إعادة النظر في القياس (الفقهي) الاُستاذ : الشيخ حسن الجواهري

هناك بعض الدعوات لإعادة النظر في القياس بحجّة أنّ القياس في الأزمنة المتقدّمة لم يكن محتاجا إليه ؛ لوجود الأدلّة على الأحكام الشرعيّة بصورة واضحة، أمّا اليوم فقد يقال بضرورة إعادة النظر في حجيّته لاحتياجنا إليه في حياتنا العمليّة .

وقبل أن ندرج هذه الدعوات لنرى مدى إمكانية إثباتياتها ، نرى من الضروري تقديم صورة واضحة للقياس الذي وقف منه الأئمة (عليهم ‏السلام) وقفة معارضة ، من دون أن نلج في تفاصيله وأقسامه ؛ إذ غرضنا من هذه الدراسة هو بيان إمكان حجّية القياس أو عدم إمكانها فقط ، ولهذا سوف نقسم البحث إلى قسمين :

القسم الأوّل: توضيح القياس الذي نهى الأئمة (عليهم ‏السلام) عن العمل به (1)، بعد أن نهى القرآن عن مطلق العمل بالظن (2)الشامل للظنّ القياسي .

القسم الثاني : إدراج الدعوات التي تنادي بإعادة البحث في القياس وحجّيته ، لعلّنا نرى فيها شيئا جديدا يستحقّ البحث ، وإثبات الحجّية ولو بنحو الموجبة الجزئيّة .

القسم الأوّل

إنّ للقياس اصطلاحين :

المصطلح الأوّل للقياس :

وخلاصته : « هو المسلك الذي يُخضع النصوص الشرعيّة للعقل ؛ فما وافق العقل اُخذ به ، وما خالف العقل تُرك » . وعلى هذا يكون الإنسان قادرا على معرفة العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة بواسطة عقله ، ويجعلها هي المقياس لصحّة النصوص الشرعيّة .

وهذا المعنى للقياس هو الذي وقف منه أئمة أهل البيت (عليهم ‏السلام) ـ وبالخصوص الإمام الصادق (عليه ‏السلام) ـ وقفة المدافع عن الشريعة لإبطاله ؛ لأنّه يؤدّي إلى التلاعب بالشريعة ويمسخ أحكامها باسم مخالفة القياس ، فهو خطر عظيم على شريعة الإسلام ، ومن أمثلة هذا القياس :

أوّلاً ـ ما رواه أبان ، قال : قلت لأبي عبد اللّه‏ ( الامام الصادق (عليه ‏السلام) ) : ما تقول في رجل قطع إصبعا من أصابع امرأة ؛ كم فيها ؟ قال : « عشرة من الإبل » .

قلت : قطع اثنين ؟ قال : « عشرون » .

قلت : قطع ثلاثة ؟ قال : « ثلاثون » .

قلت : قطع أربعا ؟ قال : « عشرون » .

قلت : سبحان اللّه‏ ! يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون ! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ، ونقول : إنّ الذي قاله الشيطان .

فقال (عليه ‏السلام) : « مهلاً يا أبان ! هذا حكم رسول اللّه‏ (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) أنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية ، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف . يا أبان ، إنّك أخذتني بالقياس ، والسنّة إذا قيست مُحِق الدين » (3).

ثانيـا ـ وقال ابن جميع : دخلت على جعفر بن محمّد ( الإمام الصادق (عليه ‏السلام) ) أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة ، فقال لابن أبي ليلى : « من هذا معك ؟ » . قال : هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين . قال : « لعلّه يقيس أمر الدين برأيه ! ـ إلى أن قال : ـ يا نعمان ، حدّثني أبي عن جدّي : أنّ رسول اللّه‏ (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) قال : أوّل من قاس أمر الدين برأيه إبليس ، قال اللّه‏ تعالى : {اسجد} لآدم ، فقال : {أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين } (4). فمن قاس الدين برأيه قرنه اللّه‏ تعالى يوم القيامة بإبليس ؛ لأنّه اتّبعه بالقياس » (5).

ثمّ قال له جعفر (عليه ‏السلام) ـ كما في رواية ابن شبرمة ـ :

« أيّهما أعظم : قتل النفس أو الزنا ؟ » .

قال : قتل النفس .

قال : « فإنّ اللّه‏ عزّوجل قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلاّ أربعة » .

ثمّ قال : « أيّهما أعظم : الصلاة أم الصوم ؟ » .

قال : الصلاة .

قال : « فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة ؟ ! » .

فكيف يقوم لك قياسُك ؟ ! فاتّقِ اللّه‏ ، ولا تَقِس » (6).

ونتيجة لهذه المعركة الفكرية في عهد الإمام الصادق (عليه ‏السلام) تضاءل استعمال هذا المصطلح على ألسنة المتأخّرين ، وكاد أن يُهجر هذا المعنى حتّى على ألسنة أهل السنّة الذين يقولون بحجيّة القياس ولكنّه بمعنى آخر .  
المصطلح الثاني للقياس :

وهو عبارة عن « الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل » (7).

وأركانه أربعة :

الأصل : وهو المقيس عليه .

والفرع : وهو المقيس .

والحكم : وهو الاعتبار الشرعي على الأصل .

والعلّة : وهي الجهة المشتركة بينهما التي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل .

ومما لا يخفى على أحد أنّ جمهور العلماء من أهل السنّة قالوا بجريان القياس في الأحكام الشرعية كالحدود والكفّارات ، فيجوز التمسّك به لإتيان كلّ حكم من الحدود والكفّارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها (8).

ودليلهم هو أنّ الأدلّة الدالّة على حجّية القياس تتناول بعمومها جميع الأحكام الشرعيّة ، فقصرها على بعض الأحكام تخصيص بلا مخصّص .

أقـول: إنّ الوصول إلى معرفة علّة الحكم الشرعي قد تكون يقينيّة قطعيّة وقد تكون ظنّية ، ويختلف الحكم باختلاف هذه المعرفة ، فإن عرفنا علّة الحكم الشرعي من طريق قطعي من قبيل :

أوّلاً ـ ما إذا نصّ الشارع على علّة الحكم بالدلالة المطابقيّة أو الالتزامية كمفهوم الموافقة ( قياس الأولوية ) أو مفهوم المخالفة ( كمفهوم الشرط أو الحصر )

ثانيـا ـ أو عرفنا العلّة من طريق آخر قطعي ؛ كأن يكون صدق كلام الشارع متوقّفا عقلاً أو شرعا أو لغةً على كون هذا الأمر علّة للحكم .

ثالثـا ـ أو قطعنا بمقصود المتكلّم حيث يستبعد أو يقطع بعدم إرادة كون الشيء الفلاني علّة .

فإن عرفنا العلّة الواقعيّة للحكم من أيّ طريق كان ، فالحكم يكون دائرا مدار علّته سعةً وضيقا . وهذا أمر واضح ؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته إن كانت في الفرع .

امّا إذا كانت العلة ظنية ـ كما إذا عرفنا العلة من طريق السبر والتقسيم ، أو إثبات المناسبة للحكم ، أو سلامة العلّة من النقيض أو اطراد العلّة مع الحكم أو اطراد العلّة وانعكاسها ، أو غير هذه الاُمور مما يفيد الظن بوجود العلّة على أكثر التقادير ـ فحينئذٍ نتساءل : هل يجوز العمل بهذه العلّة المستنبطة إذا كانت في الفرع أو لا يجوز ؟

أقـول: يكفي لعدم جواز العمل بهذه العلّة المستنبطة ما ذكر في الاُصول :

أوّلاً ـ انّ الظنّ الناقص الكشف عن الواقع يحتاج لإثبات حجّيته إلى جعل من الشارع المقدّس ، ولم يرد من الشارع المقدّس دليل يدلّ على إثبات حجّية القياس الظنّي ؛ فالشك في حجّية القياس الظنّي بالخصوص يساوق عدم الحجّية والقطع بعدمها ، كما قرّر ذلك في الاُصول .

ثانيـا ـ أنّ القياس ـ بالمعنى الأوّل أو بالمعنى الثاني ـ وأشباهه كالاستحسان والمصالح المرسلة الموجبة للظن بالحكم الشرعي ، بالإضافة إلى عدم ثبوت حجّيته من الشارع المقدّس ، وردت النصوص الكثيرة الدالّة على الردع عنه ؛ منها الآيات القرآنية : {إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئا } (9)، {ءاللّه‏ أذن لكم أم على اللّه‏ تفترون } (10).

ثالثـا ـ أنّ القياس بالمعنى الأوّل ـ الذي هو إخضاع حكم اللّه‏ تعالى لعقل الإنسان ، والأخذ بما وافق العقل ظنّا وترك ما خالف العقل ظنّا ـ هو عبارة عن طرح حكم شرعي استنادا إلى الظن غير الحجّة .

والقياس بالمعنى الثاني ـ وهو الحكم الظنّي الناشئ من قياس الفرع على الأصل لعلّة مستنبطة مشتركة بينهما ـ هو عبارة عن إضافة حكم استنادا إلى الظن غير الحجّة .

وقد وردت الروايات المتواترة معنىً (11)الناهية عن القياس والرأي المخالف للدين . وبما أنّ القياس يشمل طرح الحكم الشرعي استنادا إلى الظن العقلي غير الحجّة وإضافة حكم إلى الشريعة استنادا إلى الظن غير الحجّة حيث يكون الطرح من الدين أو الإضافة إلى الدين محقا للدين وتشويها له كما نطقت به بعض الروايات ، فإطلاق تلك الروايات يشمل كلا قسمي القياس .

رابعـا ـ أنّ الشك في حجّية الظنّ أو حجّية القياس بالخصوص يساوق عدم الحجّية والقطع بعدمها ، كما قرّر ذلك في الاُصول .

وممّا يؤيّد النهي عن القياس الباطل : ما رواه أهل السنّة عن أبي هريرة عن النبي (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) : « تعمل هذه الاُمّة برهة بالكتاب وبرهة بالسنّة وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا » (12).

ونقلوا أيضا عن بعض الصحابة ذمّ القياس وسكوت الصحابة عن الإنكار عليهم ، منهم أبو بكر فقد قال : أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني إذا قلت في كتاب اللّه‏ برأيي ـ أي بالقياس ـ ؟ (13).

ومنهم عمر فإنّه قال : إيّاكم وأصحاب الرأي ! فإنّهم أعداء السنن ؛ أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي ، فضلّوا وأضلّوا . وقال أيضا : إيّاكم والمكايلة ! قيل : وما المكايلة ؟ قال : المقايسة (14).  
وروي عن عليّ (عليه ‏السلام) : « لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره » (15).

وروي عن ابن عبّاس انّه قال : يذهب قرّاؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الاُمور برأيهم (16).

وروي عن عبد اللّه‏ بن عمر عن النبي (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) انّه قال : « إنّ اللّه‏ تعالى لا يقبض العلم انتزاعا من الناس ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، فإذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلّوا وأضلّوا . قالوا : والفتوى بالرأي فتوى بغير علم » (17).

وروي عن ابن مسعود مثل تلك الآثار (18).

وقد حملت هذه الروايات عند أهل السنة على القسم الأوّل من القياس .

مقدمات الانسداد :

نعم ، إذا تمّت مقدمات دليل الانسداد ( أي انسدّ باب العلم على الحكم الشرعي ) تعيّن بحكم العقل الرجوع إلى العمل بالظن بالحكم الشرعي .

ومقدمات الانسداد هي :

أوّلاً ـ العلم إجمالاً بوجود تكاليف من الشارع المقدس موجهة لنا .

ثانيـا ـ انسداد باب العلم التفصيلي بتكاليف الشارع ، وانسداد باب العلمي من الطرق والأمارات المجعولة من الشارع على التكاليف الشرعية .

ثالثـا ـ نحن نعلم بعدم تسامح الشارع المقدّس عن تكاليفه بنحوٍ يسوّغ إهمالها .

رابعـا ـ نحن نعلم بعدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي  
للتكاليف ؛ للزوم العسر والحرج ، أو عدم جوازه في صورة ما إذا لزم من الاحتياط اختلال النظام .

خامسـا ـ امتناع ترجيح المرجوح على الراجح .

وبما أنّ الظنّ في الحكم الشرعي أرجح من الشكّ والوهم ، فيتعيّن ـ بحكم العقل ـ الرجوع إلى العمل بالظنّ بالحكم الشرعي ، وجعله حجّة من أيّ طريق كان قياسا أو غير قياس ؛ لأنّ استثناء القياس في الحجّية يلزم منه تخصيص الحكم العقلي ، وهو غير صحيح .

ولكن الكلام هنا ينصبّ حول ثلاث نكات :

الاُولى: حول عدم تماميّة المقدّمة الثانية لدليل الانسداد ؛ إذ لم يتمّ انسداد باب العلمي ؛ لورود الأدلّة القطعية على حجّية كثير من الأمارات على الحكم الشرعي . وعلى هذا فلا حاجة إلى تعويض انسداد باب العلم والعلمي بمطلق الظنون .

الثانية: حول أنّ مقدمات دليل الانسداد ـ لو تمّت ـ لأنتجت حجّية الظن الذي لم يقم دليل قطعي على الردع عنه بالخصوص ؛ لأنّ الظنون الاُخرى غير المردوع عنها بالخصوص كافية في حلّ المشكل . اذا فالأدلة المتواترة القطعية الرادعة عن العمل بالظن القياسي واردة على دليل الانسداد .

الثالثة: حول أنّ مقدمات دليل الانسداد ـ لو تمّت ـ لا تقول بجعل الحجّية لمطلق الظنون ؛ إذ غاية ما يقتضيه هو التبعيض في الاحتياط حتى في الموهومات بمقدار لا يلزم منه اختلال النظام أو العسر والحرج .

إمكان التعبّد بالظن :

إنّ القول بحجية القياس وعدمها يعود إلى ثلاثة أقوال رئيسيّة ، هي :  
أوّلاً ـ القول بالاستحالة العقلية ؛ لشبهة « ابن قِبة » حول جعل الأحكام الظاهرية من لزوم اجتماع المثلين أو النقيضين .

ثانيـا ـ القول بالوجوب العقلي .

وبما أنّ شبهة ابن قبة قد رُدّت من قبل العلماء بردود مختلفة ليس هنا محلّها ، والقولَ بالوجوب العقلي يشمل جميع الظنون ـ بناءً على تمامية دليل الانسداد الذي ناقشنا في صحته كما تقدّم ـ فلا حاجة إلى إطالة الكلام حول هذين القولين ، إنّما المهمّ هو القول الثالث .

ثالثـا ـ القول بإمكان التعبّد بالظن : فقد ذهب المشهور إلى إمكان التعبّد بالظنّ ؛ حيث لا نجد في عقولنا ـ بعد التأمّل ـ ما يوجب استحالة التعبّد بالظن من قبل الشارع ، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان (19).

وهنا مباحث :

الأوّل: إذا لم نعلم بوقوع التعبّد بغير العلم في مسألة معيّنة كالقياس وإخوته ، فهل يكون التعبّد بالظنّ القياسي والتديّن به جائزا ؟

نقول : إنّ التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ دليل على التعبّد به يكون محرّما بالأدلّة الأربعة :

أمّا القرآن : فيكفي فيه قوله تعالى {قل ءاللّه‏ أذن لكم أم على اللّه‏ تفترون } (20)، وقوله تعالى : {إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئا } (21). إذ دلاّ على أنّ إسناد الحكم إلى الشارع من دون إذن من اللّه‏ تعالى إنّما هو افتراء ومخالف للحق .

وأمّا السنّة : فقد روي متواترا أنّ التديّن بما لا نعلم غير جائز ؛ فقد روي عن النبي (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) أنّه ذكر في عداد العصاة من أهل النار : « . . . ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم . . . » (22).

وروي عنه (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) انّه قال : « من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح » (23). على أنّ نفس أدلّة الاصول العمليّة هي ردع للتعبّد بالظن .

وأمّا الإجماع : فقد ادّعى الوحيد البهبهاني (قدس‏ سره) في بعض رسائله أنّ عدم الجواز بديهي عند العوام ، فضلاً عن العلماء .

وأمّا العقل : فالعقلاء يقبّحون من يكلَّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير (24).

الثاني : إذا عملنا بالظن من دون تديّن به ومن دون تعبّد به بل لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ، ويكون احتياطا بشرط ألاّ يعارضه احتياط آخر ، أو لم يثبت من دليل آخر ـ كالاستصحاب ـ وجوبُ العمل على خلافه ، كما لو ظنّ الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة ، فحينئذٍ يكون الإتيان بالفعل محرّما وإن لم يكن على وجه التعبّد والتديّن بوجوبه ؛ وذلك لطرح ما دلّ على الحرمة وهو الاستصحاب .

الثالث: إذا عملنا بالظنّ من دون تديّن به ومن دون رجاء إدراك الواقع ، فإن لزم منه طرح أصلٍ دلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتّى يعلم خلافه كالاستصحاب ؛ كان العمل بالظنّ محرّما أيضا ، حيث يكون فيه طرح أصل يجب العمل به ؛ كما إذا كان الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم .

الرابع: إذا عملنا بالظن من دون تديّن به ومن دون رجاء إدراك الواقع ولم يلزم منه طرح أصلٍ دلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه ، فحينئذٍ يكون العمل بالظنّ جائزا ؛ كما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة والوجوب ، فإن التزمنا طرف الوجوب كان جائزا . ولكن هذا لا يسمّى عملاً بالظنّ ؛ لأنّ معنى العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤدّاه حكم اللّه‏ تعالى في حقّه (25).

إذا الخلاصة : أنّ العمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة ؛ كما إذا عمل به ملتزما أنّه حكم اللّه‏ تعالى وكان العمل به مخالفا لمقتضى الاُصول ، فحرمة نسبته إلى اللّه‏ تعالى وهي حرمة تشريعيّة غير حرمة ترك الأصل ـ الذي يجب العمل به ـ التي هي حرمة مولويّة .

وقد يكون في العمل بالظنّ حرمة واحدة ؛ كما إذا لم يلتزم بكونه حكم اللّه‏ تعالى ولكنّه خالف أصلاً من الاُصول التي يجب العمل بها ، أو لم يخالف أصلاً من الاُصول الواجبة الاتّباع ولكنه التزم بكونه حكم اللّه‏ تعالى .

وقد يكون العمل بالظنّ مستحقّا عليه الثواب ؛ كما إذا عمل به على وجه الاحتياط من دون نسبة إلى اللّه‏ تعالى ولم يخالف أصلاً يجب العمل به .

الخامس: إذا شككنا في تعيين تحصيل العلم بالأحكام أو التخيير بين العلم وبين تحصيل الظنّ بالحكم الناشئ من القياس ، فهل يمكن هنا القول بدوران الأمر بين التعيين والتخيير ونجري أصالة البراءة عن التعيين ، كما هو مذهب جماعة في هذه المسألة ؟

أقـول: إنّ تلك المسألة التي اختلف فيها الفقهاء بالاحتياط أو البراءة إنّما تكون في المسائل الفرعيّة ؛ كمسألة وجوب الكفّارة التي يدور أمرها في كون الواجب خصوص العتق ـ مثلاً ـ أو واحدا من العتق والإطعام . أمّا مسألتنا هذه فهي عبارة عن دوران الأمر في الطرق والأمارات بين التعيين بالعلم وما قامت عليه الحجّة الشرعيّة ، أو التخيير بين العلم وما قامت عليه الحجّة الخاصّة وبين ما قام عليه الظنّ القياسي مثلاً ، ومرجع هذه المسألة إلى الشك في حجّية الظن القياسي ، والأصل عدم الحجّية . ونظير هذه المسألة مسألة الشكّ في تعيّن تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غير الأعلم من العلماء ، والمرجع أيضا إلى الشكّ في حجّية غير الأعلم ، والأصل عدمها .

القسم الثاني

بعد أن تبيّن أنّ القياس بمصطلحيه ـ القديم والجديد ـ ليس بحجّة ولم يتعبّدنا الشارع به بل هو محقٌ للدين ، وأنّ مقدّمات دليل الانسداد لم تتمّ لتتمّ حجّية مطلق الظنّ بالحكم الشرعي ليشمل الظنّ القياسي ، وحتّى مع تماميّة مقدّمات الانسداد فإنّ القياس خارج تخصصا ؛ بعد أن تبيّن هذا كلّه ، لا بأس بإدراج الدعوات التي تنادي بإعادة البحث في القياس وحجّيته ، لعلّنا نرى فيها شيئا جديدا يستحقّ البحث ، وإثبات الحجّية ولو بنحو الموجبة الجزئية للقياس الظنّي .

وهذه الدعوات تستند إلى جملة من الدعاوي ، هي :

الدعوى الاُولى :

« هل يمكننا استكشاف ملاكات الأحكام دائما بشكل قطعي أو بشكل ظنّي ـ في غير العبادات طبعا ـ ؟ قد يناقش بعض الناس ـ بل قد يتطرّق الكثيرون من الفقهاء ، وهو تطرّق شرعي قائم على الاحتراز ـ بأنّه لا سبيل إلى معرفة ملاكات الأحكام ؛ باعتبار أنّ أيّة خصوصيّة ـ ولو طائرة في الهواء ـ قد تشكّل عقدة تقف بالإنسان دون الاطمئنان إلى هذا الملاك أو ذاك الملاك .

ومستند هؤلاء في ذلك على ما ورد في بعض الأحاديث عن أئمة أهل البيت (عليهم ‏السلام) « إنّ دين اللّه‏ لا يصاب بالعقول » (26). وهم يحملونه على انّه لا مجال لأن يكتشف الأساس في الدين ، ولكن المسألة ـ فيما يظهر ـ كانت متجهة إلى العقول الظنّية ولم تكن متجهة إلى العقول القطعيّة والتي يصل من خلالها الإنسان إلى درجة الاطمئنان ، فضلاً عن درجة القطع .

إنّ هذه المسألة شكّلت مشكلةً كبرى أمام الفقهاء ( فقهاء الشيعة بشكل عام ، وربّما بعض فقهاء السنّة ) على أساس أنّهم لا يستطيعون أن يأخذوا من الحكم الوارد في قضيّة جزئيّة أساسا للحكم الكلّي ؛ لأنّ احتمال الخصوصيّة يبقى واردا حتى في الغيب ، حتى فيما إذا كان الاحتمال في عالم الغيب لا احتمالاً وجدانيّا يمكن للإنسان أن يشير إليه بشكل بارز أو بشكل واضح » (27).

أقـول: إنّ هذا الكلام ينحلّ إلى نكتتين :

الاُولى ـ انّنا لو فرضنا أنّ أيّ احتمال للخصوصية ـ ولو طائرة في الهواء ـ يقف أمام التعميم للحكم ، لانتهينا إلى فقهٍ جافٍّ لا يمتّ إلى الفقه المنفتح ـ المفروض حلّه لمشاكل الحياة جميعا ـ بصلة .

الثانية ـ انّ احتمال الخصوصية تارة ينتج من حساب معقول له نكتته المعقولة والمفهومة ، فمن الطبيعي أن يقف هذا الاحتمال أمام تعميم الحكم تعميما اطمئنانيا أو قطعيّا ، أمّا لو كان احتمال الخصوصية لا ينتج إلاّ من مجرد عالم الغيب ولم يكن احتمالاً وجدانيا يمكن للإنسان أن يشير إليه بشكل بارز وواضح ، فهذا الاحتمال لا يمنع من حصول الاطمئنان أو القطع بالتعميم .

ويرى هذا الباحث أنّ علاج كلتا هاتين النكتتين عبارة عن الالتفات إلى أنّ قوله (عليه ‏السلام) : « إنّ دين اللّه‏ لا يصاب بالعقول » منصرف إلى العقول الظنية دون الاطمئنانية ، فضلاً عن القطعية . وعليه فهذه الروايات لا تمنع من العمل بالقياس الذي يورث الاطمئنان أو القطع .

والجواب: أنّ قوله (عليه ‏السلام) : « إنّ دين اللّه‏ لا يصاب بالعقول » لا يعني نفي الحجّية عن الحكم العقلي ؛ كي يدّعى انصرافه إلى الحكم العقليّ الظنّي دون الاطمئناني أو القطعي ، بل معناه الإخبار عن عجز العقل عن إصابة دين اللّه‏ ،وأنّ أحكام الدين وملاكاتها ليست في متناول العقل ، وهذا الإخبار بنفسه يسبّب لنا عدم تحقق العلم أو الاطمئنان بسبب القياس ؛ لعلمنا بأنّه لو أمكن للعقل الوصول اليها وكشفها إذا لكان دين اللّه‏ تعالى يصاب بالعقول .

وأمّا كون هذا سببا لجمود الفقه وعدم إمكان مواكبته للحياة فجوابه : أنّ اكتشاف العقل للملاكات وإن كان منفيّا ، ولكن مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العرفية والعقلائية الموجبة لإلغاء خصوصية المورد لدى العرف تخلق في كثير من الموارد ظهورا لفظيا للنص في الإطلاق ، فننتهي إلى النتيجة المطلوبة من تعميم الحكم في كثير من الموارد بالظهور اللفظي الحجة ، لا بالعقل والقياس .

الدعوى الثانية :

« إنّ أغلب الأحاديث الواردة عندنا في الأحكام الشرعيّة انطلقت من أسئلة السائلين التي كانت تتحرك في شؤونهم الخاصة وفي أوضاعهم الخاصّة التي يسألون عنها كواقع حيّ من دون أن يلتفت إلى السؤال عن القاعدة الكلّية ، فاذا جاء الفقهاء إلى مثل هذه الموارد فإنّهم يقتصرون في الحكم على مورده ، لا سيّما إذا كان هذا الحكم مخالفا للقاعدة العامّة ، فإنّهم يقولون : إنّ هذا الحكم وارد على خلاف الأصل ، فنأخذ بالأصل في القضايا الاُخرى ونقتصر فيه على مورده ، من دون أن يجعلوا المورد نموذجا لعنوان عام . وهذا هو الذي جعل الانسان يواجه في الفقه أشياء متناثرة متفرّقة لا يجمع بينها جامع ، وقد يرى حكمين مختلفين متباينين في موردين لا تشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر بحسب وجدانك العملي أو الواقعي في أي شأن من الشؤون . إنّنا نتصوّر أنّه لابدّ لنا من أن ندرس هذه الاُمور دراسة أكثر دقّة وأكثر حركيّة ؛ باعتبار أنّنا نستطيع في حال استنطاق الحكم الشرعي الوارد في هذا المورد نستطيع أن نصل إلى اطمئنان في كثير من الحالات من خلال دراستنا لعمق الموضوع الذي نحيط به من جميع جهاته مقارنا بموضوع آخر مشابه له في جميع الحالات ، مما يجعل احتمال اختلافهما في الحكم احتمالاً ضعيفا بحيث لا تكون المسألة ظنّية بالمعنى المصطلح عليه الظن ، بل قد تكون المسألة تقترب من الاطمئنان ، إن لم تكن اطمئنانا » (28).

أقـول: قد اتضح جواب هذه الدعوى مما تقدم ، فإنّ انطلاق الأحاديث من أسئلة السائلين في شؤونهم الخاصة لا يمنع من انعقاد الظهور العرفي للكلام في حمل الشأن الخاص ـ بمناسبة الحكم والموضوع وبالارتكازات العقلائية ـ على مجرد خصوصية موردية تُلغى عرفا ، فيصبح للكلام ظهور في الإطلاق ، فيؤخذ به بلا حاجة إلى خرم قاعدة « إنّ دين اللّه‏ لا يصاب بالعقول » وأنّ القياس لا ينتج شيئا . على انّه لا دليل على حجّية ما يقرب من الاطمئنان ما لم يكن حقا اطمئنانا .

ثمّ هناك بعض الإيماءات في هذه الدعوى يمكن الإجابة عليها أيضا ، فنقول :

أوّلاً ـ إنّنا إذا سلّمنا أنّ « أغلب الأحاديث الواردة عندنا في الأحكام الشرعية انطلقت من أسئلة السائلين التي كانت تتحرّك في شؤونهم الخاصّة وفي أوضاعهم الخاصّة التي يسألون عنها كواقع حيّ من دون أن يلتفت إلى السؤال عن القاعدة الكلّية » ، فلا نسلّم أنّ الجواب يكون عن هذه الحالة الخاصّة ، بل إنّ المعصوم (عليه ‏السلام) قد يجيب بقاعدة كليّة عامة ، كما ورد في جواب السائل في صحيحة زرارة عن إيجاب الخفقة والخفقتين الوضؤ ، فقال (عليه ‏السلام) : « . . . ولا تنقض اليقين أبدا بالشك ، ولكن تنقضه بيقين آخر » (29).

وكذلك صحيحة زرارة الثانية التي يسأل فيها الإمام (عليه ‏السلام) عمّا إذا ظنّ أنّ الدم قد أصاب ثوبه ولم يتيقّن ذلك ، ونظر فلم يرَ شيئا ، ثمّ صلّى فيه فرأى فيه الدم ، حيث أجاب الإمام (عليه ‏السلام) فقال : « تغسله ولا تعيد الصلاة » ، وعلّل ذلك فقال : « لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت ؛ فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا » (30).

وكذا في رواية أبي بصير حينما سأل الامام الصادق (عليه ‏السلام) عن الشاة تذبح فلا تتحرّك ويهراق منها دم كثير عبيط ، فقال (عليه ‏السلام) : « لا تأكل ، إنّ عليّا (عليه ‏السلام) كان يقول : إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل » (31). وهذا في الفقه كثير جدا .

ثانيـا ـ وعلى ما تقدّم ، فإذا لم يجب الإمام (عليه ‏السلام) على سؤال السائل بقاعدة كلّية ، فلا محالة يكون الحكم مقتصرا على الحالة الجزئيّة التي ورد السؤال فيها ، إلاّ أن نقطع بعدم الخصوصيّة للمورد فنتعدّى إلى حالات جزئيّة اُخرى ؛ وإلاّ فلماذا لم يجب الإمام (عليه ‏السلام) بصورة عامّة على السؤال عن الحالة الجزئيّة إذا كان الحكم عاما ؟ ! فهل نتمكّن أن نقول بأنّ الإمام (عليه ‏السلام) أيضا لم يلتفت كما كان السائل غير ملتفت ؟ !

ثالثـا ـ وأمّا قوله : « فإذا جاء الفقهاء إلى مثل هذه الموارد فإنّهم يقتصرون في الحكم على مورده ، لا سيما إذا كان هذا الحكم مخالفا للقاعدة العامة ؛ فإنّهم يقولون : إنّ هذا الحكم وارد على خلاف الأصل ، فنأخذ بالأصل في القضايا الاُخرى ونقتصر فيه على مورده من دون أن يجعلوا المورد نموذجا لعنوان عام » (32).

فتوضيحه: أنّه إذا كانت القاعدة العامّة تقول بالحلّية والطهارة وجاء حديث يقول بنجاسة أو حرمة العصير العنبي إذا غلى ، فحينئذٍ يقال : إنّ حكم النجاسة أو الحرمة ورد على خلاف الأصل ، فيقتصر فيه على مورده ، أمّا بقيّة الأشياء فهي على القاعدة العامّة التي تقول بالطهارة من دون أن نجعل عصير العنب نموذجا لعصير الفاكهة .  
رابعـا ـ وأمّا قوله : « قد يرى حكمين مختلفين متباينين في موردين لا تشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر بحسب وجدانك العملي أو الواقعي في أي شأن من الشؤون » (33).

فتوضيحه: أنّ شأن الدين يكون باتباع القرآن والسنّة ، فإذا كانت السنّة تفرِّق بين شيئين لا تشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر فليس لنا إلاّ اتّباع السنّة ، فقد ورد مثلاً المخالفة بين المتماثلات ؛ كتفضيل ليلة القدر والأشهر الحرم والجمعة على غيرها من الأزمنة ، وتفضيل مكّة والمدينة وكربلاء على غيرها من الأمكنة ، كما قد ورد من الشارع الجمع بين المتخالفات ؛ حيث جعل التراب في التيمّم طهورا كالماء عند عدم الماء أو عند المرض ، مع أنّ الماء ينظّف الأعضاء بخلاف التراب .

كما قد أوجد الشارع أحكاما لا مجال للعقل فيها ؛ من قبيل أنّه أوجب في صحّة الطلاق حضور شاهدين يسمعان صيغة الطلاق ، دون الزواج ، وأوجب قطع اليد في سرقة النصاب ولم يوجبه في غصب المال الكثير ، وأوجب الجلد على من قذف غيره بالزنا ولم يوجبه على من قذف غيره بالكفر مع أنّ الكفر أشدّ وأعظم ، وشرط في الشهادة على الزنا أربعة شهود عدول واكتفى في الشهادة على القتل باثنين مع كون القتل أغلظ من الزنا ، وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أنّ كلاًّ منهما عبادة ، وأوجب القصر في الصلاة الرباعية دون غيرها مع أنّ الصلوات عبادة ، وكذا اختلاف أحكام الشك في أعداد الصلاة الرباعية دون غيرها ، وأوجب الغسل من نجاسة البول بالماء القليل مرّتين دون الدم ، وأوجب لتطهير بعض النجاسات كيفيّة مختلفة عن غيرها كما في ولوغ الكلب أو تطهير آنية الخمر ، وغير هذه الموارد ممّا يجده المتتبع كثيرا في طيّات كتب الفقه .

وهذه الموارد وإن قيل إنّها قليلة بالنسبة إلى موارد الفقه ، إلاّ أنّها تكون بمثابة منبّه لنا على عدم إمكان القياس وإجراء الحكم إلى مشابهه من دون دليل يدلّنا على ذلك ، ومجرّد الظن ـ إن لم يكن دليل يدلّ عليه ـ لا يسوّغ ذلك .

وحينئذٍ ، فما لم تُعلم العلّة ولم يكن هناك ظهور كيف يقال بالقياس مع ما تقدّم من منهج الشارع في التفريق بين المتماثلات والجمع بين المتخالفات وتشريعه لأحكام لا طريق للعقل فيها ؟ ! كما أنّ الظن يحتاج إلى دليل معتبر يدلّ على حجّيته ، فكيف به وقد نهي عنه وعن خصوص الظنّ القياسي بالأدلّة المتواترة ؟ !

إذا اتّباع النص ( السنّة ) هو الذي جعل الإنسان يواجه في الفقه أشياء متناثرة متفرّقة لا يجمع بينها جامع ، بل قد يواجه أحكاما لا يفهم الفائدة منها ، بل قد تكون خالية من الفائدة بحسب عقله البشري ، كما نشاهد ذلك في أحكام الحج ؛ كالسعي بين الصفا والمروة ، والوقوف في المشعر الحرام أو بعرفة ، أو حتّى الطواف بالكعبة المشرّفة ، ولكن النص والسنّة النبويّة التي أمر اللّه‏ تعالى باتّباعها بقوله : {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (34)توجب علينا اتّباع السنّة وإن لم يكن هناك جامع بين الاءحكام المختلفة أو لم نجد فائدة من الحكم النبوي بحسب عقلنا .

نعم ، انّ الكلام المتقدم قد يصحّ في صورة واحدة ؛ وهي أن نجعل المعصوم ( المشرّع أو المبيّن للحكم الشرعي ) مجتهدا ، وما ورد من القواعد العامّة للدين نجعلها من اجتهادات المعصومين (عليهم ‏السلام) ، ثمّ نخالفهم فيها حسب اجتهاداتنا فنقول : ما ورد في واقعة جزئيّة نستفيد منه قاعدة عامّة خلاف القاعدة العامّة المستفادة من المعصومين (عليهم ‏السلام) ، وبهذا نكون قد نسفنا ركنا من أركان الدين وهو السنّة النبوية ، وتمسّكنا بالقرآن وحده . وهذا ما لا نحتمل أن يقول به من يعتقد بعصمة الأئمة (عليهم ‏السلام) .  
أقـول: إنّ هذه المناقشة الرابعة ربما لا تكون واردة على الفقرة المستلّة من الدعوى الثانية ؛ إذ للباحث أن يقول : إنّنا نقول بأنّ الاختلاف في الحكم على صورة التباين في موردين لا نشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر بحسب الوجدان العملي أو الواقعي في أيّ شأن من الشؤون ، إنّما يكون نقصا في غير صورة النص الوارد على التفريق بينهما ، وكلّ ما تقدم من الردّ هو في صورة وجود النصّ على التفريق بين المتماثلات أو الاتحاد في صورة المتخالفات ، وهذا لا مجال للقياس فيه ؛ لأنّه يكون من قبيل القياس في مقابلة النـص .

ولكن يرد على الفقرة المتقدّمة :

أ ـ أنّها خالية من مثال واحد يبيّن فيه صحّة الدعوى .

ب ـ إذا استفدنا من أحد الموردين الوارد فيه النص « العلّية » على وجه القطع التي توجب الحكم فنتعدّى إلى كلّ الموارد الاُخرى بدون توقّف .

ج ـ إذا استفدنا من أحد الموردين الوارد فيه النصّ « العلّية » على وجه الظن الذي لا يغني من الحقّ شيئا ، فما هو المبرّر للتعدّي إلى الموارد الاُخرى المشابهة ، مع أنّ دين اللّه‏ تعالى ومنهج اللّه‏ قد عرفنا أنّ جانبا منه يبتني على التفريق بين المتماثلات أو الجمع بين المتخالفات ، وأنّ أحكام اللّه‏ تعالى وملاكاتها لا نصيب للعقل فيها ، وأنّ الأئمة (عليهم ‏السلام) قد نهوا عن القياس ؟ !

هـ ـ وأمّا بالنسبة إلى الدعوة إلى دراسة ما تقدّم من اُمور دراسةً أكثر دقة وأكثر حركية ؛ لأنّنا نستطيع استنطاق الحكم الشرعي الوارد . . . بحيث يتمكّن من جعل الاختلاف في الحكم في الموردين ضعيفا . . . بل قد تكون المسألة تقترب من الاطمئنان إن لم تكن اطمئنانا .

فأقـول: بالنسبة إلى هذه الدعوة المتقدّمة كان الأفضل أن تقدّم هذه الدراسة والحركية ، وتقدّم نظرية استنطاق الحكم ، ثمّ ما معنى اقتراب المسألة من الاطمئنان ؟ ! فهل الاقتراب من الاطمئنان حجّة مع انّه لا اطمئنان ؟ !

ثمّ لا يخفى أنّ هذه اللابديّة من الدقّة والعمق قد حصلت على يد العلماء .

فتحصّل :

أوّلاً ـأنّ الشارع المقدّس إذا فرّق بين أمرين متماثلين فلابدّ من الالتزام بالفرق ؛ وإلاّ كان من الاجتهاد المخالف للنص الذي هو باطل حتى عند أبناء السنّة .

ثانيـا ـ وإن حكم الشارع على مورد من الموارد بحكم وحصل عندنا الاطمئنان بعدم الفرق بينه وبين مورد آخر ، فنتعدّى إلى المورد الثاني ؛ لعدم الفرق بين الموردين ، ومعنى هذا هو القطع والاطمئنان بوجود علة الحكم في المورد الآخر ، وهو معنى ضيق الحكم واتّساع الحكم بضيق العلّة واتّساعها .

ثالثـا ـ وإن حكم الشارع على مورد بحكم ولم يحصل الاطمئنان بعدم الفرق بينه وبين مورد آخر ـ وإن حصل ظن غير معتبر بعدم الفرق ـ فلا يتعدّى الحكم إلى المورد الآخر ؛ حيث تقول القاعدة بعدم حجّية الظن إلاّ ما قام عليه الدليل الخاص .

الدعوى الثالثة :

« إنّ المشكلة هي أنّ الدراسة الاُصولية والفقهية تؤطّر ذهنية الانسان في هذه الدائرة الضيّقة ، ومن هنا ينشأ الإنسان وفي قلبه وحشة من أن يمدّ الحكم الثابت لموضع إلى أمثاله ؛ لأنّ ما اُسمّيه لغة القياس التي تأنفها الذهنية الشيعية تجعل كلّ شيء قياسا عندهم حتى ولو كان الاحتمال بعيدا جدا ؛ لأنّهم إذا لم يستطيعوا أن يشيروا إلى خصوصية الاحتمال في مضمونه فإنّهم يطلقون الاحتمال في المطلق ويقولون : إنّ اللّه‏ أعلم بالخصوصيات ونحن لا طريق لنا إلى معرفتها ، بحيث يغلقون الباب على أي استيحاء واستلهام للملاك الشرعي » (35).

أقـول: إنّ ما تقدّم من الباحث لم يكن سوى دعوة للبحث من جديد ولابدّية التعمّق والدقّة والحركيّة واستنطاق الحكم الشرعي وأمثال هذه الاُمور . وهذا الكلام يوحي بعدم وجود الدقّة والتعمّق في أبحاث العلماء ـ رضوان اللّه‏ عليهم ـ وهو أمر غير صحيح . بالإضافة إلى أنّ هذه الدعوى لم تطرح شيئا جديدا ليرى ما هي المشكلة عند الباحث حتى تحلّ حسب الموازين العلمية الصحيحة ، ومن المحتمل ـ وإن كان بعيدا ـ أن تكون المشكلة ناشئة عنده من عدم العمل بالقياس الظنّي الذي لم يدلّ عليه دليل ، وهو ما يسمّيه باستيحاء واستلهام الملاك الشرعي ؛ وإلاّ فقد تقدّم أنّ قياس منصوص العلّة وقياس الأولويّة ومستنبط العلّة على وجه القطع واليقين يجب العمل به ، وهو حجّة عند الجميع . وقد بحثت هذه الأبحاث في كتب الاُصول بصورة دقيقة ومفصّلة ، فلا جديد في البين سوى ما يوهم من ضيق الدراسة الاُصولية والفقهية ، وهو أمر يكون الصحيح خلافه .

الدعوى الرابعة :

« حتى إنّنا نجد بعض الاُصوليين عندما يتحدّثون عن مورد من الموارد التي كانت متعلّقة بالأمر الذي يكشف عن وجود ملاك ملزم في الموضوع ، فإنّنا نراهم أنّهم إذا حدث هناك أي عنوان يسقط الأمر إمّا من جهة عدم القدرة أو أيّ جانب من الجوانب ، أو من جهة التزاحم بأمر آخر أهم مثلاً بحيث يصبح الموضوع من دون أمر ؛ فإنّهم يقولون : إنّه لا يمكننا أن نتقرّب ـ إذا كان المورد مما يتقرّب به إلى اللّه‏ ـ بالملاك عينه ؛ لأنّنا لا نحرز وجود الملاك إلاّ من خلال الأمر ، فإذا اُسقط الأمر ـ ولو من خلال أشياء طارئة خارجيّة عن ذات الموضوع ـ فإنّنا لا نحرز الملاك ، ولذلك فنحن لا نستطيع أن نعتبر هذا الموضوع واجدا للملاك الشرعي بحيث نرتّب عليه آثار أيّ موضوع وارد من ملاكه فيما هي من آثار الملاك » (36).

أقـول: إنّ الظاهر من هذه الدعوى الاعتراض على ما هو متعارف لدى المحققين المتأخرين من حصر طريق اكتشاف الملاك بالأمر سواء كان عرضيا أو بالترتب أو غير ذلك ؛ فلو انتفى الأمر بعجز أو بفرض عدم الإيمان بالترتب أو بعدم اجتماع شرائط صحة الترتب أو غير ذلك ، لم يكن للفقهاء طريق إلى كشف الملاك . وهذا يكون ـ بزعم الباحث ـ جمودا آخر لدى الفقهاء يؤدي إلى جمود الفقه ، وهو يؤدي إلى العجز عن حلّ مشكلات الحياة المتطورة .

والجواب :

أوّلاً ـأنّ الكاتب غفل عن سعة دائرة النصوص الواصلة الينا ثمّ دائرة الاُصول العملية ، والتي لا تبقي مجالاً لعجز الفقه عن الجواب على مشاكل الحياة لمجرد عدم إمكان كشف الملاك بغير الأمر .

ثانيـا ـ على أنّ الأمر الذي يكشف عن وجود ملاك في المأمور به لا يسقط في صورة عدم القدرة عليه ، وكذا في صورة التزاحم بأمر أهم ، وإنّما الذي يسقط هو إطلاق الأمر فقط ، ويبقى الأمر الكاشف عن الملاك موجودا في الصورتين .

ولذا قرّروا صحّة الضدّ إذا كان عبادة بوجود الملاك ، أو بالأمر الترتبي الكاشف عن وجود الملاك ، كما هو الحقّ .

الدعوى الخامسة :

« ما نتصوّره أنّ علينا أن نعيد دراسة الأحاديث التي وردت في رفض القياس عن أئمة أهل البيت (عليهم ‏السلام) ؛ لأنّ الواضح أنّ بعض القضايا التي رفض فيه نقل الحكم من موضوع إلى موضوع آخر كانت منطلقة من أنّ السائل اعتقد الملاك في جانب مقاس ، بينما كان الملاك شيئا آخر لا يسمح بهذا القياس ؛ لأنّه لا يحقّق عناصر القايس ، كما نلاحظ في رواية أبان بن تغلب عن أبي عبد اللّه‏ الصادق (عليه ‏السلام) ، قال : قلت له : ما تقول في رجل قطع إصبعا من أصابع المرأة كم فيها ؟ قال : عشرة من الإبل . . . » (37) (38).

أقـول: إنّ هناك خلطا في روايات النهي عن القياس ، فبعضها ـ كرواية أبان ـ تنهى عن القياس بالمعنى الأوّل المتقدم الذي هو عبارة عن اخضاع الأحكام الشرعيّة لعقل الإنسان ؛ فما قبله العقل اُخذ به ، وما رفضه العقل رُفض .

وهذا القياس هو القياس الذي قلنا إنّه خطر على الشريعة بحيث يؤدي إلى مَحْقها ، كما قالت به رواية أبان : « إنّ السنّة إذا قيست مُحِق الدين » (39)، وكذا الأمر في رواية ابن جميع المتقدّمة .

ونتيجةً لهذه المعركة الفكرية بين الإمام الصادق (عليه ‏السلام) وأبي حنيفة تضاءل استعمال هذا المصطلح على ألسنة المتأخّرين ، وقالوا بقياس من نوع آخر ؛ وهو الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل .

وقد قلنا سابقا : إنّ القياس إنّما رفض من قبل مدرسة أهل البيت (عليهم ‏السلام) لإنكار قدرة العقل على إصابة الدين بالقياس الذي يراه الكاتب مفيدا للعلم أو الاطمئنان ؛ فيكون مفاد الروايات الواردة من الأئمة (عليهم ‏السلام) الإخبار عن عدم قدرة العقل على إصابة دين اللّه‏ تعالى بالقياس ، وهذا الإخبار يجعلنا مبتعدين عن أصل حصول العلم أو الاطمئنان بذلك .  
الدعوى السادسة :

« إنّني أتصوّر أنّ ثمّة مسلّمات درج عليها الاُصوليون والفقهاء في الحكم الشامل بالنسبة إلى القياس ، ويمكننا أن نعيد النظر فيها ، فلعلّنا نكتشف شيئا جديدا ، وفي هذا الإطار لابدّ من الإلفات إلى أحد محفزات العمل بالقياس عند بعض المذاهب ، وهو انطلاقه من ضرورة معرفة الأحكام مع قلّة الأحاديث الصحيحة ، فلجأ هذا البعض إلى القياس لمل‏ء الفراغ ، كما حصل مع الإمام أبي حنيفة الذي كان أوّل من نظّر للقياس وعمل به ؛ إذ لم يصحّ عنده من أحاديث النبي (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) إلاّ ثمانية عشر حديثا ـ حسب ما أذكر ـ بمعنى أنّه لا يملك أي مصدر لاستنباط الحكم الشرعي ، وهذا ما نعبّر عنه بدليل انسداد باب العلم والعلمي . ومن الطبيعي أنّه إذا انسدّ باب العلم بالأحكام أو باب الحجج الخاصّة ـ أي ما يعبّر عنه بالعلمي ـ فإنّنا لابدّ أن نرجع إلى حجّية الظن على بعض المباني كمبنى الكاشفية ؛ بمعنى أنّ العقل يحكم بذلك عند فقدان كلّ الوسائل لمعرفة الحكم الشرعي مع وجود علم إجمالي بوجود حكم شرعي لم يسقط . وإذا كان الأمر كذلك فلابدّ أن يجعل اللّه‏ حجّة ويكونَ الظنّ حجّة ، وعند ذلك يكون القياس أقرب الحجج من هذا الموضوع .

ومن خلال هذا نفهم أنّ مسألة رفض القياس لدى أئمّة أهل البيت قد يكون منطلِقا من أنّ هناك أحاديث في السنّة الشريفة واردة بشكل واسع جدّا لا يحتاج فيه إلى القياس ؛ لأنّ باب العلم مفتوح من جميع الجهات مثلاً ، سواء أكان من خلال القواعد العامّة أم من خلال النصوص الخاصّة » (40).

أقـول : أوّلاً ـ إنّ المسلّمات التي درج عليها الفقهاء والاُصوليون هي مسلّمات قرآنية وروائية تتلخّص في نكتتين :

الاُولى ـ عدم إخضاع الأحكام الشرعيّة للعقل البشري لأخذ ما قِبله وترك ما لم يقبله ؛ لأنّ دين اللّه‏ لا يصاب بالعقول كما ورد في الحديث الشريف .  
الثانية ـ عدم حجّية الظنّ إلاّ أن يدلّ عليه دليل خاص ؛ كما في قوله تعالى : {إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئا } .

وهذه المسلّمات لا يمكن ردّها إلاّ بمناقشة القرآن والسنّة بحيث نفترض أنّ النبي (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) والأئمة (عليهم ‏السلام) مجتهدون ، ولا أحسب أنّ هذا الأمر مقبول عند أحد .

ثانيـا ـ إنّ قياس أبي حنيفة ومحاججات الإمام الصادق له (عليه ‏السلام) تشير إلى أنّ قياسه يختلف عن القياس بالمعنى الثاني ، وقد أشرنا إلى هذا مرارا فلا نعيد .

ثالثـا ـ إنّ المحفّز الذي ذكر للعمل بالقياس ـ على فرض صحّته ـ قد نشأ من اُمور ، نشير إلى بعضها :

الأوّل : إنّه نشأ من مخالفة الرسول (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) حينما أمر الاُمّة أن تقتدي بالإمام أمير المؤمنين والأئمة الأحد عشر (عليهم ‏السلام) من بعده ، حيث أراد اللّه‏ للاُمّة أن تتمّ المسيرة الهادية على أيدي هؤلاء الأئمة الاثني عشر ، وقد مهّد النبي (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) لذلك ؛ حيث أودع عليّا (عليه ‏السلام) علمه وجميع الأحكام الشرعيّة التي كان يمليها عليه وعليّ (عليه ‏السلام) يكتب ويسمّى هذا الكتاب في الروايات : « الجامعة » .

الثاني : إنّه نشأ من الخطأ الكامن في المنع من كتابة أحاديث الرسول (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) بعد وفاته ؛ بحجّة أن يختلط الحديث بالقرآن . وكان الخط الحاكم يعاقب على كتابة الحديث الذي هو عدل القرآن . وبعد قرن من الزمن حينما سمح بكتابة الحديث دسّ أتباع الخط الحاكم في الأحاديث الموجودة ما شاء لتثبيت الحكم ؛ لذا لم يصحّ عند من قبل هذا الخط إلاّ أحاديث قليلة ، كما ذكر الكاتب في أحد محفزات القياس .

هذا ، ولكن كاتب المقال هو ممّن اتبع الرسول (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) في وصيته باتباع الأئمة الاثني عشر (عليهم ‏السلام) ، وهذا الخط هو الذي احتفظ بأحاديث رسول اللّه‏ (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) بعد موته ، ووصل إلى رواة الحديث عن طريق الأئمة (عليهم ‏السلام) ، ووصل إلينا عن طرق رواة الأحاديث . إذا فلا يكون الطريق مسدودا للوصول إلى حكم اللّه‏ تعالى من طريق العلم أو العلمي ، ولا تكون حجّية مطلق الظن مورد قبول هذا المسلك ، كما هو عليه علماؤنا أجمع .

وعلى ما تقدّم ، فأيّ حاجة إلى إعادة النظر في حجّية مطلق الظن بناءً على الانسداد ؟ !

رابعـا ـ وعلى فرض عدم وصول نصّ إلينا في مسألة معيّنة خاصّة جديدة ، فإنّ ما تركه الشرع لنا من الخروج عن حالة التحيّر ـ من اتّباع الاستصحاب أو البراءة أو الاحتياط أو التخيير كلّ بحسب مورده ـ فيه غنىً عن اتّباع ما ليس بحجّة من الظنون القياسية . لذا نجد أنّ صاحب الجواهر (قدس‏ سره) يتعرّض في جزء واحد فقط من أجزاء جواهره إلى أكثر من مئة مورد من موارد الانحراف في طريقة المخالفين وشذوذهم بترك الاُصول العمليّة ـ التي وردت النصوص الشرعيّة على حجّيتها ـ واتّباع القياس والاستحسان والمصالح المرسلة الظنّية التي لا دليل عليها ، فلاحظ أيّ جزء شئت من أجزائه . ولذا عبّر الإمام الخميني (رحمه‏ الله) بأنّ المسلك الصحيح في الفقه هو الفقه الجواهري ، مشيرا إلى طريقة صاحب الجواهر في التحذير من طريقة المخالفين التي حذّر العلماء منها ، فتأمّل .

والخلاصة : أنّ الانسداد عند المخالفين ـ على فرض صحته ـ غير موجود عندنا ، فما فائدة هذا المحفِّز عند غيرنا ؟ !

نعم ، له فائدة إن كان مسلكنا مسلكهم .

خامسـا ـ لم يثبت أنّ ما صحّ عند أبي حنيفة من الروايات هو ما ذكر ، بل الثابت عند الحنفية هو خلاف ذلك ، وحينئذٍ ينتفي المحفّز الذي ذكر للدعوة إلى العمل بالقياس الظني .  
بل كما تقدّم إنّ أبا حنيفة كان يسلك مسلكا في إخضاع الأحكام الشرعية لعقله رغم صحّة الحديث الشرعي على الحكم ، فهو انحراف في طريقة الاستنباط ، وهذا واضح من محاججات الإمام الصادق (عليه ‏السلام) معه ، ولهذا ترك أبناء السنّة هذا الاصطلاح للقياس وقالوا بالاصطلاح الثاني له .

سادسـا ـ لو فرضنا انسداد باب العلم والعلمي ، وحينئذٍ يكون مطلق الظن حجة ، ولكن مع هذا لا يجوز العمل بالقياس ؛ لوجود النهي الصريح والمتواتر عن الظن القياسي بالخصوص ، فتكون النتيجة ـ بناءً على الانسداد ـ هي حجّية مطلق الظن غير الظن القياسي الذي وردت فيه الروايات المتواترة المانعة عن العمل به .

وبهذا يتّضح أنّ رفض القياس لدى أئمة أهل البيت (عليهم ‏السلام) ليس ناشئا من وجود أحاديث في السنّة الشريفة واردة بشكل واسع جدّا لا يحتاج فيه إلى القياس ، حيث إنّ الأئمة (عليهم ‏السلام) والإماميّة تبعا لهم متعبّدون بالنصّ الوارد عن رسول اللّه‏ (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) عن اللّه‏ تعالى سواء كان فيه أحاديث بشكل واسع أو بشكل غير واسع ، وهو معنى الدين والتعبّد به .

الدعوى السابعة :

« إنّنا في ملاحظاتنا المتنوّعة في هذه النقطة نحاول توجيه التجربة الاجتهادية في البحث اللغوي إلى أنّ عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة لا يخدم قضية الاجتهاد المستندة إلى وعي النص ، بل قد يجحدها ويعطّلها ؛ لأنّها سوف تقف عند فهم القدماء الذين قد يمنحهم القدم قداسة خاصّة يرتجف المحدثون أمامها فلا يملكون الجرأة على مخالفتهم فيما يرتؤونه ، أو يجدون حرجا في الإعلان عن ذلك الخلاف بطريقة فتوى أو بحث أو نحو ذلك . وربما يرجع إلى هذه الذهنية التقليديّة في تقديس القديم أو المشهور من الفقهاء والاُصوليين التي قد تكون متطوّرة في الشكل ولكنّها متجمّدة في المنهج والمضمون ، وقد تكون متحرّكة في المفردات ولكنّها تبقى في اُفق التجريد العقلي الذي يقع تحت تأثيرات الفرضيات الخيالية أو التكلّفات العقليّة التي لا تتمخّض عن ثمرات عمليّة على مستوى الواقع العام للإنسان ، فقد تجد هناك أبحاثا تحمل الكثير من الدقّة ولكنّها تتكلّف لذلك كلّه لتستدلّ بالبرهان على ما يستقلّ به الوجدان » (41).

أقـول: إنّ مقصود الكاتب توسّع دائرة الإشكال على فقهاء الإمامية ، وبيان عدم انحصار الإشكال بإنكار القياس ، فتوهّم الباحث أيضا بأنّ الأخذ بعنصر الثبات في اللغة يكون أساسا آخر لجمود الفقه .

وتنحلّ هذه الدعوى إلى نكتتين :

الاُولى: أنّ عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة ـ كما درج عليه الاُصوليون وأهل اللغة ـ لا يخدم قضية الاجتهاد المستندة إلى وعي النص وحركية الفقه . فكأنّ الذي يخدم وعي النص هو عدم الالتزام بالثبات في قواعد فهم اللغة ؛ بمعنى أنّ الانفلات من قواعد فهم اللغة هو الذي يخدم الاجتهاد .

وهذا أمر عجيب أدَعُ التعليق عليه لغيري .

ولكن أقول : إنّ عدم الالتزام بالثبات في قواعد فهم اللغة والتجهّم لعلم الاُصول والدلالة والدعوة إلى فهم جديد للنصوص ، سوف تؤدي إلى إلغاء حاكمية الدين وتجاهل ثوابته ومناراته التي تعصم العقل من الاضطراب . وهذا هو عبارة عن اطّراح كل ما اشتمل عليه تراث الاُمّة الإسلامية في مجال التشريع والفكر .

الثانية: يدعي الكاتب أنّ المحدثين من الفقهاء لا يملكون الجرأة على مخالفة القدماء فيما يرتؤونه ، أو يجدون حرجا في الإعلان عنه بطريقة فتوى أو بحث .  
وهذه الدعوى لم نجد لها في الواقع شيئا تستند إليه ؛ فإنّ الفقهاء المحدثين قد يخالفون القدماء فيما إذا ملكوا الدليل المعتبر من القرآن والسنة والعقل طبقا لقواعد فهم اللغة التي يُسنَد اليها الاجتهاد ، وأمثلته كثيرة لا مجال لذكرها هنا .

نعم ، المحدثون لا يخالفون القدماء في صورة إزالة عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة ؛ فإنّ الانفلات سوف يؤدي إلى ضرب التعاليم الدينية بأجمعها كما تقدم . ولا أدري ماذا يقصد من الدعوة إلى تغيير المنهج والمضمون في عملية الاجتهاد الذي يدعي أنّ تمسُّك القدماء بها خطأ لابدّ من تصحيحه ! !

ثمّ انّه لابدّ من إشارة إلى ردّ تلك الدعوى فنقول :

أوّلاً ـ إنّ قول المشهور إذا استند إلى أدلّة ، وقد ناقش الفقهاء المتأخّرون تلك الأدلّة وأسقطوها عن ملاكية حكم المشهور ، فلابدّ من الأخذ بما انتهى إليه المتأخّرون ؛ كما في مثال نزح ماء البئر لتنجّسه ، وكما في نجاسة أهل الكتاب .

أمّا إذا كان قول المشهور مستندا إلى أدلّته الشرعيّة حسب ثوابت قواعد فهم اللغة ، وكان الشارع يكلّم الناس في معرفة الحكم الشرعي حسب عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة كما هي القاعدة بين الناس في التفاهم ، فكيف لا يكون فهمهم للحكم الشرعي حجّة يرتجف منه المحدثون ؟ ! وهل حجّية كلامهم في الحكم الشرعي الذي جاء من الأدلّة الشرعيّة حسب ثوابت قواعد فهم اللغة إلاّ حجّية الشرع الذي جاء بما درج عليه الناس من فهم المعاني من الكلمات اللغوية ؟ ! وكيف يمكننا وعي النص من غير طريق عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة ؟ ! وهل كلّم الشارع أتباعه بغير اللغة وقواعد فهمها ؟ ! !

ثانيـا ـ إنّ فهم الحكم الشرعي من قبل المتقدّمين من الفقهاء إذا كان مستندا إلى عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة ، ليس تقليدا في تقديس القديم بقدر أن يكون تقليدا للشارع المقدّس في اتّباع العقلاء ـ وهو رئيسهم ـ في التعبير عن أحكام اللّه‏ تعالى نوعا حسب عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة .

ثالثـا ـ نعم ، قد يفهم من كلام الشارع إرادة المعاني المجازيّة والكنائيّة للقرائن الدالّة على ذلك ، وحينئذٍ يكون المتّبع هو قصد الشارع لا تتبّع عنصر الثبات في قواعد اللغة . ومن الأمثلة على فهم الفقهاء غير عناصر الثبات في فهم اللغة ما ذكره أئمة أهل البيت (عليهم ‏السلام) من نهي النبي (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) عن أكل لحوم الحمر ، حيث قال الإمام الباقر (عليه ‏السلام) : « إنّما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه ، وليس الحمر بحرام . . . » (42).

فبيّن الإمام (عليه ‏السلام) أنّ النهي إنّما كان لأجل أنّ الحمير تحمل أمتعتهم وأثاثهم ، فهو حكم حكومتيّ وليس حكما شرعيّا يبقى إلى الأبد .

وقد يفهم البعض من هذه الرواية المتقدمة الكراهة ؛ حيث بيّن الإمام أنّ هذا النهي لا يدلّ على الحرمة ، وحكمته إنّما هي من أجل ألاّ تفنى ظهور الحمر ، ومعنى ذلك أنّ النهي كراهتيّ قد بيّن الإمام حكمته .

ومثل ما تقدم ما ذكره الاُصوليون من أنّ الأمر بعد الحظر ـ أو توهّم الحظر ـ لا يدلّ على الوجوب .

والحقيقة أنّ هذه الأمثلة المتقدّمة ـ التي يستفاد منها ما تقدّم ـ هي أيضا من عناصر الثبات في قواعد فهم اللغة المستندة إلى القرائن الدالّة عليها ، وهذا يخدم قضيّة الاجتهاد لا أنّه يجمّدها ويعطّلها ؛ حيث إنّ عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة كما يدلّ على إرادة المعنى الحقيقي ( الجدّي ) عند عدم القرينة فهو أيضا يدلّ على إرادة المعنى المجازي والكنائي عند وجود القرينة سواء كانت لفظيّة أو حالية ، وحينئذٍ يكون فهم القدماء للنصّ والتجربةُ الاجتهادية مستندين إلى وعي النص بكلا معنييه . كيف لا ؟ ! وهم من اُدباء الطائفة وعظمائهم في الأدب والبلاغة كما لا يخفى ، فاتّهامهم بما ليسوا فيه وأنّهم « متجمّدون في المنهج والمضمون » وأنّهم واقفون « تحت تأثيرات الفرضيات الخيالية أو التكلّفات العقليّة التي لا تتمخّض عن ثمرات عمليّة على مستوى الواقع العام للإنسان » ليس من الإنصاف ، خصوصا مع عدم ذكر أيّ مثال على المدّعى من قبل الباحث .

هذا كلّه بناءً على أنّ المراد من الدعوى عدم صحّة إرادة المعاني الحقيقية بمعناها القديم من كلام الشارع المقدّس دائما ، كما هو الظاهر منها .

رابعـا ـ إنّ فهم المشهور والقدماء للنص وإن لم يكن مقدّسا بما هو فهم للمشهور ، إلاّ أنّه قد يكشف في كثير من الأحيان عن ظهور للنص إذا عرفنا أنّهم ملتفتون إلى نواحي الكلام وقواعد فهم اللغة ، وحينئذٍ يكون هذا الظهور للنص هو المقدّس الذي تكون مخالفته حرجة .

بيان ذلك : كما يقال في « لا ضرر ولا ضرار » في صورة تمسّك المشهور به لإثبات حكم شرعي كخيار الغبن مع أنّ الحديث ينفي الحكم الضرري ، فيقال : إنّ إحراز التفات المشهور إلى قواعد فهم اللغة ـ وهم علماء اللغة العربية وروّادها ـ وتمسكهم بالحديث النافي لإثبات حكم شرعي ، يكشف عن وجود قرينة حالية أو لفظية جعلت الحديث النافي يشمل إثبات الحكم ـ وهو خيار الغبن مثلاً ـ وهذه القرينة قد ضاعت علينا نحن المتأخّرون .

على أنّ موردنا وعدم حجّية القياس الظنّي ليس من موارد فهم المشهور لنص معيّن ، بل هو ضرورة فقهيّة سار عليها العلماء الأعلام ( علماء الإماميّة ) بأجمعهم تبعا لما ورد من نصوص روائيّة متواترة للنهي عن الظنّ القياسي .

الدعوى الثامنة :

« ولعلّ هذه الحيوية التي نريد تحريكها في البحث الاُصولي هي التي قد تبعّدنا عن الوقوف جامدين أمام العناوين الاُصولية التي استهلكناها في مذهبياتنا الفقهية والاُصولية ، فلم نتقدّم خطوة واحدة نحو الآخر . . . إذ لا يزال القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها مقبولة بالمطلق من مذهب معيّن ومرفوضة بالمطلق من مذهب آخر ؛ لأنّ القضية هنا وهناك في الإيجاب والسلب قد وصلت في الوعي الاُصولي إلى مستوى الحقيقة الحاسمة التي لا تملك في الواقع يقينا حاسما يلغي إمكانات الحوار ، ويطوّر مسألة السلب الكلي إلى الإيجاب الجزئي ، والإيجاب الكلّي إلى السلب الجزئي ؛ لأنّ الأدلّة التي يقيمها هؤلاء على القبول أو يقيمها اُولئك على الرفض ليست أدلّة يقينية بالمعنى الوجداني البديهي ، بل هي أدلّة فكريّة بالمعنى النظري البرهاني التحليلي . فإذا كانت الاُسس التي قد يعتمدها أهل السنّة في حجّية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة هي اعتبار الظن بالعلّة المشتركة بين الموضوعات ، أو بالمصالح الكامنة في داخل هذه الواقعة المنفتحة على الخط العام للمقاصد الشرعية التي تخضع لها المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام ، أو بالأساس الذي يقوم به حكم على آخر ، فقد يفرض علينا البحث العلمي الدخول في حوار حول مدى حجّية الظن في الخط العام أو في الخطوط التفصيلية ، وفي طبيعة الأدلّة العقليّة المنفتحة على العمق الشرعي في إدراكات العقل ، أو الأدلّة الشرعيّة المباشرة ؛ لنكتشف أساس الحجّية في هذا أو ذاك من خلال وجدان عقلي أو شرعي . وربّما نجد في هذه التجربة بعض ما نكتشف فيه أنّنا قد نلتقي بالقياس في العلّة المنصوصة أو المستنبطة بطريقة يقينيّة ، كما قد نكتشف الوسائل اليقينية أو الشرعيّة المعتبرة لاكتشاف مقاصد الشرع القطعيّة في هذا الموضوع أو ذاك لمعرفة ملاكات الأحكام التي يمكن من خلالها وعي الأهمّية في ملاك هذا الحكم في هذا الموضع بالدرجة التي يقدّم بها الحكم الآخر في موضوع آخر بحيث يتجمّد أحدهما في دائرة الأهم والمهم .

وفي ضؤ ذلك ، قد نجد أكثر من مجال للالتقاء في بعض هذه العناوين ما قد يخفّف عنّا الكثير من العقد الشعوريّة التي تتحوّل إلى عقدة مذهبيّة في الانفصال الفكري والفقهي والاُصولي بالمستوى الذي لا مجال فيه للّقاء » (43).

أقـول: إنّ الكاتب يبرز مشكلة اُخرى بسبب إنكار الشيعة للقياس إنكارا مطلقا ، وهي : عدم إمكانية التقريب بين الشيعة والسنّة ؛ لأنّ أحدهما ينكر القياس مطلقا والآخر يثبته مطلقا ، في حين أنّ الباحث يتخيّل أنّ الأفضل تنازل كل من الطرفين عن إطلاق كلامه كي يلتقيا في الطريق .

والجواب: أنّ الباحث قد غفل عن أنّ ما يدعو إليه المخلصون من الاقتراب والتكاتف بين الشيعة والسنّة أمام الكفر العالمي إنّما هو عبارة عن تكاتفهم ضدّ العدوّ المشترك في الأهداف المشتركة ، وليس عبارة عن تنازل أحدهما عن بعض أفكاره في مقابل الآخر ، فلا الشيعي مطالب بتنازله عن إطلاق حرمة القياس بالمعنى المألوف ، ولا السنّي مطالب بتنازله عن حجّية القياس بالمعنى المألوف ، ولا توجد أيّ مصلحة في الاقتراب بينهما بهذا المعنى الذي يطرحه الكاتب .

ثمّ إنّ الباحث يطرح في هذه الفقرة عدّة اُمور ، هي :

الأوّل ـ حيوية تحرّك البحث الاُصولي .

الثاني ـ عدم الجمود أمام العناوين الاُصولية التي استهلكناها في مذهبياتنا الفقهية والاُصولية .  
الثالث ـ القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها مقبولة بالمطلق عند مذهب معيّن ( أهل السنّة ) .

الرابع ـ القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها مرفوضة بالمطلق في مذهب آخر ( الإماميّة ) .

الخامس ـ لا يملك الإمامية في الواقع يقينا حاسما يلغي إمكانات الحوار ويطوّر مسألة السلب الكلّي إلى الإيجاب الجزئي ( أي يطوّر الرفض المطلق إلى قبول جزئي ) .

السادس ـ لا يملك أهل السنّة في الواقع يقينا حاسما يلغي إمكانات الحوار ويطوّر مسألة الإيجاب الكلّي إلى سلب جزئي ( أي يطوّر القبول المطلق إلى رفض جزئي ) .

السابع ـ الأدلّة التي يقيمها الطرفان ( الشيعة والسنّة ) ليست أدلّة يقينيّة بالمعنى الوجداني البديهي ، بل هي أدلّة فكريّة بالمعنى النظري البرهاني التحليلي .

الثامن ـ الاُسس التي يعتمدها أهل السنّة في حجّية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة هي اعتبار الظن بالعلّة المشتركة بين الموضوعات .

التاسع ـ أو المصلحة الكامنة في داخل الواقعة المنفتحة على الخط العام للمقاصد الشرعيّة ، التي تخضع لها المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام .

العاشر ـ كثرة العُقد الشعورية التي تتحوّل إلى عقد مذهبية في الانفصال الفكري .

ومن هذا الذي تقدّم يقول : « قد يفرض علينا البحث العلمي الدخول في حوار حول مدى حجّية الظن في الخط العام أو في الخطوط التفصيلية . . . وفي ضؤ ذلك قد نجد أكثر من مجال للّقاء في بعض هذه العناوين . . . » .

وأمّا الملاحظات التي نلاحظها على هذا الكلام فأقلّها هي :

أوّلاً ـإنّ الحيوية في البحث التي توصل إلى ثمرات عملية ؛ يطلبها الاُصولي أينما وجدت ، وهذه هي الطريقة المثلى للبحث العلمي النزيه .

ثانيـا ـ أمّا العناوين الاُصوليّة فقد بحثت بدقّة ، ولا جمود عليها ، بل هي قواعد لغويّة وعقليّة برهانيّة واُصول عمليّة أسّسها الشارع المقدّس للفقيه ؛ حتى لا يبقى متحيّرا عند عدم وجود نصّ في مسألة معيّنة . وهذه العناوين الاُصوليّة يستفيد منها الفقيه عند الاستنباط لتكون دليله وعينه التي يرى بها ويخرج عن دائرة المسؤولية إلى دائرة المعذّرية أمام اللّه‏ تعالى . ولعلّ بحثا اُصوليا يشغل بال الاُصوليين ستّة أشهر ؛ لأنّه تترتّب عليه ثمرة فقهية ، كبحث المعنى الحرفي الدقيق .

ثالثـا ـ وأمّا مسألة الظنّ الذي منه القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وأشباه هذه الاُمور الظنّية ، فقد اُشبعت بحثا في كتب الاُصول من قِبل علمائنا ، ولم يُغفل عنه رغم النهي المتكاثر ضدّه من قبل الأئمة (عليهم ‏السلام) ، ولذا فقد انتهى علماؤنا إلى حجّية القياس المنصوص العلّة والمستنبط العلّة على وجه القطع ، وحجّية قياس الأولويّة المسمّى بقياس الموافقة .

رابعـا ـ وبهذا يتّضح عدم صحّة المقولة القائلة : إنّ القياس مرفوض بالمطلق من مذهب آخر ( الإمامية ) ، وإنّ القضيّة لا يمكن لها الحوار وتطوير المسألة من مسألة السلب الكلّي إلى الإيجاب الجزئي .

خامسـا ـ إنّ الأدلّة التي يحتاج اليها الفقيه لتكون حجّة بينه وبين اللّه‏ تعالى قد تكون يقينية وقد تكون ظنية قام الدليل القطعي عليها ، فلا نحتاج إلى لابديّة أن تكون الأدلّة يقينيّة بالمعنى الوجداني البديهي ، بل يكفي الدليل الفكري النظري البرهاني إذا قام دليل قطعي عليه . والقياس الظنّي غير الحجّة ـ وإخوته ـ قد دلّ الدليل القرآني على عدم حجّيته كقاعدة عامّة ؛ لدخوله تحت الظن المنهي عنه ، وجاءت الأدلّة الخاصة ( الروايات ) تنهى عن إخضاع الأحكام الشرعية التي قام عليها دليل معتبر إلى عقل الإنسان ؛ لأنّ « دين اللّه‏ لا يصاب بالعقول » . وأمّا قياس الفرع على الأصل فقد تقدّم أنّه يختلف باختلاف معرفة علّة الحكم وعدمها ، فإن عُلمت العلّة اتّسع الحكم باتّساعها ، وإن لم تعرف العلّة معرفة يقينية لم يجز القياس ؛ لأنّ نسبة الحكم إلى دين اللّه‏ تعالى من دون حجّة معتبرة ـ بل قد ورد نهي عن ذلك ـ يكون انحرافا عن خط الشريعة وتشويها لها .

وأمّا مسألة الحوار فالباب مفتوح له ، وهو الأصل الذي سارت عليه طريقة العلماء ، فلا حاجة إلى وصف الغير بالجمود أمام عناوين اُصولية قد استهلكت في المذهبيات الفقهيّة ، بحيث يفهم السامع وجود حقيقة سدّ باب الحوار ، أو حرمة البحث في هذه الاُمور ، أو تحجّر علماء الإسلام ، فأين هذا من الواقع المعاش ؟ ! !

سادسـا ـ وإذا فَرَض البحث العلمي على إنسان الدخولَ في حوار حول مدى حجّية الظن في الخط العام أو في الخطوط التفصيلية ، فلابدّ من الدخول كما دخل فيه علماء الإسلام في كتبهم الاُصولية ، فأين الإحجام عن اكتشاف مقاصد الشرع القطعيّة أو عن معرفة ملاكات الأحكام التي تعرف من خلالها الأهمّية في هذا الحكم .

سابعـا ـ إنّنا لا نعرف معنى للعقد الشعورية الكثيرة التي تتحوّل إلى عقدة مذهبيّة في الانفصال الفكري ؛ فإنّ البحث العلمي والفكري موجود بين علماء الإسلام ، وكلّ يدخل في الحوار بقدر ما يتمكّن من الحوار ليصل إلى الدليل الشرعي فيقتنع به ، ولكن ليس معنى ذلك لابدّية الالتقاء في حجّية الظن بصورة عامّة إذا كان هناك مانع من دليل شرعي أو عقلي ، ففرقٌ بين حرية البحث والحوار ، وبين لابدّية اللقاء .

وأخيرا : فإنّنا في هذه المقالة ناقشنا الدعوة إلى إعادة النظر في حجّية القياس الظنّي ، وهو بحث اُصولي .

أمّا العمل بالقياس فلا يصحّ نسبته إلى من يدعو إلى إعادة النظر في القياس من ناحية البحث الاُصولي ، خصوصا وقد صرّح في كتابه النكاح بقوله : « . . . وأمّا القياس فليس من مذهبنا ولا نعتبره دليلاً شرعيّا ؛ لأنّه قد ثبت في علم الاُصول عدم حجيته في إثبات الأحكام الشرعيّة الفرعيّة » (44).

والخلاصة التي انتهينا إليها: هي عدم إمكان أن يكون القياس الظنّي حجّة شرعيّة للأحكام الشرعيّة إذا نظرنا إلى أدلّة الأحكام الشرعية ( الكتاب والسنّة ) .

الهوامش

(1)وسائل الشيعة 27 : 35، ب 6 ، صفات القاضي .  
(2) يونس :36،59.  
(3)وسائل الشيعة 29 : 352، ب 44من ديات الأعضاء ، ح 1 . ط ـ آل البيت (عليهم ‏السلام) .  
(4) الأعراف :12.  
(5)حلية الأولياء ، أبو نعيم الاصبهاني 3 : 197، مطبعة السعادة بمصر . ورواها ابن أبي ليلى ـ كما في الاحتجاج ـ بما يقرب من هذه الألفاظ 2 : 110. وكذلك في وسائل الشيعة عن ابن أبي ليلى أيضا : 27 : 47، ب 6 من صفات القاضي ، ح 25و 26و 27.  
(6)حلية الأولياء 3 : 197. ورويت أيضا في الاحتجاج 2 : 116. ورويت في وسائل الشيعة 27 : 46، ب 6 من صفات القاضي ، ح 25.  
(7)الإحكام في اُصول الأحكام ، الآمدي 3 : 4 .  
(8)انظر : المصدر السابق 3 : 91، والمستصفى 2 : 100، وانظر : اُصول الفقه الإسلامي 1 : 706.  
(9) يونس :36.  
(10) يونس :59.  
(11)انظر : وسائل الشيعة 27 : 35، ب 6 من صفات القاضي . وقد بلغت الروايات الناهية عن القياس بلفظ « القياس » في خصوص الباب المذكور من الجزء 27من الوسائل أربعا وعشرين رواية ، كما بلغت الروايات الرادعة عن الرأي في الدين ـ وهو بمعنى القياس أيضا ـ والواردة في نفس الباب المذكور عشر روايات ، فكم هو عدد الروايات الناهية عن القياس والرأي في كل كتب الروايات لو اُحصيت ؟ !  
(12)اُصول الفقه الاسلامي 1 : 614و 615عن ملحق إبطال القياس والرأي لابن حزم : 56وما بعدها ، ونصب الراية 4 : 64، وتلخيص الحبير 4 : 195، والإحكام لابن حزم 3 : 780وما بعدها ، وأعلام الموقعين 1 : 53ـ 60، ومجمع الزوائد 1 : 179ـ 180، وروضة الناظر 2 : 240وما بعدها .  
(13)المصدر السابق .  
(14)المصدر السابق .  
15)المصدر السابق .  
(16)المصدر السابق .  
(17)المصدر السابق .  
(18)المصدر السابق  
(19)وقد ورد من قبل الشارع التعبّد بالظن الناشئ من خبر العدل أو الثقة ، والتعبّد الناشئ من البينة ، ويد المسلم ، والظواهر ، وغيرها مما هو مذكور في محلّه من كتب الاُصول .  
(20) يونس :59.  
(21) يونس :36.  
(22)وسائل الشيعة 27 : 22، ب 4 من صفات القاضي ، ح 6 .  
(23)المصدر السابق : 25، ح 13.  
(24)وهذا يختلف عن الاحتياط الذي نأتي به لاحتمال كونه من الشارع المقدّس أو رجاء منه ؛ فإنّ هذا أمر حسن ، بخلاف التعبّد والتديّن بالظن ونسبته إلى الشارع من دون العلم بذلك ؛ فانّه قبيح عقلاً .  
(25)انظر : فرائد الاُصول ، الشيخ الأنصاري (قدس‏ سره) 1 : 49وما بعدها ، ( المقام الثاني : في وقوع التعبّد بالظن ) ، ط ـ جماعة المدرسين  
(26)بحار الأنوار 2 : 303. وفي بعضها : « لا يصاب بالمقاييس » ، وانظر : الوسائل 27 : 43ب 6 من صفات القاضي ، ح 18.  
(27)مجلة المنطلق ، العدد 111 : 76ـ 79.  
(28)المصدر السابق .  
(29)وسائل الشيعة 1 : 245، ب 1 من نواقض الوضؤ ، ح 1 .  
(30)وسائل الشيعة 3 : 477، ب 41من النجاسات ، ح 1 .  
(31)وسائل الشيعة 24 : 24، ب 12من الذبائح ، ح 1 .  
(32)أقول : هذا الكلام والكلام المذكور في الفقرة التالية كلاهما صحيح ، فلماذا جُعلا في سياق الانتقاد على العلماء ؟ !  
(33)انظر : الهامش السابق .  
(34) الحشر : 7 .  
(35)مجلة المنطلق ، العدد 111 : 76ـ 79  
(36)المصدر السابق .  
(37)وسائل الشيعة 29 : 352، ب 44من ديات الأعضاء ، ح 1 .  
(38)مجلة المنطلق ، العدد 111 : 76 ـ 79.  
(39)وسائل الشيعة 27 : 41، ب 6 من صفات القاضي ، ح 10.  
(40)مجلة المنطلق ، العدد 111 : 76 ـ 79.  
(41)مجلة المنطلق ، العدد 113 : 26.  
(42)وسائل الشيعة 24 : 123، ب 5 من الأطعمة والأشربة ، ح 6 . وفي صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة عن الإمام الباقر (عليه ‏السلام) أنّهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية ، فقال : « نهى رسول اللّه‏ (صلى‏ الله ‏عليه ‏و ‏آله ‏و سلم) عن أكلها يوم خيبر ؛ وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنّها كانت حمولة الناس . . . » المصدر السابق : 117، ب 4 من الأطعمة والأشربة ، ح 1 .  
(43)مجلة المنطلق ، العدد 113 : 26.  
(44)النكاح 1 : 87.