العقل فی الفقه الشیعی.. الماهیة و الوظائف (القسم الثانی)

پدیدآورنده (ها) : الکرمی، محمد تقی؛ توفیق، خالد؛ بیضون، علی

میان رشته ای :: نشریه المنهاج :: شتاء ۱۴۲۳ - العدد ۲۸ (ISC)

صفحات : از ۲۱۰ تا ۲۷۳

آدرس ثابت : https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/209176

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۸/۲۳

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائهٔ مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.

مقالات مرتبط

- مجازات عمل منافی عفت در قرآن
- فهم عرفی در اصول لفظیه و هرمنوتیک
- علامه مجلسی و جمع روایات متعارض

عناوین مشابه

- العقل فی الفقه الشیعی.. ألماهیة و الوظائف (القسم الأول)
- مرجعیة السنة فی العقل الأخباری الشیعی تاریخ التکون و ظروف الانتقال من العقل إلی النقل/ القسم الثانی
- مرجعیة السنة فی العقل الأخباری الشیعی تاریخ التکون و ظروف الانتقال من العقل إلی النقل (القسم الأول)
- بحوث و دراسات فقهیة و قانونیة: الغناء و حرمته فی الفقه الإسلامی القسم الثانی
- أصول الفقه و الصیرورة التاریخیة دراسة فی نشوء علم الأصول و تطوره التاریخی القسم الثانی
- القسم الثانی : فهرس هجائی موضوعی للأحکام الصادرة فی طلبات رجال القضاء و المواد المدنیة و التجاریة و الأحوال الشخصیة
- العلم و المعرفة فی القرآن الکریم - القسم الثانی
- القسم الثانی، قسم البلاغة: من بلاغة الاستعارة فی قرآن الکریم (دراسة و إستنباط من کتاب عنایة القاضی و کفایة الراضی للشهاب الخفاجی المتوفی سنة ۱۰۶۹ ه)
- القسم الثانی : فهرس هجائی موضوعی للأحکام الصادرة فی طلبات رجال القضاء و المواد المدنیة و التجاریة و الأحوال الشخصیة - أ - ألأحکام الصادرة من الهیئة العامة للموا المدنیة و التجاریة و الأحوال الشخصیة
- القسم الثانی : فهرس هجائی موضوعی - أ - الأحکام الصادرة من الدائرة المدنیة و التجاریة فی طلبات رجال القضاء

www.noormags.ir

العقل في الفقه الشّيعي..
الماهيّة والوظائف

(القسم الثّاني)

أ. محمد تقي الكرمي*

مفهوم العقل في الفقه الشّيعي

أوّلاً ـ نظريّة المجتهدين الأصوليّين

يحتلُّ العقل، في المدرسة الفقهية الشيعية، مكانه، بوصفه مصدراً من مصادر التّشريع، إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع، ويراد منه هنا منظومة الأحكام القطعية النّظريّة والعملية. وتتأثر هذه الرؤية تأثُّراً بالغاً بأفكار المعتزلة، إذ يحتل العقل مرتبة رفيعة لديهم بعكس الأشاعرة؛ حيث يفقد جميع اعتباراته ليصبح تابعاً للشّريعة.

وفي المدارس ذات الاتجاهات الباطنية، كالغرابية والبابية والإسماعيلية، لا تتمتّع الأحكام العقلية بأي احترام غالباً، ذلك أنه، وعلى العموم، يكون المرشد أو الشيخ في أعلى الهرم يميِّز الحق من الباطل وفق نظام التّأويل، والاستناد إلى مجموعة من المعارف الباطنية، وهنا يفقد العقل قدراته، ويصبح عاجزاً عن القيادة. ومن هذا المنطلق لا تجيز الإسماعيلية «الاجتهاد» سواءً في أصول الدين أم في فروعه[1].

ومن النّاحية التاريخية، لم يرد العقل باعتباره منبعاً في التشريع في الأوساط الفقهية الشيعية في العصور الأولى. ومن المؤكّد أنّ أقدم نص في هذا الباب هو كتاب «التذكرة بأصول الفقه»[2]، وهو من تأليف محمد بن محمد بن النعمان

---

* باحث من إيران. ترجمة: أ. كمال السّيّد

www.noormags.ir

البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد، وهو في الواقع رسالة صغيرة في أصول الفقه، وقد أثبت الشيخ في مطلع رسالته هذه المصادر الرئيسية للأحكام الشرعية، فكانت ثلاثة: ١ ـ الكتاب. ٢ ـ السنَّة. ٣ ـ الروايات المنقولة عن الأئمة؛ مضيفاً إلى ذلك الطرق التي توصلنا إلى هذه المصادر ليحدِّدها بما يأتي: ١ ـ اللغة، ٢ ـ السنَّة، ٣ ـ العقل[٣].

ويصرّح الشيخ المفيد بعدم وضع العقل مع الكتاب والسنَّة في منزلة سواء، ويرى أنَّ وظيفته الأساسية هي فهم النُّصوص الشرعية؛ ونجد رؤيته هذه واضحة في كتابه: «أوائل المقالات»، حيث ينقل إجماع الشيعة على اعتبار النَّقل المرشد والدَّليل للعاقل في طريقة الاستدلال؛ وأنه لا غنى للعاقل عن النقل، ويتفق الشيعة مع أهل الحديث في هذا المضمار مخالفين المعتزلة والخوارج والزيدية في استغناء العقل عن النقل[٤].

ونجد هذه الرؤية بوضوح، أيضاً، في أوّل رسالة له، في باب الغيبة؛ حيث المراد من العقل عدم تساويه مع الكتاب والسنَّة كمصدر معتمد في التشريع، بل الحكم له فقط في الأمور التي يغيب فيها النَّص الشرعي، وليس فيها حضور للإمام.

ويعرض المفيد رؤيته بطريقة جدلية عبر التقدُّم بسؤال اعتراضي: ماذا يفعل المكلَّف في غياب الإمام في الحوادث التي لا يعرف حكمها؟ وإلى من يرجع في حل نزاعاته الشخصية، وبخاصَّة إذا علمنا أن علّة نصب الإمام أساساً هي بيان الأحكام والفصل في النِّزاعات؟

وفي معرض جوابه، يشير الشيخ المفيد إلى أن غيبة الإمام لم تحصل طواعية واختياراً، وإنما كانت اضطراراً وتقيَّة، وأن واجب المكلَّف، في هذه الحالة، الرجوع إلى علماء الشيعة، فإذا تعذَّر ذلك وجب العمل بحكم العقل، ذلك أن الله لو أراد اليقين في تلك الحادثة لأنزل حكمه فيها وبيَّنه[٥].

ولكن ما هو المراد من العقل؟ يقول الشيخ: إن المراد منه «أصالة الإباحة»، أي أنه في ظلّ غياب النص في مسألة ما، فإن الحكم هو الإباحة ما لم يقم الدليل النَّقلي على المنع.

www.noormags.ir

ويضيف: إن الاعتبار قائم، ويمكن الاستناد إليه ما دام الإمام غائباً لأنه في غير هذه الحالة يكون من الضروري الرجوع إليه والعمل وفاقاً لحكمه؛ ومن هنا يتَّفق الشيعة مع الجمهور، ذلك أنهم يعتقدون أيضاً أنه في الحوادث الواقعة بعد النبي ﷺ، وفي حالة غياب النَّص، يجب العمل بما يقتضيه الاجتهاد، ولا يمكن التمسُّك بالاجتهاد والرأي في حضور النبي ﷺ [٦].

ويسوق الشَّيخ المفيد حكماً أكثر وضوحاً، في كتابه «تصحيح الاعتقاد»، فيذهب إلى أنه ليس أمام العقل، وفي حالة غياب النص، من كشف شيء غير الإباحة[٧]، لأنه لا يمكنه الحكم بذلك مستقلاً، فهو عاجز عن إباحة أشياء من المحتمل أن الشرع لا يحكم بإباحتها؛ ويضيف في باب غير المباح: إن العقل لا ينفكُّ أبداً عن النَّقل[٨].

ويوضح الشيخ المفيد علّة عدم استقلال العقل عن الشَّرع انطلاقاً من غياب المنهج الواضح في الشريعة، وغياب الدليل العقلي والحسّي، ذلك أن النصوص غالباً ما تحكم بأحكام مختلفة في الأمور المتشابهة وبأحكام متشابه في الأمور المختلفة، وليس ذلك في مقدور العقل[٩].

وكنَّا قد ذكرنا، في بحث «التحوُّل في معنى الاجتهاد»، أن أساطين المدرسة الكلامية في بغداد، وهما: الشيخ المفيد والسيد المرتضى، قد جهدا في نقد تعاليم أهل الحديث المتطرِّفين من الذين يتقيَّدون بظاهر النصوص المنقولة عن الأئمة، وقد انطلقوا في نقدهم هذا من أصول اعتزالية لتقديم تفسير عقلاني للدِّين، وقد أوّلت هذه المدرسة كثيراً من الأحاديث المرويَّة عن الأئمة، أو شكَّكت فيها، بسبب تضادها مع العقل.

فالشيخ المفيد يقول بعدم صحَّة جميع الأحاديث المنسوبة إلى الأئمة، ويرى أن كثيراً من الأحاديث نسبت زوراً إليهم، ولذا يرى عدم الأخذ بالأحاديث التي تنسب إلى الأئمة إذا خالفت أحكام العقل، لأن العقل يحكم بفسادها[١٠].

ومع هذا، فعلينا أن نشارك مؤلِّف كتاب «السلطة، الفكر والمشروعية في الإسلام» رأيه في أن المنهج المعرفي للشيخ المفيد قد انضوى تحت لواء المدرسة

www.noormags.ir

الأصولية، جاعلاً العقل في منزلة أحد الأدلّة في أحكام الشريعة، وبمثابة قاعدة كليّة على الملازمة بين العقل والشرع[١١]، مع أن المؤلف المذكور يقرّ في ما بعد بأن استفادة المفيد من العقل لها جانب دفاعي في الغالب من أجل إظهار أنه لا تعارض بين مذهب الإماميَّة وأحكام العقل[١٢].

والمثير، هنا، أنَّ المؤلّف يقع، في ما بعد، في تناقض؛ وذلك عندما يصرِّح بأن العقل في منهج الشيخ المفيد لا يحتل موقعه بوصفه مصدراً مستقلاً، وإنما يقوم بدوره إلى جانب علم اللغة في تقييم مضامين المصادر أو الأصول الثلاثة وتوضيحها[١٣]، ولكن الإنصاف يدعو إلى أن نذكر أنَّ المؤلّف ذكّر ـ ومن خلال مجموع تأملاته في آثار الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي ـ بحضور العقل البارز في منهج الاجتهاد[١٤].

ولكنه يخلط، في ما يبدو، بين معنيين للعقل، بين: «العقل باعتباره مصدراً مستقلاً في التشريع» و «العقل باعتباره منهجاً معرفياً»، والظاهر أن المسألة تتعلّق بالعقل بمعناه الأول لا الثاني، وهناك مسألة أخرى أشار إليها المؤلف في كتابه المذكور، في بحثه مفهوم العقل، وهي أن العقل في العهود الوسيطة استخدم بمفهومين مختلفين: الأول باعتباره أحد الأدلّة الشرعية ودليلاً مستقلاً كالكتاب والسنة، والآخر أُخذ بوصفه مجموعةً من الأصول العملية كأصل البراءة والاستصحاب وغيرهما حيث يستفاد منه عملياً. وهذان المفهومان واجها خلطاً لدى المتقدِّمين[١٥]. ولكن يبدو أن هذه الرؤية العلمية تجانب الصواب؛ ذلك أن العقل بمعناه الأوَّل (المصدر المستقل في التشريع)، والذي أشار إليه المؤلف إنما هو وليد العهود المتأخِّرة، وأن العقل لدى المتقدِّمين كان له معنى واحد، وهو الأصول العمليَّة كالبراءة والاستصحاب.

وعلى كلٍّ حال، وانطلاقاً من مقولات الشيخ المفيد، يمكن الاستنتاج، أوَّلاً: إن العقل لم يكن منبعاً مستقلاً في التشريع على غرار الكتاب والسنَّة، وثانياً: إن حكم العقل لا يستمد اعتباره إلاّ في حالة غياب الإمام المعصوم و «فقدان النص»، ولذا فهو يفقد اعتباره في ظل حضور الإمام، وعلى المكلَّف حينئذ مراجعة الإمام نفسه، وثالثاً: إن المراد من العقل هو الأحكام الضرورية من قبيل وجوب شكر

www.noormags.ir

المنعـم وقبـح الظلـم أو مجمـوعـة من الأصول العملية من قبيل «أصالة الإباحة عند فقدان النص».

وأعقـب الشيـخ المفيـد تلميـذه السيـد المرتضى في بيان دور العقل في دائرة التشريع ومنزلته على هذا الصعيد، فقد صدّر رسالته: «جوابات المسائل الطرابلسيَّات الثالثة» بالحديث عن ضـرورة وجـود الإمـام فـي كـل زمان من أجل حفظ الشريعة وإجراء الحدود الإلهية. ثم تحدَّث عن مجموعـة من الأحكام الشرعية في ما لم يرد فيـه نـص، مشيـراً إلـى أن الأحكـام الشـرعيـة جميعها، إجمالاً وتفصيلاً، تمتلك الدليل، وذلك في سياق الرد على اعتراضات من يقول بمحدودية النص القرآني ولا نهـائيـة الحـوادث الـواقعة؛ وأن أغلب الروايات المنقولة عن الأئمَّة إنما هي أخبار آحاد لا تؤدِّي إلى العلم، ولا تفيد سوى الظن، وأن التعبُّد بخبر الواحد محالٌ عقلاً على رأي فريق من الإمامية أنفسهم، بل حتى لو كانت الروايات المرويَّة عن الأئمة متواترة فهي بالتالي محدودة أيضاً، فكيف يمكن من خلالها الحكم على الحوادث وهي غير محدودة؟!

ويرد المفيد على هذه الاعتراضات بأن النصوص القرآنية، وإن كانت محدودة، فإنها قادرة على الاستجابة للحوادث اللانهائية، مستشهداً بالحديث المروي عن الإمام علي عليه السلام الذي يرد فيه أن رسول الله صلى الله عليه وآله علَّمه ألف باب من العلم ينفتح له من كل باب ألف باب؛ ولذا فإن أي حادثة لا بد من أن يكون لها حكم إجمالي أو تفصيلي، أمـا فـي الحـوادث التي لـم يرد فيها حكم من المصادر الثلاثة فيتوجب الرجوع إلى العقل وسيكون حكمه حكم الله حينئذ، وهذا ما تحدَّث عنه بالتفصيل في رسالته: «جـواب المسـائـل الحلبيـة»[١٦]. وكذاً ما ذكره السيد المرتضى أيضاً في رسالته «جواب المسائل الموصليات الثالثة»، في معرض الجواب عن الحوادث التي تفتقد النص؛ فقد أشـار في معرض حديثه عن موقف الشيعة وعن المنهج المتَّبع في بيان الحكم... إلى وجود حكم شرعي للحوادث جميعها، إما من خلال الإجماع الذي يستلزم دخول رأي الإمام فيه أو من طريق النصوص في الكتاب والسنَّة. ومع هـذا ففـي الحـوادث التـي يفترض عدم وجود إجماع فيها ولا نص شرعياً يتعلّق بها يتوجب العمل بما يقتضيه العقل[١٧].

www.noormags.ir

ويشير، في مناسبة أخرى، إلى أن الإجماع طريق لمعرفة الأحكام، ذلك أنّه يوجب العلم حسب رأيه، غير أنه في حالة فقدان النص يتوجّب مبدئيّاً الرجوع إلى حكم العقل بالاستفادة من منهج «السبر والتقسيم» عبر انتخاب وجه بعد إبطال الوجوه المحتملة الأخرى في المسألة، وهكذا يحصل الحكم الواقعي، ولكن السيد المرتضى يصرّح بأنّ مجال العمل بمقتضى هذا المنهج إنما يكون في حالة فقدان الإجماع والنص فقط لا غير[١٨].

وعلى أساس ما ورد أعلاه يمكن استنتاج أن «العقل»، في رأي السيد المرتضى، ليس ردفاً للكتاب والسنّة، بل وحتى لا يمكن الرجوع إليه إلاّ في حالة فقدان النّص والإجماع، فالعقل هنا يتراجع ـ كما ذكرنا سابقاً ـ إلى موقعه باعتباره مجموعة من الأصول النظرية والعملية من قبيل «أصل الإباحة».

وهكذا الشيخ الطوسي الذي يجعل من العقل طريقاً لمعرفة النقل[١٩].

وعلى هذا يمكن القول: إن الشيخ الطوسي لا يمنح العقل اعتباره منبعاً مستقلاً في معرفة الأحكام الشرعية، وإنما يراه طريقاً لمعرفة الأدلّة الشرعية لا دليلاً مستقلاً في ذلك[٢٠].

ويرى حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (م ٥٨٥هـ) ذلك أيضاً في كتابه «غنية النُّزوع إلى علمي الأصول والفروع» بعد بيانه هذا الموضوع، حيث يحصر طريق المعرفة بالأوامر والنواهي الإلهية الواردة في «النصوص الشرعية»، أمّا الأحكام التي لا يمكن التوصل إليها عن طريق النقل فيرى مشروعية الحكم العقلي فيها جاعلاً إيّاه بمنزلة قول المعصوم.

ويردّ ابن زهرة على إشكاليّة الحاجة إلى الدّليل العقلي في وجود الشرع، بقوله: ليس من إشكال في التوارد على أمر واحد، كما هي الحال في أدلّة إثبات قدم الله ووحدانيته؛ إذ لا يوجب الاستناد إلى قسم من هذه الأدلّة بطلان الأدلّة الأخرى[٢١].

ويرى قسم من الباحثين، منهم رشدي عليّان في كتابه: «العقل عند الشيعة الإمامية»، أن الشيعة الإمامية هم أول من أفرد للعقل موقعه منبعاً مستقلاً في التقنين

www.noormags.ir

● أ. محمد تقي الكرمي

بعد الكتاب والسنّة والإجماع، صرّح بذلك محمد بن إدريس الحلّي (المتوفى ٥٩٨هـ)؛ إذ أورد في كتابه «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي» أن المحقّقين يرون التمسك بالدليل العقلي في الكشف عن الحكم الشرعي في حالة فقدان الكتاب والسنَّة والإجماع(٢٢).

وبالرُّغم من التوضيحات التي يسوقها ابن إدريس، فإنه يقصد بالدليل العقلي «أصل البراءة» الذي يعني نفي الحكم في حالة فقدان النَّص، وهو بهذا يشاطر الغزالي رأيه في كتاب المستصفى(٢٣).

ويأتي بعده أبو القاسم جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق الحلّي (المتوفى ٦٧٧هـ) ليورد، في كتابه: «المعتبر في شرح المختصر»، خمسة مصادر للتشريع هي: ١ ـ الكتاب ٢ ـ السنَّة ٣ ـ الإجماع ٤ ـ العقل ٥ ـ الاستصحاب.

ويقسم الدَّليل العقلي إلى قسمين: الأوَّل الحكم الذي يستنبطه العقل من الدلالة اللفظية كالقياس والأولوية و... والثاني الحكم الذي يدركه العقل بشكل مستقل من قبيل قبح الظلم والكذب، ووجوب ردّ الأمانة(٢٤).

وبعد بحثه في الاستصحاب يعمد المحقِّق الحلّي إلى تقسيمه إلى ثلاثة أقسام هي: ١ ـ أصل البراءة الأوّلية ٢ ـ استلزام فقدان الدَّليل على شيء إباحة ذلك الشيء ٣ ـ استصحاب الدَّليل الشرعي.

وما يثير الانتباه هنا أن المحقق الحلّي ـ وعلى خلاف ابن إدريس ـ يميِّز بين «دليل العقل» و «الاستصحاب»، غير أنه لا يفصح عن مراده من «دليل العقل» في مقابل «الكتاب» و«السنَّة»، ولا يذكر ما هي خصائصه. ويواصل الحلّي معالجاته على صعيد بعض الموضوعات التي لا يبدو أنّها ذات صلة بمعنى العقل الذي نبحث، ولا يعدو ما يتحدَّث به سوى الوضع والدلالات اللفظية وبعض المستقلاّت العقلية(٢٥).

وقد أعقب ذلك ظهور الحسن بن يوسف بن المطهر المشهور بالعلامة الحلّي (المتوفى ٧٢٦هـ)، فأشار، في كتابه: «أجوبة المسائل النهائية»، إلى أن أدلَّة الأحكام في مذهب الإمامية تنحصر في الكتاب والسنة (الأخبار المتواترة والآحاد) والإجماع والدليل العقلي، مثل أصل البراءة، والاستصحاب والاحتياط(٢٦).

www.noormags.ir

ومع هذا لا يبحث، في كتابه «تهذيب الأصول»، الدَّليل العقلي بشكل مستقل، وإنما يعدّد أدلّة العقل في المقصد الحادي عشر، وفي بحثه شروط الاجتهاد كأصل البراءة والاستصحاب، ليجعل معرفتها من وظائف المجتهد[٢٧].

ويأتي بعد ذلك محمد بن مكي العاملي، المعروف بالشهيد الأوَّل (المتوفى ٧٨٦هـ)، على خطى سابقه المحقق الحلّي. فيشير، في مقدمة كتابه: «القواعد والفوائد»[٢٨]، وفي مقدمة كتابه: «ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة»[٢٩]، إلى مصادر الفقه الشيعي الأربعة، ذاكراً أقسام الدليل العقلي، مفصّلاً آراء المحقّق الحلّي مع اختلاف، وذلك في عدم اعتباره الاستصحاب دليلاً مستقلاً، وإنما عدَّه في زمرة الأدلّة العقلية، هذا أولاً، وثانياً يفسح مجالاً في الأدلة العقلية لمبحثين أصوليين (مقدمة الواجب، ووجوب الشيء مستلزم للنهي عن ضدِّه).

ومع هذا كله، فإنَّ الشهيد الأول، كسلفه المحقّق الحلّي، لا يعدّ العقل مصدراً مستقلاً في التشريع.

وجاء زين الدين بن علي العاملي، المشهور بالشهيد الثاني (المتوفى ٩٦٥هـ)، فبيّن المقدِّمة الضَّرورية للاجتهاد، وذكر منابع الأحكام، وحصرها في الكتاب والسنَّة، وفي حالة فقدانها يأتي دور «دليل العقل»، ويشير الشهيد الثاني إلى آراء طائفة من العلماء ممَّن يعتقدون بأن الدليل العقلي في الأحكام الشرعية يشتمل على البراءة والاستصحاب والقياس. ومع بطلان القياس، فإن الدليل العقلي سيقتصر فقط على القسمين الأوَّلين، وبالتالي فإن الشهيد الثاني يصرِّح بجلاء بأنَّ المنابع المعتبرة في التشريع هي: «الكتاب» و «السنة» و «العقل»، أما «الإجماع» فإنه بمفرده فاقد للاعتبار[٣٠].

ويتلو الشهيد الثاني فقهاء كالمحقّق الكركي في رسالته «استنباط الأحكام»[٣١]، والشيخ البهائي (المتوفى ١٠٣١هـ) في «زبدة الأصول»[٣٢]، وعبد الله بن محمد التوني (المتوفى ١٠٧١هـ) في «الوافية في أصول الفقه»[٣٣] ليجعلوا من الدَّليل العقلي أحد المصادر الأربعة في التشريع، ولكنهم ـ كسلفهم الشهيد الأوَّل ـ يقتصرون فيه (الدليل العقلي) على طائفة من الأصول اللفظية أو العملية.

www.noormags.ir

ومن المفيد أن نذكر، هنا، أنَّ هذه الطائفة من القواعد العملية والتي عرفت، في ما بعد، بـ «الأصول العملية»[٣٤] قد اندمجت بشكل مشوّش بدليل العقل إلى جانب مجموعة من الموضوعات التي باتت تشتهر اليوم باسم المستقلاَّت وغير المستقلاَّت العقّلية، الأمر الذي أدّى بدوره إلى أن يتخذ مفهوم العقل شكلاً أكثر إبهاماً وغموضاً.

وقد قدَّم الفقهاء المتأخِّرون نظريات مختلفة في الدَّليل العقلي يمكن تصنيفها في قسمين:

١ ـ قسم من الفقهاء لا يورد الدليل العقلي ضمن سائر الأدلَّة الأخرى، وباستثناء بعض الموارد لم يبحث هؤلاء في العقل بشكل مستقل، ومن الفقهاء في هذا القسم حسن بن زيد الدين (المتوفى ١٠١١هـ) والشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى ١٢٨١هـ) ومحمد كاظم الخراساني (المتوفى ١٣٢٩هـ).

٢ ـ وفي مقابل المجموعة الأولى نهض فقهاء آخرون لتحديد ماهيَّة الدليل العقلي وحدوده في دائرة التشريع، رغم كل الاختلاط الذي وقع بين العقل وموضوعات لا تمتّ إليه بصلة، ويبرز في هذه المجموعة من الفقهاء كل من السيد محسن الأعرجي (المتوفى ١٢٢٧هـ)، صاحب كتاب «المحصول في علم الأصول»، ومحمد تقي الأصفهاني (المتوفى ١٢٤٨هـ)، مؤلف كتاب «هداية المسترشدين في شرح معالم الدين»، ومحمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني (المتوفى ١٢٤٨هـ)، مؤلِّف كتاب «الفصول في علم الأصول»، وأخيراً أبو القاسم بن حسن الجيلاني المشهور بالميرزا القمي (المتوفى ١٢٣١هـ)، مؤلِّف كتاب «قوانين الأصول».

ثانياً ـ نظريَّة الإخباريِّين

في مقابل فهم الفقهاء الأصوليين للعقل تبرز نظرية الإخباريين التي تلغي العقل، ليس بوصفه مصدراً من مصادر التَّشريع المعتبرة فحسب، وإنَّما في حالة غياب الدَّليل الشرعي أيضاً[٣٥]، بل إن قسماً من الإخباريين يحصر الاعتبار في دلالة «السنَّة» فقط، ذلك أن أي فهم للكتاب مرفوض إلاّ من طريق الأئمة[٣٦].

ويبرز اسم يوسف البحراني، هنا، بوصفه منظِّراً للاتجاه الإخباري، وقد اشتهر

www.noormags.ir

بـاعتدالـه بسبب اقتراب آرائـه الفقهيـة مـن آراء الفقهـاء الأصوليـين، وهو يعتقد أن المجتهـدين الأصوليين يقدِّمون استنباطاتهم العقلية في الشريعة علـى الأدلَّة النقلية، فإذا كان المراد من الأدلّة العقلية مجموعة البراهين أو الاستدلالات النظرية التي هي معتبرة لدى الجميع، فإن الجواب على ذلك هو نفي وجود هكذا استدلالات أصلاً. ذلك أن مراتب الإدراك البشري ـ كما نعرف ـ متفاوتة، وكل واحد من العقلاء يستند إلى قسم من الأدلّة التي قد يرفضها الكثيرون في الوقت نفسه.

فلـيس اعتبـاطـاً أن يعترف الفخر الرازي بأنه لو ارتقى مجموع الاستنباطات العقلية، كمـا هـو المشهـور، إلـى مستـوى «البرهان»، لأدّت هذه الاستنباطات إلى اليقيـن، ولأضحـت مقنعـة للجميع لا يعترض عليها، أو يحاول نقضها، أحد، لكنّ البراهين عموماً لا تؤدّي إلى اليقيـن ولا تبعث على الطمأنينة، بل إن كل فرقة تسعى لإثبات نظريتها بحذف النظريـة المنـافسـة، وخلاصة القول: إن البرهان لا يعدو أن يكـون مجموعـة من الاستحسانات العقلية التي تنهض على بعضها بعضاً من دون أن تمنحنا سوى الظَّن.

أمـا إذا كـان المقصود من الدليل العقلي الأمور الفطرية، أو الضرورية، فمن المؤكد أن هكذا عقل سيؤدِّي إلى اليقين وسيكون موافقاً للشريعة. وكما جاء في كثير من الروايات، فـإن هذا القسم من العقل رسول باطني ـ في مقابل الرسول الظاهري وهو النبي ﷺ ـ يمثّل المعيار الأساس في قيمة الإنسان[٣٧]، شريطة أن يكون في مأمن من جميع المؤثرات، كالظنـون الباطلـة والأوهـام الفاسدة وأشكال التعصُّب. وفي هذه الحالة فقط يمكن أن يكون العقل حجَّة إلهية موصلةً لليقين.

مـن جهـة أخـرى، مـن الضـروري أن نـذكـر أن الأحكام الفقهية، سواء في العبـادات أم فـي غيـرهـا، هي جميعاً توقيفية مرهونة بالنقل. وكثير من الروايات، أيضـاً، وبخاصّة مشهورة عمر بن حنظلة، تمنعنا صراحة من إبداء أية فتوى أو إعمال الـرأي، وهـذا مـا يعبّـر عـن عجـز العقل عن استنباط الحكم الشرعي. وعلى هذا الأساس، فإن وظيفة العقل في دائرة التشريع لا تعدو أن تكون متابعة الأوامر الإلهية. أمـا فـي القضـايـا غيـر التوقيفيـة، أي في دائرة البديهيات، من قبيل «الواحد نصف الاثنين»، فإن حكم العقل معتبر ويؤدِّي إلى اليقين[٣٨].

www.noormags.ir

وعلى أية حال، فإن نظريَّة الإخباريين، في شأن العقل، تستند إلى ثلاثة أركان:

١ ـ تفسير «العلم» بالاعتقاد القطعي أو الجزمي المطابق للواقع[٣٩]، وهذا التفسير متأثر صراحة بالمنطق اليوناني، ولا يمت بصلة إلى الاستخدام الديني للمفردة ولا ذاك اللغوي، وهو كذلك يجعل من العلم أمراً ذا مراتب يشمل حتى الأحاديث غير المتواترة ـ التي تدعى الخبر الواحد ـ ذلك أن هذه المجموعة من الروايات، وإن كانت لا توصل إلى اليقين، إلاّ أنها، وبسبب بعض المؤشِّرات العلمية والعملية، تبعث على الطمأنينة[٤٠]، ومن جهة أخرى، أدّى هذا التفسير بجميع العلوم العقلية ـ كالكلام والفلسفة والمنطق وحتى أصول الفقه التي تستند إلى الاستدلالات النظرية والظنية وتفتقد حالة القطع والطمأنينة ـ إلى فقدانها الاعتبار والقيمة جملة وتفصيلاً[٤١].

٢ ـ كمال الشريعة وشموليتها، أي أن لله حكماً معيَّناً في كل أمر. ما يجدر الانتباه إليه، هنا، هو أن عموم الشيعة ـ وبخاصّة الإخباريُّون ـ يعتقدون بأن كمال الشريعة وشموليتها لا يكونان إلاّ من خلال الإمام، وانطلاقاً من علمه وعصمته، أي أن الله، سبحانه، قد جعل لحوادث العالم جميعها أحكاماً معلومة من قبل، غير أن غالب هذه الأحكام مستور، والإمام وحده هو الذي يظهر هذه الأحكام، إن علم الأئمة ـ باعتبارهم ورثة الأنبياء ـ هو نفسه المعنى الباطني للوحي الإلهي الذي لا يأتي من طريق «القياسات المنطقية»، بل هو علم موروث لا يمكن نقله إلى شخص آخر. إن للأئمة إحاطة بالعالم كلّه، كما لديهم في كل «حادثة» حكم قطعي.

وعلى أساس هذا التفكير، تملأ العالم سيول الدلائل والأحكام الإلهية التي هي الواقع عينه، غير أن بعضها ظاهر «مبيّن» (تم بيانه بوساطة الأئمة)، فيما لبعضها الآخر وجود خاف (مجمل)، والكشف عن هذا القسم من الأحكام يكمن فقط في العلاقة بين الأمر المجمل والأمر المبيّن. لا أن نستنبط أو نخترع أحكاماً جديدة متجاوزين الدلائل والأدلّة الموجودة في دائرة الكتاب والسنة (تعاليم الأئمة)[٤٢]. ذلك أنه، وفي هذه الحالة، لن يؤدي سعي الفقيه إلى الكشف عن حكم الواقع، بل سيكون عمله شكلاً من الإبداع (الاجتهاد).

www.noormags.ir

ومن هنا نشأ التقابل بين مفردتي السنّة والبدعة، ليحتل مساحة واسعة في التراث الإسلامي.

٣ ـ أصل «التقية»، وهي في اللغة: حفظ الشيء مما يؤذيه ويضرّه، وهي عند بعضهم: إخفاء الحق ومصانعة الناس في غير دولتهم تحرّزاً من التلف، وبسبب الجو السياسي وضغوط الأجهزة الحاكمة المنتمية مذهبياً إلى المذهب السنّي، عمد الأئمة إلى انتهاج مبدأ التقية في إخفاء معتقداتهم اتّقاءً للخطر، كما دعوا شيعتهم إلى العمل بالتقية لتصبح مع مرور الزمن واحدة من خصائص المذهب الشيعي.

وينظر الإخباريون إلى مبدأ التقيّة من زاويتين:

الأولى: من خلال ردّهم على الإشكال الوارد على وجود التقية في الكثير من الروايات المنقولة عن الأئمة؛ الأمر الذي سبّب تشويشاً جاداً في شأن مدلول أي منها؛ ذلك أن صدور الرواية قد لا يعبّر عن بيان حكم حقيقي، وإنما تقية وصيانة للنفس ودفع خطر أحكام الجور عنها[٤٣]، ومن هنا نجد هذا التضارب بين روايات الآحاد في المسألة الواحدة. وانطلاقاً من هذا أيضاً اتخذ المجتهدون الأصوليون موقف الشك والتردُّد إزاء حجية الأحاديث الواردة في الكتب الأربعة وعدّوها غير «قطعية الصدور»[٤٤].

والإخباريون، في معرض الرد على هذا الإشكال أعلاه، وإضافة إلى اعتبارهم الكتب الأربعة قطعية الصدور، لم يعدّوا التقية عاملاً مسهماً في سلب الاعتبار عن الأحاديث، أو اعتبارها ظنية في المعنى، وقد صرّح كل من عبد الله السماهيجي ويوسف البحراني، في هذا المضمار، بأنّ الاختلاف الموجود في الرّوايات أو صدور الأحكام المتعددة في شأن المسألة الواحدة، لم يكن ناجماً عن وضع الأحاديث وتزويرها، وإنما قام الأئمة أنفسهم بذلك عن وعي ومصلحة، بغية خلق حالة من الاختلاف بين الشيعة حول قضية واحدة، وإبداء أحكام متعدِّدة لها من أجل إسقاط اعتبارهم لدى العدو، وبالتالي حمايتهم من الأذى وعاديات الحكام، وبالنتيجة فإن وجود التقيّة لا يسلب من الرّوايات والأخبار حجيتها واعتبارها[٤٥].

الثانية: وهي زاوية بالغة الأهميّة، وتتصل بالبعد المعرفي لاستنباط الأحكام

www.noormags.ir

الشرعية، ذلك أن الإخباريين ـ وفي بحثهم في أصل مشروعية استنباط الحكم وكيفيته ـ يعدّون وجود عنصر يدعى التقية عاملاً ردعياً أو محدِّداً؛ بمعنى أننا لو قبلنا: «بأن كل واقعة إلى يوم القيامة لا تخلو من حكم شرعي ظاهراً كان أم مستوراً»، فكيف يمكن ـ كسائر المجتهدين الأصوليين ـ الاستناد إلى «أصالة العدم»؟!

ويتوسّل فقهاء النظام الحقوقي لأهل السنة ـ ومن أجل إثبات حكم شرعي في قضية ما، وبعد اليأس من العثور على حكم قطعي لها في الكتاب والسنة ـ بمجموعة من القواعد العقلانية من قبيل القياس والاستحسان، معالجين بذلك النقص الحاصل في المصادر التشريعية، وغالباً ما يتم هذا بالاستناد إلى «أصالة العدم»، أي أن عدم العثور على حكم قطعي، أو دليل شرعي لقضية ما يدلّ على عدم وجوده، وبهذا تتبلور قاعدة «عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود». أما في النظام الحقوقي للشّيعة، فإن التمسك بهذه القاعدة يواجه إشكالاً جدِّيّاً؛ ذلك أنه، وكما ورد في الروايات، لا توجد واقعة جزئية كانت أم كليّة إلاّ ولها حكم شرعي، غير أنه وبسبب الظروف الصَّعبة التي عاشها الأئمة جرى الاحتفاظ بها انتظاراً لظرف مناسب يمهِّد لبيانها. ومن هنا فإن عدم صدور حكم معيَّن من قبل الأئمة، لا يدلّ على عدم وجوده أبداً، بل إن الظروف هي التي حالت دون صدوره وبيانه، وبهذا يعاد تشكيل القاعدة: «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود».

وخلاصة القول، وانطلاقاً من مرتكزات الشيعة، لا يمكن للفقهاء في حالة عدم عثورهم على حكم قطعي لمسألة ما التمسك ببعض الأصول الاجتهاديَّة أو العقلية[٤٦].

وهنا، يعمد الإخباريون ـ بغية تفادي إشكاليّة عدم جواز تأخير بيان طائفة من الأحكام[٤٧]، لما ينجم عن ذلك من عسر وحرج وعدم انسجام ذلك مع كثير من الروايات التي تفيد وجوب تبليغ العلم وحرمة كتمانه ـ إلى الإشارة إلى التقية بوصفها مبدأ يجيز التأخير في بيان الأحكام، وإلى أنّ ذلك لا يستلزم أي عسر وحرج، إذ يمكن التمسُّك بالاحتياط في حالة عدم صدور الحكم الشرعي. أما في ما يرتبط بالروايات الدالّة على حرمة كتمان العلم فقد وجد الإخباريون في مقابلها روايات أخرى تسوّغ كتمان العلم والتأخير في بيانه[٤٨].

www.noormags.ir

وكما لاحظنا، بدت إلى جانب مشكلة «محدودية الأحكام إزاء لا نهائية الحوادث» ظاهرة أخرى هي: «تعليق بيان الأحكام الشرعية»، والتي يستدعي فهمها تقديم مشهد أكثر دقَّة عن الأسس المعرفيَّة للفقه الشيعي؛ الأمر الذي يستدعي هو الآخر الالتفات إلى قضية غيبة الإمام الثاني عشر وآثارها الكلامية.

وعلى أية حال، فقد سوّغ الفقهاء الأصوليون ـ وبعكس الإخباريين ـ الإفادة من بعض الأصول العقلية حالة فقدان الدليل على الحكم الشرعي، وسرعان ما تحوَّلت هذه المسألة ـ التي عرفت في ما بعد بأصل البراءة أو بالبراءة العقليَّة ـ إلى محورٍ للجدل بين الإخباريين والأصوليين[٤٩].

«الحسن والقبح العقليَّان» و «المستقلّات العقليَّة»

طرح عموم الفقهاء العقل بوصفه مصدراً مستقلاً في التشريع، ونشأ عن ذلك مبدأ «الحسن والقبح العقليين»، وفي ما بعد «قاعدة الملازمة»، أي استنتاج حكم شرعي من آخر عقلي منطلقاً في الاستناد كدليل. وفي الوقت الحاضر، يقسم فقهاء الإمامية مباحث الدَّليل العقلي إلى قسمين رئيسيَّين:

١ ـ المستقلَّات العقليَّة.

٢ ـ غير المستقلَّات العقليَّة.

والمقصود من المستقلَّات العقليَّة مجموعة الأحكام التي بإمكان العقل بمفرده استنتاجها، بخلاف غير المستقلات العقليَّة التي هي قضايا أو أحكام ليس بمقدور العقل وحده استنتاجها، بل إنه يستمد من الشَّرع العون من أجل ذلك.

وسنبحث، في قسم المستقلَّات العقليَّة، مسألتين، ترتبط إحداهما بالدائرة الكلامية، فيما تحمل الأخرى صبغة فقهية، وهي لذلك مطروحة عموماً في كتب علم الأصول.

المسألة الأولى، وهي المسألة التي اشتهرت بـ «الحسن والقبح العقليين»، فمنذ القدم راود المتكلّمين هذا السؤال: هل أن الأفعال الإرادية للإنسان تتصف، وبغض النظر عن الحكم الشرعي، بالحسن والقبح؟ وهل ثمة منبع أو دليل مستقل

www.noormags.ir

غير الشرع لتحسين الأفعال أو تقبيحها؟ أو أن «الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه»؟، وبعبارة أكثر دقة: هل أن طريق معرفة الأحكام محدود بدائرة «الشريعة» أو أنّه مضاف إليها؟ وهل أن الأحكام القطعية للعقل النظري والعملي تتمتع بالاعتبار أيضاً؟

المسألة الثانية، في أفق هذه النقطة، هي: على افتراض أن الأفعال قابلة للاتصاف بالحسن والقبح، ومع التصديق بأن العقل يمكنه، ومن دون الاستمداد من الشريعة، تشخيص حسن الأفعال الإنسانية أو قبحها، فهل يمكن استنتاج حكم شرعي من خلال الحكم العقلي؟ بعبارة أخرى: هل يتخذ حكم العقل الوجوبي بعد إدراكه حسن الفعل صفة وجوبيةً شرعيةً وكذا الحرمة بعد إدراكه قبح الفعل؟[٥٠].

وهل يمكن القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؟ أو لا يمكن أن يكون حكم الشرع مواكباً ومطابقاً لرأي العقل، وأنه لا توجد أية ملازمة بين الاثنين؟ وهنا نجد اختلافاً شديداً بين المدارس الإسلامية، ومن بينها المدرستان: الإخبارية والأصولية.

غير أنه، وقبل كل شيء، يفترض بنا التدقيق أكثر في تحديد معنى الحسن والقبح العقليين في أفعال الإنسان، وأساساً: ما هو المعنى المراد هنا من «حكم العقل»؟

لقد وضع الأقدمون، في الغالب، حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها في حقل الأوّليات أو الضروريات؛ فالقضايا التي هي بالذات مورد تصديق العقل، أي أن الشيء الذي يوجب اليقين بها هو ذاتها لا أمر آخر، هذه القضايا هي بذاتها معلومة وواضحة وبديهية، وتملك قدرة إقناع الجميع، مثلاً هذه القضية: «الكل أكبر من جزئه» قضية عقلية وأوّلية، ومن ثم لم تأت من خلال الملاحظة والمشاهدة أو الاستقراء والتتبّع، أو من أي طريق آخر، بل إن التصديق بأكبرية الكل من الجزء أمر جبلّي فطري[٥١].

ومن هنا يطل هذا الإشكال: إذا كان إدراك الحسن والقبح العقليَّين من القضايا الضرورية، فمن المفترض حظيانه بالنسبة نفسها من الوضوح والاعتبار التي تتمتع بها سائر القضايا الضرورية الأخرى، في الوقت الذي نجد فيه بوناً شاسعاً بين قضية

www.noormags.ir

«الكل أعظم من الجزء» وقضية إدراك الحسن والقبح. فالقضية الأولى لا ينكرها أحد، أما القضية الثانية، الحسن والقبح العقليّان، فقد أثارت وتثير جدلاً واسعاً[٥٢].

هذا هو بالضبط ما حدا بعلماء الأصول، ومن أجل دفع هذه الإشكالات، إلى تقديم تفسير أكثر انسجاماً لـ «حكم العقل»، ومن هنا قاموا ابتداءً بذكر المعاني المختلفة للحسن والقبح العقليين، مفكّكين في هذا السياق بين ثلاثة معان[٥٣].

١ ـ مرّة يكون المقصود من الحسن والقبح «الكمال أو النقصان»، وعلى سبيل المثال، عندما يقال: الشجاعة والعلم حسنان، ويقال في مقابل ذلك: إن الجبن والجهل قبيحان، فالمقصود ذكر جوانب من كمال النفسيَّة الإنسانية.

٢ ـ ومرّة يكون المقصود من الحسن والقبح انسجام عمل ما أو عدم انسجامه مع الطبيعة البشرية، وحينئذ يتخذ حسن الأفعال وقبحها حالة أخرى من إدراك «اللذة والألم».

٣ ـ والمعنى الثالث للحسن والقبح العقليين «ما ينبغي وما لا ينبغي»، بمعنى أن فاعل الفعل الحسن ممدوح لدى العقلاء جميعهم، وفاعل الفعل القبيح مذموم لديهم جميعهم أيضاً، من هنا فإن المدح والذم إنما يرتبطان بأفعال الإنسان الإرادية فقط، وجميع العقلاء لهم رؤية موحّدة إزاء هذه القضايا وبها يحكمون. بعبارة أخرى: إن العقل يدرك جيداً ما ينبغي وما «يتوجَّب» العمل به، وما لا ينبغي وما «لا يتوجَّب» العمل به.

والمحور الأساس في الاختلاف بين الكلاميين هو المعنى الثالث، فـ «المعتزلة» يرون أن الأفعال، ودونما استعانة بالشرع، قابلة للاتصاف بالحسن والقبح، وأن العقل قادر على إدراك ذلك كذلك. وفي مقابل هذه الرؤية يبرز «الأشاعرة» القائلون بعدم اتصاف الأفعال بالحسن والقبح ذاتيّاً. وهنا تجب الإشارة إلى هذه النقطة الأساسية، وهي أن المراد من عقلية الحسن والقبح في الأفعال أنّ العقل العملي هو المسؤول عن تعيين ذلك، بل وحتى عن تحمّل مهمّة تحديد الضرورة المنطقية للأفعال، وتحميل الفاعل المسؤولية[٥٤].

وكما نعرف، فقد ميّز حكماء الإسلام بين العقل النظري والعقل العملي،

www.noormags.ir

فـ «العقل النظري» هو ذاك العقل الذي ينضوي فيه قسم الحقائق العينية الخارجة عن إرادة الإنسان، والتي يبدو الإنسان عاجزاً عن التأثير فيها؛ إذ إن قدرته إزاءها تنحصر بـالعلـم والاطـلاع فقط. وفي مقابل ذلك «العقل العملي» الذي يبحث في مجموعة القضايا، وبعبارة أدق في مجموعة الأفعال الخاضعة لإرادة الإنسان، أي تلك التي يكون قادراً على إيجادها.

إن الإدراك العقلـي للحسـن والقبـح مـرتبـط بـالقسـم الثـانـي، أي أن العقـل ـ وبالالتفات إلى المصالح العامة في حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الإنساني ـ يستحسن بعض الأفعال ويمتدحها، فيما يستقبح بعضاً آخر ويذمّه؛ ومن هنا فإن حسـن الأفعـال وقبحهـا ينطـوي تحـت مظلّـة «القضـايـا المحمـودة» أو «التـأديبـات الصـلاحيـة»، وهـي مـن أقسـام «المشهـورات»، وليسـت فـي قـائمـة الأوليـات «أو الضروريات». و «المشهورات» قضايا تفرض الاعتقاد بها شهادةُ الجميع، أو ما عرف باتفاق العقلاء. «وهذا النوع من القضايا ليس قضايا أوّلية ولا قضايا وهمية»(٥٥).

ومـع الأخـذ بعيـن الاعتبـار مـا ورد آنفاً، يتضح المقصود من «حكم العقل» أيضاً، حيث أن معنـاه الإدراك العقلـي وليس شيئاً آخر؛ بمعنى أن الذين يمنحون الاعتبار لحكم العقل في دائرة الأحكام الشرعية، ويرونه مستلزماً للحكم الشرعي، إنما يهدفون إلى إثبات هذه المسألة، وهي أن العقل ـ ومع الالتفات إلى تطابق الآراء في أمر ما ـ يمكنه أن يواكب الشريعة في هذا الأمر من خلال الكشف عنه، لا أن يقوم بشكل مستقل عن الشريعة بتحديد مصلحة أو مفسدة ما أو إصدار الأحكام.

يتمثل دور العقل في أن يقوم بالكشف عن رأي الشريعة وحكمها فقط، فهو ليس بـ «حاكم»، لأن المشهورات ـ وكما قلنا ـ ليست في قائمة «الأوليات»، ولا في عداد «الفطريات».

إن مطلق التطابق في الآراء في أمر، لسبب ما، لا يقتضي وجوبه أو حرمته؛ من جهة أخرى إن العقل غير قادر على إدراك المقاصد الحقيقية للشريعة في جعل المصالح والمفاسد، لكي يمكنه وفقاً لذلك أن يصدر أحكاماً مشابهة باستثناء عدّة محدودة من الأحكام هي الأخرى ذات طابع كلّي وعام، من قبيل «العدل حسن»

www.noormags.ir

و «الظلم قبيح»[٥٦]، وهي قضايا لو حلّلناها أكثر لما استطعنا وضع اليد على معنى دقيق وواضح لها.

والحقيقة أن عموم الذين يمنحون الاعتبار لحكم العقل إنما يضعونه في قالب قضية شرطية؛ أي بهذه الصورة: إذا تمكن العقل من إدراك مصالح الأحكام الشرعية ومفاسدها، فسوف يصدر حكمه وفقاً لذلك[٥٧].

المصالح المرسلة وقيمة العقل

ويتضح مرادهم الحقيقي من حجّية دليل العقل أكثر، لدى بحثهم عن مشروعيّة «المصالح المرسلة» بوصفها مصدراً مستقلاً في التّشريع.

يقسم فقهاء أهل السنّة المصلحة إلى قسمين:

الأوّل: مصلحة تنهض بشكل كلّي على الشريعة، فتكون بمثابة مصداق واضح للأحكام الإلهية، مثل: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان»، «وما جعل عليكم في الدين من حرج» و «لا ضرر ولا ضرار»، وفي رأيهم أن هذا القسم يصبّ في زمرة «القياس» وبالنتيجة يعدّ معتبراً.

الثاني: مصلحة لا تنهض على الشريعة بمعنى عدم وجود نص شرعي فيها. وهذا هو القسم الذي يطلق عليه فقهاء السنّة «المصالح المرسلة».

وغالباً ما يستدل على مشروعية المصالح المرسلة بوصفها منبعاً مستقلاً في التّشريع بهذه الطريقة، فهم يذهبون من جهة أولى إلى أنّ الشريعة جاءت لكل زمان ومكان، ويرون من جهة أخرى أن المنابعَ الأصلية للشرع محدودة ومتناهية، فيما المسائل والحوادث لا نهائية. وبالنتيجة فإن النُّصوص الشرعية الأوّلية ليست قادرة على تلبية القضايا الحادثة جميعها، ومن هنا كان من الضرورة بمكان البحث عن منابع جديدة في التشريع، وهنا بالتحديد يمكن للعقل أن يلعب دوراً مؤثراً.

وفي المقابل، يرى المنكرون لحجية المصالح المرسلة عدم وجود أساس مسوّغ لأيّ شكل من أشكال التحولات والتغيرات الأساسية خارج دائرة النصوصّ والمفاهيم الشرعية، ويقولون: إن عموم التغيرات الحاصلة بسبب المؤثرات الزمانية

www.noormags.ir

● أ. محمد تقي الكرمي

إنما هي بمثابة تغيُّر في المصاديق، ولا توجد أي تحوّلات جوهرية في المفاهيم أو النصوص نفسها، من قبيل الآية: ﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة﴾، فقد فُسِّرت في ما مضى بإعداد السيوف والرماح والأسلحة المتداولة آنذاك، أما اليوم فيتجلّى معناها في إعداد الأسلحة المتقدمة والمتطورة، أما مفهوم الدفاع ومواجهة العدوان فهو هو لم يتغير[٥٨].

واستدامةً في عملية النقد هذه، يرى الطَّرف الرافض أن العقل البشري، وباستثناء موارد قليلة، غير قادر على معرفة المقصد الحقيقي الإلهي من تشريع الأحكام، ناهيك عن قدرته على جعل المصالح والمفاسد[٥٩]، ونستنتج من ذلك أن المراد من حكم العقل ليس قدرته على تحريم أمر ما أو إيجابه؛ ذلك أن الحاكمية لله وحده، وما دور العقل إلاّ الكشف عن المراد الحقيقي للشارع.

قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

وفي شأن المسألة الثانية، وهي: هل يمكن القول بوجود ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو أنه ليس ثمّة تلازم بين الاثنين؟ وقع خلاف بين المدارس الحقوقية إزاء هذا الموضوع، وبخاصة في الفقه الشيعي، ذلك أنّ بوناً شاسعاً في الرؤية رسم خارطة الخلاف بين الأصوليين والإخباريين:

١ ـ يقول المعتزلة ومعظم الأصوليين بوجود تلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، سواء في دائرة الأصول أم في دائرة الفروع، ونجد، في هذا المضمار، قاعدتين مشهورتين: أ ـ «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل» ب ـ «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع».

ومعنى القاعدة الأولى: إن كل وجوب شرعي أو حرمة شرعيَّة يتبعهما حسن وقبح عقليَّان، لأن الأحكام الإلهية تابعة للمصالح والمفاسد، فكل فعل يوجبه الإسلام ينطوي على مصلحة إلزامية، وكلّ حرمةٍ تشتمل على مفسدة إلزامية[٦٠].

والقاعدة الثانية تعني أنه متى أدرك العقل «حسن» فعل أصدر الشرع حكماً مشابهاً من الوجوب، وهكذا في مورد «قبح» الأفعال[٦١]، بصيغة أخرى: إن حكم

www.noormags.ir

العقل يكشف عن مطابقة الشرع لذلك. من هنا لو أن العقل حكم بالثواب أو العقاب فإن الشّارع (الله) الذي هو سيد العقلاء يحكم بالحكم نفسه ثواباً أو عقاباً[٦٢].

هناك عقلان: عقل ظاهري وهو النبي ﷺ، ورسول باطني، وهو العقل البشري وهما حجّتان. وعلى هذا لا يمكن أن يوجد أي تعارض بين الاثنين، بل يتوجب أن يوجد توافق وانسجام وتساو في حكميهما، بل وتطابق، بمعنى أن كل ما يدلّ عليه رسول الباطن (العقل) يدلّ عليه رسول الظاهر أيضاً.

وعمدة أدلّة القائلين بالملازمة هي العقل والإجماع والنقل، وكما ذكرنا آنفاً فإنّ جوهر الدليل العقلي الذي يأخذون به إنما هو مبدأ ضرورة التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، وهو دليل يرفضه المعارضون بادعائهم أن الملازمة تستند إلى مجرّد تصوّر أن العقل قادر على إدراك المصالح والمفاسد في الأفعال، في الوقت الذي بيّنا فيه قبل قليل أن العقل لا يحظى بقدرة كهذه، أضف إلى هذا أن إدراك الحسن والقبح في الأفعال أمرٌ يقع في دائرة القضايا المشهورة، وهي ليست ضرورية ولا أوّلية.

وإذن فالمزاعم القاضية بضرورة التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع لا تستند إلى أساس، لأن مقدّمات ضروريته في اتفاق جميع العقلاء وإجماعهم في حين لا وجود لهذه الرؤية المتوحدة، وعلى هذا الأساس فإن الزعم بوجود إجماع من قبل هؤلاء ليس صحيحاً أيضاً؛ ذلك أن كثيراً من الفقهاء الآخرين ـ كما سنذكر في ما بعد ـ ينكرون التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع. وأن الاستناد إلى الآيات من قبيل: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾ و ﴿**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر**﴾، ـ بمعنى أن الله قد أمر بالقيام بأفعال كان قد حكم من قبل بضرورتها ـ لا يثبت أيضاً مقولتهم. لأن الآيات المذكورة إنما تشير فقط إلى أفعال من قبيل العدل والإحسان، ولا تشمل أفعال الإنسان جميعها.

أمّا الروايات الدالّة على تفوّق العقل ومنزلته الخطيرة من قبيل: العقل حجة الباطن، والعقل أساس الثواب والعقاب، فيجب القول: إن هكذا روايات إنما تبيّن أن الشرط العام والأساس الأوّلي في كل تكليف هو وجود العقل في الإنسان، الأمر الذي لا ينطوي على أية دلالة تتصل بتلازم حكم العقل وحكم الشرع[٦٣].

www.noormags.ir

من جهة أخرى، وفي مقابل الروايات التي وظّفت لإثبات الملازمة؛ توجد روايات أخرى تفيد عجز العقل عن فهم مقاصد الشريعة.

٢ ـ تنفي طائفة من أهل السنة (الماتريدية)[٦٤] وعموم الإخباريين ـ كما مرّ آنفاً ـ وحتى جماعة من الأصوليين أي شكل من أشكال التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، ويعتقد هؤلاء بأنّ استحقاق المدح أو الذم على فعل لا يستلزم استحقاق ثواب أو عقاب شرعي على ذلك الفعل نفسه؛ ذلك أنّ التكاليف تنهض برمّتها على النقل، أمّا العقل وحده فلا يستطيع استنباطها، ويستند المنكرون للملازمة أيضاً إلى بعض الأدلّة النقلية والعقلية من قبيل الآية: ﴿**ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾؛ ومعنى هذا أن لا وجود لأي تكليف إلهي (عقلي أو نقلي)، ولا لأي مصلحة أو مفسدة إلزامية؛ وإنما يتّخذ الثواب والعقاب معنييهما بعد نزول الشريعة، وفي هذا ما يدلّ على عدم وجود تلازم بين حكم العقل وحكم الشرع.

ويقول المدافعون، في معرض جوابهم، إن الآية آنفة الذكر إنما تدل على نفي العذاب فقط، ولكنها لا تنفي مسألة استحقاق العقاب، إذاً يمكن أن يستحقّ هؤلاء العقاب، بيد أنّه صرف عنهم لطفاً من الباري بهم[٦٥].

ويتمسّك الإخباريون، لإنكار الملازمة، ببعض الروايات، من قبيل الحديث الوارد عن الإمام الصادق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي»، ومعنى هذا إباحة الأفعال ما لم يرد منع محدَّد. وهذا الحديث ينفي بوضوح أية ملازمة؛ لأنه لو كان للعقل تأثير في تحقق الوجوب أو الحرمة لأضيف قيد العقل إلى حكم الشرع، ولقال الشارع: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو يمنعه العقل» في الوقت الذي كانت الحرمة فيه مشروطة بوجود حكم شرعي لا بوجود شيء آخر[٦٦].

وفي معرض الجواب عن هذا، يشير المجتهدون الأصوليون إلى هذه المسألة، وهي أن الرواية تختص بالإشارة إلى مجموعة من الأمور التي لم يرد فيها حكم شرعي مشخّص، أما تلك المجموعة من الأمور التي يشخص حكمها من طريق العقل فهي مستثناة من دلالة الرواية ومفادها، لأن حكم العقل يعد بذاته حكماً مستقلاً[٦٧].

الإخباريون أيضاً، يتمسّكون ببعض الأدلّة العقلية مستهدفين بذلك نفي

www.noormags.ir

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ومن هذه الأدلَّة «قاعدة اللطف» التي تعني أن الله لا يجزي عباده، ثواباً أو عقاباً، إلاّ بعد إرساله الرسل وترغيب عباده بالطاعة وتحذيرهم من المعصية. وعلى هذا، فإن الأمور التي لا يأتي بها حكم من الله لا تستلزم أي ثواب أو عقاب بالرغم من قدرة العقل على تشخيص حسنها أو قبحها بشكل مستقل. وهذا ما يدلّ على عدم وجود أي شكل من أشكال الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع[٦٨].

ويرد الأصوليون على هذا الدليل، بدعوى أنه حتى لو آمنا بأن اللطف واجب على الله، فإنه لا يمكن القول إن كل لطف واجب، ذلك أن اللطف الواجب يشمل فقط الأحكام النازلة من الله إلى عباده، أما في الأمور التي لم ينزل الله فيها حكماً فلا قبح في استحقاق العقاب في موردها دونما لطف[٦٩].

٣ ـ وهناك طائفة ثالثة تقر بوجود ملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي في دائرة العقائد الدينية فقط، أما في دائرة الفروع فليس ثمة ملازمة بين الحكمين.

غير المستقلاّت العقليّة وأقسامها

على خلاف المستقلاّت العقلية، ثمة طائفة من الأحكام التي لا يدركها العقل بشكل مستقل، بل يستمد العون في ذلك من حكم الشرع، وهي ما يُدعى بـ «غير المستقلاّت العقلية».

ويقسم المجتهدون الأصوليون غير المستقلات العقليّة إلى خمسة أقسام نعرضها بإيجاز:

القسم الأوّل: «الإجزاء»، والمراد بالإجزاء هو أن الأحكام الإلهية تستلزم من المكلَّف تحقُّق الامتثال كما أمر الله بها، فتغنيه عن القيام بها مجدَّداً.

وهنا يمكن التساؤل عن علاقة هذا المبحث بالعقل؟ وجواباً تجب الإشارة إلى أن علماء الأصول يقسمون الأوامر الإلهية إلى مجموعتين: أوّلية (حقيقية) وثانوية، والأوامر الثانية إلى قسمين أيضاً: أوامر اضطرارية وأوامر ظاهرية.

١ ـ الأحكام أو الأوامر الحقيقية الأوّلية أحكامٌ وضعها الله (في مقام التشريع)

www.noormags.ir

بغض النظر عن حصول العلم بها لدى المكلَّف أو عدمه، وبغض النظر أيضاً عن قدرة المكلَّف على أدائها أو عدم قدرته.

٢ ـ الأحكام أو الأوامر الاضطرارية، وهي أحكام وضعها الله في الحالات الاضطرارية في ما يتعلّق بظروف المكلَّف من قبيل التيمُّم في حالة فقدان الماء.

٣ ـ الأحكام أو الأوامر الظاهرية، وهي أحكام وضعها الله في حالة جهل المكلَّف بحكم حقيقي؛ من قبيل الأصول العملية كالاستصحاب والبراءة والاحتياط.

والمثال المتداول بين الفقهاء لهذا القسم هو التَّدخين، فالتَّدخين له حكم شرعي بذاته، والمكلَّف جاهل به، إذن فلا مفر له من الرجوع إلى الأصول العمليَّة ومعالجة مشكلة فقدان الحكم الشرعي.

ويقسّم علماء الأصول بحث الإجزاء إلى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ هل أن عمل المكلَّف بالأمر الحقيقي الأوَّلي سيكون مجزياً أو لا؟ بمعنى هل تبقى ثمة وظيفة أخرى إذا ما قام المكلَّف بذلك العمل أو أنه يتوجب عليه القيام بالعمل مرّة أخرى وتكراره؟ وبعبارة أدق: هل سيكون القيام بالفعل الحقيقي الأوَّلي، وعلى النحو المنشود من قبل المكلَّف، مقتضياً للإجزاء أو لا؟

والمراد من «الاقتضاء» العلّية والتأثير، يعني وجود ملازمة بين القيام بالعمل على النحو المطلوب وبين الإجزاء، وهي ملازمة تنهض على حكم العقل وتشكّل جزءاً من وظائفه؛ ومع هذا كله يتوجب القول هنا: إن العقل لا يعمل هنا بشكل مستقل، بل إنه بمعيّة الحكم الشرعي ـ باعتباره أحد مقدِّمات البرهان ـ يحكم بالإجزاء أو عدمه. ومن هنا صنَّف علماء الأصول الإجزاء في مباحث غير المستقلاَّت العقلية[٧٠].

ويتفق الأصوليون، في هذا الموضوع، على وجود ملازمة عقلية بين امتثال الحكم الحقيقي الأولي وبين الإجزاء، وأن العقل يحكم بأن المكلَّف غير موظف بتكرار ما قام به، لأن الامتثال المجدد في حكم تحصيل الحاصل[٧١].

٢ ـ هل يقتضي عمل المكلَّف بالأمر الاضطراري الإجزاء أو لا؟

www.noormags.ir

ونجد، هنا، أيضاً، علماء الأصول جميعهم، وبالطبع كثير من الفقهاء، يذهبون إلى القول بالإجزاء، أي أنه بعد ارتفاع حالة الاضطرار سيكون المكلّف مستغنياً عن تكرار العمل، ذلك أن الأوامر الاضطرارية تنهض على أساس المصلحة في عمل المكلّف؛ ومن غير اللائق الطلب من المكلّف تكرار العمل بعد ارتفاع حالة الاضطرار.

٣ ـ هل يقتضي عمل المكلّف بالأمر الظاهري الإجزاء أو لا؟

ورأي الفقهاء، أيضاً، أن العقل يحكم بوجود ملازمة بين عمل المكلّف وبين الإجزاء وسقوط التكليف، شريطة أن يكون عمل المكلّف طبقاً لمفاد أصول عمليّة يمكنها ترشيده في حالة فقدان الدليل الشرعي. ومن الضروري أن نشير إلى أن هذا القسم وثيق الصلة جداً بالبحث المشهور والأساسي «الأمارات الظنّية» ودورها في التشريع، وهو بحث يترتب عليه التصويب والتخطئة في الاجتهاد، بمعنى التساؤل عن القضايا التي لم يرد فيها نص شرعي حاسم، هل تفتقد الحكم الشرعي المحدد أو أن الله في الأمر نفسه قد أصدر أحكامه للأمور جميعها، غير أن المكلّف وفي حالة جهله بها يمكنه الرجوع إلى الأمارات الظّنّية ـ أنموذجاً فتاوى المجتهدين ـ والعمل بها؟

وقد انتخب بعضهم الرأي الأول الذي يقول: إن الأمور التي لم يرد فيها نص شرعي تفتقد حكماً إلهياً في شأنها؛ لأن الله، سبحانه وتعالى، بلّغ أحكامه جميعاً إلى الناس من خلال النبي ﷺ، وفي حالة فقدان الحكم الشرعي يمكن الاتكاء وبراحة بال إلى عدم وجود حكم حقيقي أوّلي في شأنها أيضاً. وفي هذه الحالة فإن الأمارات الظنيّة سوف «تجعل» حكماً و «تبدع» حقيقةً، لا أن تعيد بناء الحقيقة بشكل ظاهري.

ويضيف القائلون بهذه النظرية: إن حكم الله سيغدو تابعاً للأمارات، وفي حالة حصول خطأ فيها، فإن المكلّف معذور عند الله ومأجور في الوقت نفسه (المعذريّة والمنجزيّة في الأمارات)، وقد عرفت هذه النظرية بـ «التصويب»[٧٢].

واختارت طائفة من المتكلّمين والمعتزلة والإمامية في المقابل القول الثاني، ورأت أنَّ الحكم الحقيقي الأوّلي مستقلٌّ عن مفاد الأمارات الظنية. وتعتقد هذه الطائفة بأن وظيفة المجتهدين الكشف عن الأحكام الشرعية، وفي حالة الخطأ ـ وهو أمر ممكن ـ فإن الله، وانطلاقاً من قاعدة اللطف، سيجعل مصلحة إزاء فتاواهم لجبر

www.noormags.ir

ما فات من المصلحة الحقيقية. وتعرف هذه النظرية بـ «التخطئة»، وهي نظرية ـ كما ذكر سابقاً ـ تنهض على مصادرات هي بحاجة ماسة إلى إثبات من قبيل «إكمال الشريعة»، وبخاصة لدى الشيعة، القول بـ «التقية» الذي يعلق الحكم في شأن تمامية الإبلاغ أو تناهي أحكام الشريعة.

القسم الثاني: «**مقدِّمة الواجب**»، والمراد من المقدمة كل أمر يكون أساساً لأمر آخر؛ من هنا فإن كل جزء من أجزاء العلّة التامة يدعى «مقدِّمة»، وهنا سؤال: لو أن الشارع أوجب عملاً ما، فهل أن مقدِّمات ذلك العمل واجبة أيضاً؟ وهل يجب على المكلَّف الذي يريد القيام بالعمل الواجب أن يقوم أيضاً بمقدماته؟ بعبارة أوضح: هل يمكن، من خلال إثبات الرابطة العقلية بين وجوب أمر ووجوب مقدماته، كشف الوجوب الشرعي لها وإثباته أو أنه لا توجد ثمة ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؟

القسم الثالث: «**النَّهي عن الضد**» بمعنى لو أن الشارع أوجب عملاً ما فهل ينهى عن ضده أيضاً، سواء كان نقيضاً (الضد العام) أم بمعنى القيام بأفعال منافية لذلك العمل (الضد الخاص)؟

وبعبارة أدق: هل أن الأمر بشيء يقتضي النَّهي عن ضده أو لا؟ والمراد هنا من الاقتضاء ـ كما أشير إليه في بحث الإجزاء ـ الاستلزام العقلي؛ من هنا يمكن ترتيب مسألة «النَّهي عن الضد» بهذه الصورة: هل بإمكان العقل الكشف عن نهي الشارع عن الضد الخاص أو الضد العام من خلال الوجوب الشرعي العملي؟ وهل توجد ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أو أن الاستنتاج لا يفرز حكم الشرع؟ وعلى هذا الأساس فإن بحث النهي عن الضد ـ وعلى خلاف رأي طائفة من الأصوليين ـ يقع في صلب المباحث العقلية ومن أقسام غير المستقلَّات العقلية.

القسم الرابع: «**جواز اجتماع الأمر والنهي في الأمر الواحد**». والمراد من اجتماع الأمر والنهي هو أن الفعل يكون واجباً على المكلَّف بسبب انطباق عنوان الواجب عليه، ولكن من جهة أخرى يكون الفعل نفسه حراماً لانطباق عنوان الحرام عليه[٧٣]، وذلك من قبيل الصلاة في الأرض المغتصبة، فهي من جهة أمر واجب ومن جهة أخرى ـ تصرُّف في الأرض الغصبيّة ـ حرام.

www.noormags.ir

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن قيد «الجواز» المأخوذ في عنوان المسألة يعني الإمكان العقلي. فيتحوّل البحث تلقائياً إلى جدل في شأن إمكانية اجتماع الأمر والنهي أو امتناعه، وهو جدلٌ يقع في إطار وظائف العقل، من هنا فإن هذه المسألة لا يمكن تصنيفها في دائرة الكلام[٧٤] ولا في زمرة المسائل الفقهية، بل في عداد مسائل أصول الفقه وفي أقسام غير المستقلّات العقلية[٧٥].

القسم الخامس: إن النهي الشرعي عن عمل ما ـ بمعنى حرمة ذلك العمل ـ مستلزم بطلانه وفساده أيضاً. بعبارة أخرى: هل ثمة تلازم بين تعلُّق النَّهي بشيء وبين بطلانه أو لا؟

وبما أن المراد من الاستلزام، في التعريف المذكور، الاستلزام العقلي، فإن الحكم في هذه الملازمة أو عدمها سيكون من شؤون العقل، أي أن العقل قادر على استنتاج البطلان أو الفساد من تعلّق النهي الشرعي بعمل ما. طبعاً يجب الانتباه إلى هذه النقطة، وهي أن معنى البطلان ـ الذي يقابل الصحة ـ في العبادات كالصلاة والصوم يختلف عنه في المعاملات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستنتاج

من خلال ما مرَّ بنا من بحث يمكن الخروج بهذه النتيجة: بالرغم من كون العقل قادراً، وبشكل مستقل، على إدراك طائفة من الأحكام من قبيل حسن الأفعال وقبحها، فإنّ هذه القضايا تبدو محدودةً للغاية، ومن جهة أخرى لا يمكن استنتاج تطابق الأحكام الشرعية مع الإدراكات العقلية لأنه، وكما أشير سابقاً:

أوّلاً: على أساس أن حسن الأفعال وقبحها العقليين لا يدخل في زمرة القضايا الأوّلية أو الضرورية بل في عداد القضايا المشهورة. وإذن فإن الادّعاء بوجود ملازمة ضرورية بين حكم العقل وحكم الشرع سيغدو ادعاءً باطلاً.

ثانياً: إن المصالح والمفاسد لا تعني بالضرورة الحسن والقبح العقليَّين، وبالرغم من وجود بعض المصاديق الكلية في هذا التطابق إلا أنّ هناك موارد كثيرة تنفى فيها هذه التَّبعية، فما أكثر المصالح التي تكمن في أمور يقبِّحها العقل.

www.noormags.ir

ثالثاً: لا يعني توحُّد رؤية الجميع في الحسن أو القبح العقليَّين اتفاقاً مع رؤية الشارع بالضرورة[٧٦]، وعلى هذا الأساس يمكن الاستنتاج بأن العقل يفقد اعتباره في دائرة المستقلات العقلية.

أما في دائرة غير المستقلاَّت العقلية، فبالرغم من اعتبار الدليل العقلي فيها، لكنّ العقل لو دققنا النظر، سيظهر لنا ـ وبشكل واضح ـ أنه وقبل أن يكون مصدراً مستقلاً في التشريع، كان بمثابة أداة من أجل العثور على الحكم المحدَّد سلفاً من قبل الفقهاء. وليس اعتباطاً أن يعمد الفقهاء المتأخِّرون إلى تحديد عمل الدَّليل العقلي في دائرة القطع بالأحكام الشرعية. (وتلك المنزلة التي يتخطّى فيها العقل مجال الأحكام الشرعية إنما تكمن في تعيينه مصاديق تلك الأحكام عينها لا أكثر).

وقد بيَّن الفقهاء، هنا، بصراحة، أن قطع المجتهدين ـ وهم القادرون على استخراج الأحكام الفرعية ـ هو وحده الذي يتمتع بالاعتبار، أما قطع الآخرين (عموم المقلدين) فليس ذا اعتبار على الإطلاق[٧٧].

وانطلاقاً من هذا يمكن القول: إنَّ ادعاء بعض الفقهاء وعلماء الأصول اعتبار العقل مصدراً مستقلاً في التشريع هو ادعاءٌ فاقدٌ للمعنى وغير ذي أساس.

ومن الضروري، هنا، أن نشير بشكل عابر إلى الخلفيات، أو العناصر المعرفية، التي أسهمت في عملية تصنيف شملت العقل إلى جانب بقية المصادر الاجتهادية، وهي عناصر كان لها دور أساسيّ ساعد على تعيين وظيفة هذه المصادر، وتحديد قيمتها المعرفية في ظل النظام المعرفي الإسلامي العام. وبمعرفة هذه العناصر فقط، يمكن أن نقدم تصوُّراً دقيقاً للعقل المستقل عن الوحي.

وخلاصةً، يمكن القول: إنَّه، ومنذ المراحل الأولى لتأسيس التراث، عومل العقل لا باعتباره جوهرة أو وجوداً مستقلاً عن سائر الوجودات الأخرى، بل بمثابة وسيلة باتجاه انسجام دلالات نصوص الوحي وبسط نفوذه، فهو أداة، وظيفته الرئيسية التمهيد لحاكمية النص على جميع أبعاد المعرفة؛ وذلك من خلال مناهج مختلفة بَدْءاً من «التأويل» إلى إرجاع «الفرع» إلى «الأصل» و «قياس حكم المجهول على المعلوم».

وبالرُّغم من الحاجة إلى بحوث تاريخية مستفيضة وأخرى معرفية لتحديد

www.noormags.ir

المرحلة التي تبلور فيها اصطلاح «الأصل/ الفرع» في دائرة الفكر الإسلامي، بيد أنّه يمكن القول بثقة: إنَّ هذا المفهوم ثنائي القطبية ـ الذي يشغل الهرمية من الناحية القيمية حيث القيمة أعلى من الأخرى ـ قد أخذ طريقه بشكل متواكب وبصورة ظاهرة وخفية في مثلث العلوم: علم النحو وعلم الكلام وعلم الفقه، بوصفه أداةً مهمَّة لاستنباط المعرفة وإنتاجها ليصبح بسرعة إطاراً نظريّاً للفكر الإسلامي؛ بمعنى أن يصبح الأنموذج المقبول والمتداول لدى علماء الإسلام في قياس المعرفة وإنتاجها قائماً على شكل مسير يبدأ من «الأصل» أو ينتهي به، حيث تدعى الحالة الأولى بـ «الاستنباط» فيما تسمّى الثانية بـ «القياس».

ومن الواضح أن ماهية الإسلام تنهض، من جهة، على «الوحي ـ الكتابة»، ومن جهة أخرى على طبيعة الثقافة العربية، وهذا ما جعل هذين سبباً في جعل «النص» مثالاً مرجعياً أو أصلاً تعاد إليه كل نظرية أو موضوع جديد (النوازل أو الحوادث الواقعة) من خلال ترتيب لساني ـ كلامي. بعبارة أكثر دقة: إنَّ «النص الديني» هو الذي يمنح جميع النظريات العلمية مشروعيتها لأن هدف علم النحو، على سبيل المثال، ليس معرفة لسان العرب أو فهم مقاصد كلامهم فحسب، وإنَّما، أيضاً، السَّعي إلى دراسة الجوانب المختلفة الأدبية ـ البلاغية للقرآن (الوحي المكتوب) من أجل التمهيد لفهم النص المقدّس وفي النهاية تشديد سلطته بشكل أكثر وأعمق، وكذا الحال مع «علم الكلام» الذي مهمته البحث في حقيقة الله والنبوّة والمعاد، غير أن وظيفته في الواقع غالباً ما اتخذت منحى إثبات أصالة القرآن وصونه عن التحريف والرد على شبهات الزنادقة، وعلى العموم إيجاد سد منيع لمواجهة هجوم الأفكار الباطلة. وفي غمرة هذا الوضع، تمدَّدت النواة المركزية في منظومة الفكر الإسلامي (الشريعة) لتشمل مساحات مختلفة في الفكر البشري، وذلك من خلال الإفادة من «علم أصول الفقه» وكذا الإفادة المثلى من علمي «الكلام» و «النحو». وشيئاً فشيئاً، وباستمرار هذه الوتيرة في بسط نفوذ الوحي ورقعته، أصبح النص في مقام التفوُّق على الطبيعة والإنسان لا على أساس أنه الضمان في سعادة الإنسان الأخروية، بل باعتباره المثال والمرجع لمجموع السلوك الإنساني. ومن هذا الأفق طبعاً تصبح أهم وظيفة للعقل هي معرفة النص وتفسيره.

www.noormags.ir

إنَّ «النص الديني» ليس منظومةً من الاستدلالات النظرية أو الأحكام العقلانية، وإنما هو كمٌّ هائلٌ من الأحاديث المنقولة التي تتطلَّب إثباتاً لأصالتها (وثائقيتها)؛ وعلى هذا الأساس فإن مشروعية النص لا تتوقَّف على عوامل داخل النص، بقدر ما تتوقف على عوامل خارجة عنه، والتي هي «أصالة النص».

وأصالة النص تعني جعل «الخبر المنقول» صحيحاً بالاستناد إلى قائله وراويه. وهنا تظهر العلاقة الوثيقة بين ماهية الخبر المنقول ومفاهيم الصحة والوضع.

ومع بدء تبلور العلوم الإسلامية في الثقافة الإسلامية؛ نشأ مفهوم عن «الخبر المنقول» يختلف تماماً عن معناه المنطقي؛ ذلك أنَّه إذا كان «الخبر» في علم المنطق يعني حديثاً قابلاً للتصديق والتكذيب في ذاته[٧٨]؛ حيث تشكل «المطابقة» و «عدم المطابقة» ركناً أساسياً فيه، فإن الخبر، في الثقافة الإسلامية، كُسي حلّةً جديدة، فأصبح صحيحاً وموثّقاً أو كذباً ومزوَّراً، لكن استناداً هذه المرّةَ إلى قائله لا إلى عنصر المطابقة للواقع، الأمر الذي حدا بعلماء الإسلام إلى أن ينبروا ـ وفي مراحل مبكرة ـ إلى وضع مجموعة من القواعد والشروط لإثبات صحة الخبر أو كذبه لتدعى في ما بعد بـ «علم الحديث»[٧٩]. الذي سيعلمنا بأن ما هو مهم في الخبر المنقول أصالته، وإثبات هذه الأصالة فقط، أما مسألة مطابقة الحديث، بمعناه المنطقي، أو عدم مطابقته للواقع فلا أهمية لذلك.

والنقطة التي تلفت الانتباه هي أن «الأصالة» لها معنى حسي/ عملي، وتنهض على أساس شهادة كثير من الرواة على صحة استناد الخبر. وهذه الصبغة الحسية/ العملية تلاحظ حتى في مضمون الخبر أيضاً، وعلى سبيل المثال، ذكر علماء الإسلام شرطين لصحة الخبر المتواتر:

الأوَّل: إن نقل الخبر المتواتر يجب أن ينهض على العلم لا على الظَّن والحدس، والمراد من علميَّة الخبر يتضح في بيان **الشرط الثاني** الذي هو عبارة عن أن الخبر يجب أن ينهض على أمر محسوس (قابل للمشاهدة)، وعلى هذا الأساس، وعلى قول الغزالي، لو نقل أهل بغداد خبراً عن حدوث العالم وصدق بعض الأنبياء، فلن يؤدي إلى اليقين والطمأنينة[٨٠].

www.noormags.ir

فعلمـاء الإسـلام بنـوا العلم ـ من ناحية ـ في معناه الحسي/ العملي تارة على النّقل وتارة أخرى على المضمون، فيما شادوه، من جهة أخرى، على حصول اليقين وطمـأنينـة النـفس، وفي هذه الحالة يغدو «ضرورياً» وفي صدر القائمة. وفي مقابل ذلك، تـوجـد أحكـام ظنّيـة لا تبعث الطمأنينة في النفس. وعلى أساس هكذا رؤية ـ والتي تكوّن الحجر الأساس في النظام المعرفي الإسلامي ـ يصبح العلم برمته مبنيّاً على عوامل نفسيَّة تمنحـه معنى حسياً/ عملياً (لا بالمعنى السطحي للكلمة) قبل أن يكون له مفهوم عقلاني.

نظريّتان في تكوين علم الفقه

في تكوين علم الفقه يمكن الإشارة إلى نظريتين مختلفتين:

١ ـ نظريّة العقل العربي لمحمّد عابد الجابري

النظريَّة الأولى طرحها المنظِّر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري؛ فهو يعتقد بأن منشأ هكذا فهم للعلم عموماً هو الثقافة العربية قبل الإسلام. ورؤية الجابري هذه متأثـرة بـالمـدارس البنيـويَّـة قبـل أن تكـون «ماتريالية» أو مبنيَّة على نحو من الجبر التاريخي أو الجبر الجغرافي؛ وهو ما ينفيه الجابري بصراحة[٨١].

وينحت الجابري مصطلح «العقل العربي» بغية تبيين العلاقة بين النظام المعرفي الإسلامي والثقافة العربية قبل الإسلام، وهو مصطلح سيكون له دور محوري في فكر الجابري عموماً.

والمراد من «العقل العربي» ـ كما سبقت الإشارة إليه[٨٢] ـ ليس أداة التفكير، ولا التفكيـر عينـه فـي روحه وجوهره، بل منظومة الأصول والمفاهيم التي تبلورت فـي الثقـافـة العربيـة، وفي النهاية ما يكوّن رؤية العرب للعالَم المحيط بهم. ويعدّ الجابري العقل العربي «بيانياً» في خصائصه، على خلاف العقل اليوناني الذي ينهض على «البرهان».

ويقصد الجـابـري بالبيان النظام المعرفي الموحّد الذي يشتمل في طيّاته على مختلف أشكـال الفهـم والتعبير والبيان، ليخلقها وفقاً له، وتشاد أعمدة البيان على

www.noormags.ir

ركنين: ١ ـ مبدأ الانفصال بين الأشياء ٢ ـ إمكان صدور أي شيء عن أي شيء آخر، ومن ثَمّ فقدان علاقة السببية (العلّية) بين الأشياء.

الأصل الأوّل: ويبيّن الجابري هذا الأصل انطلاقاً من نظرة العرب، وبحكم طبيعة حياتهم ـ التي هي في الغالب صحراوية ـ القائمة على عدم الاستقرار، والمتكوّنة على حالة من الانفصال بين الأشياء؛ كأن عناصر العالم وأجزاءه غير مرتبطة بعضها ببعض وغير منسجمة، والعلاقة التي يمكن ملاحظتها هي علاقة «الجوار»، وذهنية العرب هذه تتجلّى بوضوح على صعيد اللغة أيضاً.

الأصل الثاني: إن العرب ـ وبحكم وجود حالة الانفصال بين الأشياء في ذهنيتهم ـ يرون إمكانية ظهور أيّ شيء من أيّ شيء آخر، وبتعبير آخر: إن العلاقة بين الأشياء في ذهنيتهم تنهض على حالة من التشابه أو الاحتمال، وليس على علاقة سببيَّة ويقينية. وفي الوقت الذي تأتي مفردة «العلّة» في اللغات الأوروبية بمعنى الفاعل (Cause) تكتسب المفردة عينها في اللغة العربية (وبالطبع الانطباع العربي) معنى «الواسطة» التي يقوم المسبّب من خلالها بذلك العمل[٨٣].

ويخلص الجابري، في النهاية، إلى هذه النتيجة وهي: إن تكوين العقل العربي وبشكل عام فاقد لعنصر العلّية (سلسلة منظمة من العلل) وإنما من الممكن الاستدلال الكلي وتعميم الأحكام عن طريق التشابه بين الأشياء. وهذا التشابه (التشبيه)، وقبل أن يكون له معنى انتزاعي، له مفهوم حسي/ عملي مرتبط بشكل وثيق بالطبيعة الجغرافية، الإنسانية والثقافية لشبه الجزيرة العربية.

كما يعتقد أيضاً بأن الفقهاء والمتكلّمين (أو علماء البيان) اختاروا لا شعورياً هذا التكوين، وجعلوا منه الحجر الأساس في النظام المعرفي الإسلامي. ويشير ضمن بيانه لهذا الانتخاب اللاشعوري إلى مفهوم صنع الباطن (interiorisation)[٨٤]، وهو يعني بذلك بعض الأصول المرماة في باطن الأفراد أو أعماقهم والتي تظهر في أوهامهم على شكل قوالب وصور ذهنية، وتهيمن هذه المفاهيم الداخلية على السلوك الاجتماعي والمعرفي للعلماء، في وقت يغفل فيه معظمهم عنها. ومن هنا يطرح الجابري الفقه ـ ونتيجة القواعد المتحكمة فيه ـ علماً ذا منشأ عربي، تقوم أركانه برمّتها على أصل التشابه بين الأشياء.

www.noormags.ir

٢ ـ نظريَّة المراحل الارتقائية لحسن عبد الحميد

النَّظـريـة الثانيـة، وهـي نظـريـة حسـن عبـد الحميـد عبد الرحمن الفيلسوف والمؤرّخ[٨٥]، والمدرجة في كتابه: «المـراحـل الارتقائيـة المنهجية للفكر العربي الإسلامي؛ المنهج في النسق الفقهي الإسلامي»[٨٦]، وهاجس عبد الحميد الأساس هو نقد رؤى العلماء العرب الإسلاميين المعاصرين إلى حقيقة العلم وشكل توظيف المناهج العلمية.

ومن هنا فهو يبدأ من السؤال الآتي: ما المراد من المنهج؟ هل المراد منه تلك المجمـوعـة من الاستدلالات العقلية والمنطقية، من قبيل قياس التمثيل (Analogy)، أو الاستقـراء أو البرهان؟ أو مجموعة الطرق الاستدلالية التي يوظفها العقل من أجل كسب المعرفة وإثبات الحقيقة؟ أو أن المنهج يعني الأدوات والسبل التي يستعين بها الباحث من أجـل الوصول إلى مرحلة أعلى؟ أو أنه ليس ما ورد، بل الأفق والزاوية التي ينظر منها الباحث في تحليله ودراسته مسائل البحث ومفرداته؟ والجدير ذكره أن المعنى الأخير يعني البعد الايديولوجي وذهنية الباحث.

وفي رأي حسن عبد الحميد أنَّ مفردة «المنهج» ليست وحدها مليئة بالغموض والإبهام، بل إن مفردة «منهج التفكير الإسلامي» هي الأخرى محاطة بالإبهام مبتلاةٌ بالتفاسير الخاطئة[٨٧].

ويقع حسن عبد الحميد تحت تأثير أفكار «علم المعرفة التكويني» لجان بياجه، عـالـم النفـس السويسري المعروف، و «علم المعرفة الانتقادي التاريخي» لغاستون باشلار، المؤرخ والفيلسوف الفرنسي.

وكما نعرف، فإنّ باشلار طرح رؤى جديدة إلى ماهية العلم ومنهجه، وكذلك إلـى كتـابـة تـاريخ العلـم، وقـد ابتعد بذلك عن الرؤى الرسمية والشائعة في هذا المـوضوع، وعُدَّ لذلك من أكثر منتقدي كشوفات العقليِّين تشدُّداً، تلك الكشوفات التي ترجع بجذورها إلى معطيات فلسفية لعقليين من أمثال أرسطو وديكارت، والتي تعتقد اعتقاداً راسخاً بعقلانية المنهج العلمي.

ويعتقد هذا الاتجاه بأن المنهج العلمي هو ذاك المنهج الذي يقوم على بعض

www.noormags.ir

المبـادئ اليقينية الثابتة التي تحظى بقبول الجميع، وعلى سبيل المثال، عندما أبدع أرسطو «القياس»، في كتابه التحليلات الأولى، وشرح أركانه، كان يعتقد بأن القياس هو المنهج الوحيد القادر على تكـويـن حجـر الزاوية في العلوم جميعها، وأساساً يتوجب بيان علمٍ ما عن طريق الاستدلالات القياسية(٨٨).

وأعقـب أرسطو ديكارت في كتابه «مقـالة في المنهج»، فشرح القوانين العامة للعلـم منطلقـاً مـن هـذه المصـادرة القـاضيـة بأنّ العالم قائم على أصول «أو العلل الأوّلية» التي يتوجَّب معرفتها وتدوينها، وهو ما يدّعي القيام به.

وقـد استمـر هـذا التصـوُّر في ما بعد، وحتـى اليوم، ليتأثر به بعض المفكرين الغربيين وغالب الفلاسفة العرب/ الإسلاميين، ولـيس اعتباطاً أن تصدر عن هؤلاء الباحثين كتب في موضوع «المناهج العلمية»(٨٩).

غيـر أن المعطيـات الجديـدة، في تاريخ العلم، تتجاوز مجموع هذه الأفهام برمّتها؛ ذلك أنّـه لـيس فقط الرؤى والمفاهيم العلمية وعلى مدى المراحل التكاملية تتغيـر فحسـب، بـل لغـة العلـم أيضاً عرضة للتغير في كل مرحلة، إضافة إلى هذا، أدّى الاعتماد على العقـلانيـة (التي تقوم على مجموعة من الأصول والمبادئ الثابتة) إلـى انفصـال «المنهـج» عـن «السياق التاريخي». بعبارة أخرى، إذا ما وضعنا خطّاً فاصلاً بين «المقـولـة فـي المنهـج» و «المقولة في العلم» فإن العقلانية نفسها ستفقد قيمتهـا العلميـة(٩٠)، ذلـك أنـه ـ وكمـا أشير إليه ـ يؤلّف المنهج الركن الأساس في البناء العلمي.

من جهة أخرى، لم يدر المفكرون المذكورون في أي الدوائر يستخدم منهج التفكير الإسلامي؟ كما أن المشهور أن المؤرخين المسلمين من جابر بن حيان وحتى «طاش كبـرى زاده» عـدّوا العلـوم اليونانيـة من قبيل الرياضيات، الفيزياء، المنطق، الطب والنجوم علوماً دخيلة (أجنبية) في مقابل العلوم الشرعية واللسانية (علم النحو وعلم البيان) التي عدت علوماً إسلامية.

وهذا التمايز بين العلوم الإسلامية والعلوم الدخيلة يلقي علينا أسئلة منها:

هـل أن المنهـج المعتبـر فـي العلـوم الإسلامية غير المنهج المعتبر في العلوم

www.noormags.ir

الدخيلة؟ وعلى سبيل المثال، هل أن المنهج الذي استخدمه سيبويه في علم النحو هو المنهج نفسه الذي استخدمه الأشاعرة أو المعتزلة في علم الكلام؟ وهل أن منهج النحويين والمتكلمين كمنهج الشافعي في «الرسالة»؟

ولو أردنا الإجابة عن هذه الأسئلة جميعاً إجابةً سلبيَّةً، تضع لكل علم منهجه الخاص، فسيغدو من المنطقي استخدام مفردة «المناهج الإسلامية» بدلً مفردة المنهج الإسلامي[٩١].

ويعتقد حسن عبد الحميد أن التمييز الرسمي والشائع بين العلوم الإسلامية والعلوم الدخيلة، وما نجم عن ذلك من اعتقاد بوجود منهج إسلامي ومنهج غير إسلامي . . ، جرّ المفكرين والمؤرخين الإسلاميين قديماً وحديثاً إلى متاهة؛ ذلك أنهم ـ وفي تمييزهم بين المنهجين ـ اضطروا إلى اعتبار قياس التمثيل والتشبيه ونظائر ذلك منهجاً إسلامياً فيما عدّوا البرهان والاستقراء مناهج دخيلة، غافلين عن أن «علم المعرفة التكويني» يعلمنا مسألة فائقة الأهمية، وهي أن قياس التمثيل أو الاستقراء أو البرهان إنما هو تجلٍّ من مراحل تكوين المعرفة العلمية، وليس أيّ منها بقادرٍ على بناء علم، سواء كان ذلك علماً إسلامياً أم غير إسلامي[٩٢].

وكما سنرى، سيؤدّي «قياس التمثيل» دوره فقط في المرحلة الأولى من العلم ـ التي هي الوصف ـ كما أن العلم في المرحلة الثانية من التكوين يعتمد على الاستقراء.

ومن المؤكَّد أنه يمكن القول: إنَّ خطأ المفكرين العرب المعاصرين يعود إلى أفهام الأقدمين، وبخاصَّة في علم النحو وأصول الفقه، حيث جعلوا قياس التمثيل المصدر الرابع في التشريع بعد القرآن والسنَّة والإجماع.

وقد أدى هذا إلى أن يتوهم بعض الأقدمين ومعظم المفكرين المعاصرين أن المنهج المعتبر في الفقه واستنباط الأحكام الفرعية هو القياس.

أما لماذا انتخب مؤلف الكتاب المذكور المنهج الفقهي من بين المناهج المختلفة في التراث الإسلامي؟ فيجيب المؤلف نفسه: إنَّ ذلك يعود إلى المكانة الخاصّة التي شغلها علم الفقه في الثقافة العربية/ الإسلامية. وهو يتفق مع الجابري في أن «المنهج الفقهي» هو المنهج الأهم والأكمل الذي أبدعه العرب.

www.noormags.ir

● أ. محمد تقي الكرمي

وقد خصّص الكاتب الفصل الأوّل من كتابه لرسم الخطوط الرئيسية للمثال التفسيري، وتكوين العلم ومعرفة الأدوات والعمليات العقلانية المنهجية وطريقة تكاملها، مثيراً آراء جان بياجه وغاستون باشلار.

وكما نعرف فإن «بياجه» ـ الذي ركّز اهتمامه على كيفية تكامل النموّ العقلاني للطفل من سنيّه الأولى وحتى نضجه الفكري ـ يعتقد باعتماد نتائج تحقيقاته في مجال علم النفس داخل مسائل علم المعرفة، والتي (مسائل علم المعرفة) حرّكته أساساً للخوض في قضايا علم النفس عينه(٩٣).

وفي إطار نشاط «مركز الدِّراسات الدَّولية لعلم المعرفة التكويني» وأهدافه، اطلع بياجه في هذا المضمار على بحوث واسعة جداً، أسفرت عن صدور مجموعة من ثلاثة مجلدات تحت عنوان «مدخل إلى علم المعرفة التكويني».

والكتاب المذكور ينهض من جهة على نتائج تحليلات علم النفس الذهني والمفاهيمي للطفل (من قبيل تصور الطفل مفهوم العدد، العليّة والاحتمال)(٩٤)، فيما يتأثّر ـ ومن جهة أخرى ـ ببحوث واتجاهات بنيوية لمؤرخين سعوا إلى تقديم تفسير منطقي لبُنية العلم والمعرفة.

ويعتقد حسن عبد الحميد أن أطروحة علم المعرفة التكويني الهادفة إلى بيان المراحل التكوينية للمنهج في الفكر العربي/ الإسلامي تمكّننا من فهم دقيق للمسألة مورد البحث، لأن علم المعرفة التكويني يقدم نظريته في كيفية نمو العلم وتكوّنه، وهي نظريّة تأخذ بعين الاعتبار الرؤى التاريخية في تحوُّل المعرفة من دون أن تغفل عوامل المعرفة الاجتماعية. وفي النتيجة يمكن وصفها بأنها نظرية متكاملة وشاملة، وتبدو أنها قادرة قبل غيرها من النظريات المنافسة على تقديم تفسير علمي ودقيق في الوقت نفسه عن الحصيلة المعقَّدة للعلم البشري(٩٥).

وقبل الإشارة إلى النتائج المعرفية في توظيف علم المعرفة التكويني في مناهج العلوم الإسلامية، من الضروري أن نبيّن ـ ومن أجل فهم أفضل لدعوى مؤلف كتاب «النظرية العامة للنمو» والمراحل المختلفة للنمو الذهني للطفل ـ آراء بياجه باختصار.

www.noormags.ir

يعتقد بياجه أن ذهن الطفل يمرّ بأربع مراحل إلى أن يصل مرحلة البلوغ الفكري: المرحلة الأولى: مرحلة الحس ـ الحركة (من ولادته وحتى عامين من عمره). المرحلة الثانية: مرحلة ما قبل العمليات (٢ ـ ٧ سنوات)، وفي هذه المرحلة يتعلّم الطفل التفكير وتتكوّن في ذهنه شواخص وصور ذهنية، غير أن تفكيره يفتقر إلى نظام منطقي. المرحلة الثالثة: مرحلة العمليات المحسوسة (٧ ـ ١١ سنة)، وفي هذه المرحلة يستطيع الطفل أن يفكر بطريقة منظمة، إلاّ أن تفكيره ينحصر في الأشياء والأعمال الملموسة. بعبارة أخرى: إنَّ الطفل يستطيع أن يفكر بطريقة منطقية فقط في الأشياء الموجودة والتي لها خصائص عينية. المرحلة الرابعة: مرحلة العمليات الصورية (الانتزاعية) والتي تبدأ في سن الثانية عشرة تقريباً، وتتجذر في مرحلة المراهقة، وفي هذه المرحلة يكتشف الطفل قدراته ليفكر في مستويات إنتزاعية ومجرّدة بالكامل بطريقة منظّمة.

المسألة التي تثير الانتباه، هنا، هي أن بياجه، وعلى خلاف علماء النفس الآخرين، له فهم متميِّز تماماً لمفردة «مرحلة»، بمعنى أنه إذا كان استخدام علماء النفس لـ «المرحلة» أداةً مناسبة لترتيب كشوفاتهم العلمية، فإن بياجه وأتباعه يعدّون المرحلة متضمنة لكثير من الاعتقادات الراسخة والثابتة في ماهية البلوغ والنمو، وكل مرحلة في التفكير من الناحية الكيفية تختلف عن المراحل الأخرى، وعلى سبيل المثال، التفكير في مرحلة «العمليات المحسوسة» يختلف أساساً من الناحية الكيفية عن التفكير في مرحلة «العمليات الصورية».

وهذه الاختلافات ـ وعلى نطاق واسع في المظاهر الذهنية، اللغة وكيفية استدلال الطفل في كل مرحلة قياساً بالمراحل الأخرى ـ أمور قابلة للملاحظة في هذا المضمار، إضافة إلى أن بياجه يؤكد أن الطفل يقطع هذه المراحلة بشكل متسلسل ومتوال ثابت(٩٦).

وبعد بيان النقاط أعلاه، نعود إلى البحث الأساسي في دعوى مؤلّف كتاب المراحل الارتقائية. . . إذ يعتقد حسن عبد الحميد أن الإفادة من «علم المعرفة التكويني» في مضمار إعادة بناء المنهج الفقهي للمسلمين سيعود بنتائج أساسية.

أولاً: إن علم المعرفة المذكور قادر على إيجاد توافق بين المراحل المختلفة

www.noormags.ir

● أ. محمد تقي الكرمي

في بناء العلم وتكوينه ومراحل النمو الذهني الإنساني. وبعبارة أخرى: إنَّ التحليل التكويني يدلّنا على أن تاريخ التفكير العلمي يخضع للمراحل نفسها التي يخضع لها التحول الفكري الفردي، وعلى هذا الأساس فإن دراسات علم المعرفة التكويني ستكون مجدية كثيراً جداً لمؤرِّخي العلم(٩٧).

ثانياً: سعة علم المعرفة التكويني وثراؤه في تحليل البناء المعرفي، أي أن التحليل التكويني يفرض تحليلاً بنيوياً للمعرفة، سواء من أفق نفسي أم من أفق اجتماعي بالشكل الذي يقصده بياجه، بمعنى أنه لا يمكن النظر إلى تاريخ العلم ـ الذي هو تاريخ العقلانية البشرية ـ نظرةً كميّة أو تراكمية، بل إنه، وبعد تقسيم تاريخ العلم إلى مراحله الأساسية، يمكن فقط الوصول إلى فهم عميق وتحليل دقيق له.

إن كل مرحلة من تاريخ العلم، هي حصيلة مجموعة عوامل مترابطة أوجدت تلك المرحلة؛ ومع هذا كله فإن كل مرحلة لها بناؤها الخاص الخاضع لقوانين تلك المرحلة والذي يميزها من المراحل السابقة واللاحقة.

أما لو نهضت كل مرحلة على بنيّات وعناصر منطقية ثابتة، فكيف يمكن حينئذ توضيح التغيرات الباطنية فيها؟ وأساساً كيف يمكن إيجاد التوافق والانسجام فيّ النظام الواحد بين مجموعتين من العوامل: إحداهما ثابتة (عناصر البناء المنطقية) والأخرى متحركة متغيّرة (عناصر معرفية نفسية، معرفية اجتماعية وتاريخية)(٩٨).

وهنا يسعى المؤلف، وبالاستناد إلى رؤية باشلار، للإجابة عن السؤال المذكور، وهذه إجابته باختصار:

على خلاف الرُّؤى الرسمية في تاريخ العلم التي تصوّر العلم، منذ البدء وحتى الآن، على شكل حصيلة منطقية منسجمة، يطرح باشلار مفهوم «الانفصال المعرفي» ليدّعي بصراحة عدم الاستمرارية في العلم. ووفقاً لرؤيته فإن أية نظرية علمية جديدة لا تعدّ استمراراً أو نتيجة منطقية لنظريات سابقة، بل إن التحول العلمي أساساً، لا يشكل مساراً خطّياً، من هنا فإن النظريات الرسمية في بناء العلم وتكوينه ليست قادرة على شرح الانفصالات المعرفية الموجودة في كل مرحلة بصورة جليّة، وفي النتيجة تبقى عاجزة عن إنشاء نظرية دقيقة في التحوُّل العلمي.

www.noormags.ir

ويؤكد باشلار ـ خلافاً لآراء العقلانيين كأرسطو وديكارت ـ على أن العلم لا يبدأ من مبادئ أو أصول ثابتة ولا يطّرد على نحو تراكمي، بل إنه في كل مرحلة تحدث انفصالات معرفية كبرى تميز كل مرحلة عن المراحل الأخرى من دون أن تدع مجالاً للمقارنة.

إن التحليلات العلمية الدقيقة تدلّنا على أن كل مرحلة جديدة تتبلور تدفع بالمناهج التي كانت مقنعة في المراحل السابقة إلى وادي النسيان. وعلى هذا الأساس، فإن تدوين تاريخ العلم لا ينبغي أن يبدأ من «الماضي» إلى «الحاضر»، أو من المراحل الأولى إلى المراحل التالية، بل يتوجب التحرك بالعكس، أي أنه يجب البدء بالمراحل النهائية لذلك العلم، وفي هذه الحالة فقط تتجلّى الانفصالات العلمية الموجودة في ذلك العلم[٩٩].

وعلى هذا الأساس، ينحو باشلار منحى ادعاء عدم الاستمرارية في العلم، ويوضح في هذا المضمار أنه لا يمكن ـ وعلى سبيل المثال ـ أن نعدّ علوماً مثل الكيمياء أو الفيزياء الجديدة استمراراً أو نتيجة منطقية للكيمياء والفيزياء القديمة؛ لأنه لا توجد خلفية أو أساس مشترك بينهما، بعبارة أكثر دقة: إنَّ العلم من وجهة نظره ـ وقبل أن يكون وليد الاستمرار والتعاقب المنطقي ـ يعبّر عن حصيلة الانفصالات والتنقلات الدائمة التي تحدث في دائرة المفاهيم وفي دائرة اللغة أيضاً.

ويخلص حسن عبد الحميد، على أساس ما ورد آنفاً، إلى هذه النتيجة، وهي: إنَّ العلم ـ أي علم ـ كسائر الكائنات الحيّة الأخرى لم يظهر إلى الوجود كاملاً وشاملاً، بل إنه يصل إلى الكمال بعد طيّه مراحل مختلفة تماماً. ويضيف: إن أي علم ولأجل الوصول إلى مراحل البلوغ والنضج لا مفر له من أن يطوي ثلاث مراحل هي حسب الترتيب كما يأتي: ١ ـ مرحلة التوصيف ٢ ـ مرحلة التجربة ٣ ـ مرحلة التّبيين.

ويضيف طبعاً مرحلة رابعة أيضاً هي «المرحلة الاكسيوماتيكية»، وهذه المراحل الثّلاث تصدق على العلوم جميعها، ولا يوجد علم لم يطو هذه المراحل في حصيلته التكاملية.

ومن البديهي أن يشكّل فهمٌ كهذا نقطة التقابل مع التقسيم التقليدي والشائع

www.noormags.ir

● أ. محمد تقي الكرمي

للعلوم، ليس فقط في مدوّنات الأقدمين، بل حتى في كتابات المفكرين العرب المعاصرين أيضاً، وعلى سبيل المثال عبد الرحمن بدوي[١٠٠] وزكي نجيب محمود[١٠١] إلخ... الذين قسّموا ـ متأثرين بالأفهام التقليدية المتداولة ـ العلوم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ العلوم الاستدلالية ٢ ـ العلوم التجريبية ٣ ـ العلوم الإنسانية.

ومن المؤكد جداً أن هكذا أفهام خاطئة قد وقفت سداً في طريق التقدم العلمي والفلسفي[١٠٢].

وكما ورد آنفاً، فإنّ تصنيف العلوم المذكورة له جذوره الفلسفية، في القرون الوسطى، وهي جذور تعود إلى تلك المرحلة التي قسَّم فيها الفلاسفة العلوم إلى قسمين: القسم الأول يشمل الرياضيات والقسم الثّاني يشمل الفيزياء، ويستوعب، وبشكل عام، جميع أبعاد الطبيعية (ومنها الإنسان)، وهذا يعني أن فلاسفة تلك الحقبة صنفوا العلوم الإنسانية جزءاً من العلوم الطبيعية.

إنَّ هذا التقسيم، أو التصنيف، ينهض على رؤية عمودية للعلم، ويهمل المراحل التكاملية له ـ أي علم كان ـ غير أن تاريخ العلوم الجديد يعدّ هذا الفهم مجانباً للصواب تماماً مقدّماً رؤيّةً جديدةً وبديلةً هي الرؤية الأفقية. وعلى أساس هذه الرؤية، لا يوجد علم يكون بذاته توصيفياً، تجريبياً أو استدلالياً، بل إن العلم سواء كان عقلياً (كالفلسفة والرياضيات) أم نقلياً (كالفقه وأصول الفقه) لا بد من أن يمرّ بتلك المراحل الثلاث في محصّلة تكامله، ولكي يصل مراحله اللاحقة لا بد من أن يطوي المراحل السابقة[١٠٣].

١ ـ **المرحلة التَّوصيفية**: من الخصائص المهمَّة في هذه المرحلة ـ والتي هي أول مرحلة في بناء العلم وتكوينه ـ ظهور حالة من الترتيب أو التصنيف من المشاهدات المبعثرة والتفاصيل؛ بشكل يقدم العلم على أساسه حكماً ابتدائياً وعاماً. والمنهج الرئيسي في هذه المرحلة هو «قياس التمثيل»، فبالاستناد إلى التشابه ووجوه الاشتراك ترتبط التفاصيل والأجزاء مع بعضها البعض. طبعاً المراد من القياس هنا معناه العام. وكما لاحظنا فإن الطفل في المرحلة الأولية من البلوغ الذهني يستخدم

www.noormags.ir

هذا النوع من الترتيب أو التشبيه لمعرفة العالم من حوله، أي أنّه يقوم من خلال الاستدلال التمثيلي بإيجاد رابطة بين أمرين محسوسين أو أكثر[١٠٤].

٢ ـ **المرحلة التجريبية**: وهي المرحلة الثّانية للعلم، وتبدأ مباشرة بعد المرحلة التوصيفية، وتنهض أساساً على منهج الاستقراء. وفي هذه المرحلة يقوم العالم ـ كذهن الطفل ـ بملاحظة «الأمور الجزئية» للوصول إلى «نتائج كلّية»، وذلك من طريق التعميم، وبعبارة أخرى: إنّ العلم ـ الذهن يصل من المحسوس إلى المعقول أو من الواقعة إلى القانون.

٣ ـ **المرحلة الاستدلالية**: وفي هذه المرحلة، يشهد العلم ـ ونتيجةً للتراكم المعرفي الذي حصل عليه في المرحلتين السابقتين ـ تحوُّلاً كيفياً، أي أنّه يسعى في هذه المرحلة، وعلى أساس قياس التمثيل والاستقراء، إلى تنظيم المعطيات السابقة بشكل مختلف، ومن ثمّ وضع قانون لها، كما يستخرج الطفل في مرحلة العمليات الصورية من المشاهدات المحسوسة ومن بعض الأحكام الكلّية قوانينَ عامة.

وعلى أية حال، لا مفر للعلم، ومن أجل الوصول إلى هذه المرحلة، من قطع المراحل السّابقة. إن المنطق مقارنة بالعلوم الأخرى هو أوّل علم استطاع أن يضع قدمه في هذه المرحلة، فقد نجح أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد بتأليفه كتاب «التحليلات الأولية» في وضع قواعد كليّة سمّاها «القياس».

وكذا الحال مع القانون الروماني، فمن خلال المراحل التوصيفية والتجريبية ـ التي كانت تنهض عموماً على الدين وأحكام العرف الاجتماعي[١٠٥] ـ نجح في النهاية (من سنة ١٣٠ق.م حتى سنة ٢٨٤م) في وضع قوانين عامة في مصادر التشريع. وفي هذه المرحلة استفاد فقهاء الرومان وبشكل واسع ـ كفقهاء الإسلام في عصور تالية ـ من المناهج الاستدلالية المنطقية والرياضية اليونانية بغية تأسيس القواعد الفقهية والحقوقية[١٠٦].

إنّ وصول العلم إلى هذه المرحلة يعني أن المفاهيم الأساسية والمناهج المستخدمة فيه قد وصلت على صعيد النمو والتكامل إلى الحد الذي يمكّنها من بيان جميع المشاهدات الجزئية والأحكام المترتبة عليها في قالب مجموعة من «القضايا»،

www.noormags.ir

هذه القضايا التي تبحث جنساً واحداً، أو مجموعةً واحدةً معيّنة، فيما تكون في الوقت نفسه صادقة وضرورية.

ويشير حسن عبد الحميد إلى أنَّ وصول العلم إلى هذه المرحلة لا يعني أن قياس التمثيل أو الاستقراء ـ وهما المنهجان الرئيسيان في المرحلتين: الأولى والثانية ـ قد وضعا جانباً بالمرّة، بل العكس، حيث يسعى العلم، وإلى جانب المنهج الاستدلالي، إلى الإفادة منهما، مع الفارق أنَّه في المرحلة الثالثة لا ينحصر المنهج الاستنتاجي بقياس التمثيل أو الاستقراء[١٠٧]، وهذا يعني أن قياس التمثيل لا يبني برهاناً بمفرده؛ لأن النتائج الحاصلة عنه ظنّية، ومن هنا تبرز الحاجة إلى أشكال أخرى في الاستدلال للحصول على نتائج يقينية، وهذا الحكم يصدق أيضاً على الاستقراء[١٠٨].

ويسعى حسن عبد الحميد، في القسم الثاني من كتابه، إلى توظيف المثال التفسيري السابق في النظام الفقهي الإسلامي، فهو يشير وقبل الولوج في بحثه الأصلي إلى هذه المسألة، وهي أن نتائجه التحليلية في بيان كيفية بناء الفقه الإسلامي وتكوينه هي نتائج معرفية صرف، ولا علاقة لها بأي من الاتجاهات الايديولوجية أو الميول المختلفة؛ ومن هنا إذا اتفقت نتائج هذا البحث مع مقاصد أحد اتجاهات التفكير الإسلامي، فهذا مجرد مصادفة، وليس عملاً مخطَّطاً له من قبل أو تحيُّزياً[١٠٩].

وهكذا يبدأ بحثه الأصلي مع هذا الاستنتاج، وهو أن علم الفقه، كسائر الكائنات الحية، لم يولد من الفراغ، بل إنّ له منشأ وماضياً معرفياً خاصاً، وهو الأعراف والعادات الحقوقية الشائعة في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام.

وكذلك الفقه، فهو حصيلة تكاملية لتلك المراحل الثلاث التي يطويها أي علم آخر ويخبر بها، ومن هنا يفقد التقسيم الشائع لتاريخ الفقه، وفق المعايير السياسية التاريخية، أو الجغرافية، إلى عصور مختلفة، كعصر النبي وعصر الخلفاء الراشدين وعصر الخلافة العباسية قيمته العلمية تماماً، ذلك أننا رأينا أن المراحل الثلاث: التوصيفية والتجريبية والاستنباطية لا تنظر إلى المراحل أو الانفصالات التاريخية المعينة، ولا تحفل بها فضلاً عن أن تكون هذه المراحل التاريخية متداخلةً مع بعضها البعض.

www.noormags.ir

الفقه الإسلامي ونظريّة المراحل الارتقائية

١ ـ المرحلة التوصيفية للفقه الإسلامي

وبدء هذه المرحلة يمكن إثباته من خلال وقوع ظاهرتين: الأولى ـ ظاهرة اقتراض علم الفقه من الأحكام الحقوقية في العصر الجاهلي؛ الثانية ـ ظاهرة قياس حكم الأمر المجهول على الأمر المعلوم[١١٠].

وعلى صعيد الظاهرة الأولى، تجب الإشارة إلى أن الإسلام لم يقم بإبطال جميع الأحكام والقوانين الحقوقية الشائعة بين العرب في شبه الجزيرة العربية، بل على العكس، إذ منح بعضها الصبغة الشرعية (على سبيل المثال، منح الشرعية للطرق الشائعة في الطلاق زمن الجاهلية، الظهار، الإيلاء، الخلع البائن والرجعي). بمعنى أن الإسلام، وفي باب السُّنن، مارس حالة من الانتخاب، فأبطل بعض العادات الحقوقية، ومنح بعضها الآخر صبغة الشرعية.

ومن المؤكد أن الإسلام لم يكن ليستطيع تحقيق ذلك إلاّ بعد تحديد جميع صيغ الزواج أو الطلاق؛ حيث ينهض هذا العمل بذاته على منهج معين، ألا وهو منهج «قياس التمثيل». بعبارة أخرى: إنَّه انتخابٌ سبقته حالة من التصنيف. ومن ناحية تاريخية ـ وكما رأينا ـ وظف الإسلام أيضاً هذا المنهج واختار هذا الأسلوب[١١١].

الظاهرة الثانية: «قياس حكم الأمر المجهول على الأمر المعلوم»، وقد كان شائعاً بين المسلمين، سواء في زمن النبي ﷺ أم بعده، وهو ما عرف بـ «الاجتهاد»، فقد استطاع المسلمون وبالاعتماد على القياس، تعميم حكم الأمور المعلومة (التي بيَّنها الكتاب ثم السنَّة في ما بعد) على الأمور المجهولة (التي لم تبيَّن في الكتاب ولا في السنَّة)، والقياس كما ذكرنا ينهض هو الآخر على التشابه أو الاستدلال التمثيلي[١١٢].

والقياس، في هذه المرحلة، له طبيعةٌ معنى عام وبسيط، يفتقد بالمقارنة مع توظيف الشافعي في «الرسالة» التعقيداتَ العلمية والمنطقية. بتعبير آخر: إنَّ الاجتهاد في مراحله الأولية كان بسيطاً جداً ولمّا يعرف بعد أداةً مهمَّةً في التشريع، غير أن هذا

www.noormags.ir

التوظيف الابتدائي للقياس وتعميم حكم الأصل على الفرع كان على كل حال مبنياً على حالة من الحصر والتحديد لأوصاف الأصل وخصائصه.

والمسألة التي تلفت النظر، في هذه المرحلة من بناء علم الفقه وتكوينه، هي أن قياس التمثيل قد نهض بدور أساسي؛ بمعنى أن أحكام الأمور الغائبة قد قيست تدريجياً في الأمور المعلومة، وتهيأت من ثَمّ خلفية تراكمية لعلم الفقه.

ومن الضَّروري أن نعرف كذلك، وعلى خلاف رأي المفكِّرين في الماضي والحاضر، أن قياس التمثيل قد اضطلع بدور محوري في هذه المرحلة فقط، ولم يجد النظام الفقهي الإسلامي في المراحل التالية حاجة إلى توظيف القياس؛ لأن النظام المذكور كان قد ولج في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وعلى أيدي فقهاء مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي، المرحلة الاستدلالية مستفيداً من مناهج أخرى (غير قياس التمثيل)[١١٣].

٢ ـ المرحلة التجريبية (الاستقرائية) للفقه الإسلامي

ليس المراد من الاستقراء هنا استخراج حكم كلي من تحليل موارد جزئية فقط، بل استنباط كل فكرة عامَّة يمكنها مساعدتنا في فهم الإدراكات الجزئية والإحساسات غير الدقيقة التي تحصل من مشاهدات عينية، ومن خلالها أيضاً يمكننا منح الاستنباطات الاستقرائية صورة منطقية.

من جهة أخرى، ونظراً للتداخل الحاصل بين المرحلة التجريبية والمرحلة التوصيفية، وبالاستناد أيضاً إلى مثال علم المعرفة التكويني، يمكن استنتاج تقدّم المرحلتين المذكورتين على المرحلة الاستدلالية في النظام المعرفي للفقه الإسلامي.

إن تكوين الآيات القرآنية والسنَّة النبوية يعبّر عن وجود هذا البعد أو الصبغة التجريبية في الفقه الإسلامي؛ حيث يستقبل تكوين علم الفقه أشكالاً متعدِّدة أهمها:

ـ الحاجات العملية وآيات الأحكام: إن كيفية نزول القرآن يدلّ على أن كثيراً من الآيات كانت أحكاماً تلبي حاجات المجتمع آنذاك، فليس اعتباطاً أن تتصدّر كثير من الآيات مفردات مثل: «يسألونك» و «يستفتونك».

www.noormags.ir

ـ وجود أصل النسخ في الآيات القرآنية والسنة النبويّة الذي يعبِّر عن صبغة عملية تجريبية للأحكام الشرعية.

ـ التدرُّج في نزول القرآن الكريم، حيث لم ينزل دفعة واحدة، وذلك أن الإسلام نزل في بلاد كانت تتبع آداباً وعادات وقوانين خاصة، وعلى هذا لم يكن بمقدوره فرض جميع أحكامه على سكان تلك البلاد، إذ كان هذا العمل بحاجة إلى وقت طويل. من هنا اكتسبت الأحكام التشريعية الإسلامية صبغة تدريجية. بعبارة أخرى: إنَّ الانتقال من الأحكام القديمة إلى الأحكام الجديدة قد تبلور على صعيد التجربة؛ حيث نهض على أساس المشاهدة والاستقراء، وقد تمكَّن الإسلام من بيان المراحل التالية فقط عندما استقبله الناس بمراحله الأوَّلية، وعلى سبيل المثال: إنَّ تحريم الربا وشرب الخمر، أو وجوب الصلاة والزكاة حصل بعد طي مراحل متعددة.

ـ الصورة الاستقرائية لبعض القواعد الفقهية: فقد أصبح الاستقراء بمعناه المنطقي أساساً لكثير من القواعد الفقهية منذ بدء مراحل تكوين الفقه؛ ومن ذلك تحديد مدّة الحيض لدى النساء بما لا يزيد على عشرة أيام، وهو ينهض على استقراء ناقص، وكذا في موارد أخرى قد أثبتها التاريخ.

والمراد من توظيف الاستقراء، استخراج بعض من القواعد الكلية التي يمكن على أساسها تنظيم السلوك البشري. بعبارة أخرى: إن الهدف النهائي للقرآن الكريم من التحريم التدريجي للربا هو وضع القاعدة الكلية في تحريم الربا[١١٤].

وفي جميع الأحوال، وعلى أساس ما سبق، يمكننا استنتاج أن التراكم الكمي للقواعد الفقهية في مرحلتيه: التوصيفية والتجريبية قد مهّد الأرضية المساعدة لكي يخطو الفقه مرحلته الثالثة، وهي مرحلة الاستدلال.

٣ ـ المرحلة الاستدلالية للفقه الإسلامي

إن علم الحقوق (الإسلامي وغير الإسلامي)، كسائر العلوم الأخرى، يجب أن يتوافر فيه شرطان لكي يصل إلى المرحلة الاستدلالية:

١ ـ إمكانية تصوير القوانين الحقوقية.

www.noormags.ir

٢ ـ تقديم نظرية منسجمة في العلم، يمكن على ضوئها تحديد مصادر التشريع وقيمتها، والجدير ذكره أن هذين الشرطين يرتبطان بعلاقة عضويّة وطيدة تجعل التفكيك بينهما مستحيلاً، فمن جهة توفّر مصادر التشريع المادة الأساسية لِلقوانين الحقوقية، فيما يكون وضع هكذا قوانين حقوقية مسبوقاً ـ من جهةٍ أخرى ـ بوجود نظرية علمية دقيقة فيها[١١٥].

والنظام الفقهي الإسلامي ليس استثناءً من هذا الحكم، ذلك أنه، ومنذ مراحل الولادة الأولى للفقه، تألفت في هذا العلم قواعد كلّية، وفي مرحلة أدنى قدّمت أعداداً كبيرة من مصادر التشريع ضمن صيغ عقلانية كان في حصيلتها الإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان (الجدير بالذكر أنّ قيمة هذه المصادر كانت ولا تزال سبباً في اختلاف آراء الفقهاء حولها).

غير أنه، وانطلاقاً من قيام كل عمل على نظرية تعنى بالعلم نفسه، وحيث إن نظرية العلم، وإضافة إلى مصادراتها المرتبطة بموضوع العلم نفسه تستصحب معها العقائد الدينية والاجتماعية والتجربة البشرية، انطلاقاً من ذلك لم تتولّد من أعماق الإسلام صيغة موحّدة لنظام فقهي، بل ظهرت نظمٌ فقهية عديدة نتيجة وصلة قائمة مع هذا الاختلاف الموجود في الرؤى والاعتقادات، وهذه النظم هي ما يمثلّ أمامنا من مذاهب فقهية معروفة، يختص كل واحد منها بنظام ترتيبي خاص للقوانين الفقهية وتوظيف محدّد للمصادر التشريعية.

وليس المراد الاختلاف في حكم جزئي هنا أو هناك، بل ذاك الناجم عن ترتيب الأولويّات التي يمنحها كل مذهب فقهي لمصادر التشريع (القرآن، السنة، الإجماع والقياس)، الأمر الذي يعبّر بمجمله عن حصيلةٍ للاعتقادات الدينية والاجتماعية.

وانطلاقاً من هذا، يمكن الادعاء بأن علم الفقه الإسلامي لا يختزن نظاماً واحداً، بل يشتمل نظماً متعدِّدةً ولدت في أعماقه. وعلى سبيل المثال، استند المذهب المالكي في البداية إلى الكتاب والسنَّة، ثم استند في ما بعد إلى الإجماع والقياس، أما المذهب الحنفي فقد قدَّم القياس على الإجماع، هذا في الوقت الذي كان المذهب الظّاهري يعمل وفق معطيات ظواهر الكتاب والسنة النبوية ولا يستند

www.noormags.ir

إلى الإجماع إلاّ في حالة فقدان النص الشرعي، شريطة أن يكون معنى الإجماع اتفاقاً للأمة الإسلامية جمعاء، ومن الواضح جداً أن تحقق هكذا شرط أمر عسير للغاية.

والمذهب الظَّاهري يرفض بشكل عام الرأي والقياس والاستحسان، لأنه يعتقد بكمال الكتاب والسنة وغناهما.

والمسألة المهمَّة هي أن بلوغ النظام الفقهي الإسلامي لا علاقة له أبداً بالكثرة أو الندرة في مصادر التشريع، ذلك أن المذهب الظَّاهري ومع نزرة المصادر استطاع أن يبني نظامه الفقهي ليصل إلى المرحلة الاستدلالية[١١٦].

وابن حزم، الفقيه الظاهري المعروف، يرفض قياس التمثيل (Analogy) كمنهج في استنباط الأحكام، غير أنه يؤكد بدل ذلك على أهمية القياس المنطقي (Syllogism)، إذ يشير في كتابه: «التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» إلى أن القياس المنطقي هو أعلى درجات اليقين، أمّا قياس التمثيل فلا يفيد سوى الظن والاحتمال[١١٧].

ويثبت حسن عبد الحميد، في القسم الثالث من كتابه، بعض النتائج:

الأولى: إن التفكيك التقليدي الشائع بين علم الفقه وعلم أصول الفقه تفكيك غير منطقي ولا يستند إلى أساس، ذلك أن هذين العلمين يرتبطان بعلاقة هي علاقة «نظرية العلم» نفسها بـ «العلم» نفسه، وبما أن كل علم ينهض على أصول تعيّن في نظرية العلم، فنتيجة لذلك يكون تمييز الفرع عن الأصل أمراً غير منطقي بالمرّة[١١٨].

الثانية: وعلى خلاف الاعتقاد الشائع والحاكم في تاريخ الفقه، لم يكن قياس التمثيل (Analogy) المنهج المعتبر الوحيد في تكوين الفقه، بل إن هذا القياس، وكما ذكرنا، قد عمل به في المرحلة الأولى لعلم الفقه ـ وهي المرحلة التوصيفية ـ أما في المرحلتين: الثانية والثالثة فإن بنية الفقه قامت على استخدام منهجين هما منهج الاستقراء ومنهج الاستدلال، وكان لهما دور أساسي، ولم يحذف قياس التمثيل دفعة واحدة، بل ظل يقوم بدور فرعي إلى جانب هذين المنهجين.

الثالثة: إن القياس ـ سواء أخذ به منبعاً من منابع التشريع أم كان المراد منه قياس التمثيل ـ لم يكن قادراً بمفرده على تأسيس علم أو نظام معرفي، ذلك أن

www.noormags.ir

القياس بمعناه الأول عمل عقلاني/ استدلالي يكوّن منهجاً فقهياً يُستند إليه لاستنباط قسم من القوانين الفقهية فقط. أما في معناه الثاني فهو عمل عقلاني بسيط يؤسس فقط لنتائج ظنية واحتمالية، وفي هذه الحالة سيكون هو نفسه بحاجة إلى بعض الأصول اليقينية.

ويبدو أن ابن حزم هو أول من فطن إلى هذه النقطة في أوساط الفقهاء، كما أعقبه الغزالي أيضاً في التأكيد على هذا الأمر، وهذان الفقيهان ـ على خلاف عموم الفقهاء الذين يعدّون المنهج الفقهي الإسلامي قائماً على القياس (Analogy) ـ يعتقدان أن الفقه كأي علم آخر لا بد له من أساس يقيني ينهض عليه من أجل الوصول إلى المرحلة الاستدلالية، فيما لا يفيد القياس المذكور سوى الظن[١١٩].

ومن هذا الأفق ينقد المؤلف كلام ابن تيمية في رد القياس، وكما نعرف فابن تيميّة يرفض بالمرّة توظيف القياس المنطقي في العلوم الشرعية، ويؤسس لقياس التمثيل بديلاً عنه.

وحسن عبد الحميد، في نقده، يبين أن ابن تيمية يعتقد بإعادة علم الفقه ـ الذي اجتاز مراحل كماله وبلوغه ـ إلى مراحله الأولى؛ كما لو أنه يعرض عن التحولات الفقهية، سواء على صعيد المناهج أم على صعيد المفاهيم، ثم يضيف إلى ذلك اعترافه بالعجز عن فهم كلامه (ابن تيمية) أو عن تقديم تفسير معقول له[١٢٠].

الرابعة: سلب الاعتبار عن كثير من البحوث الحديثة التي يطرحها المفكرون الإسلاميون في مجال المناهج الإسلامية.

نقد عبد الحميد للجابري

ويتعرض المؤلف، في هذا القسم من الكتاب، بالنقد لهذه البحوث، وبخاصّة نقده لسامي النشار في كتابه عن «مناهج مفكري الإسلام»، وحسن حنفي في أطروحته للدكتوراه تحت عنوان: «مناهج التفسير؛ محاولة في أصول الفقه»؛ وأخيراً نظرية محمد عابد الجابري في كتابه: «تكوين العقل العربي»، وإذ بيّنا آراء الجابري في النظرية الأولى وكذا النظرية المقابلة، وهي نظرية حسن عبد الحميد (بوصفها النظرية المنافسة)، فمن المناسب هنا أن نكتفي بنقد حسن عبد الحميد لنظرية الجابري،

www.noormags.ir

ذلك وعلى الرغم من تمجيد حسن عبد الحميد لكتاب تكوين العقل العربي، بيد أنّه يرى أنّ نظرية الجابري في ماهية الفكر الإسلامي ومنهجه قد وقعت في العيوب التي وقع فيها المفكرون الذين سبقوا الجابري نفسه، وذلك لأن الجابري يصرح في كتابه بأن قياس التمثيل هو المنهج الذي تبلور على أساسه كل التفكير العربي، ومن هنا يمكن اعتبار أصول الفقه حجر الزاوية في العقل العربي، وليس العقل الفقهي بمفرده.

ويضيف حسن عبد الحميد، في هذا المضمار، أن الجابري ـ كغيره من المفكرين ـ قد وقع تحت تأثير الفهم الرسمي الشائع في ادعائه أن الشافعي هو أول من أسس للمنهج المذكور، ومن هنا يمكن اعتبار «الرسالة» بمنزلة قواعد في توحيد العقل العربي/ الإسلامي.

وبعد أن يبيِّن مؤلِّف الكتاب آراء الجابري، ينقدها مذكِّراً في هذا المضمار بإهمال مفكر مثل الجابري لحقيقة قياس التمثيل ودوره المحدود في بناء العقل البشري وتكوينه، ليرى فيه الحجر الأساس للعقل العربي/ الإسلامي.

والأعجب من ذلك كيف اختصر جميع المناهج المعتمدة في الفقه في قياس التمثيل ليتعاطى معه بوصفه المنهج الوحيد للتفكير الإسلامي، كلامٌ كهذا من شخص يدّعي تحليل تكوين العقل العربي عجيب جداً.

فما هو الفرق بين الجابري والمستشرق المعروف جوزيف شاخت الذي يدّعي وجود منهجين رئيسيين على صعيد الاستنباط وتنظيم القوانين الحقوقية: المنهج التحليلي (Analytical method) ومنهج قياس التمثيل (Analogy method)، حيث يمكن البحث عن عينات للمنهج الأول في القانون الروماني، والذي أفضى إلى وضع ضوابط حقوقية، فيما يمثّل الفقه الإسلامي عيّنةً من عيّنات المنهج الثاني؛ حيث يرتكز على أساس التشابه القائم بين شيئين ليسري حكم أحدهما على الآخر، دونما افتراض لعلاقة حقيقية بينهما أو إرساء لها[١٢١].

ويضيف عبد الحميد: إن الجابري، وشاخت كذلك، قد غفلا عن هذه المسألة الأساسية، وهي عدم الخلط بين القياس (باعتباره مصدراً في التشريع) وقياس التمثيل، فالقياس في توظيفات علماء الأصول يمثّل مصدراً من مصادر التشريع

www.noormags.ir

لاستخراج بعض القواعد الفقهية، ولكنه مع هذا كله ليس المصدر الوحيد في التشريع، إذ يمكن أيضاً استنباط القواعد الفقهية من طرق أخرى من قبيل الاستدلال القياسي والاستحسان والاستصلاح.

وعندما وصل النظام الفقهي الإسلامي مرحلة أصبح قادراً فيها على تحديد مصادر استنباط القواعد الفقهية وتعيينها، يعني أنه قد ولج المرحلة الثالثة من تكامله، وهي مرحلة الاستدلال، في هذه المرحلة أصبح القياس أو الاستنتاج المنطي (Deduction) بديلاً لقياس التمثيل والاستقراء كما لو أن المنهجين المذكورين قد حذفا بالمرّة ليستقرا في وادي النسيان.

وانطلاقاً ممَّا سبق يمكن القول: إنَّ الخطأ الذي يقع فيه هؤلاء الكتاب يعود إلى إعراضهم عن الخلفية التاريخية للمنهج المستخدم في النظام الفقهي الإسلامي؛ من هنا فإنهم أخطأوا في ظنهم بأن قياس التمثيل ـ الذي أدَّى دوراً محورياً في المرحلة الأولى من علم الفقه فقط ـ قد بنى سائر مراحل النظام الفقهي أيضاً. واستنتاجهم بأن قياس التمثيل الذي نهضت عليه أول مرحلة للفقه في صدر الإسلام له منشأ عربي/ إسلامي. وهناك من شارك الجابري في رأيه حول اعتباره «قياس التمثيل» الركن الأساس في العقل العربي[١٢٢].

وأخيراً يعدّ حسن عبد الحميد نقد هذه الآراء والرؤى، أو الأفهام الخاطئة، شرطاً أساسياً في تقدُّم العلم.

ملاحظات على نظريّة المراحل الارتقائيّة

ومن الضَّروري، هنا، أن نثير بعض النقاط في ما يتعلق ببناء الفقه وتكوينه وفق ما يطرحه حسن عبد الحميد في كتابه «المراحل الارتقائية»:

١ ـ إنَّ تكامل علم الفقه هو كسائر العلوم أمر متفق عليه، وينهض على شواهد علمية كثيرة؛ وبخاصَّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار آراء بعض الباحثين، من قبيل «شاخت» الذي يعتقد بأن بداية هذا العلم ـ ليس كما هو شائع من عودتها إلى أحكام القرآن والأحاديث النبوية ـ بل إلى «مدارس الفقه القديمة». وفي هذه المرحلة، كانت مرحلة استنباط الأحكام عملية بسيطة وبدائية، وتنهض بشكل عام على العرف السائد

www.noormags.ir

في المجتمع. ولكن تدريجياً خرج العمل الاجتهادي من شكله الابتدائي الخام، ليكتسب شكله الاستدلالي. كما نجح الفقهاء في إبداع مناهج جديدة، ووضع مصادر للقانون عديدة[١٢٣].

ومن هذا الأفق يمكن القول: إنَّ كتاب المراحل الارتقائية قد تمكَّن من الابتعاد عن التفاسير التقليدية ذات الصبغة الجدلية غالباً، كما وفّق في تقديم بيان علمي عن كيفية بناء الفقه وتكوينه. ويبدو أن هذه المزية تعد من المزايا الإيجابية التي تسجل لصالح الكتاب. ومع هذا كله فإن آراء حسن عبد الحميد تتضمن تعميمات خاطئة ونقصاً رئيسياً نتحدَّث عنه بإيجاز.

٢ ـ وكما لاحظنا، سعى المؤلّف إلى تعميم نتائج البحوث النفسية وعلم المعرفة التكويني لـ «بياجه» وكذا علم المعرفة الانتقادي التاريخي لـ «باشلار» على دائرة العلوم الشرعية/ الإسلامية (كالفقه وأصول الفقه). وهذا تعميم يبدو خاطئاً ويفتقر إلى الدقة، لأنه أهمل من جهة ماهية تلك النتائج، وأهمل، من جهة أخرى، العلاقة التي تأبى الانفكاك بين «الموضوع» و «المنهج» المتعلق به. بعبارة أدق، إن مثاله في علم المعرفة التكويني الذي قدمه من أجل تفسير بناء العلم وتكوينه لم يكن قادراً على بيان مراحل بناء علم الفقه وأصول الفقه وتكوينه. على سبيل المثال، إن مؤلف الكتاب، وبعد بيانه أن المرحلة التوصيفية هي أول مرحلة في تكامل العلم، سعى إلى إثبات وجود هكذا مرحلة في علم الفقه وأصوله على أساس بعض الشواهد التاريخية والفقهية. والحال أن «التوصيف»، وعلى خلاف فهم مؤلف الكتاب، ليس معناه مجموعة من المشاهدات البسيطة، بل كل مشاهدة مسبوقة بنظرية تتصل بها، وعلى هذا فمن أجل حصول معرفة توصيفية يتوجب أولاً تبديل مجموعة تلك المشاهدات أو المحسوسات إلى «موضوعات قابلة للمعرفة»، وفي النتيجة يفرض كل توصيف بالصورة السابقة وجود نظرية تجعل ذلك قابلاً للتوصيف ويهيِّئ إمكانية معرفته.

وبالالتفات إلى النقاط أعلاه، إذا أردنا دراسة المرحلة الأولى من بناء الفقه وتكوينه (التي يعدّها عبد الحميد مرحلة توصيفية)، فسوف نرى أن علماء الفقه وأصوله في ذلك العصر يفتقدون هكذا نظرية في التنظيم والبيان، ذلك أنهم قدَّموا آراءً مختلفة في بيان واقعة ما أو حادثة معينة[١٢٤].

www.noormags.ir

٣ ـ إن المؤلّف، ومن أجل إثبات وجود مرحلة استقرائية في الحصيلة التكاملية للفقه، استند مرّة أخرى إلى بعض الأحاديث أو الشواهد الفقهية التاريخية، ولكنه مع هذا كله لم يستطع وبشكل منطقي إثبات أن الفقه في هذه المرحلة قد استخدم منهج الاستقراء لاستنباط الأحكام؛ لأن الأحاديث والشواهد التاريخية المذكورة والتي تتعلق في الغالب بعصر النبي ﷺ والمسلمين في صدر الإسلام تشير إلى أن منهج الاستقراء كان معروفاً ومعمولاً به منذ البداية، وهذا يعني أن التقسيم المقترح من قبله لا ينسجم مع الشواهد التاريخية التي قدَّمها؛ لأن هذه الشواهد التاريخية ـ الفقهية تشير إلى أن مرحلة الاستقراء كانت قد تبلورت مع المرحلة التوصيفية ولم تكن متأخرة عنها، وفي هذه الحالة، فإن التوصيف والاستقراء ـ وعلى خلاف تصوُّر الكاتب ـ سيكونان شكلين من المناهج، وليسا تعبيراً عن «مرحلتين متواليتين»[١٢٥].

إضافة إلى هذا، فإن الشواهد التاريخية الفقهية التي يستند إليها تنطبق على المرحلة التوصيفية، وتنطبق أيضاً على المرحلة الاستقرائية، ولهذا فإن حسن عبد الحميد اضطر في النهاية إلى الحكم بالتداخل بين المرحلتين[١٢٦]، مع تأكيد على الإشارة إلى أن الفقهاء المدافعين عن قياس التمثيل (على خلاف رأي حسن عبد الحميد) لم يستفيدوا لا من الاستقراء ولا من الحالات النوعية أو الأحكام الكلية، بل إنّ قياس التمثيل ـ ووفقاً لرأيهم ـ كان هو المنهج الوحيد الذي يسير من خاص إلى خاصّ آخر، ويختلف تماماً عن الاستقراء الذي ينطلق من القضايا الجزئية ليصل إلى القضايا الكلية[١٢٧]، وهذا ما أشار إليه الغزالي أيضاً في بيانه ماهية القياس الفقهي؛ حيث ذهب إلى أن القياس مستلزم لشيئين يرتبط أحدهما بالآخر على أساس نوع من التشابه[١٢٨]، وبصيغة أخرى: إنَّ القياس عمل بسيط، فلا يسير من خاص إلى عام لكي يصل مرّة أخرى إلى الخاص[١٢٩].

٤ ـ يشير المؤلّف، لدى إثباته المرحلة الاستدلالية للفقه (المرحلة الثالثة)، إلى مسألة إحلال منهج القياس المنطقي محل القياس التمثيلي، عادّاً ذلك دالّة على انتقال علم الفقه من المرحلة الثانية إلى المرحلة الثالثة.

ودليله الرئيسي على مدّعاه الآراء الانتقادية لابن حزم الأندلسي الفقيه الظاهري

www.noormags.ir

الـذي رفـض بـالمـرّة استخـدام القيـاس التمثيلي في دائرة العلوم الشرعية. ويستند المـؤلـف فـي هـذا المضمـار إلـى الآراء الفقهية لكل من أبي حنيفة ومالك، غير أنه يكتفي ببيان بعض الكلّيات.

أمـا الأدلّـة الأخـرى التي يقدّمها المؤلف فقابلة للكثير من المناقشة، وتنهض علـى عـدم إدراك مقـاصـد النظام الفكريّ لابن حزم، بعبارة أخرى: إنَّ حسن عبد الحميد يهمل تماماً السياق التاريخي والمعرفي لآراء ابن حزم؛ ذلك أنه ـ ومن ناحية تاريخية ـ كان استخدام القياس مقارنة بمنابع التشريع الأخرى متأخراً، ولم يعرف بين المسلمين إلاّ في أواخر القرن الثاني[١٣٠].

وفـي رأي شفيق شحاتة يجب اعتبار القياس مصدراً في التشريع معلولاً بالمرّة لعوامل تـاريخيـة[١٣١]، ومـع هذا كله لا ينبغي التوهم بأن استخدام القياس في هذه المـرحلـة مـؤشـر على بلـوغ علم الفقه المرحلة الثالثة (المرحلة الاستدلالية)، لأن حكماً كهذا يهمل تماماً حقيقة القياس والاستحسان وبنيتهما وحدود استعمالها (نذكّر هنا بما ورد من الكلام نفسه في موضوع العقل).

وفـي نقـد كـلام حسـن عبـد الحميد يمكن القول: إنَّه بالرغم من أن ابن حزم يعتقد بأنَّ التشابه أو التماثل بين الأشياء لا يستلزم تعميم حكم الأصل على الفرع لأن جميع المخلوقات في العالم يشبه بعضها بعضاً على نحو ما؛ وعلى هذا يجب حينئذ الحكم بحليتها جميعاً أو حرمتها كذلك[١٣٢]، غير أن هذا الكلام لا يعني أبداً أن علمَ الفقه قد وضع خطـاه في المرحلة الاستدلالية بعد أن طوى مراحله التكاملية، بل إن كلام ابن حزم وكذا إحـلال القيـاس المنطقـي محـل قياس التمثيل نهض من رؤيته الفكـريـة الخـاصّـة؛ وهـذه هـي المسـألـة التـي غابت بالمرّة عن ذهن مؤلف كتاب «المراحل الارتقائية».

وابن حزم في إبطاله قياس التمثيل بيّن بصراحة مبادئه الفكرية، ومن جملتها:

أ ـ إن الله هـو العـالـم القـادر المطلـق، ولا يـوجـد حكم في الشرائع إلاّ بأمر ونص، وهو (المؤلف) في هذا المضمار يعدّ اللغة والأسماء والصفات أموراً توقيفية بالمرّة، وتنهض على أذن الشارع؛ يعني أن الله سمى العنب عنباً والعنب ليس موزاً

www.noormags.ir

أو . . . ولا يمكن أن يكون حكمهما واحداً؛ من هنا فإنه يعدّ أحكام الله منطبقة على أحكام اللغة(١٣٣).

ب ـ إن الإنسان أساساً مخلوق جاهل، والعلم البشري كلّه ظنّي.

ج ـ إن الشريعة تتمتع بالغنى والكمال، ولا يوجد نقص في بيان أي حكم فيها، ولهذا فإن ابن حزم ـ على أساس من هذه المبادئ الفكرية ـ لا يعدّ قياس التمثيل مصدراً معتبراً في الأحكام الشرعية؛ لأنه أولاً: لا يوجد نص شرعي في مشروعية استخدامه، وثانياً: إن القياس المذكور لا يفيد سوى الظن والاحتمال، علاوة على أن القياس يشكل إضافة على أمور الحلال والحرام. بعبارة أخرى: إضافة نصوص جديدة إلى النص الشرعي، وهذا هو البدعة عينها، ثالثاً: إن كمال الشريعة يغنينا عن استخدام هكذا مناهج ليست أكيدة.

من هذا الأفق، يمكن وعي دفاع ابن حزم عن القياس المنطقي؛ ذلك أنه يعتقد بأنَّ القياس المنطقي مجموعة القضايا التي تحصل منها «نتيجة» ضرورية؛ نتيجة لا تعطي حكماً جديداً، بل هي موجودة ضمناً في المقدمات. ويستخدم ابن حزم في هذا الباب مفردة «انطواء»، وهي مفردة زاخرة بالمعنى؛ لأنه على أساس هذه النقطة يستدل على أن «نتيجة» البرهان منطوية في المقدمات وليست شيئاً أعلى منها؛ على خلاف منهج القياس الذي يعمم حكم شيء ما على شيء آخر؛ على أساس الظن بوجود وجه مشترك بين الشيئين.

انطلاقاً ممَّا سبق، يمكن استنتاج أن دفاع ابن حزم عن استخدام القياس المنطقي بدل قياس التمثيل إنّما كان حفاظاً على الشريعة وصيانةً لها قبال مجموعة أحكام لم يورد الشرع فيها نصوصاً، ومن ثَمّ فلا توجد أدنى علاقة مع مدّعى مؤلف كتاب المراحل الارتقائية. إضافة إلى هذا، فإنَّ اتكاء ابن حزم على القياس المنطقي وإبطاله القياس التمثيلي كان لمجرد بيان الرؤى الفقهية، ولا يثبت مدّعى المؤلف في أن الفقه مع ابن حزم قد وضع خطاه في المرحلة الثالثة، لأن لازمة كلام عبد الحميد هي أن الفقه بعد ابن حزم قد أصّل القياس المنطقي بدل منهج قياس التمثيل، في حين أن التحوُّلات التاريخية للفقه اتخذت اتجاهاً آخر، وجاءت بنتائج معاكسة؛ أي أن فقهاء العصور التالية استخدموا في الغالب منهج القياس التمثيلي نفسه،

www.noormags.ir

واستخدموا على نطاق ضئيل جداً القياس المنطقي. ولهذا لم يجد حسن عبد الحميد سرّ العداء الذي يضمره ابن تيمية للمنطق والقياس؛ لأنه وطبقاً لمثاله التفسيري ينبغي أن يكون ابن تيمية الذي عاش بطبيعة الحال في المرحلة الثالثة من المؤلفين عن منهج القياس المنطقي، في الوقت الذي كان فيه ابن تيمية في الجانب المعاكس، إذ أبطل القياس المنطقي وأحل مكانه القياس التمثيلي، وكأنه يعيد علم الفقه إلى مراحله الأولى من البناء والتكوين[١٣٤].

إضافة إلى أن مؤلّف الكتاب، وفي شرحه لمراحل التكامل في العلم، يشير إلى مرحلة رابعة أيضاً هي مرحلة «التأصيل الموضوعي»، بمعنى أن العلم وبعد أن يطوي المرحلة الاستدلالية يلج مرحلة وضع القوانين العامة. وهو يصرح في هذا المضمار بأنَّ علم الفقه الإسلامي وعلى خلاف القانون الروماني لم يتمكن من بلوغ هذه المرحلة. ومع هذا كله فإن المؤلف لم يوضح للقارئ الأسباب، وحصر بحثه فقط في شرح المراحل الثلاث السابقة[١٣٥]. بعبارة أخرى: إن نظرية حسن عبد الحميد ـ ومن الناحية العلمية والتاريخية ـ لا تستطيع الإجابة عن هذا السؤال الأساسي: لماذا عجز علم كالفقه ـ والذي استطاع أن يجتاز مراحله الثلاث جميعها ـ من بلوغ المرحلة الرابعة؟ وأساساً: لماذا أصيب النظام الفقهي الإسلامي، وهو في أوج بلوغه وازدهاره، بالانحطاط دفعة واحدة؟

إن الالتفات إلى هذا الأمر في الطريقة التي ينظر فيها حسن عبد الحميد إلى علم الفقه يشير بصراحة إلى أنه ـ وعلى خلاف مدَّعاه من أنه من أنصار باشلار ـ واقع تحت تأثير الأفهام التي سعى في كتابه إلى نقدها، تلك الأفهام الشائعة والتقليدية التي تنظر إلى تاريخ التحولات في علم الفقه بوصفه خطاً متواصلاً ومستمراً، ولا تدرك الانفصالات والتشكّلات مهملةً بالمرّة سياقه التاريخي ـ الاجتماعي.

بين العقل العربي والمراحل الارتقائية

والآن يجدر بنا أن نشير ـ وفي مسألة أخيرة ـ إلى انتقاد حسن عبد الحميد لنظرية الجابري في بيان تكوين العقل العربي؛ إذ إن مؤلف الكتاب المذكور (المراحل الارتقائية) يرفض بشكل كامل فهم الجابري للفقه الإسلامي، مصنِّفاً هذا

www.noormags.ir

الفهم في خانة الأفهام الشائعة وغير المعتبرة. فالجابري يعتقد أن علم أصول الفقه لم يهيِّئ فقط المناهج والقواعد في استنباط علم الفقه، بل إنه ومنذ البداية (وبخاصّة الشافعي في هذا الاتجاه) أصبح الحجر الأساس للعقل العربي، وهو علم أيضاً نهض على قياس التمثيل.

وعبد الحميد، في نقده لهذا الكلام، يقول: لو وافقنا على كلام الجابري فإنه يشمل فقط أول مرحلة في علم الفقه (المرحلة التوصيفية)، ولا يتعدّاها إلى المراحل الأخرى، ومنها المرحلة الاستدلالية.

وبغض النظر عن خطأ نظرية الجابري في بيان العقل العربي أو صوابها، تنبغي الإشارة إلى أن حسن عبد الحميد قدم تفسيراً خاطئاً لآراء الجابري، لأن مراد الجابري من قياس التمثيل ليس منهج الاستنباط أو الاستدلال الذي ينحصر بمرحلة معينة من علم الفقه، بل إن مراده شرح الخصلة البيانية للعقل العربي، والتي تنهض أساساً على عدم وجود علاقة ورابطة سببية وعلّية بين الأشياء. بعبارة أخرى: إن العلاقة بين الأشياء في العقل العربي لا تقوم على اليقين، وإنما على أساس حالة من التشابه أو الاحتمال. من هنا فإن الجابري في كتابه نقد العقل العربي سعى إلى أن يبين كيف أصبح أصل التشابه ـ حيث جذوره في تفكير العرب قبل الإسلام ـ الحجر الأساس للعلوم الإسلامية جميعها، ومنها علم الفقه؟

وكما بينا في العلوم الثلاثة: النحو والكلام والفقه، فإن أصل التشابه أو التمثيل بين الأشياء وعودة الفرع إلى الأصل لا تنهض على مشاهدات أو تعميمات بسيطة لتكون بمثابة مرحلة عابرة، بل إن هذه التعميمات قد أصبحت، في الإطار النظري العلمي الخاص، ضمن ما يهدف إلى بناء نظام علمي ينهض على الوحي وبسط نفوذ سلطة النصوص الدينية ومشروعيتها، وهذا الهدف الرئيسي قد أخذ بنظر الاعتبار سواء في البناء الكلي للعلوم الإسلامية أم في سائر الأجزاء والعناصر أم في عمليات الإنتاج المعرفي.

ونرى تدخّلاً لهذا الأمر أيضاً على صعيد «القياس» و «العقل» اللذين يعدّان المنهج الأكثر عقلانيةً وسط مناهج استنتاج القوانين الكلية، ومن هنا يمكن القول: إنهما متساويان من حيث العمل؛ أي أن وظيفتهما إحالة حكم المجهول (الفرع) على

www.noormags.ir

المعلوم (الأصل) عن طريق التعدية (التعميم)، أو التسوية، أو الأمارة، وهي وظيفة تنبني على فرضية مسبقة تقضي بضرورة وجود أساسٍ قبلي لكل حالة أو ظاهرة جديدة[١٣٦].

من جهة أخرى، إن التعميم (التعدية) أو الأمارة نفسيهما ـ واللّذان يمثّلان أداة تحليل ومعرفة أوصاف «الأصل» بغية تسرية الحكم إلى «الفرع» ـ يكتسبان مشروعيّتهما من «النصوص الدينية» و «الإجماع» من دون أن يملكا القدرة على إثبات أي حكم أو تعيين أية صفة، متجاوزين الإطار الذي حدَّدته النصوص الدينية سلفاً.

وخلاصة هذا الكلام: إن السلطة والمرجعية هما من مزايا النصوص الدينية، أمّا مناهج الاجتهاد المختلفة (من قبيل العقل والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة) فهي مجرّد أدوات لمعرفة أصعدة جديدة وتعميم أحكام النصوص الدينية عليها، وعلى هذا فإن هذه الأدوات أو المصادر الاجتهاديَّة تشغل على الدوام مرتبة أدنى من النصوص الدينية نفسها، ولا يمكن أبداً أن تقف على صعيد واحد مع الكتاب والسنة أو أن تؤثر فيهما، ذلك أن هذه الأدوات الاجتهادية ظنية من جهة، ولا تبعث على الطمأنينة لدى الإنسان، ولا تعد «علماً من جهة أُخرى»، بل يمكن أن تستخدم من قبل الشرع، وفي حالة غياب الحكم القطعي فقط، (انظر في هذا الموضوع في دلائل حجية الظن، وبخاصة دليل انسداد باب العلم مع مقدماته الأربعة التي بسط فيها الحديث في معظم كتب الفقه)[١٣٧].

ومن جهة أخرى: إنها تعد أحكاماً ظاهرية في حين أن أحكام الشرع وكما بُين (في بحث الإجزاء) أحكام حقيقية وأولية. ويجب أن نذكّر بهذه النقطة أيضاً، وهي أن الفقهاء لم يقدموا حتى الآن معنىً دقيقاً ومنسجماً للحكم الظاهري واختلافه عن الحكم الحقيقي الأوّلي.

إنّ هذا التسلسل التَّراتبي لمصادر التشريع كان على الدوام أساساً مهمّاً وبنيوياً لدى علماء الإسلام، ولم يكن منحصراً بالعصور الأولى لتبلور العلوم الإسلامية فحسب، بل كان مواكباً لنمو العلوم الإسلامية وتكاملها، ومتجذراً وبارزاً أيضاً.

www.noormags.ir

● أ. محمد تقي الكرمي

الهوامش:

(١) حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص ١٣٧ وص ١٩٤ وانظر كذلك: حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني، ج٢، ص ٢٣١.

(٢) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، عدّة الأصول، مؤسسة آل البيت قم، ١٩٨٣، ج١، ص ٥.

(٣) الشيخ المفيد، المؤلفات الكاملة، ج٩، ص ٢٨ و٢٩.

(٤) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، المؤلفات الكاملة، ج٤، ص ٤٤ و٤٥.

(٥) الشيخ المفيد، رسالة الغيبة، المؤلفات الكاملة، ج٧، ص ١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٧) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات الكاملة، ج٥، ص ١٤٣.

(٨) الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، المؤلفات الكاملة، ج٩، ص ٤٣.

(٩) السيد المرتضى، الفصول المختارة من العيون والمحاسن للمفيد، ج١، ص ٥١.

(١٠) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات الكاملة، ج٥، ص ١٤٧.

(١١) داود فيرحي، السلطة الفكر والمشروعية في الإسلام، منشورات ١٣٧٨، ص ٢٧٠ (بالفارسية).

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) السيد المرتضى، جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة، الرسائل ج١، ص ٣١٦ و٣١٧.

(١٧) السيد المرتضى، جواب المسائل الموصليات الثالثة، الرسائل ج١، ص ٢١٠.

(١٨) الشريف المرتضى، مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم، الرسائل، ج٢، ص ١١٧ و١١٨.

(١٩) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول، ج٢، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٢٠) رشدي محمد عرسان عليّان، العقل عند الشيعة الإمامية، دار السلام بغداد ١٩٧٣، ص ٩٠.

(٢١) حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ج١، ص ٢٦٦.

(٢٢) محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، قم، ج١، ص ٤٦.

www.noormags.ir

(٢٣) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج١، ص ١٢٧ و١٢٨.

(٢٤) جعفر بن الحسن الحلّي، المعتبر في شرح المختصر، منشورات مؤسسة سيد الشهداء، قم ١٣٦٤، ج١، ص ٢٨.

(٢٥) رشدي عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص ٩٢.

(٢٦) الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، نسخة مخطوطة، مكتبة الكلبايكاني، رقم ١٤٠٩.

(٢٨) محمد بن مكي العاملي، القواعد والفوائد، منشورات منتدى النشر، النجف الأشرف، ج١، ص ٧٤.

(٢٩) محمد بن مكي، ذكرى الشيعة لإحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج١، ص ٥٢.

(٣٠) زين الدين علي بن أحمد العاملي، حقائق الإيمان (رسالة الاقتصاد والإرشاد إلى طريقة الاجتهاد في معرفة الهداية والمعاد وأحكام أفعال العباد)، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩، ص ١٨٨ ـ ١٩٠. وص ١٩٤ ـ ١٩٦، وكذا انظر كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ط أوفسيت قم، ج٣، ص ٦٥.

(٣١) علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، رسائل مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢، ج٣، ص ٤٠، ٤٩.

(٣٢) زبدة الأصول، نسخة مخطوطة، مكتبة الكلبايكاني رقم ٨١٧٦ الورقة ١٨.

(٣٣) عبد الله بن محمد التوني، الوافية في أصول الفقه، مجمع الفكر الإسلامي، قم ١٤١٢، ص ١٧١ وما يليها.

(٣٤) إشارة إلى أن لفقه الشيعة أربعة مصادر هي: القرآن والسنة والإجماع والعقل، والهدف الأساسي لعلم الأصول الدلالة على كيفية استخراج الأحكام الفقهية من المنابع أعلاه، ومع هذا كله، وفي بعض الموارد، لا يمكن أخذ الأحكام الفقهية من هذه المصادر مباشرة، وقد وضعت أصول كلية خاصّة لمثل هذه الموارد دعيت بالأصول العملية، مقدمة على فقه الشيعة، ص ١٦.

(٣٥) انظر في هذا الموضوع.

ـ محمد أمين الاسترابادي، الفوائد المدنية، ص ٥٦.

ـ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص ٣٥ (فائدة ٧٩).

(٣٦) عبد الله بن صالح السماهيجي، منية الممارسين في أجوبة مسائل الشيخ ياسين، نسخة مخطوطة، ورقة رقم ٤٨.

(٣٧) يعدّ محمد الحسن الحرّ العاملي هذه الروايات نفسها بلحاظ السند ظنية وغير معتبرة، وبلحاظ المتن مبهمة وغير صريحة أو موافقة لأهل السنة ـ يعني بسبب التقية ـ (الفوائد الطوسية، ص ٣٥١).

www.noormags.ir

(٣٨) يوسف بن أحمد البحراني، الحدائق الناضرة، ج١، ص ١٢ ـ ١٣٣ (المقدمة العاشرة)؛ وكذا الدرر النجفية ط حجرية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص ١٤٥ ـ ١٤٨.

(٣٩) عبد الله بن صالح السماهيجي، منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين، ورقة رقم ٤٨.

(٤٠) حسين بن شهاب الدين الكركي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، مؤسسة إحياء الإحياء، ص ١٣.

(٤١) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي (جماعة المدرسين)، ١٣٦٥، ص ١٥ و٢١.

(٤٢) وفي هذه الحالة المراد من العقل، شكل من الذاكرة الجمعية من الحديث الموروث الذي يتذكر عن طريق التكرار المستمر.

(٤٣) محي الدين الغريفي، قواعد الحديث، مكتبة المفيد، قم، ص ١٣١.

(٤٤) بحثت قطعية روايات الكتب الأربعة الحديثية أو عدم قطعيتها في كثير من الكتب ذات الاهتمام بمسألة الدراية والرجال. انظر على سبيل المثال: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٩، ج١، ص ١٧ ـ ٣٦.

(٤٥) يوسف بن أحمد البحراني، الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص ١٦٢ ـ ١٦٥، وكذا منية الممارسين، ورقة رقم ٥٥، إذ يذكر في هذا المضمار بعض الأحاديث منها: «قد قيل للصادق عليه السلام: إني خلفت أصحابك مختلفين.. قال: أناخالفت بينهم، ثم يقول: إنه إذا كان الاختلاف من الأئمة وكان ذلك بسبب التقية فلا يرد إشكال. طبعاً هكذا اختلاف يفرق مع الاختلاف في المسائل الاجتهادية التي تنهض على بعض من أصول الفقه العامة، والقواعد العقلية في الاستنباط.

(٤٦) يوسف بن أحمد البحراني، الحدائق الناضرة، ج١، ص ٤٥.

(٤٧) إشارة إلى القاعدة المعروفة «لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة»، ويذكر الشيخ عبد الله السماهيجي هذه القاعدة بوصفها وجهاً من وجوه تمايز الإخباريين عن المجتهدين؛ بمعنى أن الإخباريين يقولون بجواز التأخير، أما عموم المجتهدين فيقولون بعدم جواز ذلك. (منية الممارسين، وانظر كذلك أجوبة مسائل الشيخ ناصر الجارودي، نسخة مخطوطة، مكتبة المرحوم المرعشي النجفي، رقم ٦٣٢٢).

يقول محمد أمين الاسترابادي في هذا المضمار: إن وظيفة الشارع، وطبقاً لقواعد المذهب الإخباري، أحد أمرين، إما بيان مراده في وقت الحاجة أو نصب شخص يقوم بشرح الأحكام الشرعية وبيانها. والشارح المنصوب من قبل الله أيضاً لا يجب عليه ذلك قبل أن يُسأل، وحتى لو سئل أحياناً فإنه لا يجب عليه (الجواب) رعايةً لبعض الضرورات (حاشية محمد أمين الاسترابادي على معارج الأصول للمحقق الحلّي، نسخة خطية، مكتبة المرحوم ملك رقم ١٠١٣، ص ٨).

(٤٨) يوسف بن أحمد البحراني، الحدائق الناضرة، ج١، ص ١٦٠ و١٦١، وينقل عبد الله

www.noormags.ir

السماهيجي في هذا المضمار حديثاً عن الإمام الباقر في تفسير آية ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ في أن بيان الأحكام إنما هو وظيفة الأئمة غير أنها واقعة في دائرة صلاحياتهم (يعني أنه لا يجب عليهم تقديم إجابة عن كل سؤال)، ويشير إلى الاختلاف في الآراء بين الأصوليين والإخباريين، ويستند إلى بعض الروايات الواردة عن الأئمة في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثم يقول: إنّه حتى الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي (الذي له آراء قريبة من المذهب الإخباري) يعتقد بأنّه لو نقل ألف حديث في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا ينبغي العمل بمفادها، لأن القول بالجواز يتعارض مع الأدلّة النقلية والعقلية، ويضيف السماهيجي بعد ذلك أن كلامه حالة من الاجتهاد في مقابل النص، لأن عدد النصوص كثير أيضاً.

والسماهيجي، ومن أجل إيجاد حالة من التوافق بين الروايات الدالة على حرمة كتمان العلم وتلك الدالة على جواز الكتمان، يشير ـ وبالإضافة إلى اعتبار روايات المجموعة الأولى عامّة وروايات المجموعة الثانية خاصّة ـ إلى رأي جاء في حاشية أصول الكافي في إمكانية العمل بالمناهج الدالة على وجوب تبليغ العلم وحرمة الكتمان في حالة عدم ترتب مفسدة أو ضرر في ذلك، لأنه في حالة حصول ضرر أو ترتب مفسدة تقدم الروايات الدالة على جوازالكتمان على تلك الدالة على وجوب التبليغ (منية الممارسين، ص ١٤٦).

(٤٩) الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية، ص ٣٤٩ ـ ١٣٨٢ (باب في ما لا نص فيه).

(٥٠) علي رضا فيض، مبادئ الفقه والأصول، منشورات جامعة طهران، ص ٤٦ (بالفارسية) وانظر أيضاً: العقل عند الشيعة الإمامية، ص ١٧٩.

(٥١) محمد الخوانساري، منطق صوري (بالفارسية) منشورات گاه طهران، ج٢، ص ٢٠٢ و٢٠٣.

(٥٢) علي رضا فيض، المصدر السابق، ص ٤٨.

(٥٣) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص ١٨.

(٥٤) محمد الحائري اليزدي، كاوشهاي عقل علمي، ص ٨١ (بالفارسية).

(٥٥) محمد الخوانساري، منطق صوري، منشورات گاه طهران، ج٢، ص ٣٨ (بالفارسية).

(٥٦) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٣، ص ٢٨٧.

(٥٧) أبو القاسم القمي، قوانين الأصول، ط حجرية، ج٢، ص ٤، (قوله: لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع إلى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء، لحكم العقل موافقاً له).

(٥٨) محمد تقي الحكيم، المصدر السابق، ص ٣٨٨.

(٥٩) أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص ١٣٨.

(٦٠) علي رضا فيض، المصدر السابق، ص ٥٠.

(٦١) المصدر نفسه.

www.noormags.ir

(٦٢) أبو القاسم القمي، قوانين الأصول، ص ٢٥٨؛ وأيضاً محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص ٣٠٨.
(٦٣) قوانين الأصول، ص ٢٥٨.
(٦٤) اتباع أبي منصور محمد الماتريدي، من فقهاء الأحناف يدعون بـ «الماتريدية».
(٦٥) قوانين الأصول، ص ٢٦٠، والشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ص ١٩٤.
(٦٦) السيد محسن بن حسن الأعرجي الكاظمي، المحصول في علم الأصول (المقام الثاني في الملازمة)، نسخة مخطوطة، مكتبة مؤسسة آل البيت، قم.
(٦٧) قوانين الأصول، ٢٦١.
(٦٨) محمدحسين الأصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، طبعة حجرية، ص ٣٤٢، المحصول (أدلّة منكري الملازمة).
(٦٩) المصدر نفسه.
(٧٠) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت، ج١، ص ٣٦٥.
(٧١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص ٢٦.
(٧٢) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج٢، ص ١٠٩.
(٧٣) رشدي عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص ٣٨٥، علي رضا فيض، مبادئ الفقه والأصول، ص ٧٧ (بالفارسية).
(٧٤) يعتقد أبو القاسم القمي بأنها مسألة كلامية بالرغم من استنتاج بعض المسائل الفقهية منها (قوانين الأصول، ص ٦٧).
(٧٥) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص ٢٤٧ و٢٤٨.
(٧٦) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج١، ص ٤٢٧ و٤٢٨.
(٧٧) محمد حسين النائيني، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، ج٣، ص ٣ و٤.
(٧٨) الخوانساري، منطق صوري، ج١، ص ٧٦ (بالفارسية).
(٧٩) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (نقد العقل ٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦، ص ١١٦.
(٨٠) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج١، ص ٤٤.
(٨١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٠٩.
(٨٢) نقد ونظر (مجلة فارسية)، عدد خاص بالتراث والحداثة (١) (ع١٧ و١٨)، ص ٤١٥.
(٨٣) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (نقد العقل ٢)، ص ٢٤٣.
(٨٤) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٣١٠.
(٨٥) حسن عبد الحميد، خريج جامعة السوربون، والأستاذ المساعد في قسم الفلسفة، جامعة

www.noormags.ir

الكويت. إضافة إلى كتاباته ومقالاته بالفرنسية، وترجمته كتاب «نظرية المعرفة العلمية».

له كتابات ومقالات عديدة في المنهج العلمي منها:

ـ المدخل إلى الفلسفة، في فلسفة العلوم، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٨٠ (بالتعاون مع محمد مهران).

ـ الأبعاد الحقيقية لنظرية القياس الأرسطية، مجلة كلّية الآداب، جامعة صنعاء، العدد الثامن ١٩٨١، ص ٧٩ ـ ١٥٠.

ـ أوهام المنهجية، ضمن الكتاب التكريمي الصادر عن قسم الفلسفة بجامعة الكويت، بمناسبة بلوغ د. زكي نجيب محمود سن الثمانين.

ـ التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد ١٧، العدد ٣، ١١٨٦، ص ١٣١ ـ ١٧٨.

(٨٦) حسن عبد الحميد عبد الرحمن، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي؛ المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، حوليات كلية الآداب، قسم الفلسفة بجامعة الكويت، الحولية الثامنة، ١٩٨٧، (الرسالة الرابعة والأربعون).

(٨٧) المراحل الارتقائية، ص ١١.

(٨٨) حسن عبد الحميد، التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، ص ١٥٩.

(٨٩) أنموذجاً، مناهج البحث عند مفكري الإسلام عن علي سامي النشار، مناهج البحث في الفقه عن محمد سلام مدكور، مناهج البحث في علم النفس، تأليف عبد الرحمن يسوي.

(٩٠) التفسير الابستمولوجي، ص ١٦٠.

(٩١) المراحل الارتقائية، ص ١٢.

(٩٢) المصدر نفسه.

(٩٣) هربرت جينز برغ ـ سيليف أوبر، رشد عقلي كودك از ديدگاه پياژه [بالفارسية] ترجمة فريدون حقيقي ـ فريده شريفي، منشورات فاطمي ١٣٧١، ص ٣٩.

(٩٤) Chance.

(٩٥) المراحل الارتقائية، ص ١٥ و١٦.

(٩٦) Invariant Sequence.

(٩٧) المراحل الارتقائية، ص ١٦.

(٩٨) ص ١٧.

(٩٩) التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، ص ١٣٩.

(١٠٠) عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، ص أ (مقدمة الكتاب).

(١٠١) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الانجلو مصرية، القاهرة، ج٢ (في فلسفة العلوم)، ص ٦، ج، ص ١٤٣ ـ ٣٣٣.

(١٠٢) التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، ص ١٤٨.

www.noormags.ir

● أ. محمد تقي الكرمي

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(١٠٤) رشد عقلاني كودك (بالفارسية)، ص ١٤٠.
(١٠٥) التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، ص ١٥٥.
(١٠٦) ص ١٥٦.
(١٠٧) المراحل الارتقائية.
(١٠٨) م. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٥.
(١٠٩) المراحل الارتقائية، ص ٣٢.
(١١٠) قياس الغائب على الشاهد.
(١١١) المراحل الارتقائية، ص ٣٧.
(١١٢) محمد الخوانساري، منطق صوري، ص ٣٢٨.
(١١٣) المراحل الارتقائية، ص ٤٢.
(١١٤) ص ٤٩ و٥٠.
(١١٥) ص ٥١.
(١١٦) ص ٥٦.
(١١٧) ص ٥٧.
(١١٨) ص ٦١.
(١١٩) ص ٦٤.
(١٢٠) ص ٦٦.
(١٢١) ص ٧٢ (نقلاً عن كتاب تراث الإسلام، شاخت وبوزورث، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨، القسم الثالث، ص ١٨).
(١٢٢) ص ٧٤.
(١٢٣) شرح المؤلف رؤية شاخت في مقالة أخرى بشكل أكثر تفصيلاً: «شافعي ومعرفت شناسي»، مجلة نقد ونظر، السنة الرابعة، العددان (٣ و٤)، صيف وخريف ١٩٩٩، ص ٢٧١ ـ ٢٨٨.
(١٢٤) انظر هذا الموضوع: سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية؛ التعليل الفقهي، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٠١ و٢٠٢.
(١٢٥) للمزيد من الاطلاع انظر: نقد جمال الدين عطية على كتاب المراحل الارتقائية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٥٣، ١٩٨٨، ص ١٣٦.
(١٢٦) المراحل الارتقائية، ص ٤٣.
(١٢٧) عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار القرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٤٦.

www.noormags.ir

(١٢٨) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ٥٤.
(١٢٩) مناظرات في أصول الشريعة، ص ٤٤٦.
(١٣٠) كتب ابن حزم في هذا المضمار قائلاً: إن استعمال القياس في استنباط الأحكام الشرعية كان متداولاً في القرن الثاني الهجري، وأضاف أن استعمال الاستحسان والتعليل، وحسب الترتيب، مرتبط بالقرنين: الثالث والرابع الهجريين (ملخص أبطال القياس، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩، ص ٨ ـ ١٠).
(١٣١) مناظرات في أصول الشريعة، ج٧، ص ٣٣٠.
(١٣٢) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ١٩٢ ـ ١٩٤.
(١٣٣) للاطلاع أكثر راجع: سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٨٦، ص ١٥٠ ـ ١٥٤.
(١٣٤) المراحل الارتقائية، ص ٦٦.
(١٣٥) المصدر نفسه.
(١٣٦) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٨٠.
(١٣٧) انظر هذا الموضوع في: كتاب فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص ١٨٣.

□□□

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

www.noormags.ir