خلال النصوص المتقدمة «حمل النهي الوارد فيها على خصوص القياس بالمعنى القديم»^(٤) الذي مفاده «التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية»^(٥) وفي مقابل هذا النهي الذي فهمنا منه أن المقصود به القائِلين بالقياس القديم، فهناك من ذهب إلى أن القياس دليل ظني كسائر الظنون: مثل خبر الواحد، فكما يُجَوِّز العقل العمل به - كما تقدم في الفصل

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣، حديث (٣٦).

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣، حديث (٤١).

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٨، حديث ٤.

(٤) حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه، ص ٢٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

الأول - كذلك القياس يجوز العقل العمل به، وهو الذي قصده المرتضى بقوله: «والذي نذهب إليه إن القياس محذور في الشريعة استعماله لأن العبادة لم ترد به، وإن كان العقل مجوزاً ورود العبادة باستعماله»^(١) وهناك من وسع الدائرة حتى عده منهجاً «درج عليه الإمامية عبر العصور، هذا هو الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ) وابن زهرة الحلبي (٥١١ - ٥٨٨ هـ) صرحا بجواز التعبد به عقلاً بلفظ واحد قالوا: «ويجوز من جهة العقل التعبد بالقياس في الشرعيات، لأنه يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام الشرعية ودليلاً عليها»^(٢) وبهذا يظهر بطلان قول الذين ينسبون إلى الإمامية استحالة التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً^(٣) فعلماء الإمامية «مجمعون على الإمكان العقلي، ولكن ينكرون وقوعه شرعاً»^(٤)، فهناك سعة في التنظير المنهجي لدى الإمامية - وفق الضوابط - ، وكذا كانت منهجية النجف المعاصرة في ذلك. ومن تلك الضوابط أن تكون علة الحكم واحدة، بمعنى انطباق الحكم على هذا من قبيل انطباق المفهوم على مصاديقه، ولكن ينبغي أن لا تختلط علة الحكم، بحكمة تشريعه. وهذا ما سيلحظه البحث فيما يأتي.

التفريق بين العلة والحكمة :

لا شك أن «مبدأ العلية ساد في العصور الإسلامية خاصة بعد عصر الترجمة وأثر في جميع الفلاسفة الإسلاميين من أمثال (الكندي) و (الفارابي) و (أبن سينا»^(٥). و «يعتقد أرسطو أن التفسير الكامل - لأي شيء - ينبغي أن يبين ما

(١) الشريف المرتضى، محمد بن علي علم الهدى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٧٥ .

(٢) السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ٩٣ .

(٣) السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد، ص ٤٣ .

(٤) السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ٩٤ .

(٥) د.ابراهيم، نعمه محمد، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ص ٨٧ .

وضع منه الشيء (العلة المادية)، وما هو بحكم ماهيته (العلة الصورية)، وما الذي أوجده (العلة الفاعلية)، وما هي وظيفته أو الغرض منه (العلة الغائية)..^(١) فالحكم ينظر له تارة من خلال علة تشريعه، وتارة من جهة علة وجوبه في حق العبد.

ومن المحاور التي أرتكز عليها علماء الشيعة الإمامية في التعاطي مع منهج القياس هو التفريق بين العلة والحكمة، باعتباره «أحد الأمور التي يجب على الفقيه أن يميز بينها»^(٢) نعم أنهم لم يشيروا إلى علة من العلل الأربعة بعينها وإنما أشاروا إلى اللازم، فمن راجع كلماتهم - علماء الشيعة الإمامية - يجد بوضوح أنهم يردون كثير من الوجوه المستدل بها على الحكم الشرعي، بدعوى أن ذلك الوجه من قبيل الحكمة لا العلة، وإن مقصودهم من العلة هي العلة المنصوصة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا.

ومثال ذلك ما أورده الشيخ محمد حسين بن باقر صاحب كتاب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ)^(٣)، في مقام الإشكال على أبي القاسم نجم الدين المحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ) صاحب الشرايع، في حكمه بعدم أرث الأمة المطلقة الرجعية المعتقد من زوجها فيما إذا طلقها حال المرض ثم مات بعد مضي العدة: معللاً بانتفاء تهمة حرمانها من الإرث حينئذ، قال: «لكن فيه ما عرفت من أن ذلك حكمة، لا علة، يدور الحكم معها نفيًا وإثباتًا»^(٤) وقال في موضع آخر رداً على ما أحتمله في القواعد من انتفاء حق الشفعة عند انتفاء الضرر عند الشفيع بدونه: «أنه

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ٤٣.

(٢) السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ٩٥.

(٣) كتاب جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام للشيخ محمد حسين ابن باقر النجفي (ت ١٢٦٦ هـ).

يعتبر من أهم الموسوعات الفقهية المعاصرة التي أنتجتها مدرسة النجف الأشرف المعاصرة.

(٤) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ج ٣٢، ص ١٥٥.

واضح الفساد: لكون الضرر حكمة في الشفعة لا علة تدور مدارها»^(١) ومنها مسألة العريّة في أن المشقة على البائع من جهة دخوله في ملك الغير كما في كلمات البعض أو مشقة على المشتري بلحاظ دخول البائع على داره، فنفي صاحب الجواهر كون المشقة علة للحكم بجواز بيع العريّة بقوله: «وعلى كل حال فليس هي علة يدور الحكم مدارها، ومنه يظهر النظر فيما ذكره أيضا من الاستناد إلى التعليل المزبور في التعدية إلى مستعير الدار ومستأجرها، المصرح به في كلام الفاضل والشهيد وغيرهما ... لما عرفت من أن ذلك حكمة لا علة»^(٢) والعريّة هي النخلة التي يمتلكها الإنسان وهي في دار الغير، وغير ذلك من الموارد وهي في كلمات الفقهاء أكثر من أن تحصى وإنما اكتفينا بهذا العدد مما ورد رعاية للاختصار، أما التركيز على كتاب جواهر الكلام فذلك لأنه من أكبر وأفضل الموسوعات العلمية التي عليها مدار البحث والتدريس في مدرسة النجف المعاصرة. وهناك مائز بين العلة والحكمة يمكن تلمسها في كلماتهم، فيما يأتي.

العلة والحكمة :

هناك فرق بين العلة والحكمة بحسب الواقع، وبعد أن تبين مما تقدم أن العلة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، بخلاف الحكمة فأنها وان وقعت في سلسلة دواعي الحكم وملاكاته من المصالح والمفاسد ولها دخل في تشريع الحكم، إلا أنه لا يدور الحكم وتنجيّزه مدارها وجوداً وعدماً، حتى وإن كان التوجيه بها في لسان الدليل اللفظي بصورة التعليل، فالفرق ثابت بينهما وبين العلة، كما سيتضح.

نعم كانت هذه المسألة مزلة الأقدام عند البعض حيث وقع الاشتباه والاختلاف في التمييز بينهما لذلك يظهر الاختلاف في الآراء بين العلماء داخل

(١) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ج ٢٥، ص ٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢٤، ص ٢٠٣.

المذهب الواحد كما ورد في الأمثلة المتقدمة، فلا يستغرب حدوثه ما بين مدارس لها مناهج مختلفة ومرتكزات معرفية متباينة، مما يدل على الحراك الفكري والمعرفي لمدرسة النجف، وفق منهجية موضوعية، فمسألة الاختلاف في فهم وتعريف العلة «ينبثق من اختلافهم في مسألة كلامية وهي: جواز التعليل أو عدم الجواز في أفعال الله تعالى - ومنها أحكامه - بمصالح العباد، أجازوا التعليل في أصول الفقه، والذي منعه هنا منعه هنا، والمتوسطون توسطوا».

والمهم في هذا المقام إعطاء الضابطة التي سار عليها علماء الشيعة الإمامية المعاصرون لبيان الفرق بين العلة والحكمة، حيث فرق المحقق (محمد حسين النائيني) (ت ١٣٥٥ هـ) بينهما بأن العلة إذا كانت واسطة في عروض الحكم على الموضوع يسري الحكم لكل مورد ثبتت فيه تلك العلة، كما لو ورد «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» وأما إذا كانت العلة واسطة في ثبوت الحكم للموضوع من قبيل «لا تشرب الخمر لإسكاره»: لظهور الإضافة في كون علة التحريم خصوص إسكار الخمر، لا مطلق الإسكار.

وبيان ذلك: فيما «إذا كانت علة الحكم منصوصة - نعني به ما كانت العلة المذكورة فيه واسطة في العروض لثبوت الحكم للموضوع المذكور في القضية، بأن يكون الموضوع الحقيقي هو العنوان المذكور في التعليل يكون ثبوته للموضوع المذكور من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، كما في قضية (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) فإنها ظاهرة في أن موضوع الحرمة فيها إنما هو عنوان المسكر، وحرمة الخمر إنما هي من جهة انطباق ذلك العنوان عليه فيسري الحكم حيثئذ إلى كل مسكر فلا تبقى للخمر خصوصية في الحكم المذكور في القضية، وأما إذا كانت العلة المذكورة في القضية واسطة في الثبوت ومن قبيل دواعي جعل الحكم على موضوعه، من دون أن تكون هي الموضوع في الحقيقة كما في قضية لا تشرب الخمر لإسكاره، فإنها ظاهرة في أن موضوع الحرمة فيها إنما هو نفس الخمر، غاية الأمر إن الداعي إلى جعل الحرمة عليها إنما هو إسكارها، فلا يسري الحكم إلى غير

الموضوع المذكور في القضية مما يشترك معه في العلة المذكور فيها، إذ يحتمل أن تكون في خصوص العلة المذكورة في القضية خصوصية داعية إلى جعل الحكم على الموضوع المذكور فيها، وإن لا تكون هذه الخصوصية موجودة في غيرها مما يشترك معها في الحقيقة والعنوان، فإذا أُحتمِل أن في خصوص إسكار الخمر مثلاً خصوصية داعية إلى جعل الحرمة عليها و لم يكن الحكم مجرمه غيرها مما يشترك معها في أثر الإسكار، وهذا الذي ذكرناه هو الميزان في تسرية الحكم من الموضوع المذكور في القضية إلى غيره وعدمها^(١)، فمسألة التفريق بين العلة والحكم من الأمور التي تتصف بالأهمية المنهجية، والفرق بينهما كما تقدم هو أن الحكم إذا كان دائراً مدار شيء وجوداً وعدمياً فهو علة له، وإذا كان الحكم أوسع منه دائرة ولا يدور مداره وجوداً وعدمياً فهي حكمة للحكم ولا يتوهم على أنها علة. ثم إن العلة قد تكون منصوبة من الشارع، وقد لا تكون، وبهذا اللحاظ يمكن أن ينقسم القياس.

أقسام القياس:

تقدم الكلام إن للأحكام علل تدور مدارها وجوداً وعدمياً والعلل هي غير الحكمة التي يمكن أن يتخلف الحكم عنها، وهذه العلة تارة ينص عليها الشارع وأخرى يقوم الفقيه باستخراجها بجهده، وبناءً على هذا فالقياس ينقسم إلى منصوص العلة ومستنبطها.

أولاً: قياس منصوص العلة:

والمراد منه «تعديّة حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وذلك لاتحادهما في العلة المنصوصة وليعلم أن العلة المنصوصة التي تصحح تعديّة الحكم في

(١) الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، تقرير أبحاث المحقق النائيني، ج ١، ص ٤٩٨ - ٤٩٩.

موضوع إلى آخر يشترك معه في العلة لا بد وان تكون هي مدار الحكم ثبوتاً وعدمًا... وهذا النحو من القياس - لو صح إطلاق عنوان القياس عليه - مورد قبول مشهور الأصوليين من الإمامية^(١). وهذا من الموارد المعتمدة في استنباط الحكم الشرعي لدى منهج مدرسة النجف.

ثانياً: قياس مستنبط العلة:

والمراد منه «هو الذي يتم فيه تعدية حكم ثابت لموضوعه إلى موضوع آخر وذلك لاتحادهما في العلة المستنبطة، وبهذا تعرف أن هذا النحو من القياس تبذل فيه غايتان الأولى هي التحري عن العلة، والثاني هي تعدية الحكم المعلوم من موضوعه إلى الموضوع المجهول الحكم»^(٢) وفي القياس مستنبط العلة «تارةً يصل الفقيه إلى حد القطع بأن ما أستخرجه علة الحكم ومناطه وأخرى لا يصل إلا حد الظن بكونه كذلك»^(٣).

فيكون عندنا قياس قطعي وآخر ظني، وهو ما أشار إليه العلامة الحلي الحسن ابن يوسف (٦٤٨ - ٧٢٦هـ) «القياس أما قطعي أو ظني، فالقطعي ما كانت مقدماته قطعية ولا خلاف في وجوب العمل به، فإذا اعتقدنا اعتقاداً يقينياً أن الحكم في محل الوفاق معلل بوصف، ثم علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع، حصل لنا اعتقاد يقيني بأن الحكم في محل النزاع كالحكم في محل الوفاق، ولو كانت المقدمتان ظنيتان أو إحداهما فالنتيجة ظنية»^(٤)، لا شك ولا ريب حيث ثبت في مورده أن القطع يتمتع بحجية ذاتية والظن لا يتمتع بمثل هذه الصلاحية إذ أن حجيته تحتاج إلى جعل جاعل والجعل أما عقلي أو شرعي - أي

(١) صنفور، محمد، المعجم الأصولي، منشورات الطيار، ٢٠٠٧م، ج٢، ص ٤١٠ - ٤١١.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٠٦.

(٣) السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ٩٥.

(٤) البهادلي، احمد كاظم، ج٢، ص ١١٠.

أما أن يفرضه العقل أو يفرضه الشرع - والجعل العقلي ممكن كما تبينه بعض النصوص والتي منها ما نقله محمد ابن إدريس الحلبي (٥٤٣ - ٥٩٨ هـ) عن السيد المرتضى (٤٣٦ هـ) قوله: «وقد تجاوز قوم من مشايخنا رحمهم الله في إبطال القياس في الشريعة والعمل فيه بأخبار الآحاد إلى أن قالوا: يستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الأحكام ... والمذهب الصحيح هو غير هذا لأن العقل لا يمنع من العبادة بالقياس»^(١).

وعلى أية حال فإن المسألة وإن كان يترتب عليها ثمرة علمية إلا أنها غير مثمرة عملياً، حيث أن الشرع منع من العمل به كما تقدم الكلام في عرض بعض الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، مضافاً إلى ذلك أن العمل بالقياس مظنة للاختلاف، فعندما يظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر، فذلك سوف يفضي إلى الاختلاف وهو ليس من الدين لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(٣).

ويُلَمع الباحث بأن هذا الاستدلال إنما يمنع من التعبد بالقياس المستنبط العلة دون منصوص العلة، هذا ما عليه مشهور علماء الشيعة الإمامية المعاصرون، وهو بمثابة القاعدة إلا أن هذه القاعدة منجزة عند بعض القدامى كابن الجنيد محمد ابن احمد (ت ٣٨١ هـ) حتى أن الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) ألف كتاباً في هذا المضمار تحت عنوان: (النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي) والأمر نفسه مع الفضل ابن شاذان (من علماء القرن السادس الهجري) حيث نسب الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ) في كتابه من لا يحضره الفقيه إليه العمل بالقياس.

(١) الحلبي، محمد ابن إدريس، السرائر، ج ١، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) سورة النساء (٨٢).

(٣) سورة الشورى (١٣).

إذا من علماء الشيعة الأوائل من عمل بالقياس أو لا أقل اتهم بالعمل به، وإن كان هناك من التمس لهم المبرر بأنهم عملوا بالاجتهاد الذي كان إلى زمن السيد المرتضى يراد منه استنباط الحكم من القرآن من دون الرجوع إلى كلام أئمة أهل البيت عليهم السلام، والأمر بقي ملتبساً إلى زمن العلامة الحسن بن علي ابن محمد الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦هـ) الذي ميز بين الاجتهاد وبين أقسامه^(١) والأمر سهل فالمعول عليه في أروقة مدرسة النجف المعاصرة هو ما تقدم، من المنع عن العمل بالقياس مستنبط العلة والعمل بمنصوصها.

منصوص العلة، ماهيته والعمل به:

تقدم الكلام أن القياس على ضريين، أحدهما يتكفل العالم عملية استخراج العلة والآخر ينص الشارع على علة الحكم وملاكه، كما ورد على سبيل المثال في رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن الإمام الرضا عليه السلام، انه قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأن له مادة»^(٢)، وهنا يفهم من الرواية أن الفساد لم يحصل الماء لبئر، العلة هي (لأنه له مادة) وهذا الحكم يسري في جميع المياه سواء كان بئراً أو عيناً أو خزان... الخ من موارد ومصادر المياه فلا ينجس الماء ما دام له مادة. فهذه صورة من صور العمل به عند الشيعة الإمامية، هكذا يتصور لأول وهلة إلا أن من علماء الشيعة الإمامية المعاصرين من لم يرتضِ وصف وتسمية القياس على هذه الطريقة من استنباط الأحكام، كالشيخ محمد رضا المظفر، إذ يصرح في كتابه المنهجي أصل الفقه «أن منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة، ولكن لا استثناء من القياس لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع

(١) ينظر حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه، ص ٢٤٤ .

(٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق الحديث ٦.

الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظواهر»^(١)، أي أنه يرى أن استنباط الحكم في مثل هذه المسائل عمل بالملك المنصوص، ويكون حيثنذ عملاً بظاهر السنة لا بالقياس، وهذا هو صميم عمل المجتهد، ووظيفته هي تطبيق الضابطة التي أعطاها الشارع على جميع الموارد ذات الصلة، فلا يتوهم أن هناك أصل وهناك فرع و تم الانتقال من حكم الأصل إلى الفرع، فهنا لا يسمى قياساً بل تطبيق القاعدة على موارد، هذا في منصوص العلة أما في قياس الأولوية، فلعلماء الشيعة الإمامية مصطلحات هي من تطبيقات المنهج الهرميوطيقي في مناهج البحث العلمي، فمن هذه المصطلحات:

١ - لحن الخطاب .

٢ - فحوى الخطاب .

٣ - دليل الخطاب .

«أما الأول فهو ما حذف من الكلام شيء ولا يستكمل المعنى إلا به كقوله سبحانه: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ أي ضرب فانفلق.

وأما الثاني فهو ما يسمى أيضا بتبنيه الخطاب ومفهوم الموافقة، وهو أثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى، وهو نوعان:

١ - تنبيه بالأقل على الأكثر كقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ﴾^(٢) فإذا

حرم التأفف حرم الشتم والضرب بطريق أولى.

٢ - تنبيه بالأكثر على الأقل، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ

بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾^(٣)، فمن كان يؤتمن على قنطار، فأولى أن يكون كذلك في

(١) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٢) سورة الشعراء (٦٣).

(٣) سورة الإسراء (٢٣).

الأقل منه^(١)، وأما الثالث، وهو دليل الخطاب والمعبر عنه بمفهوم المخالفة فقد تقدم عنه الكلام في تطبيقات الهرميوطيقا وهو ليس محل بحثنا هنا فالذي يهمنا في مقامنا أن نسلط الضوء على قياس الأولوية (فحوى الخطاب) «فهو حجة من أجل كونه ظاهر من عن القياس»^(٢) الذي مر ذكره في نصوص الأئمة الاثنى عشر عليهم السلام، هو ليس بقياس «وإن أشبه القياس ولذلك سمي بقياس الأولوية والقياس الجلي»^(٣)، نعم هو حجة من أجل كونه ظاهراً في اللفظ المختصر وبنشره يظهر ما كان موجود ضمناً وهناك نقطة فهمه في هذا الموضوع - موضوع قياس الأولوية - إذ يكون من القياس الباطل ما لم يكن «اللفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، ولا تكفي مجرد الأولوية وحدها في تعدي الحكم»^(٤)، ومثال ذلك ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، عندما يسأله أبان بن تغلب في مسألة مفادها أن رجل قطع أصبع امرأة فكم يدفع من الدية، الرواية:

قال أبان: قلت له: ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال - الإمام الصادق عليه السلام -: عشر من الإبل.

قلت - أبان ابن تغلب - قطع اثنين؟

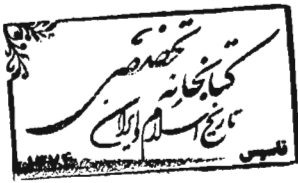
قال عليه السلام : عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال عليه السلام : ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟

قال عليه السلام : عشرون.



(١) السبحاني، جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ١٠٥ .

(٢) المظفر محمد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٠٣ .

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٢ .

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٣ .

قلت سبحانه الله، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟

إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله... فقال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف.

يا أبان انك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين»^(١).

فبهذا المثال يظهر وبوضوح أن هناك أولوية إلا أن شرط التعدية قد يتخلف، وعليه فقياس الأولوية باطل إذا اعتمد على مجرد الأولوية، أما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى جواز التعدية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل^(٢).

إلى هنا ظهر أن القياس بمعناه العريض عارٍ عن الحجية بناءً على ما ذهب إليه علماء الشيعة الإمامية، وإن لم يكن دليل إلا الشك بحجيته فهو كافٍ لنفي الحجية، إذ أنها ينبغي أن توصف بالقطع.

إلا أنه جرى التسامح في اللفظ دون المعنى بالعمل في بعض ما يطلق عليه قياس من باب التسامح بالألفاظ، وهذا الذي يشير إليه السيد محمد تقي الحكيم (١٣٩٥هـ): «وإتمام رأينا في القياس يختلف باختلاف مسالكه وطرقه، فما كان مسلكه قطعياً اخذ به، وما كان غير قطعي لا دليل على حجيته»^(٣).

وفي هذه الجدلية يتبين الحراك الفكري لفهم النص والإفادة من رموزه، بين من يدعى فهم العلة في الحكم للتعدى إلى موضوع آخر، وبين آخر يلتزم النص ويمجد عليه، وهناك من اتخذ الوسطية منهجاً لجعل من القياس أداة لاكتشاف

(١) الكليني، محمد يعقوب، الكافي ج ٧، ص ٢٩٩.

(٢) المظفر محمد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٣) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٤٣.

المراد وفهم الحكم.

وقد كانت مدرسة النجف المعاصرة انموذجاً حياً بما فيه من نظريات منهجية أغنت المادة العلمية الأصولية من خلال توظيف العقل بعد فقد النص أو الشك فيه أو إجماله، لتتحف المكتبة الإسلامية بفرائد من الكتب التي لا غنى عنها في المجالات العلمية والعملية التطبيقية التي تمثل حجر الزاوية في الفكر الإسلامي المعاصر، في كافة ميادينها، بأسلوب موضوعي من شأنه أن يسهم في تقريب وجهات النظر لابتناءه على أسس شيدتها العقل.

وهناك جانب مهم لا تغفله هذه المدرسة، بل الهم الأول ألا وهو الوصول إلى الحكم الشرعي الفرعي الذي يبتني عليه فراغ ذمة العبد وخروجه من عهدة التكليف.

نتائج البحث

في إطار الحديث عن مسألة المنهج في الفكر الديني ينبغي تسليط الضوء على بعض محاوره، لأن استيعابها جميعاً يخرج عن دائرة الحد والحصر، بأسلوب يتوسط بين الاصطلاحات الحوزوية التي تصبغ في كثير من الأحيان بالرمزية، وبين لغة الأكاديمية العصرية، وكان من المعالم الفاصلة منهجياً ومعرفياً مسألة الصراع بين العقل الفلسفي والعقل النصي في داخل الإطار الشيعي، والذي أنتج مدرسة جديدة ما زالت تنبض في أبحاثها الحياة والتجديد. وهناك عدة أمر مهمة أفرزها البحث عن المباحث العقلية لدى هذه المدرسة، فمنها:

١- من أهم أسباب منهجية هذه المدرسة ما أفرزته الضغوط الحاصلة من تيارين في الوسط الشيعي، تمثلاً في نزعتين، النزعة الفلسفية المعبر عنهم بالأصوليين، ويطلق عليه أحياناً بالمجتهدين، والأخرى المتمسكة بالمنهج النصي المعبر عنهم بالأخباريين.

٢- هنالك من ذهب إلى القول بأن الدولة الصفوية في إيران (٩٠٥ - ١١٣٥هـ) لعبت دوراً في زيادة نشاط التيار الأخباري، حيث سعى رجال السياسة في الدولة الصفوية لإشغال علماء الدين بصراع داخلي، يضعف قوتهم ويبدد سلطانهم، فساهموا في تكوين التيار الأخباري لكي يصادم تيار العقل.

٣ - وهناك من يذهب إلى احتمال وجود علاقة بين المذهب الحسي الذي ظهر في أوربا على يد الفيلسوف الانكليزي جون لوك (ت ١٧٠٤م).

٤- ومن أهم السمات التي اتسمت بها الحقبة الأخبائية سيادة مفهوم اليقين في الاجتهاد الديني، فمن اليقين بالسند إلى اليقين بالدلالة، مما أفرز نتاجاً دينياً داخل نسق يقيني.

٥- وقد حمل الأصوليون على مشروع اليقين الأخبائي، وكانت المعركة شديدة، لكنها ما انتهت إلا عن تشكل واقع جديد بالغ الأهمية فصاغت المعركة العقل الأصولي بمعايير الشك، لكن الشك لم يذهب بالأصولي حد الوهن، بل حاول عقلنة الظن، للخروج من مشكلة بناء نظام فكري ديني على أساس الظنون.

٦- اضطر المنهج الشيعي لانتخاذ سياق العقلنة وفتح باب جديد في مناهج المعرفة - الاستمولوجيا - من أجل مواجهة التشكيك والظن. فوظف إمكانات أخرى خارج إطار النصوص. وهذا من أهم العوامل التي ساعدت على إيجاد النفوذ الفلسفي في الدراسات الشيعية في مدرسة النجف.

٧- كان الظن بديلاً اضطرارياً عن القطع الذي لم يظفروا به. وذلك مما يلجئ إليه العقل، والعقل مناط التكليف، إذ على طبق موازينه يترتب الثواب أو العقاب.

٨ - واجهت مسيرة البناء الفكري لعقلنة الظن إشكالات مسبقة تعترض اعتبارية الظن وحجيته.

٩- تصدى رواد مدرسة النجف لبلورة نظريات فلسفية ذي صبغة ميتافيزيقية من أجل الخروج من دائرة الإشكالات التي واجهت مشروع العقلنة في مدرسة النجف كان من أهمها تلك التي تنسب إلى ابن قبة الرازي (ت ٤٣٨هـ).

١٠- إن لكل موجود عالمه الخاص به، ولا تشذ مسألة الأحكام عن تلك البديهية، فبعد الغض عن تواجد الأحكام في النص فيلتبس لها عالم آخر بعد التسليم بوجود ما لهذه الأحكام، بناءً على أن الله في كل واقعة حكم.

١١- كانت المشكلة تتمثل في الشك في النصوص أو إجمالها، أما فقد النص

تماماً، فذلك ما تطلب حراكاً فكرياً أقوى من أجل التوصل حكم ينفرد العقل في تأسيسه، وهو ما عاجله منهج مدرسة النجف المعاصرة.

١٢- استخدمت مدرسة النجف منهجاً يستند إلى أدلة دينية، وقد يترأى اتفاقها مع مناهج فلسفية، وذلك متأًت من وحدة العلوم التي تكفل آليات عقلية، يستظل تحتها الجميع، ألا وهي العقل. سيما ما ظهر من ملامح منهج سيكولوجي من مبتكرات مدرسة النجف المعاصرة يتفق والبنية المعرفية التي ينطلقون منها، وكذلك ما يلحظ في المنهج الهرمنيوطيقي.

١٣- إن المنهجية التي اتبعتها مدرسة النجف تتسم بتلمس الموضوعية من أجل التقريب بين وجهات النظر.

١٤- هناك ضرورة لإعادة النظر في كثير من المسائل الحساسة والحيوية لأجل تكوين أسس عامة للعملية النظرية تتسم بالمنهجية والموضوعية، في كل قضية من قضايا الإنسانية التي أرسلت الرسائل السماوية لإصلاحها، سيما الشريعة الخاتمة.

المصادر والمراجع

- أول ما نبتدئ به: القرآن الكريم.
- ٢ - إبراهيم، نعمه محمد، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ط الأولى دار الضياء، النجف الأشرف ٢٠٠٧م.
- ٣ - ابن السكيت، ترتيب أصلاح المنطق، نشر مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٢هـ ط ١
- ٤ - ابن النديم، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا - تجمد
- ٥ - ابن تيمية، أحمد، الرد على المنطقيين، دار المعرفة - بيروت.
- ٦ - ابن سينا، أبو علي، الحسين، الشفاء.
- ٧ - ابن سينا، أبو علي، الحسين، المنطق والبرهان.
- ٨ - ابن سينا، أبو علي، الحسين، الطبيعيات، النفس.
- ٩ - ابن سينا، أبو علي، الحسين، النجاة.
- ١٠ - ابن سينا، أبو علي، الحسين، كتاب الحدود.
- ١١ - ابن سينا، أبو علي، الحسين، الإشارات والتنبيهات.
- ١٢ - ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون - مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
- ١٣ - ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة - قم - إيران، ١٤٠٥هـ.
- ١٤ - أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ط. دار الفقيه للطباعة والنشر ١٤٢٥ هـ.
- ١٥ - أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية، ط. دار الفقيه للطباعة والنشر ١٤٢٨ هـ.
- ١٦ - أبو رغيف، عمار، قراءات في حكمة الغرب الحديثة ولترستيس وإشكاليات الحكمة العملية.
- ١٧ - أبو رغيف، عمار، دراسات في الحكمة والمنهج، ط ١، دار الفقيه للطباعة والنشر، ١٤٢٦هـ.
- ١٨ - أبو محمد رضا النجفي الأصفهاني، وقاية الأذهان، ط ١، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ١٤١٣هـ.
- ١٩ - أحمدى، بابك، بنية تأويل النص، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠٠٧م.

- ٢٠ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تحقيق: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٢٤م.
- ٢١ - الاستربادي، رضي الدين، شرح الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، ١٣٩٥هـ مؤسسة الصادق، طهران.
- ٢٢ - الاستربادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين قم، إيران، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ٢٣ - الأصفهاني، الراغب، المفردات، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٣٨١هـ.
- ٢٤ - الأصفهاني، محمد حسين، الأصول على النهج الحديث. ط١، النجف الأشرف، ١٩٥٧م.
- ٢٥ - الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكافية، ط قم، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث.
- ٢٦ - الأصفهاني، محمد علي رضائي، منهاج التفسير واتجاهاته، تعريب قاسم البيضاوي، ط مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠٠٧.
- ٢٧ - الأصفهاني، محمد مهدي، أحسن الوديعه في تراجم مجتهدي الشيعة، ط. بغداد.
- ٢٨ - الأصفى، محمد مهدي، تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام مقدمة كتاب رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ط١، ١٤١٢هـ.
- ٢٩ - الأصفى، محمد مهدي، دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأصول، مقدمة كتاب الفوائد الحاثريه، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٣٠ - إميل دوركهائم: فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي (ت ١٩١٧)، قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة: سعيد سبعون - دار القصة - الجزائر.
- ٣١ - الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٩٥م.
- ٣٢ - الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان، ١٤٠٣هـ.
- ٣٣ - الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط١، ١٤١٩هـ قم. منشورات: مجمع الفكر الإسلامي. ٣٤ - الأنصاري، مرتضى، المكاسب، طبعة الجامعة الدينية في النجف الأشرف.
- ٣٤ - البحراني، يوسف، الحقائق الناطرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق محمد تقى الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران.

٣٥ - بدوي، السيد محمد، لأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ٢٠٠٠م.

٣٦ - بدوي عبد الرحمن، أفلاطون، ط٣، مكتبة النهضة المصرية / القاهرة.

٣٧ - بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق عند كانت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م.

٣٨ - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربى، قم إيران، ط١٤٢٧، ١هـ.

٣٩ - برتراندرسل، حكمه الغرب، تقديم فؤاد زكريا، عالم المعرفة - الكويت - ١٩٨٣م.

٤٠ - البروجدي، محمد تقي، تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٤١ - البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

٤٢ - بكار، عبد الكريم، تجديد الوعي، الناشر: دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٣ - البهادلي، احمد كاظم، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، الطبعة الأولى بغداد، ١٩٩٤م.

٤٤ - البهبهاني، محمد باقر الوحيد، الرسائل الأصولية، تحقيق ونشر مدرسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ط١، ١٤١٦ هـ قم

٤٥ - بهرامي، محمد، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، ط مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت ٢٠٠٧م.

٤٦ - البهسودي، مصباح الأصول - تقرير بحث الخوئي، ط٥، ١٤١٧هـ، المطبعة: العلمية - الناشر: مكتبة الداوري - قم.

٤٧ - بيار انصار، سان سيمون، ترجمة، تحقيق: إبراهيم العريس - الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر السلسلة: أعلام الفكر العالمي - ١٩٧٩م.

٤٨ - الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنى عشرية، نشر وتحقيق مؤسسة إحياء الاحياء، قم، إيران، ط٢، ١٤٠٩هـ.

٤٩ - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دار النشر العربية، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

٥٠ - الجزائري، نور الدين، فروق اللغات، الملحق لكتاب الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.

٥١ - الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، ط٤، منشورات الوفاء - مصر، ١٤١٨هـ.

٥٢ - الحائري، عبد الكريم، درر الفرائد. (شرح كفاية الأصول، تعليق: الشيخ الأراكي، تحقيق: محمد مؤمن القمي، ط٥، مؤسسة النشر الإسلامي

- ٥٣ - حب الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.
- ٥٣ - حب الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه، ط دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.
- ٥٤ - الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ط٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤هـ قم.
- ٥٥ - الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، الناشر: مكتبة الأنجلو - بغداد
- ٥٦ - الحكيم، محمد تقي، من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، مؤسسة الألفين الكويت عام ٢٠٠٠م.
- ٥٧ - الحكيم، محسن، حقائق الأصول، ط٥، ١٤٠٨هـ مطبعة الغدير، الناشر: مكتبة بصيرتي - قم.
- ٥٨ - الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ط٤، بيروت ٢٠٠١م.
- ٥٩ - الحكيم، محمد جعفر، تاريخ وتطور الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف العلمية، ط٣، بيروت ٢٠٠٢م.
- ٦٠ - الحكيم، محمد سعيد، المحكم في أصول الفقه، ط١، ١٤١٤هـ مطبعة جاويد، الناشر: مؤسسة المنار.
- ٦١ - الحلبي، جمال الدين، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ط حجرية.
- ٦٢ - الحلبي، محمد ابن إدريس، السرائر، ط٥. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم ١٤٢٨هـ.
- ٦٣ - الحيدري، كمال، الظن، منشورات دار فراق، ط١، قم إيران، ٢٠٠٨م.
- ٦٤ - الخراساني، كاظم، كفاية الأصول، ط٣، ٢٠٠٨م، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بيروت لبنان.
- ٦٥ - الخوئي، السيد أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، أجود التقارير، تقرير أبحاث المحقق النائني، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، ط الأولى ١٤٢٠هـ قم.
- ٦٦ - الرازي، قطب الدين، تعليقة على الإشارات والتنبيهات، طبعة حجرية.
- ٦٧ - الرفاعي، عبد الجبار، محاضرات في أصول الفقه، مركز دراسات فلسفة الدنيا بغداد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.
- ٦٨ - روزنتال، ويودين، المجموعة الفلسفية، ط٢، دار الطليعة بيروت ١٩٨٠.
- ٦٩ - زايد، أحمد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، بحث منشور على الموقع:

- ٧٠ - الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، منشورات مكتبة الحياة، بيروت لبنان.
- ٧١ - الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط ٥، ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- ٧٢ - الزين، محمد شوقي، كاتب ومفكر جزائري مقيم في فرنسا، مدخل إلى تاريخ التأويل (الميرمينوطيقا)، بحث منشور على موقع المكتبة الإسلامية الشاملة ...
SH.REWAYAT.COM
- ٧٣ - سانتيلير بارتلمي، مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تحقيق: أحمد لطفي السيد، الناشر: دار ومكتبة بيبليون.
- ٧٤ - السبحاني. جعفر، أصول الفقه المقارن، ط الأولى، ط. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم ١٤٢٥ هـ
- ٧٥ - السبحاني. جعفر، الأنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، مطبعة اعتماد - قم - ١٤٢٣ هـ. ق، مؤسسة الإمام الصادق - عليه السلام.
- ٧٦ - السبزواري الملا هادي، شرح الأسماء الحسنى، منشورات مكتبة بصيرتي - قم - إيران، طبعة حجرية.
- ٧٧ - السبزواري الملا هادي، المنظومة، طبعة حجرية.
- ٧٨ - السبزواري الملا هادي، حاشيته على كتاب الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي، ط الثالثة، قم
- ٧٩ - السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢١ هـ.
- ٨٠ - سند، محمد، العقل العملي، ط ١، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.
- ٨١ - شبستري، محمد مجتهد، هرميوتيك كتاب وسنت، ط ١، إيران طهران ١٩٩٦م.
- ٨٢ - الشريف الرضي، محمد بن أحمد
- نهج البلاغة، مجموع خطب وأقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.
- ٨٣ - الشريف المرتضى، محمد بن علي علم الهدى، الذريعة إلى أصول الشريعة ط طهران، ١٣٨٦ هـ.
- ٨٤ - الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ط الثالثة، قم ١٤٣٠ هـ.
- ٨٥ - الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الأصول، تقارير بقلم أحمد القدسي، ط ٣، الناشر: نسل جوان، مطبعة مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قم.

- ٨٦ - صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط٣، دار النهضة العربية ، ١٩٩٢م.
- ٨٧ - الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مطبوعات النجاش، مصر القاهرة، ط٤، ١٩٧٦.
- ٨٨ - الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ط١، مؤسسة الهدى الدولية للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ.
- ٨٩ - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.
- ٩٠ - الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط١، ١٩٧١م.
- ٩١ - الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ط٣، مطبعة الأمير، ١٤٢٥ هـ.
- ٩٢ - الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، ط٢ - ١٤٠٥هـ قم.
- ٩٣ - الصدوق، محمد ابن بابويه، علل الشرايع، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، ١٣٨٥هـ النجف.
- ٩٤ - صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط١٣٨٥، الناشر ذوي القربى، قم.
- ٩٥ - صنقور، محمد علي، المعجم الأصولي، ط١، مطبعة عترة، ١٤٢١هـ.
- ٩٦ - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم.
- ٩٧ - الطهراني، آغا بزرگ، الذريعة، ط٣، ١٤٠٣ هـ دار الأضواء - بيروت.
- ٩٨ - الطوسي، محمد بن الحسن، عدة الأصول، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم ١٤٠٣هـ.
- ٩٩ - الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تحقيق عبد العزيز الطباطبائي، إيران، ط١، ١٤٢٠.
- ١٠٠ - الطوسي، نصير الدين، قواعد العقائد، طبعه إيران.
- ١٠١ - الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، طبعه ليدن سنه ١٨٩١م.
- ١٠٢ - الطوسي، نصير الدين، نقد التحصيل، ط٢، ١٩٨٥ دار الأضواء.
- ١٠٣ - الطويل توفيق، الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠م.
- ١٠٤ - عبد زيد، عامر، قراءة في مشروع بول ريكر التأويلي، بحث منشور على الموقع elhanafim12.maktoobblog.com
- ١٠٥ - العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقى البروجردى النجفى.

مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران

١٠٦ - عريسان، محمد رشدي، العقل عند الشيعة الإمامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧، بيروت.

١٠٧ - العسر، ميثاق طالب، العقل العملي في أصول الفقه وجذوره الكلامية والفلسفية، تقديم عمار أبو رغيف، ط ١، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة.

١٠٨ - العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.

١٠٩ - علي حاكم صالح و. حسن ناظم، بداية الفلسفة، دار الكتاب الجديد (بيروت) ٢٠٠٣ م.

١١٠ - العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، عرض ونقد - منشورات جامعة دمشق - مطبعة جامعة دمشق - دمشق - ط ٣ - ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م.

١١١ - غادامير، هانس جيورغ، فلسفة التأويل: الاصول - المبادئ - الأهداف

ترجمة محمد شوقي الزين، ط ٢، ٢٠٠٦، الدار العربية للعلوم.

١١٢ - الغزالي أبو حامد محمد ابن محمد (ت ٥٠٥ هـ)، المنحول، ط ٣، ١٤١٩ هـ دار الفكر المعاصر - بيروت.

١١٣ - الغزالي أبو حامد محمد ابن محمد المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ١٤١٧ هـ دار الكتب العلمية - بيروت.

١١٤ - الغزالي أبو حامد محمد ابن محمد، مقاصد الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١، مصر

١١٥ - فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، إشراف: زكي نجيب محمود - بيروت: دار القلم العربي.

١١٦ - الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، تقرير لبحث آية الله الخوئي، ط ١، ١٤١٩ هـ المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١١٧ - القاضي، عبد الجبار ابن الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط وتحقيق: عبد الحلیم النجار، القاهرة، ١٩٦٥ م.

١١٨ - قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، ١٤١٤ هـ ط ١.

١١٩ - القمي، الميرزا أبو القاسم، القوانين المحكمة، طبعة حجرية.

١٢٠ - كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، إصفهان، إيران، انتشارات مهدوي.

- ١٢١ - كاشف الغطاء، علي، باب مدينة علم الفقه، ط. دار الزهراء، بيروت لبنان.
- ١٢٢ - الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، ط٩، ١٤٢٩هـ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
- ١٢٣ - كحالة: عمر كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت - لبنان و دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ١٢٤ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، تحقيق: هلا رشيد أمون الناشر: دار القلم.
- ١٢٥ - الكرمي، ناصر، البدر الزاهر في ترجمة أعلام كتاب الجواهر، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ١٢٦ - الكلاتري، أبو القاسم بن الميرزا محمد علي النوري (ت١٣١٦هـ)، مطارح الأنظار (تقريرات الشيخ الأنصاري)، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم.
- ١٢٧ - الكليني، محمد يعقوب (ت٣٢٩هـ)، الكافي، ط دار الكتب الإسلامية طهران، ١٣٩٧هـ.
- ١٢٨ - الكوكبي، أبو القاسم، مباني الاستنباط تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي. مؤسسة النشر الإسلامية، جماعة المدرسين، قم.
- ١٢٩ - لالاند، اندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ط منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
- ١٣٠ - لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط٢، ١٩٨٠م، بيروت.
- ١٣١ - المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بيروت ١٤٠٣هـ.
- ١٣٢ - مزروعة، محمود محمد، مذاهب فكرية معاصرة - عرض ونقد، ط٢، ١٤٢٧هـ.
- ١٣٣ - المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول، ط٥، ١٤١٣هـ نشر الهادي - قم.
- ١٣٤ - مصطفى الخميني، تحريريات في الأصول، ط١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار خميني، ١٤١٨هـ.
- ١٣٥ - مطهري - مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات.
- ١٣٦ - المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، جمعية منتدى النشر، النجف ١٩٧١م.
- ١٣٧ - المفيد، محمد، التذكرة بأصول الفقه، ط٢، ١٤١٤هـ.
- ١٣٨ - النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة السابعة.
- ١٣٨ - النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة المطبوعات اسماعيليان، قم، إيران، عن مطبعة النجف، ط٣، ١٩٦٣م.

- ١٣٩ - النراقي، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام، في مهمات أدلة الأحكام، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - قسم إحياء التراث الإسلامي.
- ١٤٠ - النشار، د.علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط٤. دار المعارف، ١٩٧٨.
- ١٤١ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، ط المركز الثقافي العربي، بيروت.
- ١٤٢ - هنتر، ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، طبعة دار النهضة مصر.
- ١٤٣ - هيثم سرحان، ما هو طريق مارتن هيدجر إلى اللغة، بحث منشور على الموقع <http://alimbaratur.com>.
- ١٤٤ - اليزدي، مصباح، محمد تقي، تعليقه على نهاية الحكمة، قم، مؤسسة في طريق الحق، ١٤٠٥.

فهرس الكتاب

المقدمة	٥
التمهيد	٩

الفصل الأول ميتافيزيقيا الأحكام

تمهيد	٢١
المبحث الأول: التوظيف الإيديولوجي لمقولة الظن	٢٤
المبحث الثاني: مقولة الظن في عالم الإمكان والوقوع	٣١
المبحث الثالث: النظريات الفلسفية في تأسيس مقولة الظن	٣٧
تمهيد	٣٧
النظرية الأولى: المصلحة السلوكية	٣٩
النظرية الثانية: اختلاف الموضوع	٤٠
النظرية الثالثة: التنجيز والتعذير	٤١
النظرية الرابعة العلمية والطريقية، والعلمية والكاشفية	٤٣
النظرية الخامسة: التزاحم الحفظي	٤٥
النظرية السادسة: المصلحة في الجعل	٤٧

الفصل الثاني انطولوجيا الأحكام

المبحث الأول: العقل، تعريفه، ودوره في استنباط الأحكام	٥٣
---	----

٥٣	تمهيد
٦٠	الاتجاهات المطروحة في مدركات العقل
٦٢	أقسام العقل
٦٤	الحسن والقبح العقليان
٦٦	فلاسفة اليونان، سقراط
٦٨	افلاطون
٧٠	أرسطو
٧٣	الفلاسفة المسلمين
٧٣	أبو علي سينا
٧٥	نصير الدين الطوسي
٨٠	المبحث الثاني: العقل العملي عند الشيعة الإمامية
٨١	مدرسة الاعتبار والمواضعة
٨١	الشيخ محمد حسين الأصفهاني
٨٤	الشيخ محمد رضا المظفر
٨٦	المدرسة العقلية
٨٧	السيد أبو القاسم الخوئي
٨٩	السيد محمد باقر الصدر
٩٧	المبحث الثالث: تطبيقات العقل العملي
٩٧	تمهيد
٩٧	القطع
١٠٢	قبح العقاب بلا بيان
١٠٤	منجزية العلم الإجمالي
١٠٦	نظرية المحقق الخراساني
١٠٧	نظرية المحقق النائيني

١٠٩	تقويم النظريات
١١١	التجري

الفصل الثالث

مناهج تطبيقية بين النقض والإبرام

١١٧	تمهيد
١١٩	المبحث الأول: المنهج السيكلولوجي
١١٩	تمهيد
١١٩	الإدراك
١٢٤	المحقق محمد كاظم الخراساني
١٢٦	المحقق محمد حسين النائيني
١٢٨	المحقق محمد حسين الأصفهاني
١٢٨	المحقق السيد أبو القاسم الخوئي
١٢٩	المحقق السيد محمد باقر الصدر
١٣١	المبحث الثاني: منهج الهرمنيوطيقا
١٣١	تمهيد
١٣٢	مفهوم الهرمنيوطيقا
١٣٥	الهرمنيوطيقا في الوسط الشيعي
١٣٩	الأنموذج الأول
١٤٠	الأنموذج الثاني
١٤٣	التطبيقات على المنهج الهرمنيوطيقي
١٤٣	أولاً: المشتق
١٤٦	ثانياً: الصحيح والأعم
١٤٨	ثالثاً: المفاهيم

١٥٣	المبحث الثالث: القياس
١٥٣	تمهيد
١٥٦	العمل بالقياس
١٥٩	التفريق بين العلة والحكم
١٦٣	أقسام القياس
١٦٦	منصوص العلة، ماهيته والعمل به
١٧١	النتائج
١٧٥	المصادر والمراجع
١٨٥	فهرس الكتاب

