Al-Daleel

An Approach to Understanding Religious Texts, the World of Reality, and the Interests and Harms

Ali Al-Alawi
Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: Alialihatam110@gmail.com

Summary

In this article, we try to explore the phenomenon of how the approach to understanding religious texts is influenced by the world of interests and harms, where it constitutes the infrastructure from which the Legislator proceeds to formulate His legislative texts and entrusts them to the responsible person (who has reached the required age to perform religious duties in Islam), and the impact that the real world can have on that approach. In this article, we have reviewed the influence of reality on understanding the religious texts in a way showing that this reality is not the basis for the production of religious texts, but rather contributes to establishing a deeper understanding that is most consistence with the truth. It can create a vital context from which one, who practices the process of ijtihad, starts to address the many questions that may arise from the evolution and expansion of life in all fields.We also examine the extent to which the understanding of religious texts is influenced by the world of interests and harms, so that it becomes an understanding consistent with this world. We also discuss the potential consequences of ignoring the infrastructure of texts, that have become clear among modernist thinkers in their studying of religious texts, and the resulting multiplicity of understandings or interpretations.

Keywords: Reality, religious text, interests and harms, method, religion, multiplicity of understandings.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 28-58

Received: 12/01/2024; Accepted: 20/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

مقاربة منهج فهم النصّ الديني وعالم الواقع والمصالح والمفاسد

د. علي العلوي
أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: Alialihatam110@gmail.com

الخلاصة

نحاول هنا أن نبحث ظاهرة تأثّر منهج فهم النصّ الديني بعالم المصالح والمفاسد، حيث يشكّل البناء التحتي الذي ينطلق منه المشرع لصياغة نصوصه التشريعية، وجعلها في عهدة المكلّف، وما يمكن أن يضفيه عالم الواقع على ذلك المنهج، فقد عرضنا في هذه المقالة لتأثير الواقع على فهم النصوص الدينية، بنحو لا يكون هو أساس إنتاج النصوص الدينية، والمفرز لها، بل يساهم في ارساء الفهم الأعمق المساوق للصحيح، وما يمكن أن يشكله من ظرفٍ حيويٍ ينطلق منه الممارس لعملية الإجتهاد لمعالجة الكثير من المسائل التي يفضي إليها تطور الحياة واتساعها في كافة المجالات، ومدى تأثر فهم النصوص الدينة بعالم المصالح والمفاسد، بحيث يكون فهما منسجما مع هذا العالم، وما يمكن أن يفضي إليه إلغاء البناء التحتي للنصوص، من مضاعفات كبيرة وخطيرة، برزت بشكل واضح عند أصحاب الرؤية الحداثوية في قراءتهم للنصوص الدينية، وما نتج عنها من تعدد في الأفهام.

الكلمات المفتاحية: الواقع، النص الديني، المصالح والمفاسد، المنهج، الدين، تعدد الأفهام

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 28 - 58
استلام: 2024/01/03، القبول: 2024/02/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدمة

قد لا يسورنا الشكّ في أنّ مقتضى الطبع البشري أنّه يسير وراء منافعه في حياته الفردية والاجتماعية، ساعيًا خلفها، حريصًا على تحصيلها، بحيث يجد النفع في امتناعه عمّا يضرّه ويؤذيه، فيتشكّل عنده لتقويم حركته نوع من الغطاء، يصطبغ فيه كلّ ما يصدر منه، فتخضع وفق هذا الاصطباغ سلوكياته وأفعاله بمفهوم المنفعة والمضرّة أو المصلحة والمفسدة، فلا يكاد يشذّ شيء من هذه المعادلة الطبعية. وقد لا نجانب الصواب إن قلنا إنّ هذا الأمر محسوم ولا خلاف فيه. وهناك تأثير واضح، وعلاقة لا تنكر بين فهم النصوص الدينية، وبعض العوالم التي تشكّل منطلقًا للتشريعات، وخصوصًا الإلهية منها، حيث تشكل البنية التحتية والأساس الذي ينطلق منه المشرّع في تشريعاته التي يريد إيصالها إلى مخاطبيه، إذ تكون تلك التشريعات كاشفةً ودالّةً عن العالم الذي يكمن وراءها؛ ولذا لا بدّ للقارئ للنصوص الدينية أن يقف على تلك العلاقة، ودرجة تأثيرها في فهم النصوص، وما يمكن أن تعكسه من انضباط في عملية الفهم المطلوبة، بحيث يتسبّب عدم ملاحظتها بمضاعفات تصبّ في انحراف مجمل عملية الفهم عن مسارها الصحيح المرسوم لها، وبالدرجة نفسها لا بدّ له من ملاحظة مدى تأثير الواقع في إنتاج الفهم الأعمق، وإبراز شمولية النصوص وتغطيتها لكلّ مفاصل الحياة رغم التطوّر والتقدّم الهائل الحاصل فيها. من هنا كان ولا بدّ من تنقيح هذه المباحث، وما يرتبط بها ممّا كان مؤثّرًا فيها. وقبل البدء بهذه الأبحاث ينبغي التنويه إلى أنّ هذا المقال يعدّ مقالًا متمّمًا للمقال الموسوم بـ"قراءةٌ في منهج فهم النصّ الديني"[1] الذي ركّزنا فيه على مناقشة مرتكزات الفهم الحداثي للنصوص الدينية، وممهّدًا للمقال الآتي الذي سوف نبحث فيه الآليات المعتمدة لقراءة النصّ الديني. وبذلك تكون لدينا ثلاثة مقالات مترابطة من حيث الموضوع المعالج، كلٌّ بما تقتضيه الحيثية المبحوثة.

الواقع وفهم النصّ الديني

يشكّل عامل ملاحظة الواقع ركنًا مفصليًّا في فهم النصّ الديني عند أصحاب النظرة الحداثية؛ إذ يمثّل عندهم عنصرًا منتجًا ومولّدًا للمعاني، بالنسبة للألفاظ المكوّنة للنصوص الدينية، بناءً على خلوّ ألفاظها من المعاني، فهي ألفاظ لا غير، تملأ بالمعاني من خلال تماسّها بالواقع المعاش، حيث يضفي عليها روح المعنى، وما دام هذا الواقع متغيّرًا وغير ثابت، فسوف

1- هذه المقالة منشورة في العدد الحادي والعشرون من مجلّة الدليل.

يتغيّر تبعًا لذلك المعنى المُفرغ في الألفاظ، فالواقع المعاش سابقًا قد أفرغ نوعًا من المعاني، هو مختلف تمامًا عن واقعنا المعاش، الذي ولّد معاني جديدةً وأفرغها في ألفاظ النصوص، من هنا سوف تختلف قراءة النصوص الدينية من واقع إلى آخر، طبقًا للمعاني المتولّدة منه.

وعليه سيكون الواقع هو المتحكّم بالنصوص الدينية؛ لأنّه هو المولّد لها من حيث المعاني، لا أنّ الواقع يقرأ من خلال محورية النصّ الديني، ليكوّن بذلك تبعية الواقع للنصّ الديني، وهذا ما نراه واضحًا في كلمات جملة منهم، كما صرّح بذلك سروش، إذ ذكر أنّ العبارات ليست حبلى، بل هي متعطّشة للمعاني، وأنّ الحكيم ينظر إليها بوصفها نافذةً مشرعةً وليست بطنًا متخمًا، وأنّ المعاني مسبوقة ومصبوغة بالنظريات. [انظر: سروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلًا عن كتاب "المعرفة الدينية" للاريجاني، ص 162]

وهذا ما أصرّ عليه نصر حامد أبو زيد في عدّة مواضع من كتبه، قال: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره . من الواقع تكّوّن النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركاته بفاعلية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلًا، والواقع أخيرًا» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 130]. وبناءً على هذه النزعة الواقعية لا بدّ من السير صعوديًّا من الواقع إلى النصّ، وليس العكس، تنزيلًا للنصّ الديني على الواقع المعاش، حتّى لو كان النصّ الديني من الصراحة بمكان، بعد كون المدار على الواقع.

والعجيب أنّه كيف يمكن تصوّر أنّ الواقع هو الموجّه للنصّ الديني، مع ما يحمله الواقع من انحراف وفساد على مرّ التاريخ، فأيّ عاقلٍ يحترم عقله يقبل بأن يكون الواقع الفاسد مضفيًا على النص المعاني؟! بحيث يفسّر النصّ وفقًا لهذا الواقع الفاسد، ليكون مراد الله تعالى طبقًا لما أفضاه ذلك الواقع، ومن هذا القبيل فهم النصّ فهمًا خاصًّا بحيث يبرّر من خلاله الواقع، ويخضعه له، موعزًا ذلك إلى لابدّية ذلك؛ ليتماشى النصّ مع الواقع، فنرى بعضهم ممّن يحسب على مفكّري المسلمين قد لجأ لتأويل النصّ بما ينسجم مع واقعه الفاسد، فعمد إلى تأويل أدلّة حرمة الربا، التي نصّت على حرمة الربا مطلقًا، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [سورة آل عمران: 130]؛ والنتيجة التي خرج بها أنّ الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافًا مضاعفةً، وبذلك فهو يمنع عن الفائدة التي تتعدّى الحدود المعقولة، ويكون التفاوت فيها فاحشًا وكبيرًا؛ ولذا نجد السيّد الصدر يعلّق على على هذا الفهم الخاطئ بأنّه لو أراد هذا المتأوّل أن يعيش القرآن خالصًا، وبعيدًا عن إيحاءات الواقع المعاش وإغرائه، لقرأ قوله

تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 279]، لكنّه قد منعه واقعه عن إدراك غرض هذه الآية الكريمة، التي لم تكن تستهدف السماح بالفائدة التي لا تضاعف القرض، وإنّما كانت تريد لفت نظر المرابين إلى النتائج الفظيعة التي قد يسفر عنها نموّ رأس المال الربوي نموًّا شاذًّا باستمرار يواكبه تزايد بؤس المدين وانهياره في النهاية [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 385]؛ فلا بد من ملاحظة النصّ الديني بوصفه مرجعًا يحمل بين طيّاته توجيهًا إلهيًّا للإنسان؛ إذ هو لا يخرج عن كونه القانون الإلهي الذي ضمّنه الله تعالى في خطاباته للناس.

نعم، وكما هو واضح يمكن أن نتصوّر ونلاحظ تأثير الواقع على النصّ الديني في مجالين:

المجال الأوّل: فاعلية الواقع والفهم الأعمق

ثمّة قضيّة واضحة لا ينبغي التغافل عنها، وهي علاقة الواقع بالفهم الأعمق، وكيفية تأثيره على الفهم للنصّ الديني، فقد يكون هناك فهم سطحي للنص لا يمثل المراد الأصلي للنص، ولا يكون هو الفهم الأعمق للنصّ، بمعنى ما يريده المشرّع من تشريعه للنصّ، فيكون بذلك مساويًا للفهم الصحيح، لا أنّ هناك تنوّعًا بالفهم بحسب دقّة الفهم. بعبارة أخرى إنّ دقّة الفهم من خلال تطبيق الضوابط والقواعد المعتبرة فيه، تنعكس بشكل واضح على خروج الفهم بنحو عميق، فالدقّة المعمولة تنتج فهمًا عميقًا للنصّ، وبهذا لا يكون الفهم العميق شيئًا مختلفًا عن الفهم الصحيح المنتج من خلال إعمال الدقّة اللازمة في عملية الاستنباط وفهم النصّ الديني . فقد تكون النتائج المستخرجة من النصّ الديني دقيقةً بلحاظ أخذ كلّ القضايا المؤثّرة في عملية الاستنباط، فإذا لحظها القارئ للنصّ بدقّة، ووضعها في المكان الصحيح لها، فمن الطبيعي أن تؤثّر على النتائج المرجوّة من تلك القراءة، كما في قضيّة إدخال بعض القضايا العقلية القطعية، كعصمة المعصوم التي لا بدّ أن تلحظ في تفسيرنا وفهمنا لبعض النصوص التي يفهم منها إمكانية صدور الغفلة أو النسيان منه، أو القضايا التي تعدّ من ضرورات المذهب، حيث يسقط بملاحظتها بعض النصوص المخالفة لها، وإن كانت هذه النصوص معتبرةً سندًا.

المجال الثاني: ظرفية الواقع وفهم النصّ الديني

يشكل الواقع المعاش ظرفًا مهمًّا وحيويًّا، يمكن أن ينطلق منه الممارس لعملية الاجتهاد

لمعالجة الكثير من المسائل التي يفرزها تطور الحياة البشرية على الصعد والمجالات كافّةً، فإنّ المجتهد الممارس لعملية الاجتهاد باعتباره المسؤول عن المواءمة بين الشريعة وسلوك الإنسان الذي يريد أن يضبطه في هذه المجالات والحقول طبقًا للشريعة المقدّسة، بحكم كونه تابعًا مؤمنًا بها وتابعًا لها، وعليه يريد أن ينظّم هذا السلوك بما لا يتعارض مع الإحكام والقوانين الإلهية، يجد نفسه ملزمًا أمام هذه التحدّيات العظيمة، التي تشكّل منعطفًا خطيرًا لقدرة الشريعة على تغطية كلّ المتطلّبات والحاجات الفقهية - بما تشمل من حاجات اجتماعية واقتصادية وسياسية، على المستويين الفردي والاجتماعي، حتّى العلاقات والمعاهدات الدولية، مضافًا للجوانب التربوية والأخلاقية التي غطتها الشريعة الإسلامية بتعاليمها ونصوصها الغضّة الطرية - بتحديد موقف الشريعة تجاه هذه المسائل والتحدّيات، ويجيب عن كلّ التساؤلات والاستفهامات التي يمكن أن تثار هنا وهنا، من عدم قدرة الشريعة وقابليتها لمماشاة التطوّر الهائل والانفجار العلمي في الكثير من المجالات، إن لم نقل في كلّها.

ومن المعلوم أنّ العلوم تتّسع وتتطوّر تدريجيًّا كلّما مرّ وتقدّم الزمان؛ وقد كان علم الفقه الإمامي كغيره من العلوم الأخرى محكومًا بالتطوّر والاتّساع التدريجي، من خلال المراحل والفترات الزمانية التي اجتازها وطواها؛ إذ كانت كلّ مرحلة من مراحله تمثّل خطوةً نحو تكامله وبلوغه مرحلة البلوغ والذروة. هذا كلّه ببركة التلاحم الفعلي بين حركة الاجتهاد والواقع؛ إذ هي تتأثّر بنحو ما بالواقع المعاش وما يفرزه من مسائل لا بدّ من إعطاء حكم الله تعالى فيها، طبقًا لما تنتجه وتقرّره حركة الاجتهاد هذه؛ ولذا نرى أنّ الفقه الإمامي وبما تمثّله فيه حركة الاجتهاد، من عصب أساس، ومحورية خطيرة؛ لكونها هي المغذية له بالحركة والنشاط والفاعلية، وهي المسؤولة عن كيفية فهم النصّ الديني؛ قد مرّ بعدّة مراحل قبل أن يصل إلى مرحلة نضوجه، مثّلت له كلّ مرحلة انعكاسًا وصورةً لما حمله ذلك الواقع من مشاكل ومصاعب ومسائل جديدة، فإنّ كلّ مرحلة من تلك المراحل قد امتازت عن غيرها بخصائص ومميّزات ميّزتها عن غيرها، كان السبب في إضفاء هذه المميّزات على هذه المرحلة هو الواقع المعاش، الذي لحظه روّاد هذه المرحلة وأكابرها؛ إذ تأثّر الفقه بمجمله في هذه المراحل والفترات بشكل واضح في الواقع آنذاك، فاتّسمت كلّ مرحلة بجوٍّ خيّم على تلك المرحلة، وحتّى مرحلة النضوج التي وصل إليها الفقه، نتيجةً لتطوّر حركة الاجتهاد وشموليتها ودقّتها، قد تأثّرت بنحو كبير بالتطوّر الحاصل الذي أفرزه الواقع، وما زال الأمر آخذًا بالاتّساع المحكوم بالإبداع.

النصّ الديني وعالم المصالح والمفاسد

يعدّ عالم المصالح والمفاسد مرتكزًا حيويًّا ضروريًّا تتبلور فيه ومنه الإحكام الإلهية، فهي تمثّل الأساس البنيوي للتشريعات الإلهية، بل لعلّه الأعم منها، إذ تعدّ الملاك والعلّة التي تنشأ منها تلك التشريعات، كما هو المعروف والمحقّق عند أعلام الإمامية .

ولكي نقف على مدى علاقة فهم النصوص الدينية بعالم المصالح والمفاسد؛ فلا بد لنا من الوقوف أوّلًا على ما يقصد من المصلحة والمفسدة، وما يراد منهما في كلمات علمائنا؛ ومن ثمّ استعراض الأدلّة على نشوء النصوص الدينية (الأحكام الشرعية) من المصالح والمفاسد؛ ليتنقّح لدينا كيفية تأثير ذلك العالم على فهم النصوص الدينية لو تمّت لدينا الأدلّة المساقة لإثبات ذلك النشوء، وعليه فالبحث يقع في جهات:

الجهة الأولى: المراد من المصلحة والمفسدة

والكلام في هذه الجهة يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: المراد من المصلحة والمفسدة لغة

عند ملاحظة كلمات أهل اللغة نجد أنّهم يفسّرون المصلحة بأنّها: المنفعة والفائدة المتحصّلة للفرد؛ إذ يرجعونها إلى الصلاح ويقابلها في المعنى المفسدة، فهي تعني المضرة والخسارة للفرد، قال الفراهيدي في كتابه العين: «صلح: الصلاح نقيض الطلاح، ورجل صالح في نفسه ومصلح في أعماله وأموره، والصلح: تصالح القوم بينهم، وأصلحت إلى الدابة: أحسنت إليها» [الفراهدي، كتاب العين، ج 3، ص 117]. وقال الجوهري في الصحاح: «الصلاح ضدّ الفساد . تقول: صلح الشيء يصلح صلوحًا ... وهذا الشيء يصلح لك، أي هو من بابتك. والإصلاح نقيض الإفساد. والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح: نقيض الاستفساد» [الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 383]؛ ومثله مع اختلاف يسير ما نقله الفيروزآبادي في القاموس المحيط. [انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 235].

النقطة الثانية: المراد من المصلحة والمفسدة اصطلاحًا

توجد عدّة استخدامات لمفردة المصلحة والمفسدة في كلمات المحقّقين، فلم تتّفق كلمتهم على معنى واحد لهاتين المفردتين، يمكن بيانها ضمن أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ المصلحة تعني المنفعة الكامنة في الشيء، فالشيء ما لم تكن فيه منفعة وفائدة تعود للإنسان لا يكون ذا مصلحة؛ والمفسدة تأخذ المعنى المقابل للمفسدة، أيّ المضرّة الكامنة في الشيء، فما لم يكن في الشيء مضرّة وخسارة تعود للإنسان لا يكون حاويًا للمفسدة، ولعلّ هذا المعنى هو المعنى الذي اعتمده معظم الأصوليون في أبحاثهم عندما تعرّضوا لمفردتي المصلحة والمفسدة، وهو ما نراه واضحًا في كلمات بعض علمائنا، كالمحقّق الحلّي إذ قال: «المصلحة هي ما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه أو لآخرته أو لهما، وحاصله تحصيل منفعة أو دفع مضرّة، ولمّا كانت الشرعيات مبتنياتٍ على المصالح، وجب النظر في رعايتها» [المحقّق الحلي، معارج الأصول، ص 304]، وما نلاحظه في هذا النصّ أنّ المحقّق الحلّي لم يقصر المنفعة والمضرّة على عالم الدنيا بل تعداه إلى الآخرة، وبالتالي سوف لا يختزل الأمر في جعل الأحكام الإلهية على ما يتمّ تحصيله من منفعة في عالم الدنيا، فيشمل المنفعة الأخروية المتحصّلة من جعل الشارع للحكم، والتي قد تفوق المضرّة الدنيوية المتحصّلة من بعض الأفعال، فما يُشخّص من كون الفعل ذا مضرّة لا يكفي لجعل الحكم ما لم تلحظ المنفعة الأخروية، التي تكشف من خلال جعل الشارع للحكم على طبقها. وما قاله الشهيد الأوّل من أنّ «كلّ حكم شرعي يكون الغرض الأهمّ منه الآخرة، إمّا لجلب النفع فيها، أو لدفع الضرر فيها، يسمّى عبادة أو كفّارة»؛ ثمّ قال: «وكلّ حكم شرعي يكون الغرض الأهمّ منه الدنيا - سواء كان لجلب النفع أو دفع الضرر - يسمّى معاملةً، سواءٌ كان جلب النفع ودفع الضرر مقصودين بالأصالة أو بالتبعية» [الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد، ج 1، ص 34 و35]؛ أجلى في بيان المقام.

نعم، هناك من يرى عدم مساوقة المنفعة والمضرّة للمصلحة والمفسدة، إذ ذكر أنّ المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام لا ترجع إلى عالم المنافع والمضارّ، فليست كلّ مصلحة تعود على المكلّف بالمنفعة؛ إذ قد يكون الإتيان بالواجب تحصيلًا للمصلحة، مستلزمًا للوقوع في المضرّة، كما في دفع الزكاة، فإنّ الضرر المالي المترتّب على الدفع لا يعود عليه بالمنفعة، وليست كلّ مفسدة تعود عليه بالمضرّة؛ إذ كثيرًا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، والعكس صحيح، إذ قد يكون إعراض المكلّف عن الحرام تجنّبًا للمفسدة، مستلزمًا لوقوعه في المضرّة، كما في ترك البيع الربوي تجنّبًا لمفسدته، فإنّه يستلزم الضرر على التارك، وهو خسارته للمنفعة المالية. نعم، قد تكون المصلحة موجبةً لحسن الفعل، والمفسدة موجبةً لقبحه، وهذا شيء آخر غير المنفعة والمضرّة» [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ص 344].

الأمر الثاني: أنّ المصلحة تعني الحسن، والمفسدة تعني القبح، فالشيء الحسن يكون ذا مصلحة، والشيء القبيح يكون ذا مفسدة، وبذلك لا يمكن أن يكون الشيء ذا مصلحة ولا يكون حسنًا، ولا يمكن أن يكون الشيء ذا مفسدة ولا يكون قبيحًا، فإذا أدرك العقل حسنَ شيءٍ، كانت فيه مصلحة، وإذا أدرك قبحَ شيءٍ، كانت فيه مفسدة، وهو ما يعبّر عنه بقانون الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، ويمكن استظهار هذا المعنى من كلمات الشيخ النائيني عندما تعرّض إلى بيان إدراك العقل للحسن والقبح بعد الفراغ من ثبوت الحسن والقبح في الأشياء، قال: «إنّ العقل وان لم يكن له إدراك جميع المصالح والمفاسد، إلّا أنّ إنكار إدراكه لهما في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية منافٍ للضرورة أيضًا، ولولا ذلك لما ثبت أصل الديانة ولزم إفحام الأنبياء؛ إذ إثبات النبوّة العامّة فرع إدراك العقل لقاعدة وجوب اللطف، كما أنّ إثبات النبوّة الخاصّة بظهور المعجزة على يد مدّعيها فرع إدراك العقل قبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، ومع إنكار إدراك العقل للحسن والقبح بنحو السالبة الكلّيّة كيف يمكن إثبات أصل الشريعة؟ فضلًا عن فروعها!» [الخوئي، أجود التقريرات (تقرير لأبحاث المحقّق النائيني)، ج 2، ص 37].

وجوه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

رغم أنّ المصالح والمفاسد يشكّلان البنية التحتية للنصوص الدينية ذات المعطى التشريعي، ما يعكس الأهمّية والمكانة التي يحظى بها هذا النمط من البحوث، نجد أنّ البحث لم يأخذ حيّزه الطبيعي من البحث والتدقيق والتأصيل، لا من حيث بيان المقصود، وبيان الأدلّة المستدلّ بها نفيًا وإثباتًا، ولا من حيث بيان مدى تأثير انحفاظ المصالح والمفاسد في البناء السفلي للتشريعات، وانعكاسها على قراءة النصوص الدينية ذات الطابع التشريعي؛ ولذا نرى البحث قد اتّسم بالاختزال بشكل كبير، وأخذت مسألة التبعية للمصالح والمفاسد من المسلّمات في بحوثهم وكلماتهم رغم أهمّيتها التي تبرز في تأثيرها في عملية فهم النصوص الدينية . ونحن هنا سنقيم الدليل على هذه التبعية، من خلال استعراض أهمّ الوجوه التي يمكن أن يستدلّ بها عليها:

الوجه الأوّل: أحكام الله معلّلة بالأغراض

لا شكّ في أنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض، فما من فعل إلّا وهو مغيًّى بغاية وغرض، وإذا كان الأمر كذلك، فمن الواضح إذن أن تكون أحكامه معلّلةً بالأغراض وتابعةً لها؛

لكونها فعلًا من أفعاله، وبعد كون هذا الغرض عبارةً عن المصالح والمفاسد اللازم رعايتها والمحافظة عليها، تكون أحكامه تابعةً لتلك المصالح والمفاسد ونابعةً منها.

من هنا صرّح بعض الأعلام في دفاعه عن مذهب الحكماء، وأنّهم لا يتّفقون مع الأشاعرة، بعد أن ذكر أنّ قومًا من المعطّلة جعلوا فعل الله تعالى خاليًا عن الحكمة والمصلحة، مع أنّه لا شكّ في أنّ للطبيعة غاياتٍ. قال الملّا صدرا: «إنّ الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقًا، بل إنّما نفوا في فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإمكاني جملة واحدة، غرضًا زائدًا على ذاته تعالى، وأمّا ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيّدة، فأثبتوا لكلٍّ منها غايةً مخصوصةً، كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركّبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها» [الملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 84].

ومن البيّن الذي لا غبار عليه أنّ بنية الاستدلال تتوقّف على إثبات أنّ أفعال الله ﷻ معلّلة بالأغراض، إذ لو لم تكن كذلك، وسلّمنا بما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ أفعاله تعالى غير معلّلة بالأغراض، وأنّ المصلحة والمفسدة لا تكون منشأً ومنبعاً لجعل الأحكام، بل إنّ المصلحة والمفسدة متأخّرة رتبةً عن الجعل - فبعد جعله للأمر تكون المصلحة، وبعد جعله للنهي تكون المفسدة - لا يكون الاستدلال تامًّا.

بناءً عليه لا بدّ من الفراغ أوّلًا من إثبات هذه الكبرى، ومن ثمّ تتميم الاستدلال بضمّ الصغرى إليه.

في مقام تنقيح هذه الكبرى وإثباتها، ذكر الدليل التالي: وهو أنّ أفعال الله ﷻ لو لم تكن معلّلةً بالأغراض، للزم من ذلك لازم باطل، ولمّا كان هذا اللازم الباطل لا يمكن المصير إليه، يتعيّن أن تكون أفعاله تعالى معلّلةً بالأغراض، واللازم الباطل هو أنّ كلّ فعل لا يفعل لغرض يكون عبثًا، والعبث قبيح، والقبيح لا يمكن صدوره من الله تعالى، كما هو واضح. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 422]

ولأهمّية هذه الكبرى التي تشكّل قوام الاستدلال؛ ولكونها تبطل ما ادّعاه الأشاعرة من أنّ الله تعالى لا غرض له؛ تعرّض العلّامة الحلّي لجملة من اللوازم الباطلة لو قلنا بمقالتهم.

وتقويةً للإشكال عليهم، وتدعيمًا للبناء الذي ابتنى عليه الاستدلال، نشير إلى أهمّها: [انظر: العلّامة الحلي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 91]

الأوّل: يلـزم مـن مقالتهـم إبطـال النبـوّات، وعـدم الجـزم بصـدق أحـدٍ مـن الأنبيـاء، بـل يحصـل الجـزم بكذبهـم أجمـع، إذ علّـل ذلـك بـأنّ الله تعـالى إنّمـا خلـق المعجـزة على يـدي مـدّعي النبـوّة لتصديقـه، فـإذا أضفنـا إليهـا أنّ كلّ مـن صدّقـه الله فهـو صـادق، ينتـج حينئـذٍ أنّ مـدّعي النبـوّة صـادق في دعـواه لجريـان المعجـزة على يديـه.

وبنـاءً على ذلـك لـو انتفـت المقدّمـة الأولى، وقلنـا بإمـكان حصـول المعجـزة على يـدي الـكاذب، وإنّـه مـن الممكـن حصـول المعجـزة لا لغـرض تصديـق مـدّعي النبـوة، لـكان بالإمـكان حصولهـا مـن كلّ أحـد، فـلا ينحـصر صدورهـا لتصديـق المـدّعي، وبالتـالي يمكـن لـكلّ أحـدٍ ادّعائهـا، حـتّى ولـو لـم يكـن نبيًّـا حقًّـا، ومـن البـيّن أنّ صدورهـا لا لأجـل تصديـق المـدّعي بـل لـكلّ أحـد، يلـزم منـه الأغـراء بالجهـل، بعـد صدورهـا مـن الخالـق لا للتصديـق. فـإنّ كلّ عاقـل يجـزم بصـدق مـن تكـرّر صـدور المعجـز مقارنًـا لدعـواه بكونـه نبيًّـا، فـإذا كان فعلـه هـذا لا لغـرض وغايـة، إذن كيـف يمكـن للنبـيّ أن يـدّعي تصديـق نبوّتـه، المنحـصر بإقامـة المعجـز على دعـواه للتصديـق.

الثـاني: يلـزم مـن مقالتهـم المخالفـة الصريحـة لنصـوص القـرآن الكريـم، والأخبـار المتواتـرة المصرّحـة بـأنّ الله تعـالى محسـن على العبـاد، كريـم جـواد في حـقّ عبـاده، منعـم عليهـم، ولا خـلاف بـين المسـلمين جميعًـا في نسـبة هـذه الصفـات إليـه، واتّصافـه بهـا؛ إذ مـن الواضـح أنّ هـذه الصفات إنّمـا تصـدق فيمـا إذا كان النفـع يعـود إلى المنتفـع، فـلا بـدّ مـن فـرض منتفـع يعـود إليـه النفـع، وإلّا فـلا صـدق لهـا مـن دونـه؛ فـإنّ الإحسـان الموصـوف بـه تعـالى، بأنّـه محسـن، إنّمـا يكـون مـع وجـود نفـع يعـود على المنتفـع، وهـو فيمـا إذا كان المحسـن قـد فعـل النفـع لأجـل الإحسـان إلى المنتفـع، ومـن دون ذلـك لا يسـمّى المحسـن محسـنًا؛ ولذا لا يسـمّى المطعـم للدابّـة لتسـمن حـتّى يذبحهـا محسـنًا إليهـا، ومنعمًـا عليهـا.

الثالـث: يلـزم على مقالتهـم، جـواز تعذيـب أعظـم المطيعـين لله تعـالى كالنـبي ﷺ بأعظـم أنـواع العـذاب، وإثابـة أعظـم العاصـين له كإبليـس وفرعـون بأعظـم مراتـب الثـواب؛ إذ لا تفـاوت بـين سـيّد المرسـلين ﷺ، وبـين إبليـس في الثـواب والعقـاب، والسـبب في ذلـك واضـح، فإنّـه لا يفعـل لغـرض وغايـة، ولا لكـون الفعـل حسـنًا، فيفعلـه، أو كونـه قبيحًـا، فيتركـه، وعليـه فـلا يثيـب المطيـع لطاعتـه، ولا يعاقـب العـاصي لعصيانـه.

ولتتميـم الاسـتدلال لا بـدّ مـن الإجابـة على مـا ذكـر مـن لـزوم الاسـتحالة لـو قلنـا بـأنّ الله تعـالى يفعـل لغـرض وقصـد، فـإن كل مـن يفعـل لغـرض وقصـد يلـزم مـن فعلـه هـذا الحاجـة والنقـص لمـا يفعلـه، وإلا لـم يفعلـه لـو لـم يكـن محتاجًـا إليـه، فيفعـل ذلـك الفعـل لـكي يكمّـل

ذلك النقص ويسدّ تلك الحاجة . ومن الواضح استحالة أمر كهذا على الله تعالى، فهو الكامل بذاته، الذي لا نقص معه.

وأجيب عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ الغرض لا يؤخذ بنسق واحد، بل لا بدّ من ملاحظة نسبة الغرض إلى ما تعلّق به؛ إذ تارةً يكون الغرض راجعًا إلى الفاعل، وتارةً أخرى يكون راجعًا إلى غيره، وممّا لا شك فيه أن ما يكون موجبًا للنقص المستحيل على الباري ﷻ، هو ما كان الغرض فيه راجعًا إلى الفاعل لا إلى غيره، ونحن لا نقول بأنّ الغرض يرجع إلى الله تعالى حتّى يقال باستكمال ذلك للغرض له، فهو تعالى الغني المطلق، والكمال التامّ الذي لا يشوبه نقص، بل يرجع إلى غيره، لكي يكون الفعل خارجًا عن العبث واللغو، فالفعل الخالي من الغرض والقصد، لا يكون إلّا فعلًا عبثيًّا قبيحًا، تعالى الله عن ذلك، فالقول بأنّ الغرض ليس راجعًا إلى الفاعل لا يلزم منه إطلاقًا خلوّ الفعل من الغرض والمصلحة العائدة لغيره، ينتفع بها، وتصلح بها حاله، وبها ينتظم أمر النظام وقوامه، وما دامت كذلك لا يمكن تصوّر الحالة المعاكسة لها (من دون غرض ومصلحة)؛ فإنّ الله تعالى لا يصدر منه إلّا ما يناسب شأنه وحكمته، التي تفضي قطعًا إلى غرضية أفعاله وعدم عبثيتها. فهو تعالى إذن من حيث الفاعلية تامّ، غير مستكمل لفاعليته بشيء آخر، ويترتّب على ذلك أنّه لا يحتاج إلى الفعل المغيّ حتّى يكون مستكملًا به، بل قادرٌ على الفعل المغيّ، وعلى غيره، إلّا أنّه لا يصدر منه إلّا الفعل المغيّ؛ ذلك لانّ الذي يتلاءم مع حكمته وشأنه هو الفعل المغيّ دون غيره. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 422]

الوجه الثاني: استحالة الترجيح بلا مرجّح تقضي بغائية الأحكام

إنّ الأفعال الاختيارية لا بدّ من مرجّح مخرج لها إلى عالم الوجود، فما لم يكن هذا المرجّح لا يمكن إبراز الفعل وإنجازه في صقع الواقع، وبما أنّ أفعال الله تعالى اختيارية، إذن هي غير مستثناة من هذه القاعدة، فلا بدّ من مرجّح يخرج أحكامه التي هي فعل من أفعاله إلى عالم الوجود والاعتبار، والمرجّح لها ليس إلّا المصالح والمفاسد الكامنة في الفعل، وعليه لو صدرت الأفعال من غير مرجّح، يلزم الترجيح بلا مرجّح.

ويمكن بيان أنّ التشريع للأحكام إنّما كان لمصلحة العباد بالتقريب التالي:

إنّ الله تعالى حين جعله للأحكام على الوقائع والأحداث، إمّا يكون ذلك الجعل لمرجّح، أو لا، والثاني باطل للزوم ترجيح أحد الطرفين على الآخر من دون مرجّح، وهو محال، فيتعيّن

الأوّل جزمًا. ومن ثمّ نأتي إلى هذا المرجّح إمّا أن يكون عائدًا إلى الله تعالى، وإمّا أن يكون عائدًا إلى غيره، والأوّل باطل، لاستلزامه النقص عليه، واستكماله بهذا المرجح والغرض، فيتعيّن الثاني جزمًا. ثمّ إنّ هذا المرجّح العائد إلى الغير إمّا يكون لمصلحة العبد أو مفسدته، وإمّا أن لا يكون كذلك، والثاني باطل باتّفاق العقلاء؛ إذ يستلزم العبث واللغو في حقّه لو لم يكن الجعل لا لمصلحة أو لمفسدة، تعالى الله عن ذلك. وبحسب هذا التقريب يتبيّن أنّ هذا المرجح الذي يمثّل الغرض عبارة عن المصلحة أو المفسدة العائدة إلى العباد. [انظر: الفخر الرازي، المحصول، ج 5، ص 172]

وما قد يذكر من أنّ المرجّح قد لا يكون هو المصلحة أو المفسدة، بل إرادة الله تعالى هي المرجّحة لأفعاله، وعليه ليس بالضرورة أن تكون المصالح والمفاسد هي المرجّحة لها؛ ليس صحيحًا، بعد وضوح أنّ إرادته لا تكون عبثيةً جزافيةً، وما لم تكن كذلك، فهي إذن لمصلحة أو مفسدة. نعم، هذه المفسدة والمصلحة لا ترجع إلى الله تعالى الفاعل، بل إلى العباد، كما قلنا آنفًا.

وقد لاحظنا أنّ هذا الدليل يرتكز على أنّ الترجيح بلا مرجّح محال، فإن قلنا بثبوت الاستحالة - كما ذهب إليه الأغلب من الأعلام - تكون النتيجة واضحةً؛ إذ عدّ بعضهم منهم هذه القاعدة من الأمور المسلّمة التي لا نقاش فيها، بل من لم يحكم بها فهو خارج عن الفطرة البشرية! قال الملّا صدرا: «وكلّ من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشره الجدال والمناقشة في القيل والقال، لم يرتّب في استحاله رجحان الشيء على مثله من كلّ جهة إلّا بمنفصل، ومن استحلّ ترجيح الشيء بلا مرجّح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية، وعصيان جبلّي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانية والمدنية الفاسقة السفلية» [الملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 208]؛ إلّا أنّ بعضهم ممّن ينتمي إلى هذا الاتّجاه عدّها من الأمور القبيحة التي لا يمكن أن تصدر من الله تعالى، وهو أحكم الحكماء، لا الأمور المحالة، وبرّر ذلك بأنّ الترجيح بلا مرجّح في الأفعال الاختيارية - ومنها الأحكام الشرعية - لا يكون إلّا قبيحًا، ولا يستحيل وقوعه إلّا على الحكيم تعالى، وإلّا فهو بمكان من الإمكان، والسبب في ذلك أنّ إرادة المختار كافية لكونها علّةً لفعله. نعم، الممتنع هو وجود الممكن بلا علّة، وبناءً على هذا لا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلّا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأمّا غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح ممّا هو

باختياره.

والمتحصّل من كلامه أنّ الترجيح بلا مرجّح بمعنى "بلا علّةٍ" محال، وبمعنى "بلا داعٍ عقلائي" قبيح ليس بمحال [انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 446]، فلا ضير في صحّة الدليل وبنائه.

أمّا إن قلنا بعدم الاستحالة، كما ذهب إليه بعض الأعلام في معرض مناقشته لمن قال بأنّ ترجيح وجود الفعل على عدمه في الخارج يتوقّف على وجود مرجّح؛ إذ لو وجد بدونه لكان اتّفاقيًّا لا اختياريًّا. وأمّا النقطة الثانية فهي خاطئة جدًّا؛ وذلك لأنّها ترتكز على ركيزة لا واقع لها، وهي استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجّح. والسبب في ذلك: أنّ المحال إنّما هو وجود الفعل في الخارج بلا سبب وفاعل. وأمّا صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجّح له ليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ وجوده خارجًا يدور مدار اختياره، وإعمال قدرته من دون توقفه على شيء آخر كوجود المرجّح أو نحوه. نعم، بدونه يكون لغوًا وعبثًا، وقد تحصّل من ذلك أنّه لا دخل لوجود المرجّح في إمكان الفعل أصلًا، ولا صلة لأحدهما بالآخر. على أنّ وجود المرجّح لاختيار طبيعي الفعل كافٍ وإن كانت أفراده متساويةً، من دون أن يكون لبعضها مرجّح بالإضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كلّ فعل شخصي اختاره المكلّف.

ودعوى أنّ الاختيار هو المرجّح في فرض التساوي ساقطة بأنّ الاختيار لا يمكن أن يكون مرجّحًا؛ لوضوح أنّ المرجح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين أو أفراد متساوية، فلا يعقل أن يكون هو المرجّح، على أنّه لو كان مرجّحًا لم يبق موضوع؛ لما ذكر من أنّ ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقّف على وجود مرجّح؛ لفرض أنّه موجود وهو الاختيار. ومن هنا يظهر بطلان ما ذكر: من أنّ الفعل الصادر من دون وجود مرجّح، اتّفاقي، لا اختياري، فلا يتمّ الاستدلال به حينئذٍ إلّا من جهة كون الفعل بلا مرجّحٍ قبيحٌ، لا يصدر من المولى، وليس محالًا. [الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، ج 2، ص 46]

الوجه الثالث: الحكمة تقتضي المصلحة في الفعل

لا إشكال في كون الله تعالى حكيمًا، وما دام يتّصف بهذا الوصف، فهو إذن لا يفعل إلّا ما فيه مصلحة، فلو لم يكن كذلك، لكان ما يفعله عبثًا، وهو في حقّه سفه، والسفه لا

يمكن أن يصدر منه؛ لأنّه صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال. ويدلّ على هذا المعنى جملة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾ [سورة المؤمنون: 115]، وقوله تعالى: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ [سورة آل عمران: 191] وغيرها من الآيات الدالّة على ذلك.

من هنا يتضح لنا قوله تعالى: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [سورة الأنبياء: 23]، إنّ الله ﷻ لكونه حكيمًا لا يُسئل عن فعله، فعدم السؤال، وعدم صحّته لله ﷻ لا يرتبط بالفعل مجرّدًا عنه، أي ليس لذات الفعل، وإن كان ذات الفعل مشتملًا على المصلحة أو المفسدة، بل لأنّ الكاشف عن هذا الاشتمال، ليس إلّا شيئًا خارجًا عنه، يكمن في كون الفاعل له حكيمًا، بمعنى أنّه لا يفعل إلّا ما فيه مصلحة ترجّح فعله على تركه [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 269]، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ [سورة السجدة: 7].

فإن نفرض أنّ الله تعالى حكيم، فلا بدّ ان نقرّ بأنّ هذا الحكيم لا يفعل فعلًا خاليًا من الغرض والمصلحة، وإلّا لم يكن حكيمًا، بل يكون عابثًا سفيهًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

الوجه الرابع: ذاتية الحسن والقبح في الأفعال تثبّت التبعية

[انظر: الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، ج 4، ص 205]

إن التسليم بكون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال يقتضي القول بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة فيها، فإنّ الشارع المقدّس بعد تشخيصه للحسن أو القبح في الفعل، لا بدّ من أن يحكم طبقًا لذلك التشخيص، وهو ما يعني وجود المصلحة عند تشخيصه للحسن، ووجود المفسدة عند تشخيصه للقبح، ولا يمكن أن يحكم بخلاف ذلك، بحيث يحكم بالوجوب الكاشف عن المصلحة، في موارد تشخيصه للمفسدة في الفعل، ويحكم بالحرمة الكاشفة عن المفسدة في موارد تشخيصه للحسن في الفعل؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى القول بصدور القبيح منه؛ إذ يلزم من ذلك جعل الوجوب على القبيح أو جعل الحرمة على الحسن، وهو محال.

وهنا لا بدّ من الالتفات إلى أنّ «مطلق المصلحة والمفسدة النفس الأمريتين ليس علّةً تامّةً للتكليف، بل لا بدّ أن تكون ملزمةً، بحيث لو كشف الغطاء لحَكَمَ العقل بوجوب التكليف، واستقبح خلافه وموارد فوت المصالح بجعل الأصول والأدلّة الظنّية، وكذا حال

قبل حدوث الشرع أو بعده وقبل تبليغ جميع الأحكام ليست مشتملة على المصلحة الملزمة وإن كان المقتضي موجودًا لأنّ الأزمنة والأمكنة وسائر الحالات لها مدخلية في الحسن والقبح الملزمين والكاشف عن كون المصلحة ملزمة وجود التكليف ففي موارد عدم التكليف أو الرخصة في السلوك بغير طريق العلم يحكم بعدم الحسن الملزم وإن كانت المصلحة موجودةً» [الرشتي، بدائع الأفكار، ص 421].

إذن فالقول بأنّ أفعاله تعالى تتّصف بالحسن والقبح، يقتضي القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكونها منزّهةً عن اللغوية، التي لا يمكن أن توصم بها أفعال الباري ﷻ.

وقد لاحظنا في هذا الدليل، أنّه يرتكز على التسليم بأنّ المشرّع لا يمكن أن يصدر منه حكم مخالف لما أدركه العقل من الحسن والقبح الذاتي في الأشياء، وبالتالي تكون أحكامه ومجعولاته طبقًا لما هو مدرك من حسن وقبح، ولا يمكن أن تكون على غير هذا النسق.

وبناءً على ذلك يمكن أن نقول إنّ تمامية هذا الدليل تعني التسليم بأنّ الحسن والقبح مساوق للمصلحة والمفسدة، فلو قيل بعدم المساوقة بينهما، فلا تمامية للدليل حينئذٍ. وبعبارة أخرى إنّنا يمكن لنا تصوّر وجود القبح في بعض الموارد المشتملة على المصالح، ووجود الحسن في بعض الموارد المشتملة على المفاسد، وعليه لا يمكن القول بتفرّع قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد على القول بأنّ الأفعال إمّا حسنة أو قبيحة ذاتًا، والسبب في ذلك يرجع إلى «أنّ الحسن والقبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء، وبملاك حفظ المصلحة ودفع المفسدة، بل هما بابان عقليان مستقلّان عن المصلحة والمفسدة، فربّ ما فيه مصلحة يكون إقدام المكلف عليه قبيحًا، وربّ ما فيه المفسدة يكون الإقدام عليه حسنًا، والبابان يختلفان موضوعا ومحمولًا، فإنّ المصلحة والمفسدة أمران واقعيان وجوديان بخلاف الحسن والقبح؛ فإنّهما أمران ذاتيان حقيقيان في لوح الواقع الَّذي هو أوسع من لوح الوجود، كما أنّ المصلحة والمفسدة لا يشترط في تحقّقهما وموضوعهما العلم أو الالتفات بخلاف الحسن والقبح فإنّهما متقوّمان بذلك على ما تقدّم مفصّلًا، فلا ينبغي الخلط بينهما. نعم، ربما يكون إحراز المصلحة في مورد رافعًا لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحة» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 66].

الوجه الخامس: النصوص الشرعية دالّة على التبعية

ولأهمّية هذا الدليل ووضوحه في إنتاج التبعية للمصالح والمفاسد؛ سوف نقف عليه

بشيء من السعة، وتشقيقه؛ لتكون الصورة أوضح في بيان الدلالة التي هي على نوعين:

النوع الأوّل: النصوص القرآنية

من يلحظ هذا النوع من النصوص، ويمعن النظر فيه، يجد التنوّع في الدلالة على التبعية لعالم المصالح والمفاسد؛ ولذا يمكن تصنيفها إلى أصناف:

الصنف الأوّل: الآيات المصرّحة بالغرضية والنافية للعبثية

وهي جملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ**﴾ [سورة المؤمنون: 115]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**﴾ [سورة الدخان: 38]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ**﴾ [سورة ص: 27]، إلى غير ذلك من الآيات المصرّحة بأنّ أفعاله تعالى مغيّاة بغاية وغرض، قد نفي عنها العبثية واللغو؛ ووضوح الدلالة فيها على المراد يغنينا عن بيان الدلالة وتقريبها.

الصنف الثاني: الأيات الدالّة على المصالح والمفاسد الكامنة وراء التشريعات

دلّت جملة من الأيات على أنّ التشريعات الإلهية إنّما تنشأ من مصالح ومفاسد، كانت هي السبب في جعل هذه التشريعات، وأنّ تحصيل هذه المصالح والاجتناب عن المفاسد، منفعته كبيرة جدًّا، بحيث تكون نتيجة مراعاة التحصيل أو الاجتناب مؤدّيةً إلى الفلاح، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾ [سورة المائدة: 90 و91].

وفي قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**﴾ [سورة البقرة: 222] دلالةٌ على أنّ تشريع الاعتزال من النساء إنّما كان لوجود الأذى الحاصل من الحيض، وأنّ دفع هذه المفسدة بالاجتناب عنها تكون سببًا في تحصيل الطهارة المطلوبة، المسببة لحالة الحبّ الإلهي؛ إذ إنّها تقع في دائرة تحقيق المصالح الواقعية، التي إن

أصابها المكلّف نتج عن تلك الأصابة الرقيّ والتدرّج في درجات الكمال.

الصنف الثالث: التشريعات المسبوقة بعنوان واقعي

أشارت جملة الآيات إلى أنّ بعض التشريعات كانت مسبوقةً بوجود عنوان ذاتي واقعي للأشياء، فهناك أشياء طيّبةٌ ذاتًا وواقعًا، ويمثّل هذا الواقع الذاتي منشأً لجعل التشريع عليها، وهو ما يعبّر عنه بالمصلحة والمفسدة الواقعية. يمكن استفادة تبعية التشريعات الإلهية لهذه المصالح والمفاسد، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ [سورة البقرة: 172]، وكذا في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۞ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ**﴾ [سورة المائدة: 87 و88]، فإنّ الآيات تدلّ على أنّ عنوان الطيب لبعض الأشياء، كان سابقًا لتشريع الحرمة والحلّية المجعولة عليه، فعنوان الطيبية هو الذي أخذ في مقام الجعل والتشريع.

وقد يعترض على تمامية الاستدلال بهذا الصنف، من جهة وجود آيات أخرى تمنع من صحّة التمسّك بمفاد الصنف المستدلّ به على التبعية، حيث دلّت جملة من الآيات على أنّ الله ﷻ حرّم بعض الطيّبات، فرغم كونه طيّبًا إلّا أن الله تعالى قد حرّمه، وهذا يعني أنّ الله ﷻ لم يأخذ في جعله للتحريم المصلحة المعبّر عنها بالطيّب، وإلّا لما حرّمها، بل لاقتضى وجودها تحليلها، وحينئذٍ لا تبعية في عملية التشريع لعالم المصالح والمفاسد، من هذه الآيات، قوله تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا**﴾ [سورة النساء: 160]، والأمر كذلك في تحريم السمك على بني إسرائيل في يوم السبت، وتحليله في الأيام الأخرى، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [سورة البقرة: 65]، مع أنّ السمك شيء واحد، فكيف يتّصف بالتحريم في يوم، وبالتحليل في يوم آخر، فلو كانت التشريعات تنطلق من عالم المصالح والمفاسد، لكان السمك إمّا حرامًا لوجود مفسدة واقعية فيه، وإمّا حلالًا لوجود مصلحة واقعية فيه، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على عدم تبعية التشريعات الإلهية لعالم المصالح والمفاسد. [راجع: عابدي، مصلحه در فقه، مجلّة المحجّة، العدد 16، ص 209]

وبالتدقيق في الآية نجد أنّ التحريم إنّما كان لوجود سببٍ دعا إليه، وهو صدور الظلم منهم، حيث ذكر تعالى: فبظلم من الذين هادوا حرّمنا، فهناك عنوانان لكلٍّ منهما حكمه،

عنوان الطيب، الذي جعل مصبًّا للتحليل، كما صرّح بذلك تعالى، حيث قال: طيّبات أحلّت، نستفيد منه انصباب التحليل على الطيّب ذاتًا، فكونه طيّبًا كان محلّلًا، وهو ما يفيدنا لإثبات تبعية التشريعات للمصالح والمفاسد الواقعية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يوجد في الآية عنوان آخر له واقعيته انصبّ عليه التحريم، وهو عنوان الظلم، وقد قدّم الله ﷻ هذا العنوان على عنوان الطيّب، لحصول العصيان منهم، فأراد تعالى توجيه عقوبة لهم على ما فعلوه من ظلم، فحرّم تبعًا لذلك. وهذا أيضًا ينتج لنا قانون التبعية، ولا يوجد تخلّف عن هذا القانون في هذه الآية.

وهذا ما يمكن أن نقوله في آية صيد السمك؛ إذ لا دلالة فيها على نفي تبعية التشريعات لعالم المصالح والمفاسد، فمن أين نعرف أنّ المفسدة الواقعية ليست موجودةً في يوم السبت، والتي على أساسها اقتضى التحريم، وأنّ هناك مصلحةً واقعيةً اقتضت التحليل في الأيّام الأخرى.

النوع الثاني: الروايات الشريفة

وهي روايات صريحة في تبيان تبعية التشريعات الإلهية لعالم المصالح والمفاسد، وهي ليست عبثيةً جزافيةً، فقد لاحظها الشارع المقدّس عند جعله لأحكامه، بمعنى أنّه لم يجعل أحكامه إلّا وفقًا للمصالح والمفاسد، بحيث كانت تلك المصالح والمفاسد منشأً لجعله، ولسنّ قوانينه، ولولاها لما كلّف المكلّف بتلك التشريعات والقوانين. وكنموذج لتلك الروايات نبيّن من خلاله دفاع المعصومين عليهم السلام عن الساحة الإلهية، والتي لا يتلاءم معها كلّ أشكال العبثية واللغوية والقبح في تشريعها لأحكامها وقوانينها، وما يمكن أن يدلّ عليه قانون التبعية لعالم المصالح والمفاسد، من تناسق منظم لكلّ التشريعات في دائرة المنظومة التشريعية؛ إذ لا نرى فيها أيّ تصادم أو مخالفة بينها، وما ذلك إلّا لأجل كونها تنطلق وتنبع من عالم واقعي، أخذ كأساس لأصل التشريعات التي تتخادم لبيان ولكشف تلك المصالح والمفاسد، وذلك العالم الواقعي؛ لتجعله بين يدي الإنسان الكادح نحو درجات التكامل والتسامي، منها رواية محمّد بن سنان، قال: «إنّ أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه: جاءني كتابك نتذكّر أنّ بعض أهل القبلة يزعم أنّ الله - تبارك وتعالى - لم يحلّ شيئًا ولم يحرّمه لعلّةٍ أكثر من التعبّد لعباده بذلك، قد ضلّ من قال ذلك ضلالًا بعيدًا، وخسر خسرانًا مبينًا؛ لأنّه لو كان ذلك لكان جايزًا أن

يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ؛ حتّى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلّها، والإنكار له ولرسله وكتبه، والجحود بالزنى والسرقة وتحريم ذوات المحارم، وما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق؛ إذ العلّة في التحليل والتحريم التعبّد لا غيره، فكان كما أبطل الله تعالى به قول من قال: ذلك أنّا وجدنا كلّما أحلّ الله تبارك وتعالى، ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه ووجدناه مفسدًا داعيًا الفناء والهلاك، ثمّ رأيناه تبارك وتعالى قد أحلّ بعض ما حرّم في وقت الحاجة؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدم ولحم الخنزير إذا اضطر إليها المضطر؛ لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت، فكيف أنّ الدليل على أنّه لم يحلّ إلّا لما فيه من المصلحة للأبدان، وحرّم ما حرم لما فيه من الفساد؛ ولذلك وصف في كتابه وأدّت عنه رسله وحججه» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 592، ح 43].

وما نلاحظه في هذه الرواية مضافًا لوضوح الدلالة بوجود عالم واقعي تنطلق منه وتنشأ أحكام الله تعالى وتشريعاته، ومعه لا نحتاج إلى تكلّف تقريب الدلالة على ما نصبو إليه أنّ الإمام عليه السلام يبدأ حديثه بتقريعٍ ونسبة الضلال لمن زعم أنّ تشريعات الله صلى الله عليه وآله خالية من المصالح والمفاسد؛ لعظم هذه المقالة الباطلة، حيث تؤدّي بصاحبها إلى الخسران المبين حسب تعبير الإمام عليه السلام. فأيّ عاقل يقبل أن ينسب إليه جلّ جلاله إمكان التعبّد بتحريم ما حلّل، وتحليل ما حرّم.

وبهذا يتحصّل من كلّ ما عرضناه أنّ التشريعات تابعة لعالم المصالح والمفاسد، وإن تمّت المناقشة في بعض أدلّة التبعية، إلّا أنّ في الأدلّة الأخرى كفايةً على الإثبات.

فهم النصّ الديني في دائرة المصالح والمفاسد

تنطلق التشريعات بنحو عام حتّى الوضعية منها ممّا يلاحظه المشرع من المصالح والمفاسد وعائديتها على الناس، فما أن يريد أن يشرّع قانونًا، لا بدّ له أن يحدّد مدى الغاية والمصلحة والمفسدة التي يمكن أن تتحصّل من تطبيقه لهذا القانون، وبالتالي جعله لهذا القانون يدور مدار تلك المصلحة أو المفسدة، فلا يمكن تصوّر كون القانون مفرغًا منها. بحيث تصبّ القوانين المجعولة من قبل المشرّع وفقًا لتلك المصالح والمفاسد في اتّجاه واحد مطلوب للشريعة، كمنظومة إسلامية واحدة، تهدف ككلٍّ لتحقيق الغرض الأصلي المعدّ من

قبلها، والمتمثّل بحالة التكامل والسموّ والرقيّ في درجات الكمال والقرب الإلهي، فالفعل بلحاظ كونه مرتبطًا بالمكلّف لا يخرج عن كونه ذا مصلحة بلا وجود مفسدة، وقد يكون ذا مفسدة بلا مصلحة في البين، أو حاويًا لكليهما أو خاليًا منهما، والمقنّن يكون حكمه محكومًا بهذا اللحاظ؛ ولذا تنقسم الأحكام بهذا اللحاظ إلى عدّة أقسام، ويكون هو المنشأ له، قال المشكيني: «منشأ التقسيم هو أنّ فعل المكلّف إمّا أن يكون ذا مصلحة خالصة بلا شوب مفسدة، أو مفسدة خالصة بلا وجود مصلحة، أو يكون خاليًا عنهما ليس فيه أحد الأمرين، وعلى الأوّلين: إمّا أن تكون المصلحة أو المفسدة شديدةً ملزمةً أو ضعيفةً غير ملزمة ... [ثمّ قال] ثمّ إنّه بقي قسم آخر من فعل المكلّف، وهو ما يوجد فيه المصلحة والمفسدة كلتاهما، وحينئذٍ إمّا أن يغلب فيه جانب المصلحة، أو جانب المفسدة، أو يتساويان ... فهذه أقسام خمسة» [المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 120].

وبناءً على هذا يكون هناك حالة وإطار من التخادم بين ملاكات التشريعات، كلٌّ بحسب ما يفضي إليه؛ ليكون مساهمًا في تحقيق ذلك الغرض الأسمى وتحصيله، فيكون فهم الشريعة المقدّسة وفقًا لهذا التصوّر من الأهمّيّة بمكان، بحيث يكون هو المحدّد والبوصلة لما يمكن فهمه منها.

إذن لا بدّ أن يكون الفهم منسجمًا مع كون تلك النصوص ناشئةً من عالم مصالح ومفاسد، بحيث يكون المنطلق في هذا الفهم هو أنّ وراء تلك التشريعات والقوانين مصالح ومفاسد نظر إليها المشرّع عند جعله لتلك التشريعات، وهو ما يرتبط بغرضه من ذلك التشريع؛ إذ لولا ذلك الغرض لم يشرع المشرّع هذا التشريع، إذ يمثّل الغرض المنظور للمشرّع ركنًا أساسيًّا في عملية التشريع. فالفهم السليم والقويم للنصوص لا بدّ أن لا يخرج عن هذا الإطار، فعملية الفهم ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالجذور التحتية للتشريعات، إذ تمثّل هذه الجذور البناء التحتاني لتلك التشريعات الفوقانية، من هنا كان لزامًا على المختصّ بقراءة النصّ الديني أن لا تخرج قراءته عن ملاحظة هذا الارتباط، بحيث تكون على خلاف المصالح والمفاسد الواقعية التي أقرّها وصرّح بها في بعض النصوص، كما في العلّة التي تقف خلف تحريم الخمر، أو كما في النصوص التي دلّت على حرمة الربا، وأنّه حرب على الله تعالى، وحينئذٍ بملاحظ المفاسد الواقعية المترتّبة عليه، لا يمكن القبول بالتخريجات التي لو لوحظت لانتفت الحرمة معها؛ باعتبار أنّ الفهم لهذه النصوص لا بدّ أن يلحظ فيه تلك المفاسد الواقعية المترتّبة على الربا، ولا يكتفى بمجرّد فهم سطحي لما يمكن مواءمته من

تخريجات وحلول فقهية، عدّها بعض الأعلام حلولًا ليست ناجعةً لمعالجة بعض المعاملات المشتملة روحًا على الربا المحرّم. [انظر: الخميني، كتاب البيع، ج 2، ص 540 و541]

وقد أُخذ هذا المعنى أساسًا لحلّ مشكلة التزاحم الواقع بين بعض التشريعات، فإنّ ملاحظة المصالح والمفاسد الواقعية التي نشأ منها كلا التشريعين، يقضي بترجيح أحدهما على الآخر، كما في قضيّة تزاحم وجوب إنقاذ الغريق وحرمة العبور من أرض الغير بدون رضاه، أو وجوب الصلاة المضيق وقتها، فإنّ الفهم لهذين النصّين الدالّين على هذين الحكمين ينبغي أن يكون في إطار مراعاة جانب المصلحة والمفسدة الموجود في كلا متعلّقي هذين الحكمين؛ إذ إنّ الترجيح يكون للحكم ذا المصلحة الأشدّ والأقوى، أو ما كان أكثر مفسدةً هو الملاحظ في الترجيح.

وعليه يترتّب على هذا المعنى حالة من الانضباط في عملية فهم النصوص والتشريعات؛ إذ يكون من الواضح عدم القبول بالرؤية والنظرة الحداثية التي تبتني على الفردية التصحيحية لفهم النصوص[2]؛ لأنّها تؤدّي إلى الفوضى في عملية الفهم، بعد كون كلّ فهم للنصوص هو المعتمد، وهو الصحيح، وإن لم يستند إلى القواعد المعتبرة في الفهم.

إذن فوحدة المصالح والمفاسد في الأفعال التي تنشأ منها النصوص، وتشخّصها وتعيّنها، تمثّل ضابطةً مهمّةً وحجرًا أساسيًّا تعتمد عليه عملية الفهم، ينبغي للمارس لها ملاحظته ووضعه نصب العين؛ لكي لا تتشتّت عملية الفهم، بل تظلّ محكومةً بإطار متين، هو ما يصبّ في مصلحة توحيد الفهم؛ لكشفه عن المراد الواحد الناشئ من المصالح والمفاسد.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أمرٍ مهمٍّ أيضًا يرتبط بنحو ما بتشخيص المصلحة وتأثيرها على القضايا التي تحفّظ وتقوّي النظام الإسلامي، وتحدّد أولويّاته الداخلية والخارجية، والتي لولاها لما أمكن تكييف تلك القضايا، بجعلها واجبةً أو محرّمةً من قبل وليّ الأمر؛ إذ يمثّل هذا المعنى منطلقًا أساسيًّا لولي الأمر في توظيفه للأحكام الولائية الصادرة منه، فمن خلالها يمكن أجراء الوظيفة الملقاة على عاتقه بتخويل من الشارع على أكمل وجه، بل لولاها لما أمكن أجراء تلك المسؤولية، باعتبارها آليةً ناجعةً ومعيارًا أساسيًّا لأحكامه.

بل حتّى الفهم الكلّي للنصوص لا بدّ أن يكون محكومًا بتلك المصلحة، إذ تعدّ مصلحةً

(2) إذ يمثّل فهم المارس لعملية الفهم المعيار في الصحّة من دون ملاحظة الموازين والقواعد اللازم اتّباعها للوصول إلى مراد المشرّع، الكامن وراء تلك التشريعات والنصوص، الذي ينبغي للمارس لعملية الفهم اكتشافه والوقوف عليه، فإنّ هذا المراد كما هو معلوم تقف وراءه مصالح ومفاسد نشأ منها، مطلوب من المكلّف تحصيلها

عليا للإسلام، فلا ينبغي التغافل عنها في فهمنا الكلّي لها، فكما هو واضح هناك مصالح عليا للإسلام - قد يعبّر عنها بروح الإسلام والشريعة - ينبغي أن تكون هي الأساس والبناء التحتي لعملية فهم النصوص، فقد يفهم من بعض النصوص ما يؤدّي إلى تضييع تلك المصالح أو التفريط بها؛ ولذا لا بدّ من فهمها بما ينسجم ويتلاءم مع تلك المصالح. نعم، يلزم أن تكون هذه المصالح يقينية الثبوت ليكون الفهم المُقاس عليها مستدلًّا ليس تقوّلًا بغير علم.

تعدّد الأفهام وعالم المصالح والمفاسد

من هنا يمكن أن يقال إنّ عدم المواءمة بين فهم النصوص، وعالم المصالح والمفاسد الناشئة منه ساعد بشكل كبير في تعدّد الأفهام مع الحكم بصحّتها عند الحداثيين، بعد عدم وجود عالم واقعي قد نشأت منه التشريعات، وقد ركّز جملة من الحداثيين بشكل كبير على حذف هذا الركن الأساسي في عملية التشريع، وقد أخذوه أخذ المسلّمات بأن لا عالم وراء تلك التشريعات، يمكن أن يشكل منبعًا ومنشأً تنشأ منه تلك التشريعات، والنكتة الرئيسية التي يمكن أن تكون أساسًا لهذه المسلّمة عندهم هو ما ذكرناه، من أنّ ملاحظة عالم المصالح والمفاسد، وأخذه بنظر الاعتبار في عملية الفهم يقرّب من وحدة الفهم، وعدم تعدّده، ويبعد من مقولة تعدّد الأفهام مع القول بصحّتها جميعًا حتّى وإن كان بعضها مع بعضها الآخر متضاربًا؛ ولذا نرى بعضهم ذهب إلى تخصيص الحكم القرآني الموجّه لعموم المسلمين بالرجوع إلى النبيّ ﷺ في الخصومات والمنازعات في قوله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ**﴾ [سورة النساء: 65] ورأى أنّ هذا الحكم خاصّ في ذلك الزمان الذي ساده فقدان السلطة المركزية في أجواء القبائل العربية آنذاك،ومع وجود سلطة مركزية يمكن أن يرجع إليها لحلّ تلك المنازعات والخصومات لا مبرّر لذلك الحكم. [انظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 79]

إذن ما فهمه هؤلاء أنّ الحكم مختصّ بظرف زماني معيّن، فلا يحكي عن واقع موضوعي مرتبط بعالم المصالح والمفاسد، كشف عنه الحكم القرآني الآمر بمرجعية النبي ﷺ في حالات الاختلاف والتنازع، في كلّ زمان ومكان.

هذا وقد أسقط نصر حامد أبو زيد المعنى المتقدّم - بعدم نشوء الأحكام الشرعية من مصالح ومفاسد واقعية كامنة في نفس الأفعال، وهي موجود وثابتة غير متغيّرة على مدار

الزمان، ما يعني ثبوت الأحكام الناشئة منها - على قوله تعالى: ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ**﴾ [سورة النساء: 3]؛ فذهب بقراءته لهذا الآية إلى القول بعدم دائمية هذا التشريع، وكونه مؤقّتًا بزمانٍ وظرفٍ طارئٍ اقتضته الظروف الخاصّة، حيث كانت معروفية الزواج بأكثر من واحدة مساوقةً للحالة الطبيعية العادية غير المستهجنة. من هنا جاءت الآية وآيات أخر تدلّ على تنظيم طبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة؛ لتقنّن وتنظّم أساليب التعامل مع المرأة، وتحدّ من الحالة السائدة آنذاك؛ باعتبار المرأة سلعةً تمتهن ويستمتع بها، فوصم ما فهمه الفقهاء من هذه الآية بـ: «التأويل الفقهي لهذه المعايير قد خرج بها عن سياق المساواة، وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكّمه في مصير المرأة» [أبو زيد، دوائر الخوف، ص 214]؛ وبهذا تكون القضيّة لا علاقة لها بتشريع حكم ثابت له جذوره الممتدّة من عالم المصالح والمفاسد، فهو لا يخضع لإدراك المشرّع لتلك المصالح والمفاسد في الأفعال، وبعد ملاحظتها تنشأ منها إرادة جدّية من قبل المشرّع لهذه الأفعال، ومن ثمّ بعد تولّد هذه الإرادة في نفسه، يلجأ لتقنين هذه الأفعال بإدخالها في عهدة المكلّف، فيلزم المكلّف بتحصيلها إن كانت واجبةً، وردعه عنها إن كانت محرّمةً، بحيث يجعلها طريقًا لتحصيل تلك المصالح والمفاسد الواقعية.

مضاعفات إلغاء عالم المصالح والمفاسد

ولعلّه كان هذا أحد الأسباب عند القائلين بتاريخية النصوص الدينية، فإنّ تجاوز هذه الضابطة يعدّ عنصرًا مهمًّا في التنظير للتاريخية المزبورة، فبعد عدم كون النصوص الدينية التشريعية مرتبطةً بعالم المصالح والمفاسد الناشئة منه، اقتضى ذلك سهولة مقولة التاريخية؛ إذ لا عالم واقعيًّا يكمن وراء تلك النصوص المشرعة، يشكّل الأساس في نشوء التشريعات الإلهية، بحيث تدور تلك التشريعات مدار تلك المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال، والمُشكلة لذلك العالم الواقعي، وبناءً على هذا المعنى كانت إقامة الحدود عندهم «أقل الحلول شرًّا وأدناها مضرّةً؛ لأنّها على ما فيها من الوحشية تمثّل وقايةً لمجتمع تلك الفترة ممّا هو أسوأ وأعنف وأكثر فظاعةً؛ ولهذا السبب فإنّ القرآن لم ينصّ آنذاك على جرائم تقام فيها الحدود إلى جانب مخالفات أخرى يعاقب عليها بالسجن، وإنّما اقتصر القرآن على ذكر الحدود؛ لعدم وجود السجن في الجزيرة آنذاك» [الشرفي، الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي، ص 89]؛ باعتبارها غير ناشئة من واقع موضوعي، اقتضى جعل هذه التشريعات الإلهية لمعالجة ظواهر اجتماعية منحرفة، ليس لها إلّا هذا العلاج الناجع، لارتباطه مباشرةً أو بنحو ما

بالمصالح والمفاسد التي أدركها المشرّع حين جعله لتلك التشريعات. في حين لو قلنا بتبعية التشريعات لعالم المصالح والمفاسد، فسوف يُصعب ذلك من القول بالتاريخية للنصوص الدينية، فمع ثبات واقع المصالح والمفاسد، وعدم تغيّرها في الأفعال على طول الخطّ، كيف يمكن للقائلين بالتاريخية تكييف المصير إليها؟ إذ إنّها تعني فاعلية النصوص الدينية بمراداتها في عصر النصّ؛ إذ تقف في هذا العصر، ولا تتعدّى إلى غيره، وهذا لا يتلاءم إطلاقًا مع ثبات المصالح والمفاسد التي تعني ثبوت عملية فهم النصوص تبعًا لوجود تلك المصالح والمفاسد.

بل حتّى عند القائلين بأنّ المدلول اللغوي للنصوص هو ما يلقى في ذهن المتلقّي من معنى، بحيث يكون ظرفه - وبيئته بما تحمل من ثقافة زمانية لذلك المتلقّي - المحدّد لعملية الفهم، فما يراه أصحاب هذا الاتّجاه مفسّرًا لعملية الفهم، يبتني على عدم الحاجة الأساسية للنظر في البنية النصّية التي كوّنتها الألفاظ والقرائن الحالية والمقالية والسياقية؛ ولذا من الطبيعي أن يكون حاصل نتاج هذا الاتّجاه هو التعدّد في الأفهام؛ إذ يكون المنشأ لها هو تعدّد المتلقّي بظرفه وبيئته الزمانية الخاصّة؛ ولهذا لا فهم سائدًا ومتعارفًا للنصوص يكون هو الحاكم، والحاكي عن ذلك الجذر التحتاني، الواقعي، المتمثّل بعالم المصالح والمفاسد الواقعية؛ وعليه ليس هناك واقع موضوعي في البين تؤسّس عليه تلك النصوص، وما يفهم منها، وبذلك تكون عملية الفهم غير منضبطة ولا خاضعة لآليات وقواعد فهم اللغة، التي تتعامل مع المادّة النصّية بمجمل قرائنها، وما تحكي عنه من دلالات، وهو ما يكون مبرّرًا جدّيًّا لأصحاب هذا الاتّجاه.

ونفس الأمر نراه في من وصف القرآن الكريم بالظاهرة القرآنية، إيمانًا منه بأنّ سلب صفة القداسة والألوهية سوف يفتح الباب على مصراعية للعقل بالتحكم بفهم النصّ الديني بنحو أعمق وأدقّ، ويحدّد مساراته التي تناسب واقع الزمان والبيئة المعاشة، وليكون النصّ نتاجًا بشريًّا جاء به النبي ﷺ لعلاج المشاكل والصعوبات التي كانت سارية آنذاك، فلا واقع نفس أمريٍّ مرتبطًا بعالم المصالح والمفاسد تشكّل التشريعات كاشفًا وطريقًا لتحصيله والوصول إليه، وهذا ما نجده واضحًا في كلمات محمد أركون، إذ قال: «إذا استمررنا في النظر إلى القرآن كنصٍّ دينيٍّ متعالٍ، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله حاضرًا، فإنّنا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنّب مشاكل التفكير الثيولوجي، والبحث الثيولوجي، فالثولوجيا ليست محصورةً بالمفتي أو الإمام أو الشيخ، الثولوجيل تعني: عقلنة الإيمان، كما أنّها تعني أيضًا:

تلك المجابهة القائمة بين نظام المعرفة السائدة في فترة معينة، والمشاكل التي تطرحها آلية اشتغال نصّ ديني أو تراث ديني، أي أنّها تعني المجابهة القائمة بين التراث والتاريخ، وتطرح مشكلة الحداثة» [عبد الرحمن، سلطة النصّ، ص 34]. أو عند من أدخل عنصر أسباب النزول في فهم النصوص الدينية، فجعل منها قيدًا يُحدّد من خلاله معالجة الخطاب الشرعي لمورد معيّن ولا يسري إلى غيره، فخصّص الخطاب بمورد النزول، ونفى بواسطته شمولية الخطاب وديمومته لكلّ زمان ومكان، فلا منشأ واقعيًّا له إلّا بمقدار مورد النزول.

الخاتمة

والمتحصّل ممّا عرضناه في هذه المقالة، يمكن تلخيصه ضمن النقاط التالية:

أ- لا مبرّر لجعل الواقع موجّهًا للنصّ الديني، بل الأمر بالعكس تمامًا. نعم، يمكن أن يكون له تأثير عليه في مجالين: الأوّل: في فاعلية الواقع والفهم الأعمق، والثاني: في ظرفية الواقع وفهم النصّ الديني.

ب- الأدلّة دلّت على أنّ أحكام الله تعالى تابعة لعالم المصالح والمفاسد، ككون أحكام الله معلّلةً بالأغراض، واستحالة الترجيح بلا مرجّح تقضي بغائية الأحكام، وأنّ الحكمة تقتضي المصلحة في الفعل، وأنّ ذاتية الحسن والقبح في الأفعال تثبّت التبعية، وأنّ النصوص الشرعية دالّة على التبعية.

ج- لا بدّ أن يكون الفهم - حتّى الفهم الكلّي للنصوص - منسجمًا مع كون تلك النصوص ناشئةً من عالم مصالح ومفاسد، بحيث يكون المنطلق في هذا الفهم هو أنّ وراء تلك التشريعات والقوانين مصالح ومفاسد، نظر إليها المشرّع عند جعله لتلك التشريعات، وهو ما يرتبط بغرضه من ذلك التشريع.

د- أنّ القول بنشوء التشريعات من عالم المصالح والمفاسد، يقضي بحالة من الانضباط في عملية فهم النصوص والتشريعات، فيكون من الواضح عدم القبول بالرؤية الحداثية التي تبتني على الفردية التصحيحية لفهم النصوص، فوحدة المصالح والمفاسد في الأفعال التي تنشأ منها النصوص، وتشخصها وتعينها، تمثّل ضابطةً مهمّةً وحجرًا أساسيًّا تعتمد عليه عملية الفهم، ينبغي للممارس لها ملاحظته ووضعه نصب العين؛ لكي لا تتشتّت عملية الفهم، بل تظلّ محكومةً بإطار متين، وهو ما يصبّ في مصلحة توحيد الفهم؛ لكشفه عن المراد الواحد الناشئ من المصالح والمفاسد.

هـ- أنّ عدم المواءمة بين فهم النصوص، وعالم المصالح والمفاسد الناشئة منه ساعد بشكل كبير في تعدّد الافهام مع الحكم بصحّتها عند الحداثيين، بعد عدم وجود عالم واقعي قد نشأت منه التشريعات.

و- قد يكون المنهج مختلفًا بين ما يرتبط بالجانب العقدي للإنسان، وما يرتبط بالجانب العملي، السلوكي، كما أنّ الجانب العملي قد لا يكون على نسق واحد، فيختلف حال المنهج المرتبط بتحديد الجانب الفقهي عن المنهج المرتبط بالجانب الأخلاقي، مع أنّ الاثنين لهما

علاقة بالجانب العملي، فالعقدي يكون المحكم فيه المنهج العقلي، والفقهي المحكم فيه المنهج النقلي.

ز- أنّ المنهج حيث يشكّل خارطة طريق للباحث، قد يكون منشأً للاختلاف فيما يتحصّل معرفيًّا، فينعكس بشكل أساسي على النتائج المتحصّلة منه، فالمذهب الحشوي قد اعتمد النصوص منهجًا في قراءته للمسائل العقدية، فأصرّوا على الأخذ بظهوراتها، والتعبّد بها وعدم وجواز مخالفتها، وإن خالفت هذه الظهورات العقل البرهاني، والبداهة والفطرة السليمة، وبالتالي أنتج لهم هذه المنهج مضاعفاتٍ خطيرةً منها القول بالتجسيم للذات الإلهية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2004 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994 م.

الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1404 هـ.

الخراساني، محمدكاظم، كفاية الأصول، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الثامنة، 1424 هـ.

الخميني، روح الله، كتاب البيع، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، 1410 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات (تقرير لأبحاث المحقّق النائيني)، الناشر: منشورات مصطفوي، قم، الطبعة الثانية، 1368 ش.

الرشتي، حبيب الله، بدائع الأفكار، الناشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قمّ.

السيوري، المقداد بن عبد الله، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، الناشر: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1996 م.

الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2008 م.

الشرفي، محمد، الإسلام والحرّية.. الالتباس التاريخي، الناشر: دار الجنوب للنشر، الطبعة الثانية، 2002 م.

الشهيد الأول، محمد بن مكي، القواعد والفوائد، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، الناشر: منشورات مكتبة المفيد، قم.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، الناشر: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، 1966 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1991 م.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملي، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة، الطبعة السابعة، 1417 هـ.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، نهج الحقّ وكشف الصدق، تحقيق: عين الله الحسني الأرموي، المطبعة ستارة.

الفخر الرازي، محمّد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الناشر: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الفياض، محمدإسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، 1410 هـ.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الناشر: دار العلم للجميع، بيروت.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، الناشر: منشورات الإسلامية طهران، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، إعداد: محمد حسين الرضوي، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، 1403 هـ.

المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول، الناشر: دفتر نشر الهادي، قم، الطبعة الخامسة، 1413 هـ.

الملّا صدرا، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيد الشهيد الصدر)،الناشر

مركـز الغديـر للدراسـات الإسـلامية، مطبعـة فروردين، الطبعـة الخامسـة، 1417 هـ.

بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، 1977 م.

عابـدي، أحمـد، فقـه المصلحـة.. قـراءة متأنّيـة لنظريـة تبعيـة الأحـكام للمصالـح والمفاسـد، تعريـب: عـلي مرتـضى، مجلّـة المحجّـة، تصـدر عـن أكاديميـة العلـوم والثقافـة الإسـلامي، قـم، العـدد السـادس عـشر.

عبـد الرحمـن، عبـد الهـادي، سـلطة النـصّ.. قـراءات في توظيـف النـصّ الديـني، النـاشر: سـيناء للنـشر ومؤسّسـة الانتشـار العـربي، الطبعـة الثانيـة.

لاريجـاني، صـادق، المعرفـة الدينيـة في نقـد نظريـة د. سروش.. دراسـة نقديـة لنظريـة قبـض وبسـط الشريعـة، ترجمـة: الشـيخ محمـد شـقير، النـاشر: دار الهـادي.-