موقف الاجتهاد الامامي من الاتجاه المقاصدي في الاستنباط دراسة تحليلية

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

تاريخ الاستلام: ١٦/ ١١/ ٢٠٢٢
تاريخ القبول: ١٣/ ١/ ٢٠٢٣
تاريخ النشر: ١/ ٤/ ٢٠٢٣

الكلمات المفتاحية:
الاتجاه، المقاصد، الاستنباط، الاجتهاد، الامامية.

ملخص البحث:

يعد الاجتهاد بوصفه ممارسة بشرية لفهم النص الديني من المجالات القابلة للتطور والتغير في إطار تطور العلوم والمعارف، وهو بطبيعة الحال يتأثر بمختلف الرؤى والأفكار التي تطرح في بيئاتها المختلفة، وقد تنامت عدة اتجاهات في ممارسة الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية، لدى أغلب المذاهب الفقهية، ولم يكن الفقه الإمامي بمعزل عن تلك التطورات العلمية التي مر بها الاجتهاد، بل كان له موقفه الخاص إزاءها، ومن أبرز ما تم ملاحظته من قبل علماء الإمامية هو المنحى المقاصدي في الإجتهاد، فقديما كانت بعض إشارات وحديثا كانت دراسات متخصصة، لكن الموقف النهائي بقي غامضا إلى حد ما، لذلك تناول البحث الرؤية الاجتهادية لدى فقهاء الإمامية إزاء الاتجاه المقاصدي فضلا عن البدائل النظرية التي تبناها فقهاء الإمامية في سبيل ملئ الفراغ التشريعي وما لا نص فيه، وقد تمت الإشارة الى بعض المقارابات والمفارقات بين مسالك الاستنباط لدى الإمامية والاتجاه المقاصدي من خلال الوقوف على بعض التفصيلات المهمة التي من شأنها أن تزيل بعض الغموض لتحدد الموقف الذي يمكن التماسه إلى حد ما لدى الكثير من علماء الإمامية بخصوص المشترك المعرفي الاتجاهين المقاصدي والامامي.

موقف الاجتهاد الامامي من الاتجاه المقاصدي في الاستنباط دراسة تحليلية

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

The position of jurisprudential research in the Shiismt from the objective research direction An analytical study

Received: 16 /11/2022
Accepted:13/1/2023
Published:1/4/2023
Keywords:
Ijtihad, religious text, Imami jurisprudence.

Abstract

Ijtihad, as a human practice for understanding the religious text, is one of the areas subject to development and change within the framework of the development of sciences and knowledge. Imami jurisprudence is independent of those scientific developments that ijtihad went through. Rather, it had its own position regarding it. One of the most prominent things that was noticed by Imami scholars is the intentional approach in ijtihad. In the past there were some references and recently there were specialized studies, but the final position remained somewhat ambiguous. What, therefore, the research dealt with the jurisprudential vision of the Imamiyya jurists towards the intentional direction, as well as the theoretical alternatives adopted by the Imami jurists in order to fill the legislative void and what is not stipulated in it. Important details that would remove some of the ambiguity to determine the position that can be sought to some extent among many Imami scholars regarding the common epistemology of the two approaches Front and back.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

مقدمة البحث

يتداول مصطلح المقاصد الشرعية قديما وحديثا، في حدود المجال الاجتهادي أو الاستنباطي إلا أنه وفي الفترة الأخيرة لقي اهتمام الباحثين والأكاديميين من مختلف المذاهب الإسلامية حتى غدا عنوانا لاتجاه عام لنمط خاص من أنماط الاستنباط في تحديد كيفية التعاطي مع القضايا الفقهية.

في الآونة الأخير تباينت الآراء عند الباحثين على أقل تقدير من الامامية بعد أن باتت القضية في الأوساط الحوزوية محسومة بنحو الرفض إلى حد ما لهذا الاتجاه، فيميل بعض الباحثين من الامامية إلى الموقف الإيجابي من هذا الاتجاه فيما يرفضه الآخرون ومن أولئك وهؤلاء من يميل الى التحفظ من خلال عدّه مسألة حساسة.

في الواقع المسألة ليست حساسة إلى هذه الدرجة إذا ما تم التعاطي معها بموضوعية وعلى وفق المعايير العلمية، فعندما ندرس الفقه الامامي نجد كثيرا من التطبيقات التي تكاد تكون قريبة من المعطى الذي يشير إليه الاتجاه المقاصدي، ومع تحليل تلك المواقف نجد أن للاتجاه المقاصدي أثر في المدونات الفقهية الامامية، على أن الأساس النظري يختلف عما هو عند المذاهب الأخرى أو أصحاب الاتجاه المقاصدي من تلك بقية المذاهب.

بمعنى أن الصياغة الأصولية –إن صح التعبير– للمقاصد عند الإمامية لها مسارها الخاص والمختلف عن الصياغة الأصولية لدى بقية المذاهب، بمعنى أنها موجودة بشكل مختلف عنه لدى المذاهب الأخرى.

في هذه الدراسة الموجزة تظهر محاولة ابراز الرؤية الإمامية لقضية المقاصد والضوابط التي تضبط اعتماد المنهج المقاصدي في عملية الاستنباط الفقهي.

المبحث الأول: عرض تحليلي موجز للاتجاه المقاصدي:

من خلال هذا البحث يتم إيضاح مفهوم المقاصد وما يتضمنه من عناصر تجعله يتداخل مع بعض المصطلحات، وكيفية استعمال هذا المصطلح من قبل فقهاء المقاصد.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

المطلب الأول: مفهوم مقاصد التشريع:

يعود أول استعمال للفظ المقاصد إلى الجويني في البرهان[١]، وقد ورد عند الامامية ذكر المقاصد الضرورية الخمسة في كتاب نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية للمقداد السيوري، ألا أنه كان بشكل عرضي من دون وجود تعريف لها فيقول: (الشرائع كلها لحفظ المقاصد الخمسة، وهي: حفظ الدين والنفس والمال والنسب والعقل التي يجب تقريرها في كل شريعة..)[٢]، ويتقارب مفهوم المقاصد مع المصلحة، إلا أن المقاصد أخص من ناحية، إذ تعبر عن المصلحة المقصودة للشرع، ويقول القرافي: (المقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها..)[٣]، ويرى ابن عاشور أن : (مقاصد التشريع هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها..)[٤].

ويعرفها أحمد الريسوني بـ: (الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)[٥]، ويقول آخر: (مقاصد الشريعة هي المصالح التي تعود على العباد في دنياهم وأخراهم)[٦].

ومما سبق يتبين أن مصطلح المقاصد لم يحظ باهتمام لدى العلماء القدامى كما حظي مصطلح (المصالح)، ولعل السبب في ذلك كما يؤكد أحد الباحثين هو تكافؤ معنييهما[٧]، إلا أن العامل الكلامي هو السبب، إذ بدأ الكلاميون المسألة في معرض بحثهم عن كون أفعال الله تعالى معللة وأنها ترعى مصالح الأنام.

وقد اقتصرت المقاصد على خمسة أصول هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وذلك منذ أن بلورها الغزالي في كتاب المستصفى من دون أن يشير إلى حصرها بالخمسة، وقد صرح الآمدي بالحصر[٨]، فيما وسع الشاطبي لها لتشمل الضروريات والحاجيات والتحسينيات[٩].

المطلب الثاني : العلاقة بين المقاصد والمصالح المرسلة

ثمة تداخل بين مصطلح المقاصد ومصطلح المصالح في التداول الفقهي لدى المذاهب المعتمدة لهذا الاتجاه، يتضح ذلك التداخل من خلال تناول مفهوم المصلحة.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

أولا : مفهوم المصلحة :

المصلحة بمعنى المنفعة عند أهل اللغة[١٠]، ويعرفها الغزالي بأنها: (عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة..)[١١]، وهو قريب من المعنى اللغوي، ويعرفها في موضع آخر بـ: (المحافظة على مقصود الشرع من الخلق، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة..)[١٢]، ويتفق الطوفي مع الغزالي بحدود (مقصودية) المصلحة للشرع فيعرف المصلحة : (بحسب العرف هي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، وبحسب الشرع هي الشيء المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة)[١٣]، وكلا التعريفين لا يعبران عن ماهية المصلحة، بل يحاول التعريفان إضفاء الرؤية الشرعية في المفهوم، أو صياغة المفهوم صياغة شرعية، ويتبين ذلك من خلال تعريف المصلحة بمقصود الشرع، وهو يوحي بأن كل ما يقصده لشرع فهو مصلحة، بينما نجد أن الشاطبي يحاول الاقتراب من الماهية عندما يعرف المصلحة بـ: (ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق..)[١٤]، وهذه رؤية قريبة من المصطلح، إذ يعبر عن المعنى فضلا عن إيضاح مقصوديتها من قبل الشرع. ويذكر المحقق الحلي أن: (المصلحة هي ما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه أو لآخرته أو لهما، وحاصله: تحصيل منفعة أو دفع مضرة، ولما كانت الشرعيات مبتنيات على المصالح، وجب النظر في رعايتها، والمصالح تنقسم ثلاثة أقسام: معتبرة شرعا، وملغاة شرعا، ومرسلة..)[١٥]، وهذا التعريف قريب من ماهية المصلحة أيضا بلحاظ ما يوافق حاجات ومنافع الإنسان.

وقد قسمت المصلحة عدة تقسيمات حسب حيثيات مختلفة، فمن حيث قوتها قسمت إلى: (ضروريات وحاجيات وتحسينات)[١٦]، ومن حيث الحاجة إليها قسمت إلى: (عامة وأغلبية وشخصية)[١٧]، ومن حيث حجيتها: إلى: (معتبرة شرعا، وملغاة شرعا، ومرسلة..)[١٨]، والحقيقة لا يمكن تحديد مصاديق التقسيم الأول بسهولة، بحيث أن الضروريات لا يمكن حصرها في نطاق محدد، بسبب نسبيتها وتغيرها مع الزمان والمكان، أما التقسيم الثاني فتكمن أهميته عند تعارض المصالح ووجوب تقديم الأهم، وبالتالي ستكون المصلحة العامة أهم من الغالبة، وكذا الغالبة أهم من الشخصية، وأما الثالث فهو واضح باعتبار رجحان المصلحة المؤيدة شرعا وعلى المرسلة وعلى عدم اعتبار الملغاة شرعا، وهو مهم في عملية الاستنباط والإفتاء.

ثانيا: مفهوم المصالح المرسلة:

تعد المصالح المرسلة أو الاستصلاح كما سماها الغزالي أو الاستدلال كما سماها الجويني أو الاستدلال المرسل أو المناسب المرسل الملائم كما هو الحال عند متكلمي الأصوليين[١٩]، من المصادر غير اللفظية لاستنباط الحكم الشرعي في الفقه عند المذاهب الإسلامية، وقد حظي هذا المصطلح باهتمام خاص لدى عدد من الفقهاء القدامى والمحدثين.

ويقصد بالمصالح المرسلة أنها المصالح التي لم ينص عليها نص إلا أنها ملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، شرط أن لا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن شهد لها أصل دخلت في عموم القياس، وان شهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة[٢٠].

ووضع الفقهاء ثلاثة شروط للعمل بالمصالح المرسلة[٢١]:

أ- أن تلائم مقاصد الشرع، بأن تكون من جنس المصالح التي قصد الشارع تحصيلها ، لا تخالف أصلاً من أصوله ، ولا تنافي دليلاً من أدلة أحكامه .

ب- أن تكون معقولة في ذاتها، فتتلقاها العقول السليمة بالقبول ، لكونها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة ، وعليه فلا تجري في العبادات لأنها مبنية على التوقيف.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

ت- أن يكون الأخذ بها لحفظ ضروري كحفظ الدين و الأنفس والأموال، أو لدفع حرج لازم في الدين تخفيفاً وتيسيراً.

وقد قسمت المصالح المرسلة إلى الضروريات الخمس[٢٢]، على حين وسع البعض منها لتشمل الحاجيات والتحسينيات[٢٣].

ثالثا: الفرق بين المقاصد الشرعية والمصالح المرسلة:

إذا استقرأنا الخطاب الأصولي المقاصدي عامة وجدناه يستعمل مصطلح المقاصد باستمرار للتعبير عن المصالح والعكس بالعكس، وكلا المصطلحين ينقسمان إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات[٢٤]، مع أن اللفظين يختلفان من ناحية الجذر اللغوي، فالمقصد يعني الغاية والمصلحة تعني المنفعة، وبهذا المعنى يكون المقصد أعم من المصلحة.

ومن جهة الاعتبار قد تكون المصلحة المرسلة في ضمن المقاصد وقد لا تكون، إذ تعد ملائمة المصلحة المرسلة شرطا من شروط اعتمادها في الاستنباط، وهذا قائم على فرض وجود مصلحة مرسلة لا تنافي مقاصد الشرع.

وتأسيسا على ذلك تكون المقاصد تامة من ناحية الاعتبار، على حين يتوقف اعتبار المصلحة المرسلة على موافقتها للمقصد الشرعي.

أما انقسام كلا المصطلحين إلى ضروري وحاجي وتحسيني فإنما كان بعد افتراض كون المصلحة المرسلة موافقة للمقاصد الشرعية، فليست كل منفعة تعد مقصودة للشرع ما لم توافق ما يقصده الشرع من منافع.

رابعا: علاقة المنحى المقاصدي بالتعليل

يمكن أن تكون فكرة التعليل من العوامل المؤثرة في المنحى المقاصدي، إذ يؤثر التعليل سواء بالقياس أو بغيره في الفقه مقاصدي، ذلك أن الفقه المقاصدي لما كان يلاحظ الغايات والمصالح في متعلقات الاحكام، فإنه لا يستغني بأي حال عن منهج التعليل، على أساس أن الغاية أو المصلحة من الحكم إما أن تصلح علة ومناطا لاستنباط الحكم أو لتشخيص موضوع الحكم.

وكما هو واضح فإن المنحى المقاصدي يكاد يعتمد ولو بنحو غير مباشر على آلية القياس بشتى مستوياته.

كما في قياس العلة، الذي ما كانت العلة فيه موجبة للحكم ويستحيل عقلا تخلف الحكم عنها، كقياس حرمة ضرب الوالدين على التأفيف المحرم بقوله تعالى: ((فلا تقل لهما أف))، وقد أجمع العلماء كافة على إقرار هذا النوع من القياس، غير أنهم اختلفوا في تسميته فمنهم من أطلق عليه (دلالة الألفاظ) لأن العقل يدرك العلة بمجرد معرفة الوضع اللغوي، ومنهم من أطلق عليه (دلالة النص) و(مفهوم الموافقة) (وقياس الأولوية).، على خلاف قياس الدلالة والذي يعني ما كانت العلة في الأصل على الحكم فيظن وجودها في الفرع دون أن تكون موجبة له، فقد يترتب عليها الحكم في الفرع وقد يتخلف، وبمقتضاه يلحق الفرع بالأصل للعلة المشتركة بينهما ويجيء حكما مستنبطا من العلة، وهذا النوع هو الغالب من أنواع القياس، وهو المتبادر إلى الذهن من لفظ القياس، وفيه اختلف العلماء ووضعت الشروط.

وفي خلال هذا العرض الموجز للمنحى المقاصدي اتضح أنه يقوم على مجموعة من العناصر:

- وجود مصلحة أو غاية مقصودة للشرع.
- للفقيه القدرة على ادراك تلك المصلحة إما بالقطع وإما بالظن.
- للفقيه أن يشخص الملاك أو العلة من بين عدة مصالح أو غايات للحكم ولو بظن دون القطع.
- للفقيه أن يعدّي الحكم إلى موضوع آخر من خلال تشخيصه للعلة أو الملاك.

المبحث الثاني: موقف الإمامية من الاتجاه المقاصدي:

في هذا المبحث تتم محاولة استجلاء أسباب الابتعاد عن المنحى المقاصدي ولو على المستوى النظري، ومن ثم تحليل طبيعة الاستنباط عند الإمامية في ما لا نص فيه كموقف يوازي الموقف لدى فقهاء المنحى المقاصدي في ما لا نص فيه.

المطلب الأول: أسباب الابتعاد عن المنحى المقاصدي:

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

هناك عدة أسباب يوردها أحد الباحثين[٢٥] لابتعاد علماء الامامية عن المنحى المقاصدي في الاستنباط، كانت أبرزها:

١- امتداد عصر النص لديهم حتى عام ٣٢٩هـ، وهو ما جعلهم في غنى عن المنحى المقاصدي بسبب توفر النص، على أساس أن المنحى المقاصدي يفترض خلو الوقائع من الأحكام المنصوص عليها.
٢- وجود الأخبار الناهية عن العمل بالقياس في الاستنباط والاستحسانات الذوقية، على أساس ان المنحى المقاصدي يتضمن آليات استنباطية تعتمد التعليل والقياس وسيلة لاستنباط الحكم الشرعي.
٣- ابتعاد الفقه الشيعي عن الدولة جعله يحجم عن تناول أحكام السلطة وخصوصا الفقه السياسي ولم يكن على المحك من القضايا التي تقع على مسؤولية الدولة آنذاك، وبالتالي هو غير معني إلى حد ما بقضية المصالح العامة لكونها من مهام الدولة[٢٦].
٤- العزلة التي مورست بحق الامامية وأبعدتهم عن الانضمام الى ممارسة الفقه والافتاء في الواقع الاجتماعي مما جعل الفقيه بعيد عن المعضلات الاجتماعية القائمة لتكن من مهام فقهاء السلطة[٢٧].

هذا مجمل الأسباب التي دعت إلى الابتعاد عن المنحى المقاصدي إلا أن هناك بعض الأعلام ممن اعتمدوا بعض آليات الفكر المقاصدي على الرغم من رفضهم الفكرة في الإطار الأصولي، إلا أن الواقع الفقهي يشير إلى عدة تقاربات في عملية الاستنباط، لكنها تبقى مختلفة كما سيتضح لنا في المطلب التالي، فقد يلحظ الشبه من ناحية التطبيق بين الفقه المقاصدي وطبيعة الاستنباط لدى فقهاء الامامية إلى أن الأساس لكل من الاثنين فيه من الاختلاف ما يستدعي الدراسة والتأصيل في هذا الموضوع.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

المطلب الثاني: مقارنات بين المنحى المقاصدي وطبيعة الاستنباط لدى الامامية:

بداية لابد من أن نحدد الموقف لدى الامامية من أصل وجود المقاصد على مستوى عالم الثبوت، فيكاد يجمع فقهاء الامامية على أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعالقاتها، وهي قضية محسومة إلى حد ما، إلا أن الخلاف وقع في اعتماد هذه الفكرة كمنهج للاستنباط وهذه مرحلة أخرى مختلفة، بمعنى كون المقاصد موجودة في مقام الثبوت، وليس على الفقيه سوى اكتشافها في مقام الإثبات، ليستنبط في ضوئها أحكاما أخرى، في هذه المرحلة يفترق التنظير الامامي عن التنظير الذي يعتمد عليه الاتجاه المقاصدي.

يفترض المنحى المقاصدي أن المصالح والغايات يمكن إدراكها إدراكا قطعيا من قبل الفقيه وبنحو مطلق، او على الأقل بنسبة عالية تسمح للفقيه أن يتحرك بمساحة واسعة وهو يمارس عملية الاجتهاد في ضوء الاتجاه المقاصدي، في حين يجانب الامامية هذا الافتراض من خلال القول بعدم إطلاق هذه القضية، فهناك ما يمكن أن يقطع به الفقيه وهناك ما يبقى في حدود الظن.

كذلك يفترض المنحى المقاصدي أن الفقيه حتى لو حصل له الظن بالمقصد أو الملاك فإنه ظنه حجة يمكن أن يعتد به في استنباط حكم آخر من خلال أخذه للمصلحة أو المقصد علة ومناطا للحكم، في حين يؤكد المنهج الامامي على ضرورة قطع الفقيه في اعتماده للعلة ليكون من قبيل الاستدلال بالعقل، فلابد له من أن يكون قاطعا أو مطمئنا بعلية المصلحة المقطوعة أو المظنونة.

وبعبارة أخرى، فإن القطع عند الإمامية يقع في مرحلتين:

الأولى: أن هذه المصلحة قد قطع الفقيه بأنها مقصودة من الحكم، وأنها مقصودة شرعا.

الثانية: أن هذه المصلحة وبعد أن قطع الفقيه بأنها مقصودة شرعا قطع قطعا آخر بأنها هي المناط أو الملاك أو العلة من تشريع الحكم، كأن تكون واردة في الواقعة التي طرأت على الفقيه.

وتحصيل القطع الأول أيسر من تحصيل القطع الثاني، فربما للحكم الواحد أكثر من مقصد وذو مصالح وغايات متعددة وكلها شرعية إلا أنه الفقيه يتعسر عليه تشخيص أيا من هذه كان هو

المناط والعلة، وبالتالي ليس بوسعه إلا إتباع الظن وهنا نقطة الافتراق بين المنهج الامامي والمنحى المقاصدي.

المبحث الثالث: البدائل النظرية لدى فقهاء الإمامية عن المنحى المقاصدي:

بطبيعة الحال ومع إدراك متطلبات الواقع، فإن آليات الاجتهاد لدى الإمامية أخذت بحسابها المتغير الزمني في الموضوعات الفقهية، لتأسس جملة من المباني التي نقلت الفقه الإمامي من حالة العجز الاستنباطي أمام تجدد الموضوعات، إلى حالة تقديم الحلول للكثير من مسائل الفقه، من خلال التأصيل لفكرة الأصل العملي من جهة، واستثمار مبدأ وجوب حفظ النظام العام من جهة أخرى.

المطلب الأول: فكرة النظام العام

ومصطلح حفظ النظام العام، يعد من المصطلحات التي تنوع استعمالها في مجالات مختلفة، فهو حاضر في استعمالات الفلاسفة وكذلك المقننين الوضعيين، والفقهاء المسلمين، ومع أنه يتسم بالوضوح من الناحية التطبيقية من خلال تشخيص مصاديقه أو عناصره، فإن عملية تحديده نظريا تحيط بها عدة زوايا مختلفة.

إن مصطلح حفظ النظام العام مركب في مضمونه من مختلف العناصر التي يزخر بها الواقع الحياتي، وعلى هذا الأساس فإن عملية التحديد تكاد تكون متعلقة بما هو سائد في الواقع المتغير. يستند جمله من فقهاء الإمامية إلى مصطلح (حفظ النظام العام) في عدة مسائل.

الفرع الأول: علاقة فكرة النظام العام بالضرورة:

تتضح علاقة النظام العام بالمقاصد من خلال علاقته بالمقاصد الضرورية، والضروري هو: (المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها)[٢٨]، ومراعاة التشريع الإسلامي للضرورات جاء من خلال تكييف حال الاضطرار، وفي ضوء مفاد الآية: ((فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ ب أن النظام العام ضرورة عامة، والضرورة العامة أشد من الضرورة الفردية أو الخاصة، وعلى هذا يكون النظام العام ضرورة شاملة لعدة ضرورات ذات إطار

أضيق، فيمكن أن يكون ثبوت الضرورة لكثير من القضايا مستندا إلى حفظ النظام العام، وفي هذه الحال يكون حفظ النظام منشأ لبعض الضرورات.

ويمكن إجمال بعض الملاحظات في إطار علاقة النظام العام بالمقاصد:

١- يتداخل مفهوم النظام العام مع مفهوم المقاصد في نسبة معينة ومن ثم يتسع مفهوم النظام العام ليضم عناصر أخرى قابلة للزيادة والتغيير، وعليه يكون مفهوم النظام العام أوسع وأعم من مفهوم المقاصد، إلا أن التحسينيات –والتي هي ضمن المقاصد– مع دخولها في مفهوم النظام العام، فإن النظام العام –وفي حدود الفقه الإمامي– لا يؤثر من خلالها في الفقه والاستنباط.

٢- تعبر مقولة المقاصد عن المصالح والمنافع التي قصدها الشرع بشكل محدد، مثل الضروريات الخمس، بينما نجد أن حفظ النظام العام مفهوم عام غير محدد إلا أنه يعبر عن منظومة الواقع بعناصرها المؤثرة في عملية التشريع، والتشريع من خلال المقاصد الخمسة وما يضاف إليها يحفظ النظام العام، والنظام العام بعناصره غير المحددة منه ما مقصد تم ملاحظته من قبل الفقهاء ومنه ما ليس بمقصد تمت ملاحظته..، إلا أنه يؤثر في عملية التشريع بشكل أو بآخر.

٣- ومن ناحية أخرى فإن الفقيه وهو يمارس عملية الاستنباط يتعامل مع فكرة النظام العام كضرورة عقلية تتعلق بالواقع، من دون خلاف على إثبات مقصوديتها أو عدمه، إذ يمثل النظام العام مبدأ تشريعيا عاما في كافة الشرائع والقوانين، ومن ثم فهو لا يحتاج إلى مؤنة إثبات مع ما يحظى به من أساس عقلي متين.

٤- عند ملاحظة التناول الأصولي لتفصيلات فكرة المقاصد، نجد أن الفكرة قابلة للأخذ والرد والنقاش، وذلك بسبب طبيعتها، وحتى تسميتها بـ(مقاصد الشرع) سببت إثارة عند بعض الاتجاهات من حيث مدى مقصوديتها من قبل الشرع، وكيفية إدراك جزئياتها، وآلية تطبيقها، ونطاقها.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

فالإمامية لم يعتمدوا المقاصد الشرعية إلا في حدود شرائط ومعايير محددة، وبالرغم وجود دليل العقل إلى جوار الكتاب والسنة والإجماع، فإن المقصد إن لم يكن قطعيا لا يحظى بالاعتبار عند الإمامية.

أما فكرة النظام العام وما تحظى به من قبول ربما يتعدى النطاق الديني، فإنها تتسم بقطعيتها من جهة، وبوضوح مصاديقها من جهة أخرى، وهو ما جعل الفكرة مقبولة في أجواء الممارسة الاجتهادية.

ونلاحظ أن فكرة النظام العام تعد مسلمة متفق عليها في العقل الفقهي الإمامي بالرغم من عدم وجود سابقة للتأسيس والتأصيل لها، والسبب هو أساسها العقلي المتين، بينما نجد أن فكرة المقاصد الشرعية مع كل ما سيق لأجلها من جهود من أجل إبرازها وتفعيلها إلا أنها كانت وما زالت موضعا للنقاش، سواء على مستوى حجية العمل على وفقها أم على مستوى توسيع نطاقها ليشمل متغيرات الحياة المعاصرة.

٥- في مفهوم النظام العام يوجد عنصر مهم وهو التناسق، وكما بينا في المفهوم أن النظام لفظ يُتصور معه شيء منظم، وهذا الشيء لا يتعدى كونه فعل أومصلحة، والمؤدى واحد، إذ أن تناسق الأفعال لا يُلحظ من جانب التشريع إلا بلحاظ ما يؤول إليه الفعل من مصلحة أو مفسدة.

وعليه فإن التناسق الذي يوحي به مفهوم النظام العام يقع على المصالح، وعملية حفظ ماهي إلا حفظ لتناسق المصالح، وتناسق المصالح كمعنى مشار إليه غير موجود في مقولة المقاصد، وحفظ النظام العام في هذه الصورة يمكن أن يكون عبارة عن حفظ تناسق المصالح مع بعضها البعض لسلامة كيانها العام.

وفي مبنى البحث يمثل النظام العام الأصل العقلائي لجميع الأحكام بما فيها الثانوية، وعليه سوف لا يتم التطرق إلى العناوين الثانوية.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

المطلب الثاني: فكرة الأصل العملي

الأصل العملي هو الدليل الذي تتحدّد به الوظيفة العملية المقرّرة للمكلف عند الشك في الحكم الواقعي وعدم وجدان الدليل المحرز الأعم من القطعي والظني المعتبر.فلا يكون المطلوب من الأصل العملي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي بل ان دوره يتلخص في تحديد الوظيفة العملية للمكلّف عند فقدان الدليل المحرز أو ما ينتج نتيجة الفقدان كإجمال الدليل أو ابتلائه بالمعارض، وهذا ما يعني انّ مرجعية الاصل العملي انّما تكون بعد استفراغ الوسع في البحث عن الادلة المحرزة. فإن عثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي فهو المعتمد والاّ فالمرجع هو الاصل العملي ، فموضوع الاصل العملي الذي يترتب على تنقّحه جريانه هو فقدان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي.[٢٩]

إلّا أنّ فكرة الاصول العملية لم تكن بهذه الدرجة من الوضوح في كلمات فقهائنا منذ فجر تاريخ الفقه الإمامي وتدوينه، بل مرّت بمراحل ثلاث حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن، وهي كما يلي :

اولا: مرحلة اعتبار الأصل دليلًا قطعياً :

وهي المرحلة التي ادرجت فيها الاصول العملية في الدليل العقلي الذي هو دليل قطعي، والذي اعتبرت الاصول العملية بسببه دليلًا قطعياً على الحكم الشرعي، فكان ذلك مستنداً لتوجيه التزامهم بالأصول العملية في قبال الجمهور الذين التزموا بالأمارات الظنية الناقصة في عملية الاستنباط[٣٠].

ثانيا: مرحلة اعتبار الأصل دليلًا ظنيّاً

بعد أن التفت العلماء إلى أنّ الأدلّة المعتمدة في الفقه ليست كلّها قطعية، باعتبار أنّ بعضها ظنّي رغم كونها معتبرة شرعاً- كالظهورات وأخبار الآحاد مثلًا- شاعت بينهم فكرة قبول العمل بالظنّ وبالتالي ادرجت الاصول العملية في الأدلّة الظنّية[٣١].

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

ثالثا: مرحلة اعتبار الأصل وظيفة عملية:

وتأتي هذه المرحلة بعد أن اختمرت الفكرة الصحيحة للأصل العملي جاءت لتؤكّد على أنّ الأصل لا يطلب منه الكشف عن الحكم الواقعي حتى يبحث بعد ذلك عن كونه دليلًا قطعياً أو ظنّياً، وإنّما يطلب منه تحديد الموقف العملي للمكلّف تجاه الحكم الواقعي عند عدم إمكان إثباته. وإلى هذا المعنى أشار المحقّق جمال الدين الخوانساري في بعض كلماته، وكذا الوحيد البهبهاني، وكان نضوج هذه الفكرة هو الذي أدّى إلى اعتبار عصر الوحيد البهبهاني مرحلة جديدة وعصراً ثالثاً من عصور علم الاصول وتاريخه، وقد كان هذا فتحاً كبيراً في منهجة علم الاصول، وإن كان ذلك لم ينعكس في التصنيفات المدوّنة إلّاعلى يد الشيخ الأنصاري حيث صنّف كتابه فرائد الاصول حسب هذه المنهجة[٣٢] .

المطلب الثالث: مفهوم مناسبات الحكم والموضوع

يُتداول مصطلح (مناسبات الحكم والموضوع) على ألسنة الفقهاء بشكل ملحوظ في كتب الاستدلال الفقهي، ولم يتضح المصطلح بوجه دقيق من الناحية الأصولية، بل أردف من الناحية الاستعمالية بمصطلحات أخرى ذات علاقة من نوع معين بالمصطلح المذكور، ومن هذه المصطلحات: (تنقيح المناط، وإلغاء الخصوصية)، إلا أن الفرق فيما بين هذين المصطلحين واقع كما سيتضح، إضافة إلى وجود نوع من العلاقة مع مصطلح مناسبات الحكم والموضوع والمصطلحين السالفين الذكر..

الفرع الأول: تحليل عناصر المصطلح:

المناسبة في اللغة تعني المشاكلة والمقاربة[٣٣]، وفي اصطلاح بعض الأصوليين تعني المناسبة: (الوصف الظاهر المنضبط الحاصل من ترتب الحكم على ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء)[٣٤]، أي أن المناسبة تعني العلة الظاهرة في النص. ويعبر عن (مناسبات الحكم والموضوع) بالفهم الاجتماعي للنص[٣٥]، أي ما يكون نتيجة الظهور العرفي للنص. وهناك من يعرض للمصطلح بشكل إجمالي كما في توضيح الشيخ الإيرواني بقوله: (قد ينصب الحكم على موضوع معين، ولكننا إذا أردنا أن نتعامل مع الألفاظ فربما يكون الموضوع – تبعا لهذا التعامل–

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

ضيقا، إلا أنه لأجل وجود مناسبات مرتكزة في أذهان العرف بين الحكم والموضوع تتوسع دائرة الموضوع رغم ضيقه اللفظي، وأحيانا ينعكس الأمر فيكون اللفظ واسعا ولكن ملاحظة تلك المناسبات يصبح ضيقا)[٣٦].

والنتيجة من كلام الشيخ الايرواني انه يشير الى السعة والضيق الدالان على الغاء الخصوصية والغاء العمومية، وكذلك يتعرض الشهيد الصدر (قدس) للمصطلح من ناحية تطبيقية من خلال المثال الآتي:: الرواية بلسان: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)[٣٧]، فعندما نلاحظ الحكم نجد أن موضوعه غسل الثوب المتنجس، وإذا تقيدنا بدلالة اللفظ فإن الحكم (وجوب الغسل)سوف يكون مقتصرا على الثوب، من دون أن يشمل أي قطعة قماش أخرى.

لكننا مع ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع سوف نستظهر من الرواية أن كل قطعة قماش مشمولة بالحكم، أي أن الموضوع سوف يتسع لما هو غير الثوب من سائر أنواع الأقمشة[٣٨].

ومما تقدم يتضح أن المفهوم لم يبلغ حد النضج الأصولي الدقيق، إذ كان غالبا ما يرد على ألسنة الفقهاء في استدلالاتهم الفقهية، أما كمفهوم أصولي دقيق فلم نجد من يضح له حدودا واضحة. ويمكن تحديده بعد ايضاح العلاقة بين المصطلح وبين (تنقيح المناط والغاء الخصوصية).

ثانيا: العلاقة بين (مناسبات الحكم والموضوع) وبين (تنقيح المناط، وإلغاء الخصوصية):

قبل أن نبين نوع العلاقة لابد من تحديد المفاهيم لكل من المصطلحين:

١- تنقيح المناط: وهو: (أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخلية لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم، مثل: ((أيما رجل أفلس أو مات فصاحب المتاع أحق بمتاعه)) فوصف الرجل قد اقترن بحكم، والحال أن وصف الرجل لا مدخلية له في ترتب الحكم، فلو كان الميت او المفلس امرأة لجرى الحكم ذاته..)[٣٩].

٢- إلغاء الخصوصية: هو (أن يكون النص دالا على علّية وصف خاص بالأصل، ويكون دور المجتهد حذف خصوص الأصل ليشترك الأصل والفرع في الحكم معا)[٤٠].

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

وقد فرق بعضهم بين المصلحين بالآتي: (إن محور التنقيح هو (التعليل)، ومحور إلغاء الخصوصية هو (موضوع الحكم)، إذ أن تنقيح المناط عبارة عن حذف عدة أوصاف لا دخل لها في علّية الحكم، بينما في إلغاء الخصوصية يكون الحذف خصوص الأصل وتعميمه ليشترك معه الفرع في الحكم)[٤١].

مما تقدم يتضح أن الفقيه يقوم بعملية تشذيب داخل النص بحثا عن علة موجودة في النص ليتم من خلال معرفتها تسرية الحكم إلى موضوع آخر.

وسواء قام الفقيه بحذف وصف واحد اقترن به الحكم أم أكثر من وصف فإن المغزى واحد، وهو تعدية الحكم، من خلال إيجاد مناسبة بين الحكم الثابت في الدليل لموضوع خاص، وبين موضوع أو موضوعات أخرى ليسري الحكم عليها بعد ثبوته عليها لنفس العلة المستظهرة، لذا يمكننا القول بأن مناسبات الحكم والموضوع هي استظهارات تتجلى للفقيه في النص تمكنه من تعدية الحكم إلى موضوع غير الموضوع المذكور في النص، من دون الحاجة إلى اعمال قياس واستنباط على للتعدية بل اعتمادا على العلة المستظهرة من النص.

الفرع الثاني: القياس وعلاقته بمناسبات الحكم والموضوع

بعد أن عرض البحث لمفهوم (مناسبات الحكم والموضوع)، لابد من التعرض إلى مفهوم القياس، حتى ننتهي إلى نوع العلاقة بين (مناسبات الحكم والموضوع وبين القياس).

أولا: مفهوم القياس وأركانه وأقسامه:

١- القياس في اللغة والاصطلاح: القياس عند أهل اللغة من: قاس الشيء قيسا وقياسا إذا قدره على مثاله[٤٢]، ويلتقي مفهوم القياس عند الأصوليين مع مفهوم التمثيل عند المنطقيين[٤٣]، إذ أن التمثيل هو: (أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر، لجهة مشتركة بينهما)[٤٤] .

ويختلف مفهوم القياس عند الأصوليين في خلال تعبيرهم، فيعرفه الغزالي بأنه: (حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما)[٤٥].

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

ويعرفه الشيخ خلاف بأنه: (تسوية واقعة لم يرد فيها نص بحكمها، بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم)[٤٦]، ويعرفه آخر: بأنه: (عملية التسوية بين الأصل والفرع في الحكم)[٤٧].

وهناك تعريف معاصر للدكتور مصطفى الزلمي إذ يعرف القياس بأنه: (استدلال بعلة حكم (منصوص) لمسألة على وجوده في مسألة مشابهة تتوفر فيها هذه العلة)[٤٨]، والقياس بنظره ليس إلا توسيع النص وإرجاع الجزئيات للكليات..

والذي يظهر من مجمل تلك التعاريف أن القياس هو عبارة عن استنباط حكم موضوع مجهول الحكم بواسطة حكم موضوع معلوم، أو تعدية حكم موضوع معلوم إلى موضوع مجهول الحكم لعلة مشتركة بين الموضوعين[٤٩].

٢- أركان القياس:

يقوم القياس على أربعة أركان[٥٠]:

١. الأصل: ويعني المحل الذي ثبت فيه الحكم بنص أو إجماع ويسمى المقيس عليه أو المحمول عليه أو المشبه به.
٢. الفرع: وهو المحل الذي لم يرد فيه نص أو إجماع ويراد تسويته بالأصل في حكمه ويسمى المقيس أو المشبه أو المحمول.
٣. حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الثابت بالنص أو الإجماع في الأصل والذي يراد إثباته للفرع بطريق القياس، أما الحكم الذي يريد أن يثبته المجتهد للفرع بطريق القياس فلا يعد من أركان القياس، لأن الركن إنما يعني الأمر الذي يتوقف عليه وجود الشيء وحكم الفرع إنما يجئ ثمرة للقياس.
٤. العلة: وهي المعنى الذي شرع من أجله الحكم في الأصل ووجد في الفرع فسوي بالأصل في الحكم بمقتضى وجوده.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

٣- أقسام القياس:

يقسم القياس بحيثيتين، أولاهما من حيث العلم أو الظن بنفي الفارق بين الأصل والفرع، وثانيهما، من حيث قوة العلة وضعفها.

أ- تقسيمه من حيث العلم أو الظن بنفي الفارق بين الأصل والفرع[٥١]:

١- القياس الجلي: وهو ما علم فيه نفي اعتبار الفرق بين الأصل والفرع، كقياس حكم ضرب الوالدين على التأفيف المنهي عنه في الآية، بجامع الأذى بينهما، والعلة في هذا النوع من القياس قد تكون منصوصة وقد تكون مستنبطة.

٢- القياس الخفي: ما ظن فيه نفي اعتبار الفرق بين الأصل وبين الفرع، كقياس النبيذ في حرمة القليل منه لاحتمال أن تكون للخمر خصوصية ثبت من أجلها التحريم.

ب- تقسيمه من حيث قوة العلة وضعفها[٥٢]:

١- قياس العلة: وهو ما كانت العلة فيه موجبة للحكم ويستحيل عقلا تخلف الحكم عنها، كقياس حرمة ضرب الوالدين على التأفيف المحرم بقوله تعالى: ((فلا تقل لهما أف))، وقد أجمع العلماء كافة على إقرار هذا النوع من القياس، غير أنهم اختلفوا في تسميته فمنهم من أطلق عليه (دلالة الألفاظ) لأن العقل يدرك العلة بمجرد معرفة الوضع اللغوي، ومنهم من أطلق عليه (دلالة النص) و(مفهوم الموافقة) (وقياس الأولوية).

٢- قياس الدلالة: ويعني ما كانت العلة في الأصل على الحكم فيظن وجودها في الفرع دون أن تكون موجبة له، فقد يترتب عليها الحكم في الفرع وقد يتخلف، وبمقتضاه يلحق الفرع بالأصل للعلة المشتركة بينهما ويجيء حكما مستنبطا من العلة، وهذا النوع هو الغالب من أنواع القياس، وهو المتبادر إلى الذهن من لفظ القياس، وفيه اختلف العلماء ووضعت الشروط.

٣- قياس الشبه: ويقصد به القياس الذي يترتب عليه إلحاق الفرع المتردد بين أصلين في الحكم بأكثرهما شبها، وهذا النوع أضعف أنواع القياس ولا يصار إليه، إذا أمكن اللجوء إلى قياس الاستدلال.

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

ثالثا: الفرق بين مناسبة الحكم والموضوع وبين القياس

من خلال استقراء بسيط لاستدلالات الفقهاء، نجد أن استدلالهم بمناسبات الحكم والموضوع يختلف عن استدلالهم بالقياس، إذ أن مناسبات الحكم والموضوع تتم في داخل حدود النص، إذ العلة المنقحة تكون ظاهرة في النص، بينما يخرج القياس عن النص عندما يريد تشخيص العلة، أي أن العلة مستنبطة، بخلاف مناسبات الحكم والموضوع فإن العلة مستظهرة من النص.

وللشيخ ناصر مكارم الشيرازي بيان للفرق بين المفهومين إذ يقول: (إن قلت: فما معنى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيّة في المسائل الفقهيّة كما إذا قيل مثلا: إن سافرت بين مكّة والمدينة ثمانية فراسخ فقصّر، ونحن نعلم بأنّه لا خصوصيّة لمكّة والمدينة، ونلغي خصوصيتهما ونحكم بوجوب القصر في سائر الأمكنة إذا تحقّق مقدار ثمانية فراسخ، فما الفرق بين هذا وقياس مستنبط العلّة؟

قلت: وأمّا قياس الأولويّة...، وأمّا تنقيح المناط، فمورده ما إذا إقترن بالموضوع أوصاف وخصوصيّات لا مدخل لها في الحكم عند العرف فهو يحذفها عن الاعتبار، ويوسّع الحكم إلى ما يكون فاقداً لها، كما إذا سئل عن رجل شكّ في المسجد بين الثلاث والأربع في صلاة الظهر فأجيب بوجوب البناء على الأكثر، ويعلم من القرائن أنّه لا خصوصيّة للرجوليّة ووقوع الصّلاة في المسجد ولكون الصّلاة ظهراً، بل المناط والموضوع للحكم هو الشكّ بين الثلاث والأربع.

فتنقيح المناط هو الأخذ بأصل الحكم وما أُنيط به، وحذف خصوصيّاته التي لا دخل لها في الحكم، وهذا أيضاً خارج عن القياس المصطلح لعدم تصوّر الأصل والفرع فيه، كما لا يوجد فيه الركن الرابع من القياس وهو العلّة بل الكلام فيه في كشف تمام الموضوع عن لسان الدليل).[٥٣]

ويلاحظ على كلام الشيخ أنه ادعى عدم وجود العلة في (تنقيح المناط)، كما في ذيل كلامه، إلا إذا كان مراده هو عدم وجود العلة المستنبطة، إذ أن العلة المستظهرة موجودة كما اتضح سلفا، نعم قد يصح وجود مناط من غير ان يكون علة للحكم، وهو حينئذ يكون أقرب الى مفهوم السبب.

رابعا : تنقيح المناط كأبرز فرع عن مناسبات الحكم والموضوع:

اختلف الأصوليون في المراد من تنقيح المناط، حسب الآتي[٥٤]:

التعريف الأوّل: أنّه الملاك الواقعي للتشريع[٥٥]، أي معرفة أو محاولة المعرفة للعلّة الحقيقية التي على أساسها صدر التشريع من المولى، وقريب منه قول الشيخ السبحاني في مصادر الفقه الإسلامي،[٥٦] وهو متعذر غالبا فلا يمكن للفقيه ادراكه في كل الوقائع والمسائل التي تواجهه.

التعريف الثاني: وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي، من المساواة بين القياس وتنقيح المناط، أو أنه من جملة حالات القياس ومصاديقه، فقد قال: إلاّ أنّ التمسُّك بها من جهة تنقيح المناط... واضح البطلان؛ لكونه مبنياً على جواز العمل بالقياس والاستحسان. ونحن لا نقول به،[٥٧] وقال في محلّ آخر: (وتنقيح المناط قياسٌ لا نقول به)،[٥٨]وفي مورد ثالث: إن تنقيح المناط أشبه شيء بالقياس، بل هو هو بعينه؛ وذلك لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتها[٥٩]، وهو ما يفهم أيضاً من كلمات العلامة مصطفوي في فقه المعاملات[٦٠].

ومع هذا الموقف الرافض – بحسب الظاهر– لتنقيح المناط فإن القول بمذاق الشارع لا يختلف كثيرا عن تنقيح المناط، كما يظهر من استدلالات الميرزا النائيني في كتاب الصلاة[٦١]، والسيد الحكيم في المستمسك[٦٢]، والإمام الخميني في المكاسب المحرّمة[٦٣]، والشيخ مكارم الشيرازي في القواعد الفقهية[٦٤]، فالملاحظ ان الفكرتين تنبعان من أصل واحد، فإمّا الذهاب إلى رفضهما، أو قبولهما. فقد ذكر السيد الخوئي الاعتماد على مذاق الشارع في التنقيح، حين الحديث عن شرط الرجولة في مرجع التقليد[٦٥]، وفي فقه الشيعة[٦٦]، وكذلك في مصباح الفقاهة[٦٧].

التعريف الثالث: القول: إنّ تنقيح المناط هو القياس المنصوص العلّة.

وقد ذهب إلى هذا التعريف الوحيد البهبهاني في الفوائد فقال: وربما يخرّج بقاعدة تنقيح المناط، وهو مثل القياس... والتنقيح لا يحصل إلاّ بدليل شرعي يقيني... وإنّما قلنا بعنوان اليقين؛ لأن الظنّ إنْ كان بغير النصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة[٦٨].

أ.م.د اسعد عبد الرزاق طعمه الأسدي / جامعة الكوفة- كلية الفقه
Asaada.al-asadi@uokufa.edu.iq

كما ذكر السيد المرعشي في كتاب القصاص أنّ تنقيح المناط على ثلاثة أقسام، منها: المنصوص، وهو ما ورد النصّ في بيان العلة في لسان المعصوم، كما لو قال: الخمر حرام؛ لأنه مسكر، فنقول من باب تنقيح المناط المنصوص: كلّ مسكر حرام[٦٩]، والملاحظ عليه ان نقيح المناط لا يعني بالضرورة منصوص العلة بل هو ما كانت العلة فيه ظاهرة غير منصوصة، وبعبارة أخرى ان استنباط العلة تارة يكون من باب ظهورها فهو تنقيح المناط والا فهو قياس باطل.

التعريف الرابع: ما ذهب إليه المحقِّق الحلي في معارج الأصول، من أن تنقيح المناط هو الجمع بين الأصل والفرع، حيث قال: الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى تنقيح المناط. فإن علمت المساواة من كلّ وجه جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإنْ عُلم الامتياز أو جُوِّز لم تجز التعدية، إلاّ مع النصّ على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية[٧٠]، وهذا قريب مما تمت الإشارة اليه ان العلة تكون ضمن اوصاف متعددة يتم تنقيح واكتشافها مناطا للحكم، لوجودها في حكم اخر او في فحوى الدليل، ومن ثم يجري تعدية الحكم الى موضوع او عنوان اخر، وقد مثّل لما جاز التعدية فيه بالأعرابي الذي سأل النبيّ عن مواقعة زوجته في نهار شهر رمضان.

التعريف الخامس: القول: إنّ تنقيح المناط هو عبارة عن إلغاء الخصوصية. وهو الظاهر من كلام السيد الخميني، في كتاب الطهارة، إذ قال: (ولعدم إمكان تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية)[٧١].

ومثله قول العلاّمة اللنكرودي في الدرّ النضيد، إذ جمع عدة مرات بينهما، فيقول: (وذلك لأنّ مورد إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط هو ما إذا ألقي أمر إلى العرف والعقلاء، فإذا فهموا منه أنّ المذكور من باب ذكر المثال، وأنه أحد مصاديق الحكم...، فينسحب الحكم المعلَّق في ظاهر الخبر على إصابة دم رعاف زرارة بثوبه إلى إصابة الدم، بل النجس الرطب، بكلّ شيء)[٧٢].

التعريف السادس: وهو ما ذكره صاحب المهذَّب، وقال بحجّيته، وهو: عبارة عن التقريبات العرفيّة المحاورية في مقام الإثبات والاستظهار. والظاهر اعتباره[٧٣].

واشارته الى الاستظهار التفاتة دقيقة اذ تكون العلة مستظهرة، وقريب منه قول البجنوردي في القواعد الفقهية، حيث قال: (وليس هذا من باب استخراج الحكم الشرعي بالظنّ والتخمين...، بل هو من قبيل: تنقيح المناط القطعي، بل يكون استظهاراً من الأدلّة اللفظية القطعية)[٧٤].

وهو الراجح ذلك أنّ أيّ أسلوب عرفي يدلّ على التعليل، أو المثالية، أو الأولوية، أو مناسبة الحكم والموضوع، فإنّه يكون حجّة من باب حجّية الظهور. وهذا ينسجم مع المعنى اللغوي لهذا اللفظ (تنقيح المناط)، إذ أن التدقيق في النصّ واستظهار ما علّق عليه الحكم يشكِّل صغرى لكبرى حجّية الظهور.

خاتمة ونتائج:

ويمكن إجمال نتائج عدة:

– يمكن أن يلتقي المنحى المقاصدي بالبدائل النظرية عند الإمامية في مخرجات كل منهما من حيث طبيعة الحكم، سوى أن الطريق مختلف والغاية واحدة.

– يتوخى العقل الأصولي الإمامي الدقة وإحراز القطع أكثر منه لدى العقل الأصولي لدى الاتجاه المقاصدي، إذ يفرق الإمامية في تنظيرهم واستدلالهم الفقهي بين عالم ثبوت الحكم وعالم الإثبات، أو عالم الواقع وعالم الفهم.

– لم تحظَ البدائل النظرية لدى الامامية عن الاتجاه المقاصدي بالنضج البحثي والتنظيري بل يسودها بعض الغموض كما في مفهوم مناسبات الحكم والموضوع وحدوده ومدياته الاستنباطية.

– من أهم أسباب الغموض والإيهام في المصطلحات والمفاهيم التي تناولها البحث هو ندرة الانطلاق من الواقع الاجتهادي والممارسة البحثية الفقهية إلى صياغة نظريات الفقه في معالجة القضايا المماثلة التي تقع في عمق عملية الاستدلال الفقهي وبالأخص في القضايا محل الخلاف المذهبي.

– كما أن المنحى المقاصدي لم يتضح لدى الفقه الامامي بنحو عام، فإنه على مستوى المذاهب الأخرى لم يكن بصيغة نهائية محددة بل يختلف سعةً وضيقاً.

- ثمة مقولات جديدة طرأت على الواقع الاجتهادي لدى الإمامية ولم تأخذ نصابها في البحث الأصولي كما في مفهوم حفظ النظام العام، وكما تبين في البحث فإن حفظ النظام العام له أثره الكبير في البحث الفقهي والأصولي ويمكن أن يشكل إضافة جديدة في إطار فقه المصلحة ومحددا منهجيا للبحث في ضوابط الاستنباط على اساس المصالح والمقاصد.

هوامش البحث

(١) - بزا، عبد النور: مصالح الإنسان (مقاربة مقاصدية)، ص ٣١.
(٢) - السيوري، المقداد بن عبد الله: نضد القواعد، ص ٧.
(٣) - القرافي، أحمد بن إدريس: انوار البروق في انواع الفروق، ٤٥١/٢.
(٤) - ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥١.
(٥) - الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٧.
(٦) - العالم، يوسف حامد: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٧٩.
(٧) - بزا، عبد النور: مصالح الإنسان (مقاربة مقاصدية)، ص ٣١.
(٨) - الآمدي، علي بن محمد: الاحكام في اصول الاحكام، ٢٥٢/٣.
(٩) - ظ: الشاطبي، ابراهيم بن موسى: الموافقات في اصول الشريعة، ٩/٢.
(١٠) - الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، ٢٤٣/١، مادة (صلح).
(١١) - م . ن: ٢٨٦/١.
(١٢) - الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى في علم الاصول، ٤١٧/١.
(١٣) - الطوفي، سليمان بن عبد القوي: رسالة في رعاية المصلحة، ص ٢٥.
(١٤) - الشاطبي، ابراهيم بن موسى: الموافقات في اصول الشريعة، ٢٠/٢.
(١٥) - المحقق الحلي، ابو القاسم جعفر بن الحسن: معارج الأصول، ص ٢٢١.
(١٦) - ظ: الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى في علم الاصول، ٤١٦/١.
(١٧) - ظ: الغزالي، محمد بن محمد، شفاء الغليل، ص ١٠١.
(١٨) - المحقق الحلي، ابو القاسم جعفر بن الحسن: معارج الأصول، ص ٢٢١.
(١٩) - ظ: حب الله، علي: دراسات في فلسفة اصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، ص ١٨٨.
(٢٠) - ابو زهرة، محمد: اصول الفقه، ص ٢٧٩، و الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ٢٢٨/١.
(٢١) - ظ: الشاطبي، ابو اسحاق: الاعتصام، ٩٩/٢.
(٢٢) - م . ن: ٨/١.
(٢٣) - الشنقيطي، محمد الأمين الجكني: المصالح المرسلة، ص ٦.

(٢٤)- ظ: الشاطبي، ابراهيم بن موسى: الموافقات في اصول الشريعة، ٧/٢.
(٢٥)- ايازي، محمد علي، مقاصد الاحكام الشرعية وغاياتها، ج١، ص١٥٢، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.
(٢٦)- المصدر نفسه.
(٢٧)- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والحياة، ص٣٤.
(٢٨) - الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، ص ٢١٦.
(٢٩)- ظ: محمد صنقور، المعجم الاصولي: ٢٦٠/١
(٣٠)- ظ: الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول:١٠/٥
(٣١)- ظ: الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول:١٠/٥

(٣٢)- ظ: الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول:١١/٥
(٣٣)- إبن منظور- لسان العرب- ج١-ص٧٠٦
(٣٤)- الفاضل التوني- الوافية في أصول الفقه-ص٢٣٩، نقلا عن مقاصد الأحكام الشرعية وغايتها..، محمد علي أيازي.
(٣٥)- سعيد رحيميان- منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغير الأحكام، بحث منشور في (المشهد الثقافي في إيران- عبد الجبار الرفاعي- دار الهادي)-ص٤٣١
(٣٦)- ظ: باقر الإيرواني- قواعد نافعة في الاستنباط- تحرير: خالد السويعدي البغدادي- ط١ – دار الضياء- النجف الاشرف- ص١٥(بتصرف)
(٣٧)- الحر العاملي- وسائل الشيعة – ت:مؤسسة آل البيت(ع)- ج٣ ص٤٠٥
(٣٨)- ظ: محمد باقر الصدر – دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)،ص١٥١
(٣٩)- محمد علي أيازي- مقاصد الأحكام الشرعية وغايتها دراسة في سبل اكتشاف الملاكات- مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي- ت: علي الوردي-بيروت-٢٠٠٩- ج٢-ص٤٤٢
(٤٠)- السعدي، عبد الكريم- مباحث العلة في القياس- ط١ بيروت، دار البشائر،١٤٠٦هـ- ص٥١٠
(٤١)- محمد على أيازي- مصدر سابق-ج٢-ص٤٤٨
(٤٢)- ابن فارس- معجم مقاييس اللغة- ت:عبد السلام هارون-ط١-ج٥-ص٤٠
(٤٣)- جواد احمد البهادلي- الثابت والمتغير في الشريعة الاسلامية- مجمع اهل البيت (ع)- النجف الاشرف - الطبعة الاولى- ٢٠٠٩-ص ٨٢
(٤٤)- محمد رضا المظفر- المنطق-ط ١٣-١٤٢٦هـ- قم- ص ٢٥٠
(٤٥)- محمد بن محمد الغزالي ابو حامد- المستصفى في علم الأصول- ج٢-ص٢-٢٠٣
(٤٦)- الشيخ خلاف- مصادر التشريع فيما لانص فيه- ص ١٩

(٤٧)- ظ: مصطفة جمال الدين- القياس حقيقته وحجيته- مطبعة النعمان- ١٩٧٢- النجف الاشرف- ص١٥٠
(٤٨)- مصطفى الزلمي- أصول الفقه في نسيجه الجديد- الطبعة السادسة عشر-مطبعة الخنساء- بغداد-ص١١٣
(٤٩)- ظ: محمد صنقور- المعجم الأصولي-ج٢-ص٤٠٣
(٥٠)- مصطفة الزلمي- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية- مكتبة السنهوري- بيروت -٢٠٠٩
(٥١)- مصطفة الزلمي- المرجع نفسه- ص١٠٢
(٥٢)- المرجع نفسه- ص١٠٣
(٥٣)- ناصر مكارم الشيرازي- انوار الاصول -ج٢- ص٤٦٦
(٥٤) -ظ: علي الدهيني، نظرية تنقيح المناط عند الامامية، نصوص معاصرة
(٥٥)- السبزواري، مهذّب الأحكام ١٢: ١٩٠
(٥٦)- السبحاني، مصادر الفقه الإسلامي: ٢١٢
(٥٧)- الخوئي، مصباح الفقاهة ٧: ٥٢٨
(٥٨)- الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٤٢: ٥٠٨.
(٥٩)- الخوئي، الموسوعة ٦: ١٧٣
(٦٠)- مصطفوي، فقه المعاملات: ١١٥
(٦١)- النائيني، كتاب الصلاة ١: ١١٥.
(٦٢)- الحكيم، مستمسك العروة ١٤: ١٢٦
(٦٣)- الخميني، المكاسب المحرمة ١: ١٧١
(٦٤)- مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٥١
(٦٥)- الخوئي، التنقيح ١: ٢٢٦
(٦٦)- الخوئي، فقه الشيعة ٤: ١٢١
(٦٧)- الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ١١٥
(٦٨)- البهبهاني، الفوائد الحائرية: ١٤٧ ـ ١٤٨
(٦٩)- المرعشي، القصاص على ضوء القرآن والسنة ١: ١٠٧
(٧٠)- المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٨٥
(٧١)- الخميني، كتاب الطهارة ١: ١٨١
(٧٢)- اللنكرودي، الدر النضيد ١: ٢٩٠
(٧٣)- السبزواري، مهذّب الأحكام ١٢: ١٩٠
(٧٤)- البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٨٣ ـ ٨٥