تاريخيّة السنّة النبويّة

مقاربة في ضوء منهاجيات أصول الفقه الإسلامي

حيدر حب الله*

مدخل

تعدّ مسألة تاريخية السنّة النبوية – وسنّة أهل البيت – من أهم الموضوعات البنيوية التي تقف خلف الكثير من السجالات المعاصرة بين تيارات الفكر الإسلامي اليوم، بل قد ظهر في الوسط الإسلامي مؤخراً من يحاول توظيف مقولة التاريخية هذه لتبديد شبح الخصام بين الواقع المعاصر والحياة الراهنة وبين المفاهيم الدينية والأحكام الفقهية السائدة، من دون أن يتسبّب ذلك عنده في إنكار أيٍّ من الأصول الدينية الراسخة في هذا المضمار.

والملاحظ في هذا الموضوع، أنّه لم يُدرس بشكل جادّ على مستوى أصول الاجتهاد الإسلامي، في حدود اطلاعي، كما لم تتلقّفه دراسات أصول الفقه الإسلامي، ليتحوّل إلى مادّة تخضع لمعايير النقد والتقويم، عدا ما قد يلامس الموضوع في مباحث قاعدة الاشتراك التي قلّما أفردوها بالبحث والتصنيف كما سوف يتبيّن للقارئ. بل ظلّ يلامس الدرس الفلسفي العام وأطر الثقافة التي يحملها هذا الباحث أو ذاك، وقد أفضى هذا الأمر إلى حصول التباسات؛ نظراً لفوضوية استخدام أنصار التاريخية – نسبيّاً – لمفهومها في التعامل مع نصوص السنّة النبوية، وأحياناً نصوص الكتاب العزيز، وهو ما أثار حالةً من الخوف في الوسط المدرسي من تعرّض الكثير – أو أكثر – القيم والمفاهيم والمقولات الدينية

* باحث في الفقه وأصوله ورئيس تحرير مجلة نصوص معاصرة.

للإفراغ الداخلي نتيجة ممارسة منهج الفهم التاريخي معها، بما يُزويها عن الحياة المعاصرة؛ ليحلّ العقل البشري محلّ النص في ممارسة التشريع والقانون على مختلف الصعد والمجالات.

من هنا، نرى ضرورة ممارسة مقاربة أصولية للموضوع، بعيداً عن الممارسة الفلسفية التي يمكن تناول الموضوع عينه من خلالها، عبر مقاربة معطيات علوم النفس والاجتماع والتحليل التاريخي الفلسفي، فهذا هو نطاق البحث وهذه هي أهدافه.

ونشير - بدايةً - إلى أنّنا لم نتحدّث عن التطوّر التاريخي لمقولة تاريخية السنّة، رغم أهميّته، اتكالاً على ما سجّلناه في كتابنا: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة[1]؛ حيث يمكن هناك مراجعة هذا الموضوع، الذي عالجنا فيه - أيضاً - التمييز بين نظرية تاريخية السنّة ونظريات ذات صلة، كنظرية دور الزمان والمكان في الاجتهاد، ونظرية تحوّل الموضوعات والمصاديق، ونظرية الأحكام الثانوية والولائية و... كما نلفت النظر إلى أنّنا نحاول هنا القيام بمساهمة أوّلية جدّاً تناسب المقام؛ علّها تكون مفتاحاً لدراسات أعمق وأكثر جديّةً في هذا الموضوع البالغ الحساسيّة، آملين من القارئ الكريم أن يتفضل علينا بملاحظاته.

١ - نظرية تاريخية السنّة، تفكيك العناصر والمكوّنات

لعلّ من أهمّ معضلات نظرية تاريخية السنّة اليوم، معضلة اللاوضوح في النظرية وامتداداتها وعناصرها، وسوف نحاول هنا تقديم تعريف لها، يُفترض أن تجري محاكمة المقولات اللاحقة على أساسه، وهذا التعريف قد لا يُلزم بعض أنصار التاريخية وإنّما يعني الكاتب بوصفه تفسيراً لهذا الموضوع؛ وعليه، فالعناصر المكوّنة لهذه النظرية من وجهة نظرنا هي:

١ - ١ - التاريخية المعرفية والتاريخية الواقعية

العنصر الأول من مكوّنات النزعة التاريخية هو أنّها منهجٌ في فهم النص وقراءة اللغة، ضمن سياقها التاريخي، كما هي منهج في فهم التشريع وتاريخيّة القوانين، بمعنى الاعتقاد بأنّ اللغة حينما يستخدمها المتكلّم تظل - كثيراً - تحت تأثير طبيعة الظرف التاريخي الذي جاءت فيه، كما أنّ نظام التقنين البشري والعقلائي لا يمكن فهمه عبر معيار الديمومة أو الحرفية دائماً، بل يجب أخذ ملابسات الواقع التاريخي لفهم نوعية التشريع

وامتداداته الزمكانية، وعبر هذا الأمر يظهر أمامنا نوعان من التاريخية هما: التاريخية المعرفية والتاريخية الواقعية.

ونقصد بالتاريخية المعرفية توظيف الدراسات التاريخية لفهم النص ومعرفة مدلولاته، فمثلاً نحن نحلّل التطوّر التاريخي لكلمة القهوة، فنجد أنّها كانت تستخدم في اللغة العربية في عصر النص بمعنى الخمر، فنستنتج من ذلك أنّ النصوص الناهية عن تناول القهوة لا تعني القهوة بمعناها اليوم، وإنّما تؤكّد مفهوم تحريم الخمر في الإسلام[٢].

كما نقصد بالتاريخية الواقعية ذلك الفهم الذي يستند إلى معطيات التاريخ كوقائع وكعقليّة؛ لكي يرى أنّ الحكم الشرعي الفلاني هو في واقعه تاريخي، بمعنى أنّه ليس بأبدي، أو أنّ أبديّته تفرض تغييراً في دلالته الواقعية ومضمونه الخارجي، كما سوف نوضح ذلك قريباً.

وهذان النوعان من التاريخية، قد يلتقيان وقد يفترقان في النتائج؛ فقد تفضي التاريخية المعرفية إلى حكم شرعي ثابت لا تاريخي بالمعنى الواقعي لمفهوم التاريخية – وهذا ما حصل مع التيار الفقهي المدرسي، الذي لم يكن غائباً بالكليّة عن التاريخية المعرفية – وقد يكون العكس صحيحاً؛ لهذا فالمهم في التاريخية هو الجانب الواقعي منها بالنسبة إلينا هنا، فيما يغدو الجانب المعرفي مجرّد سبيل للتوصّل إلى نتائج التاريخية الواقعية.

١ - ٢ - المنهج التاريخي ومَدَيات استيعاب النصّين: القرآني والحديثي

المعْلَم الثاني من معالم المنهج التاريخي الذي جرى ويجري تداوله بين العلماء المسلمين، بعضهم على الأقل، أنّه منهج يجري في فهم بعض نصوص السنّة الشريفة، ومن ثم رُفِض تبنّيه على صعيدين:

الأوّل: تمام السنّة؛ حيث لم نجد من طرح التاريخية في تمام نصوصها بما فيها النصوص غير التشريعية إلا نادراً. نعم، ذكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن كثيراً من نصوص السنّة تدبيريٌّ بحسب اصطلاحه[٣]؛ أي أنّها سيقت لتدبيرات مرحلية لا لتبليغ ديني، لكن مع قوله: «كثيراً»، إلا أنه لا يرى شمول هذا المبدأ لتمام السنّة، وكذلك مثل الدكتور مصطفى ملكيان، الباحث الإيراني المعروف، الذي أقرّ بأن هول التحوّلات التي طرأت على الحياة الإنسانية لا يمنع – منطقياً – من وجود أحكام وقوانين ثابتة، لا تطالها

يد التغيير، مستشهداً على ذلك بنصوص لكونفوشيوس نفسه، ما تزال حيّةً رغم القرون المتمادية[٤].

ولعلّ الوجه في هذا الأمر واضح؛ إذ يلزم من تاريخية تمام السنّة تاريخية الدين كلّه أو أكثره من وجهة النظر السائدة، وهو أمرٌ يعتقدون – على نحو البتّ والحسم – بطلانه.

وهناك فريقٌ من الباحثين فقط، يتبنّى هذا الانفلاش لمفهوم التاريخية؛ مثل الدكتور محمد أركون، الذي يعتقد بأنّ النص القرآني ونصّ السنّة تاريخيان؛ بمعنى انتهاء مداهما بظهور الحضارة الغربية الحديثة، وأنهما تعبيرٌ عن العقل الذي ساد الإنسانية فترات سابقة، وهذا الفريق لا نبحث معه هنا، وإنما نضع بحثه في مكان آخر.

مسألة تاريخية النصّ القرآني

الثاني: القرآن الكريم، فقد صرّح غير واحدٍ بتحييد النصّ القرآني عن التاريخية، معتبرين أنّه المرجع والمعيار، فلا يصحّ أن يكون تاريخياً[٥]. من هنا؛ اشتهرت في الأوساط – سيما الشيعيّة – تاريخية نصّ السنّة أكثر من تاريخية نصّ الكتاب.

لكن الذين حيّدوا نصّ الكتاب ملزمون بذكر المبرّر لذلك؛ لأن القراءة التاريخية للنصوص لا تميّز بين نصّ ونصّ من حيث منهجها وقوانينها، فإخراج أحد النصوص عنها لا بد من أن ينطلق من مبرّر للاستثناء.

وما يحتمل كونه مبرّر الاستثناء أحد أمور:

الأمر الأوّل: مرجعية القرآن وكونه كتاب المسلمين الخالد، فإذا ما طالته اليد التاريخية لم يعد للإسلام وجود.

لكن هذا المبرّر في غير محلّه؛ لأنه يتصوّر أنّ افتراض تاريخية نصّ ديني معناه لزوم صيرورة تمام أبعاض هذا النص تاريخية، فكما قبلنا تاريخية بعض السنّة في الجملة، أيّ مانع من القبول بتاريخية بعض الآيات الأحكامية مثلاً؟ وإذا كان القرآن كتاباً خالداً فهذا لا يعني بطلان مرحلية بعض أحكامه، والدليل على ذلك وجود ظاهرة النسخ في القرآن الكريم؛ فإن الآية المنسوخة لا تعبّر إلا عن حكم مرحلي مضى أمده وانتهى أمره، فكما لم يكن وجود بعض المنسوخ مضرّاً بمرجعية القرآن وخلوده، كذا وجود بعض النصوص التاريخية، علماً – كما تقدّم وسيأتي – أن تاريخية نصّ شرعي لا تعني إلغاءه بالمرّة.

فأنصبة الزكاة تاريخيةٌ وفق بعض النظريات، لكن ذلك لا يبطل الزكاة، بل لعلّه وسّعها في العصر الحاضر، لتستوعب مطلق أساسيات الاقتصاد، وكذا تاريخية العناصر المحدّدة في الاحتكار (الحنطة والشعير والتمر والزبيب و..) لا تُبطل الحكم الإلهيّ في الاحتكار، بل وسّعته؛ بحيث صار يستوعب مطلق ما يحتاج إليه الناس في حياتهم ومعاشهم الاقتصادي، فإذا قلنا بتاريخية حكم حرمة القتال في الأشهر الحرم على أساس سلامة القوافل التجارية في موسمي: الحجّ والعمرة، كما قد يستقربه السهيلي (٥٨١هـ) في الروض الأنف[٦]، مع ثبوته بنصّ قرآني، فإن ذلك لا يعني – بالضرورة – إلغاء تشريعه بالمرّة، بل إنه يُثبت – من وجهة نظر من قال ذلك – أنّ الحكم الحقيقي هو تحييد الحياة الاقتصادية المدنية عن الحرب، وهذا حكم أوسع وربما أفعل أيضاً.

الأمر الثاني: ما دلّ من النصوص على أنّ القرآن خالد، وأنّه حيّ لا يموت، وأنّه إذا نزل لا ينتهي بالقوم الذين نزل بهم، مثل الخبر الذي رواه ابن مسعود العياشي في تفسيره عن أبي جعفر الباقر(ع) أنّه قال: «**... إنّ القرآن حيّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين**»[٧].

وهذا المستند – بقطع النظر عن الضعف السندي في هذه الرواية بتمام مصادرها، إمّا بالإرسال أو بضعف بعض الرواة كمعلى بن محمد ومحمد بن جمهور على ما هو التحقيق – إنّما يدلّ على عدم إمكان جعل الآية محصورةً في من نزلت فيهم؛ بحيث يكون ذلك هو القاعدة؛ الأمر الذي يوجب موت القرآن، فالروايات بصدد الإشارة إلى بطلان قاعدة جمود النص القرآني على وضعه التاريخي، لا بصدد تأسيس قاعدة الاستمرار؛ لأنّ جمود بعض الآيات فقط – كما في المنسوخ – لا يستدعي صيرورة النص القرآني ميتاً؛ فليلاحظ القارئ ذلك جيداً.

الأمر الثالث: ما دلّ على كون القرآن الكريم هو معيار تصويب الروايات، فإذا كان تاريخياً فكيف يمكن افتراضه معياراً؟!

وهذا الكلام – مضافاً إلى ما أسلفناه آنفاً – غير واردٍ إطلاقاً؛ لأنّ مرجعية نصّ فرع دلالته وظهوره، فإذا ثبت تقيّد النص كان مرجعاً بما هو مقيَّد، فإذا كانت بعض نصوص الكتاب تاريخيةً فتكون مرجعاً بهذا اللحاظ، نعم، مع إلغاء حكمها تماماً تبطل المعيارية المذكورة، إلا أنّ ذلك تماماً كالمنسوخ؛ حيث لم يُبطل وجودُ بعضه قانونَ المعيارية.

وعليه، فالصحيح أنّ المنهج التاريخي – على تقدير تماميّته – يجري من حيث المبدأ في نصّ القرآن في الجملة، كما يجري في نصّ السنّة، ولا يوجد أيّ معطى يمنع عن جريانه فيهما معاً؛ فما سيأتي من أبحاث يشمل – لا أقلّ أغلبه – النص القرآني والحديثي.

١ - ٣ - تفعيل مبدأ الطريقية مقابل الموضوعية

العنصر الثالث من العناصر البنيوية للمنهج التاريخي هو تفعيل الآليّة الطريقية مقابل الموضوعية، بجعل ما جاء في النص طريقاً إلى مفهوم آخر يقع على تماسّ معه، ونعني بذلك أنّه إذا جاء في النصوص عنوانٌ ما، كعنوان الشطرنج، فإن المبدأ الذي قرّر في علم أصول الفقه هو قاعدة الموضوعية، بمعنى أن يكون كلّ عنوان مأخوذاً بعينه في الحكم، لا أن يكون ذكره طريقاً لعنوان آخر يمثل الموضوع الحقيقي، مثل أن يجعل عنوان الشطرنج طريقاً إلى عنوان آلة القمار، فيكون الحكم بالحرمة مترتباً على مطلق آلة قمار، وإنّما ذكر الشطرنج من باب قصد ذاك المفهوم الكلي، لكونها – مثلاً – من أبرز نماذجه ومصاديقه، وهكذا الحال في عنوان رؤية الهلال الذي جاء في الروايات؛ حيث يجعل في المنهج التاريخي سبيلاً إلى عنوان آخر حقيقي هو المقصود النهائي للمتكلّم والمشرّع، وهو عنوان اليقين بدخول الشهر، بحيث يكون مبرّر ذكر عنوان رؤية الهلال كون هذه الوسيلة هي الوسيلة الأبرز لتحديد بدايات الشهور في عصر صدور النصّ التشريعي. إنّ المنهج اللاتاريخي يرفض هذه الآلية، ويصرّ على أنّ عنوان الشطرنج إذا ذكر في النصّ فنحن نقتصر عليه؛ إذ لا يوجد ما يبعث على التعدّي والقيام بحركة تعميمية لجعل الحكم يشمل مطلق آلة القمار، حتى بوضع معيار آلة القمار تصبح الشطرنج نفسها حلالاً إذا لم تعد آلةً للقمار في المجتمع.

أما في النزعة التاريخية، ففي أكثر مواردها تغليبٌ للطريقية على الموضوعية، فلا تؤخذ العناوين بذاتها، بل تُرى مثالاً أو أنموذجاً، أو جسراً، أو معبراً، أو شكلاً خارجياً لعنوان آخر أعمق، أكثر ملاءمة للواقع الحاضر، وأبعد عن شكلية الحياة القديمة.

وهذا العنصر من أهمّ العناصر البنيويّة في منهج القراءة التاريخية للنصوص، وهو يمثل أحد مظاهر تطبيق نظرية دي سوسير في التفريق بين المعنى والمغزى، وبين القشر واللبّ، فالتاريخيون يرون أن الأمر برؤية الهلال معناه الجمود على الرؤية، لكنّ المغزى منه هو اليقين بدخول الشهر.

١ - ٤ - اجتهادية المنهج التاريخي وتخطّي دائرة التطبيق

المكوّن الرابع من مكوّنات المنهج التاريخي هو أنّ التاريخية اجتهاد وليست تطبيقاً، فهي لا ترتبط بما بعد اكتشاف الحكم، بل تتصل باستشكافه نفسه، وتندرج في القاعدة المزدوجة القائلة: إن فهم نصّ يمثل نتاجاً لاجتماع أمرين: أحدهما المداليل اللغوية، وثانيهما الظرف الاجتماعي، وأنّ اللغة لا تُعرف من القواميس فحسب، وإنما من السياقات الاجتماعية المحيطة بالنصّ أيضاً.

والسبب في إثارة هذه النقطة بالذات أنّ هناك ظاهرة تسود أوساط العديد من الفقهاء والمفكّرين الإسلاميين – ومنهم التيار التراثي المدرسي – تتخطّى في دائرة تطبيق الأحكام الشكل القديم، لكنّها في إطار فهم النصوص والاجتهاد فيها تبقى ترفض النزعة التاريخية أو تتحفّظ منها، فمثلاً يمكن أن يقولوا: يجب الجهاد، لكنّ الموضوع لا يقتصر على السيف بل يتعدّى إلى مطلق الآلات الحربية، أو يقولون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان، وهذا المفهوم تطوّر اليوم فصارت هناك أساليب تعبيرية كثيرة يمكن أن تندرج في الأمر والنهي اللسانيين، إنّ ظهور المصداق الجديد وتطوير آليات التطبيق ليس مطابقاً للمنهج التاريخي في فهم النصوص، ولا هو عينه، وإن كان شكلاً من أشكال التاريخية اللاحرفية في التعامل مع الأحكام الدينية.

١ - ٥ - المنهج التاريخي بين إلغاء الأحكام وتعديلها، تعدّد الأدوار

العنصر الخامس من عناصر القراءة التاريخية، هو أنّ المنهج التاريخي يتنوّع في النتائج التي يقدّمها لنا، فهو يعطينا النتائج التالية:

أ – إلغاء الحكم كلياً: ولذلك أمثلة مثل القول – كما قال ذلك غير واحد كالدكتور نصر حامد أبو زيد – بأنّ تعدّد الزوجات إنّما جاء نتيجة الوضع الاقتصادي والاجتماعي والشخصي الذي كانت عليه المرأة آنذاك، وأنّ الإسلام كان بصدد إلغاء التعدّد مطلقاً لكن بشكل تدريجي، فهو يقصد من الأربع عدم الزيادة لا تقرير جواز أكثر من الواحدة، وهذا يعني أنّه بمرور الأيام سوف يصبح الزواج غير متعدّد انسجاماً مع السياسة التدريجية المذكورة[٨]، أو كما قال الدكتور سروش بأن الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة من تشريعات ما يسمّيه: مرحلة التأسيس، لا الاستقرار، فليس له معنى اليوم؛ لذهاب مرحلة التأسيس كلياً[٩].

ب – تضييق الحكم وتقييده: ومثال ذلك ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين من أنّ الروايات الواردة في الحث على الإكثار من النسل ليست مطلقةً، وإنما صدرت في ظرف كان المسلمون فيه قلّةً قليلة يحتاجون للعديد، حيث كانت الكثرة العددية في الحروب مصدراً للقوّة والعزّة، أما وقد كثر المسلمون فلا معنى لهذه النصوص حينئذ، سيما وأنّ الكثرة العددية لم تعد هي المعيار النهائي في موازين القوى في الحروب[١٠]، فإنّ القراءة التاريخية لهذه النصوص قيّدت استحباب الإكثار من النسل في حال حاجة المجتمع إلى ذلك، فألغت في الحكم طبيعة الإطلاق، كما يذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أن روايات استحباب تناول الملح قبل الطعام إنما جاءت متناسبةً مع الظروف المناخية للبلاد الحارّة، حيث كان يعيش النبي(ص) وأهل بيته(ع)، وإلا كانت لهذه الكمية للملح لو تناولها الإنسان في البلاد الباردة مَضَرَّة، فالحكم خاصّ بهذا القيد[١١].

ج – توسعة الحكم: ومثال ذلك ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين[١٢] من أنّ أدلّة شرطية الرؤية في ثبوت الهلال إنما جاءت على أساس الوضع التاريخي آنذاك؛ إذ لم يكن هناك من سبيل لليقين بدخول الشهر إلا ذلك، وإنما العبرة باليقين، فلو تطوّرت العلوم لما ظلّت الرؤية السبيل الوحيد لإثبات الشهور، بل صار اليقين بدخول الشهر هو الشرط الحقيقي، فتحمل شرطية الرؤية على الاعتبار التاريخي، وهذا ما يوسّع وسائل إثبات الشهور من خصوص الرؤية إلى غير ذلك مما يعطي اليقين.

د – توسعة الحكم وتضييقه معاً: وهذا ما مثلنا به قبل قليل من مثال الاحتكار، حيث إنّ القراءة التاريخية وسّعت من دائرته ليتعدّى العناصر الستّة التي ذكرها الفقه الإسلامي، فلم تلغِ الاحتكار بل وسّعت تأثيره ودائرته، كما أنّها قيّدت من حرمة احتكار التمر والزبيب – مثلاً – بحالة كونها من العناصر الأساسية للمجتمع، فلو خرجت عن هذه الحالة، مثل الزبيب في أكثر أو كلّ البلدان اليوم، لسقطت حرمة احتكارها، وعلى الخطّ عينه مثال الشطرنج.

من هنا، نتوصّل إلى نتيجة هامّة، وهي أنّه من غير الصحيح القول إن التاريخية تساوق دوماً إلغاء الأحكام؛ فهذا خلل في فهمها؛ ومحاولة تهويل في حقّها؛ لأنّ من يلغي عنوانية الشطرنج يستطرق إلغاءه لإثبات عنوان آخر، ومن يُلغي عنوانية لبس السواد يستطرق إلغاءه لإثبات عدم التشبّه بالسلاطين ولباس غير المؤمنين في قوله: إنّ تحريم لبس السواد أو كراهته جاء للحدّ من التشبّه بالعباسيين[١٣]، وهكذا، لا أنّ الأمر إلغاء تام وعدم بقاء حجر على حجر، وسيأتي ما يفيد في هذا الموضوع.

بهذا المدخل نكون قد حدّدنا تصوّرنا عن القراءة التاريخية للسنّة، وفكّكنا العناصر التي تميّز هذه القراءة، وكشفنا – في الوقت عينه – أنّ هذه القراءة ليست ذات لون واحد، كما لا يصحّ اعتبارها فزّاعة، تثير الذعر حول زوال الشريعة وأحكامها، ولا هي بالقدر الذي لا ينبغي تخطيه قيد أنملة، بل هي منهج في فهم اللغة والقانون، يستوعب – مبدئيّاً – النص القرآني والحديثي دون أن يلغيهما كليّاً، وهو يعتمد أسلوب تخطّي حرفيّة النص لملامسة ما وراءه، موظّفاً المنهج الطريقي الذي يتصل بالاجتهاد في فهم الشريعة لا بآليات تطبيقها فحسب، منتجاً أدواراً عدّة، أحدها – فقط – إلغاء الحكم كليّاً.

ونحاول – الآن – الدخول في عمق الحديث عن الأسس المشرعنة لهذا المنهج التاريخي، والأدلّة التي يمكن لهذا المنهج أن يقوم عليها.

٢ – تاريخيّة السنّة، الأسس والأدلّة

لعل أخطر ما في القراءة التاريخية هو نفوذ الاحتمال إلى كلّ حكم شرعي، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع طرائق الاستدلال، فبإمكان أي إنسان الآن أن يدّعي أنّ وجوب الوضوء – مثلاً – كان بهدف تعليم العرب النظافة. أمّا وقد تطوّرت الإنسانية، فلم يعد هناك حاجة لهذا الموضوع و.. ولكي نضبط القواعد هنا ونضع مداميك تحتية أوّلية للمنهج التاريخي، تساهم في تحديد أطر شرعنته، بما تسمح به هذه الدراسة الأوّلية، نذكر نقاطاً:

٢ – ١ – مبدأ تاريخية بعض الأحكام

لا ريب في وقوع أحكام تاريخية في السنّة الشريفة في الجملة ومن حيث المبدأ، ويمكن أن يستدلّ لذلك بوجوهٍ أربعة متعاضدة هي:

الوجه الأوّل: وجود ظاهرة النسخ في القرآن الكريم، حيث قبلها المسلمون جميعاً تقريباً، وهي تعبير واضح عن وجود أحكام مرحلية شرّعت في الكتاب، لتعطي مؤشراً عن حال السنّة النبويّة، حيث وقع النسخ فيها أيضاً، كما لعلّه المعروف بين المسلمين.

الوجه الثاني: ما ذكرناه في دراسة أخرى عن وجود نماذج من السنّة نفسها تؤكّد وجود أحكام تاريخية فيها، فقد نقلنا أمثلة روائية خمسة هي: تحريم لحوم الحمر الأهلية، وحبس لحوم الأضاحي في منى، وبناء الحائط على البساتين، والفرار من الوباء، والنهي عن بيع الثمار قبل طلوعها و..[١٤] فهذه الروايات – وفيها التامّ سنداً كما ألمحنا هناك –

تكشف بنصّ المعصوم(ع) عن وجود نصوصٍ في السنّة صدرت على نحو تاريخي، بالمعنى الذي مرّ للتاريخية، دون تحديد دائرة هذه النصوص وكميّتها.

الوجه الثالث: المباحث الفقهية المتفرّقة، حيث يحصل للفقيه يقين بصدور مثل هذه الأحكام في السنّة، فلا تكاد تجد فقيهاً لم يفهم بعض الروايات فهماً تاريخياً، وقد مثلنا في دراسة سابقة بالشيخ الصدوق، فعلى الرغم من كونه محدّثاً، إلا أنّه فهم بعض نصوص الطبّ النبوي فهماً تاريخياً، وكذا المفيد وغيرهما[١٥]، وهذا الوجه تابع لتطبيقات كلّ فقيه، لكننا نكاد نجزم باستبعاد وجود فقيه لم تمرّ عليه ولو رواية واحدة فهمها فهماً تاريخياً؛ حتى بالمعنى الإلغائي للحكم الوارد فيها، فهذا الوجه تابع لنظر الفقيه في مجمل تطبيقاته للبحث الفقهي.

الوجه الرابع: برهان طبيعة الأشياء؛ إذ يُستبعد جداً – بحساب الاحتمال – أن لا يصدر المعصومون الأربعة عشر، وخلال مدّة تقارب الثلاثة قرون، أحكاماً وقوانين بوصفهم حكّاماً واقعيين للأمّة، ولم تكن بعض الأوامر أو النواهي التي أصدروها مما جاء على سبيل بيان حكم مرحلي تاريخي، لا سيما مثل الرسول(ص) والإمام علي(ع)، ممّن خاضوا غمار المسؤولية الحكومية للأمّة، وكلّ من يعرف طبيعة المتغيّرات السياسية يدرك جيداً أنّه من المستحيل عملياً في هذه المدة الطويلة عدم صدور أحكام تاريخية مرحليّة عنهم(ع)، بما يشمل الأحكام الولائية وتلك ذات الطابع الثانوي، وقد لاحظنا أنّ الفقهاء الشيعة – على سبيل المثال – عندما دخلوا مجال الحياة السياسية بقوّة في القرن العشرين أخذوا يشعرون بوجود شخصيةٍ أخرى للمعصوم(ع) هي شخصيته الولائية الحكومية، حيث أدركوا بوجدانهم منطقية ظهور هذه الشخصية، حتى وجدنا كلاماً واضحاً للشهيد الصدر في اقتصادنا، ثم تمّ تداول هذا الأمر بعده كثيراً إلى اليوم[١٦].

وبهذه الوجوه الأربعة نطمئن – مبدئيّاً – بوجود أحكام ذات طابع تاريخي – بالمعنى الذي قلناه – في الشريعة الإسلامية، بعيداً عن تحديدها الكمّي أو العيني.

٢ – ٢ – ارتهان تطبيق المنهج التاريخي لتوافر الشواهد، مبدأ نفي الاعتباطية

إنّ فهم نصّ من نصوص السنّة فهماً تاريخياً رهينٌ بقيام شواهد عليه، وهذه الشواهد تختلف من موردٍ لآخر، ولا يمكن ضبطها، فقد تكون تصريحاً من النبي بتاريخية حكم، وقد تكون إشارةً ذات دلالة ظهوريّة، كأن يقول: العبرة بكذا وليس بكذا، فيفهم من قرينة

المقابلة أنّ المراد ما كان طرفاً، مثل صم للرؤية وليس بالتظنيّ، حيث يفهم منه أنّ العبرة باليقين بقرينة المقابلة، فيستنتج عرفاً أنّه ذكر الرؤية حيث لا وجود لغيرها آنذاك وهكذا، والعبرة بتمام هذه الشواهد أن تكون بحيث تفيد ظهوراً في الكلام، فتكون حجّةً لحجية الظهور.

وهذا الأمر واضحٌ لا نقاش فيه على مستوى القاعدة، كما أنه على مستوى التطبيقات خاضعٌ لنظر هذا الفقيه أو ذاك، فقد أجد شاهداً ما يعطي دلالةً على تاريخية حكم، وقد تجد أنت أنّ هذا الشاهد غير دالّ، فإمكانية الاختلاف في التطبيق واردة، إلا أنّ المهم في موضوع الشواهد هو الخلفيّة التاريخية، ولتقريب الفكرة نذكر أنّ العلامة الطباطبائي كان ذهب إلى أنّ فهم علم الفلسفة والكلام يساعد أكثر على فهم النصوص القرآنية والحديثية الكلامية؛ لا بمعنى إسقاط مفاد النتائج الفلسفية على النصوص، وهو أمرٌ باطل غير جائز في صورته العمدية، بل بمعنى أنّه كلّما تعمّق الإنسان بعلمٍ صار أقدر على فهم نصوص هذا العلم وجُمله، وهذه الفكرة – بعيداً عن تطبيق الطباطبائي لها – في غاية الأهمية، فقراءة الطالب المتوسّط لنصوص الفقهاء يجعله يفهمها بشكل مختلف عن فهم المجتهد الفقيه لها، من حيث الالتفات إلى عناصر في النص تعطي إيحاءً هنا أو هناك، وهكذا.

والأمر هنا كذلك، وهو أنه إذا ورد الفقيهُ النصوصَ الحديثية دون التفات إلى موضوع التاريخية، فسوف يرى النصوص قوالب ثابتة ساكنة، أما إذا ورد معتقداً سلفاً بمفهوم التاريخية وأنّه مفهوم له حضور في النصوص، وله مبرّره العقلاني الوارد، فسوف يلاحظ حينئذٍ – أكثر من غيره – القرائن والشواهد التي تفسّر نصّاً هنا أو هناك تفسيراً تاريخياً، فالخلفية والاستعداد المسبق يلعبان دوراً في رؤية الشواهد في النصوص، من هنا، الإصرار على إدخال بحث التاريخية إلى أصول الفقه المدرسي وبأسرع وقتٍ ممكن.

وكمثال آخر لتأثيرات هذه الرؤية المسبقة على ملاحظة الشواهد في الفقه، نقارن فهم السيد الخوئي لخمس أرباح المكاسب مع فهم السيد الخميني؛ إذ يذهب الأوّل إلى أنّ أرباح المكاسب ملك شخصي للنبي وأهل البيت وأقربائهم، ولا علاقة لهذه الضريبة بالشأن العام للمسلمين[١٧]، أما الإمام الخميني فعندما ينظر إلى هذا الأمر من زاوية الفهم الحكومي للإسلام، فهو يراه ضريبةً تؤكد مقولة الدولة الدينية، ويبدأ يلتفت إلى عبثيّة تشريع حكم سهم السادة بالمعنى الشخصي الملكي للسهم[١٨]، وليستمرّ الحال مع أنصار مدرسته؛ فيرى الشيخ المنتظري أنّ تشريع سهم السادة ظلم[١٩]، فيما يميل أستاذنا السيد محمود

الهاشمي الشاهرودي إلى أنّ هذا التشريع غير عقلائي[٢٠]؛ وعليه فالمهم في باب التاريخية – بعد اقتناع الفقيه بمبدئها على المستوى الأصولي، وبشكلٍ جادّ – أن يحملها معه إلى الفقه لاكتشاف القرائن، محاذراً في الوقت عينه من التأويلات غير المبرّرة والافتراضات غير المبرهنة، كما حصل مع الأسف مع غير باحثٍ وكاتب وفقيه.

لكنّ السؤال الذي يثار هنا هو: هل أنّ اعتماد الفهم التاريخي لنصوص السنّة الشريفة يقوم فقط على الشواهد اللفظية من داخل النص، بمعنى أنّ النصّ نفسه لا بدّ من أن يكون محمّلاً بمعطيات دلالية تساعد على اكتشاف تاريخيته، أم أنّ دراسة الاجتماع البشري والتحليل العقلاني لحكمٍ ما – بعيداً عن طبيعة النص الذي صدر – هو الذي يضعنا أمام مطالعة معالم تاريخيّته؟

الذي يبدو من ممارسة فئة من التيار التاريخي المعاصر أنّه كثيراً ما يعتمد على التحليل الشخصي العقلاني لطبيعة حكم ما في اعتباره تاريخياً، بل في نصّ عابر، يصرّح الدكتور عبد الكريم سروش – مثلاً – بأن تاريخية الحكم ليست رهينةً لدلالات النص وإنما – وفقط – للفهم الخارجي العقلاني لطبيعة الحكم نفسه[٢١].

والذي نجده أنّ المسألة مفتوحة، فقد يساعد النصّ نفسه على النطق بتاريخيّته، كما قد تساعدنا التحليلات العقلانية على ذلك، لكن بشرط أن لا تتحوّل إلى استمزاجات واستنسابات شخصية بحتة، غير قائمة على معطيات موضوعية، كما يحصل عند كثيرين مع الأسف، فالتحليل العقلاني قد يضعنا أمام شواهد حافّة بالنصّ لا تكاد تنفك عنه، توجّهه أينما تريد، حتى لو لم ينطق النصّ نفسه بها، لكنّ محض حصول تصادم بين الحياة المعاصرة وحكم فقهي ما، لا يعني بالضرورة أن المعركة يجب أن تكون دوماً لصالح الحياة المعاصرة، وكأن الحياة المعاصرة ظاهرة معصومة يجب تقديسها ولا يجوز نقدها، كما حياة السلف – أبناء القرون المفضّلة – ظاهرة معصومة في وعي الكثير من التقليديين، فضلاً عن أنّ العديد من الباحثين المسلمين يعيش حالة استلاب فكري أمام مظاهر العصر، تفقده قدرة الحكم الموضوعي بسلبيّة شيء أو إيجابيّته.

هذا، وفي كلمات الفقهاء بعض القواعد والقرائن التي حاولوا التنظير لها للتحرّر من حرفية النصوص، وتعدية الحكم عمّا هو موجود في النص، أوردها هنا للتأكيد على مبدأ وجود الشواهد وقواعدها العامّة، وإلى استبطان أصول الفقه الإسلامي عناصر تحتيّة تساعد على شرعنة الفهم التاريخي على صعيد القواعد العامّة، دون أن تكون هذه الشواهد

التي أعطانا إيّاها أصول الفقه الإسلامي هي خاتمة الشواهد التي لا يوجد غيرها، ومن أبرز هذه القواعد والشواهد العامّة، دون أن نبحث فيه:

١ - **تنقيح المناط:** فقد استخدم الفقهاء هذه الطريقة عندما كانوا يجتهدون في ملاحظة محور الحكم ومركزه، وبعد اكتشافهم للملاك بالاجتهاد والتحليل وجمع الشواهد والقرائن، كانوا يوسّعون الحكم - بشكلٍ من الأشكال - فيتعدّون منه إلى غيره، بوحدة الملاك ولا يجمدون عليه، وهذه الطريقة مفيدة جداً في بحث التاريخية؛ لأنها تلامس مقصد الحكم، لا شكله التاريخي.

٢ - **العلّة المنصوصة:** وقد كانت أحد الشواهد التي جعلت الفقهاء لا يجمدون على مدلول النص وعنوانه بل يتعدّونه إلى غيره، ففي مثل الخمر والإسكار، على تقدير وجود علّة منصوصة هي الإسكار، كانوا يعتبرون عنوان الخمر طريقاً إلى الإسكار، لا أنه مراد بنفسه على نحو الموضوعية التامة.

٣ - **الأولوية العرفية:** فقد كانوا يفهمون منها عدم خصوصية للعنوان المأخوذ في الدليل، مثل عنوان «أف»، الوارد في الآية الكريمة، فبالأولوية العرفية فهموا منه مطلق الأذى، واعتبروه طريقاً للمبالغة في الشمول لمطلق أنواع العقوق.

٤ - **ورود الأحكام على قانون الغلبة:** مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ . .﴾ (النساء: ٢٣)، فهي وإن أعطت عنوان «اللاتي في الحجر» إلا أنه حيث كان غالبياً فهم منه الفقهاء عدم إرادة الموضوعية، بل الاستطراق لمطلق الربيبة، ومن هذا القبيل استخدام كلمة الرجل في لسان الروايات؛ حيث فهم منها أمثال السيد الخوئي[٢٢] الحمل على الغالب؛ إذ غالباً ما كان الرجل قاضياً أو حاكماً مثلاً، لذا جاء التعبير في الروايات بالرجل، مثل حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال[٢٣] وغيرها.

إلى غيرها من القرائن والشواهد العرفية التي تسمح بتعدية الحكم إلى مورد آخر، وتساعد الفقيه كثيراً في باب الفهم التاريخي.

٢ - ٣ - القاعدة الأولية والمعطيات الدلاليّة، هل الأصل تاريخية الحكم أو لا تاريخيّته؟

وإذا لم نحصل على شاهد يثبت تاريخية هذا النص أو ذاك من نصوص السنّة، وحصل لدينا شك في تاريخيته، بالمعنى الذي قلناه للتاريخية كما أسلفنا، فما هي القاعدة التي يمكن تأصيلها هنا، لتكون مرجعاً نستند إليه؟

ثمّة اتجاهان هنا بينهما قدر كبير من التداخل، هما:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه السائد – إلى حد كبير – في مدارس أصول الفقه الإسلامي، وفي الممارسات الفقهية عادةً، ويذهب هذا الاتجاه إلى قاعدة التأبيد في النص، إلى جانب قاعدة الاحتفاظ بحرفية النصّ ما لم يدلّ دليل على الانفكاك عنها، فأيّ نص في السنّة الأصلُ فيه أن يكون إلهيّاً ثابتاً ممتدّاً في الزمان والمكان، كما أنّ المبدأ فيه أن يكون مأخوذاً بحسب ما في العناوين التي وردت في لسان هذا النص، فنقتصر في عنوان الأشهر الحرم على هذا الحكم، ولا نتعدّاه إلى افتراض أنّ وراء هذا الحكم حديثاً عن احترام الأوضاع المدنية في الجزيرة العربية.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه كان له بعض الوجود في الممارسة الفقهية عند بعض فقهاء المذاهب الفقهية لأهل السنّة إلى حدّ ما، وبدأ يسود أوساط الدارسين الجدد للنصّ الديني، ويرى أنصاره أنّ المبدأ الأولي في أيّ نص قانوني ديني هو التاريخية، وأنّ تأبيده أو تسريته إلى أوضاع مختلفة بحاجة إلى دليل، ذهبت إلى ذلك بعض الشخصيات البارزة في الأوساط الجديدة، ويعود واحد من أقدم النصوص على تأسيس هذا الفهم التاريخي للفقه الإسلامي وأحكامه إلى ولي الله دهلوي الباحث المعروف، حيث يرى أن تشريعات الرسول وأفعاله إنما تمثل معطيات أنموذجية تهدف لوضع مؤشر لما سنفعله في عصرنا، لا أنّ المراد بها إعادة استنساخها حرفياً على الدوام[٢٤]، وينصّ عبد الكريم سروش على قانون التاريخية في الأحكام الشرعية ذات الطابع الاجتماعي، وأنّ التأبيد يحتاج إلى دليل، ويرى ذلك هو المعطى الذي تقدّمه لنا دراسة طبيعة التشريعات في تلك الفترة، معتبراً أن الطابع القاسي والعنيف لبعض التشريعات الإسلامية مسألة حقيقية لكنّها تاريخية، وكذلك العديد من أحكام النساء[٢٥]، بل يذهب مصطفى ملكيان إلى أنّ هناك قدراً من التناقض بين القول بعالمية دينٍ ما وبين الاعتقاد بالطابع التاريخي والجذر التاريخي لهذا الدين، فالعالمية تستدعي قدراً من التخطّي للظروف التي أحاطت الدين في نزوله، وهذا ما يفرض قراءةً تاريخية للدين[٢٦]، وهو ما يواصله الشيخ محمد مجتهد شبستري، الذي يعدّ من أكثر من تحدّث – شيعيّاً – في هذا الموضوع، في قوله: إنّ الفقهاء انطلقوا من فرضية مسبقة في ممارساتهم لعملية الاجتهاد، وهي الأحكام الأبدية التي ظلّت هاجساً نصب أعينهم، بحيث لا مجال للتفكير في غيرها، لهذا فالنظم الفقهية نظم تاريخية، في حين المطلوب أن ننظر إلى التشريعات النبوية على أنّها بداية لمشروع التغيير الذي ينبغي

إكماله بمرور الأيام لا الوقوف عنده؛ ولذا لم يقدّم النبي وحكومته أيّ تصورات حول الحريات وحقوق الإنسان وأمثالها بما لها من مفهوم معاصر، بل ظلّ ساكتاً عن ذلك، بل إنّ عدالة النبي وعلي بن أبي طالب هي عدالة تاريخية، لا يمكن استنساخها حرفياً في تمام الأزمنة، وانطلاقاً من ذلك يجب تفسير أي حكم ديني يتعارض مع قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان على أنّه حكم تاريخي، فالأحكام التاريخية التي زال موضوعها اليوم كثيرة في الفقه، وهذا الفهم للكتاب والسنّة يعتبره شبستري اجتهاداً في الأصول(٢٧).

من جهتنا، سوف ندرس أسس المنهج اللاتاريخي؛ بهدف محاولة رصد مديات الصواب في بُنياته وأصوله، فإذا فشل في افتراض التأبيد أو نفي التعديل في دلالة النص طبقاً لما أسلفناه، عنى ذلك عدم وجود مرجعية تدلّ على التأبيد و..؛ في حالات التباس الأمور، والتي هي الآن موضع نظرنا، فيرجع – عملياً – إلى مبدأ التاريخية، أو إلى قواعد أخرى كالإجمال والتبيين.

وعليه؛ يمكن تقرير مبدأ اللاتاريخية عبر أدلّة عدّة، لكلّ دليل دوره ودائرته، كما سيظهر؛ فالدليل الأوّل يؤسّس للمنهج اللاتاريخي بمعنى عدم التخطّي الدلالي في النص، بقطع النظر غالباً عن مسألة التأبيد، فيرتبط بمثل قضية الشطرنج والهلال والاحتكار وتكثير النسل وغيرها من الأمثلة السابقة، فيما الأدلّة التسعة التالية له تهتمّ بمسألة امتداد الحكم زمانياً وعدم موته في الحقب اللاحقة مع فرض الشك، وهذه الأدلّة هي:

٢ - ٣ - ١ - مبدأ الموضوعية وتأسيس المنهج اللاتاريخي، قراءة وتقويم

الدليل الأوّل: التمسّك بمبدأ الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنَة الروايات والآيات، فإنّ المتكلّم عندما يريد تقرير أمرٍ ويأخذ في بيانه عناوين معيّنة، فإن الظاهر من كلامه أخذ تلك العناوين بنفسها لا جعلها طريقاً إلى عناوين أخرى؛ إذ الطريقية تشتمل على مؤونة زائدة ونوع من المجازية بمعناها العام، فما لم تقم قرينة على ذلك نبقى على موضوعية العناوين، وهو المطلوب، فالقاعدة المبدئية – حيث لا دليل – تطالبنا بالاقتصار على المتيقن وما دلّت عليه حرفية النص(٢٨).

وهذا الوجه جيّد، وليست فائدته إثبات الامتداد الزمكاني للنصوص دوماً، بل التموضع داخل حرفيّتها – بالمعنى غير السلبي للكلمة – لكن هناك بعض الملاحظات حوله والتي يلزم متابعتها، وهي:

أولاً: إن أخذ العناوين في لسان العرف على نحو الطريقية كثير جداً لا يكاد يُحصر، وبمراجعة كلمات الفقهاء أنفسهم نجد عندهم الكثير من تطبيقات إلغاء الخصوصية و... ومع كثرة تداول الطريقية عند العرف كيف نعتقد بقانون الموضوعية؟

ويمكن أن نجيب عن هذا الكلام الذي نفترضه، بأنّ العرف وإن استخدم الطريقية كثيراً في المحاورات، إلا أنه كان يقيم، بل هو ملتزم بأن يقيم، شاهداً على ذلك، ومع عدم وجود الشاهد فإنّ المتحاورين يفهمون الموضوعية، وكثرة استعمال المجاز مع القرينة لا تصيّر القاعدة مع عدم القرينة هي الشك أو المجاز، بل تظلّ قاعدة الحقيقة ساريةً.

ثانياً: إنما يحمل العرفُ الكلامَ على الموضوعية، لا لوجود قانون عقلائي اسمه الموضوعية، بل لعدم وجود احتمال حقيقي في الطريقية، فلعدم الالتفات إلى هذا الاحتمال أو الاطمئنان العرفي بعدمه لا نجد العرف يقف عنده.

وبعبارةٍ أخرى: الشيء المؤكّد هو أنّ العرف والعقلاء يبنون على الموضوعية في صورة الشك الافتراضي المحض؛ أي ذاك الاحتمال المنطقي البحت، أما في صورة وجود ما يفيد شكّاً حقيقياً متساوي النسبة إلى الطرفين، أو متفاضل بقدر ضئيل، فهل توجد عند العقلاء قاعدة عقلائية اسمها: أصالة الموضوعية، يرجعون إليها رغم وجود شك والتباس حقيقي؟

وبعبارة ثالثة: إنّ الأصول العقلائية في باب المحاورات ليست أصولاً تعبّدية، فالعقلاء لا يعرفون في حياتهم مثل ذلك، كما أقرّ بهذا الأمر غيرُ واحدٍ من علماء أصول الفقه[٢٩]، ومعنى ذلك أنّ قاعدةً مثل قاعدة الموضوعية يفترض أنهم يعتمدون عليها من باب كشفها النوعي عن مراد المتكلّم ومقصوده من كلامه، ففي حالة حصول شواهد عكسية لا تُثبت الطريقية لكنّها تجعلها احتمالاً معتداً به، سيما مع كثرة استخدام الطريقية في لسان العرف والشارع أيضاً، لماذا يعتمد العقلاء على الموضوعية؟ وما هي دلالة الكشف الموجودة في هذه القاعدة حتى يركنوا إليها؟! إنّ قاعدة الموضوعية ليست حكماً صدر في كتاب أو سنّة، بل هي شأن عقلائي، فعندما يتردّد الأمر – جداً – عند العقلاء، هل يطبّقون هذه القاعدة حقاً أم يرون النصّ مجملاً يأخذون منه القدر المتيقّن حينئذٍ على أساس عدم وجود كشف دلالي في غيره حتى يندرج ضمن دائرة حجيّة الظهور؟ وقد يكون القدر المتيقن مطابقاً للموضوعية أحياناً وقد لا يكون، ففي مثل الرؤية واليقين يكون القدر المتيقّن لصالح الموضوعية بحسب النتيجة، إلا أن هذا القدر المتيقن في الشطرنج يكون وسطياً

لصالح تحريم الشطرنج في خصوص صورة قماريّتها، لا تحريم مطلق آلات القمار ولا مطلق الشطرنج.

والشيء الذي يوجب استغراب الذهن المتشرّعي والفقهائي اليوم من هذا الكلام وعدم ألفته له، كثرة التطبيق التعبّدي أو القواعدي – إن صحّ التعبير – لمبدأ الموضوعية من جهة، وقلّة بل ندرة حصول شك حقيقي على خلاف الموضوعية من جهة أخرى، أما لو حصل هذا الشك الذي بدأ يلمسه الفريق الثاني المتقدّم الحديث عنه، وبنينا على عقلائية هذه القاعدة، فلا شيء يؤكّد عمل العقلاء بها، ويكفينا هنا عدم إحراز عملهم، وذلك أن الشك في الدلالة حينئذٍ مع الشك في إحراز عملهم سيكون مرجعه إلى الشك في صغرى حجيّة الظهور من جهة، وقانون القدر المتيقن في البناءات العقلائية من جهةٍ أخرى، باعتبار السيرة دليلاً لبياً لا إطلاق فيه، وسيأتي بعض ما يفيد أيضاً.

التاريخية والبناءات الاجتماعية و.. المستكنّة في العقل الجمعي

وقد يبدو لك أن تقول – وهذه ملاحظة رئيسة –: إنّ الطريقية تحتاج عادةً إلى أن يُبدي المتكلّم إشارةً لها، فعندما يبلغنا نصّ ليست فيه هذه القرينة التي تفيد التعديل الدلالي، فإنّ معنى ذلك هو الموضوعية حتى تثبت الطريقية بدليل، فما قيل من حصول شك حقيقي لا ننكره، غاية ما نقول: إنّه كالشك في الاستخدام المجازي للكلمة؛ إذ مع عدم وجود القرينة يوجب هذا العدم كشفاً نوعياً عن إرادة المعنى الحقيقي، بحيث لا يغدو هناك مبرّر للشك، والأمر كذلك هنا، فإنه إذا أريدت الطريقية كان لابدّ – عرفاً – من إبراز قرينة، فعدم الإبراز هو الذي يشكّل شاهداً نوعياً رافعاً للشك الحقيقي، وموجباً عرفاً لتحصيل الموضوعية، وهذا هو بالضبط معنى قاعدة الموضوعية، لا الأصالة التعبّدية ولا ما كان من قبيلها.

والجواب: إنّ هذا الكلام تامّ لا غبار عليه، إلا أنّه لا بدّ من الحديث عن هذه القرينة، فالقرينة إما منفصلة أو متصلة، وقد تقرّر في أصول الفقه في مباحث حجيّة الظهور وغيرها أنّ عدم العلم بالقرينة المنفصلة وعدم واقع القرينة المنفصلة لا علاقة لهما بانعقاد الظهور في الكلام، فالعرف في نظام المحاورات ينتظر المتكلّم حتى ينهي كلامه، وبمجرّد إتمام ما يسمّونه شخص الكلام، يحصل الظهور اللفظي، ويبني العقلاء على التعامل مع هذا الظهور دون أن يتوقفوا حتى يحرزوا عدم قيام قرينة منفصلة طيلة حياة المتكلّم، وإنما يكتفون بعدم إقامته القرينة المتصلة، وإلا لاختلّ نظام المحاورات والدلالات بين الناس،

نعم، مجيء القرينة المنفصلة في ما بعد – بناءً على جوازه – يعدّ هدماً للدلالة التصديقية الثانية، أي للمراد الجدي.

أما القرينة المتصلة فوجودها يؤثر – كعدمها – على الدلالة اللفظية في الخطابات، فإن وجودها يجعل المعنى تابعاً لها، كما أنّ عدمها هو الذي يسمح بانعقاد الظهور بعد تمامية المتكلّم لشخص كلامه، فعندما لا ينصب المتكلّم قرينةً وشاهداً متصلاً فهو يريد المعنى الأصلي، ولو كان يريد غيره لنصب هذا الشاهد المتصل، فعدم ذكر القرينة المتصلة يكشف كشفاً نوعياً عن أنه أراد المعنى الذي أفاده اللفظ بلا قرينة، وإلا لنصب قرينته، من هنا، فعدم ذكر المتكلّم القرينة المتصلة على الطريقية معناه أنه يريد الموضوعية، وهذا تام لا غبار عليه.

إلا أنّ المشكلة الموجودة في أغلب قرائن الطريقيّة عادةً هي أنّ القرينة المتصلة تقع على نوعين:

النوع الأوّل: القرينة المتصلة اللفظية، ويُقصد بها القرينة المذكورة في شخص الكلام بحيث يتلفظها المتكلّم ويسمعها السامع، كأن يقول كلمة «يستحم» في «رأيت أسداً يستحم»، فتكون هذه القرينة شاهداً على إرادة المجاز من كلمة «أسد»، أي الرجل الشجاع، أو يقول: «تحرم الشطرنج، فهي آلة قمار»؛ فإنّ ذيل الكلام الظاهر في الإحالة إلى العلّة قرينةٌ متصلة لفظية على إرادة تحريم القمار، لا الشطرنج بما هي هي.

النوع الثاني: القرينة المتصلة اللبيّة، ويُقصد بها القرينة المحيطة بالكلام، الحافّة به، دون أن تُلفظ أو تسمع، لكن حضورها هذا يلعب دوراً أساسياً في صناعة المعنى المراد من الكلام، ومن هذا النوع من الشواهد ما يسمّى بالقرائن المرتكزة في ذهن الطرفين: المتكلّم والسامع، كما لو كان بينهما حديث سابقاً عن موضوع، ثم تكلّما بعد ذلك بجملةٍ مرتبطة بذلك الموضوع، فإن السامع الذي لا يدري بالحديث السابق قد يفهم الكلام بشكلٍ مختلف عما يفهمه السامع المعنيّ، وهذا أمرٌ كثيراً ما يحصل في المحاورات اليومية، ومعنى ذلك أنّ المرتكز في وعي الطرفين قد لعب دوراً في بلورة المعنى الحقيقي المقصود دون أن يُلفظ في شخص الكلام.

وهذه القرائن المرتكزة لا تنحصر في الارتكازات الشخصية؛ أي تلك التي تنعقد بين شخصين اثنين فحسب، نتيجة كلامٍ سابق بينهما مثلاً، بل المهم منها الارتكازات النوعية، كالبديهيات التي يقوم فهم المعنى على أساسها، فإن المتكلّم لو أراد ذكرها في كلّ كلام لما

قام كلامٌ قط بين الناس، ومن هذه الارتكازات النوعية التي يسلّم بها الأصوليون جميعاً وكل المشتغلين باللغة، الارتكازات المرحلية الاجتماعية، والمرتكزات العرفية والعادية القائمة بين الناس، فإذا كانت الشطرنج أبرز نماذج القمار آنذاك مثلاً بحيث لا يلعب بها الناس إلا القمار، فإن تحريمها سوف لا يُفهم لدى العرف إلا تحريماً لآلة القمار لا لها بما هي هي، لهذا التلازم القوي المرتكز بين العنوانين في الذهن العرفي آنذاك، وإذا جاء نصّ اليوم يقول: يجب قتال الولايات المتحدة، فإنّ العرف يفهم أنّ العنوان لم ينصبّ عليها بما هي هي، حتى لو صارت مسلمةً عادلةً وتدين بالدين الحنيف، بحيث يمتدّ العنوان في الزمان والمكان، بل تحضر في ذهن العرف الصورة المقيّدة لهذه الدولة، وهي الدولة الكافرة الظالمة المعتدية، فلا يصحّ بعد خمسين عاماً التمسّك بظاهر النصّ بدعوى الإطلاق، مع أنّ القرائن اللبية المرتكزة لدى نوع الناس في هذا العصر لا تفهم هذا المعنى.

وبناءً على ذلك كلّه، فعدم قيام الشواهد المتصلة اللفظية لا يعني عدم وجود قرينة متصلة، ومن ثم لا ينبغي المسارعة للحكم بمفاد الجملة قبل التأكّد من عدم وجود القرينة المتصلة اللبيّة، وما أكثرها، فالقول بأنه لو أراد غير الموضوعية لبيّن صحيح، لكن البيان لا ينحصر باللفظ بل تؤخذ السياقات الاجتماعية المرتكزة قرينة تحلّ محلّ القرينة اللفظية، ومن ثم ينبغي نقل الكلام إليها، لا مجرّد الاقتصار على فقدان القرينة اللفظية.

ومن هذه النقطة والمقدّمة ننتقل إلى أصل الموضوع، وهو أننا لو تأكّدنا من القرينة اللبيّة فبها ونعمت، سلباً أو إيجاباً، أما لو شككنا بوجودها، كما هو مركز كلامنا، فكيف هي القاعدة اللفظية المتبعة لدى العقلاء في هذا الميدان؟

وتوجد هنا حالتان:

الحالة الأولى: أن نشك في أصل وجود سياق اجتماعي – تاريخي، أي في أصل وجود القرينة المتصلة اللبية، وهنا قد يمكن الرجوع إلى ما ذكره الأصوليون في سائر حالات الشك في القرينة المتصلة من أصالة عدم الغفلة؛ حيث ذكروا أنّه قد يكون الشك في أصل وجود القرينة المتصلة للشك في أن السامع / الراوي غفل عن هذه القرينة، فلعلّها موجودة لكنّه غفل عنها، وقالوا: إنه في مثل هذه الحال ثمة بناء عقلائي على قاعدة عدم الغفلة، فينتفي احتمال القرينة بهذه القاعدة التي يسميها بعضهم بأصالة عدم القرينة مباشرةً.

هذه القاعدة تجري في المقام؛ لأنّ المفروض أننا نتحدّث عن قرائن لبية ارتكازية، فهذا السامع جزءٌ من هذا المحيط الذي كوّن هذه القرائن فيبعُد – عادةً – احتمال غفلته عنها

وعدم التفاته إليها؛ لفرض أنه ما دام جزءاً من هذا النسيج الاجتماعي فلابدّ أن تكون الارتكازات عادةً حاضرة عنده، نعم، لو فرضت هذه المرتكزات الاجتماعية خاصّة بمجتمعٍ ما من مجتمعات المسلمين كمجتمع العراق أو العرب، وكان السائل وافداً على هذا المجتمع، كما لو كان خراسانياً، فاحتمال غفلته عن هذه المرتكزات واردٌ، لكنه مجرّد فرض قد يكون قليل الحصول.

إذن، فأصالة عدم الغفلة لو لم نقبلها في القرائن المتصلة اللفظية فلا بد من قبولها عادةً في القرائن الارتكازية؛ لبُعد احتمال غيابها عن ذهن السامع، ولو في اللاوعي الحاضر في فهم النص.

إلا أنّ الكلام في احتمالٍ آخر، ليس هو غفلة الراوي / السامع، من طرف تلقّيه النص، بل إسقاطُه هذه القرينة – غفلةً أو لغيرها – عندما نقل لنا الرواية، فماذا نفعل لو احتُمل أن الراوي أسقط بيان هذه القرينة لدى نقله الرواية أو هل من قاعدة للتعامل مع هذا الاحتمال؟

جرت عادة الأصوليين على إجراء أصالة عدم القرينة هنا، لكنّ الكلام ليس في هذه القاعدة، فلا يوجد أصلٌ تعبدي من هذا النوع، فما هو الكاشف النوعي الذي يعزّز فرضية عدم القرينة؟

وقد أجاب بعض الأصوليين هنا، كالسيد الصدر[٣٠]، بالتمسّك بمبدأ شهادة الراوي، فالراوي حين يروي وهو ثقة كأنّه يشهد – عندما يتمّ روايته – بعدم وجود قرينة أو كلام إضافي في البين، وإلا لذكره، فهذا ظهور حالي منه نأخذ به بمقتضى اعتبارنا خبره حجةً، لحجية خبر الثقة، وأمّا احتمال غفلته فنرفعه بقاعدة عدم الغفلة.

وهذا المخرج من الأصوليين إذا تمّ في القرائن المتصلة اللفظية، إلا أنّ تتميمه في المتصلة اللبية يبدو صعباً جداً، وذلك أننا تارةً نفرض الراوي يؤلّف كتاباً يخاطب به أجيال البشرية إلى يوم الدين ويعرف بتطوّرات الحياة الاجتماعية وما سيحدث إلى العصور اللاحقة، فهنا يمكن القول: إنّ عدم بيانه للشواهد المرتكزة السياقية دليلٌ على عدم وجودها؛ لأنّ المفروض أن الأجيال اللاحقة البعيدة قد فقدت هذه المرتكزات السياقية فلا بدّ من بيانها لها؛ لأن عدم بيانها يمثل إخلالاً بأمانة النقل، وحيث فرضنا الراوي أميناً، نفهم أنّ لديه تعهداً والتزاماً بذكر هذه السياقات الاجتماعية الحافة، إلا أنّ الأمر ليس كذلك، فأيّ من الرواة – اللهم إلا النادر جداً ربما – كان يعرف بتطوّر الحياة بعد عصره، فعادةً ما يكتب الكاتب أو

ينقل الناقل إلى الجيل القريب منه أو المعاصر دون أن يأخذ بحسبانه ما يمكن أن يحدث في ضياع شواهد وتحوّل حياة، وحيث ينقل إلى هؤلاء فإنهم يشاركونه ارتكاز هذه القرائن في عقولهم. من هنا، فعدم ذكره لها نصّاً لا يخلّ بأمانته ولا يفترض غفلته؛ لأنّ المفروض أنّه إنما ترك نقلها اعتماداً على وضوحها في وعي المخاطب، فما هو الملزم الأخلاقي أو العرفي أو الاجتماعي أو القانوني له بذكر الشواهد بالنصّ والصراحة؟ فقاعدة الشهادة لا تنفع هنا ولا تفيد، ولو أفادت ففي حالات معدودة استثنائية، قس ذلك على نفسك حينما تؤلّف كتاباً أو تخاطب جمهوراً من على منبر أو في مكان خاص وحتى عام، هل تأخذ بالحسبان تغيّرات الأوضاع بعد مئات السنين؟!

فعلى مبنى بعض الأصوليين يلزمهم القول بالإجمال عند ظهور شك حقيقي في أصل وجود القرينة هنا، أما من يقول بأنّ أصالة عدم القرينة مبدأ عقلائي في حدّ نفسه دون حاجة إلى إرجاعه إلى أصل نوعي كاشف آخر فيمكنه هنا مباشرةً إجراء قاعدة عدم القرينة لرفع احتمال القرائن اللبية المذكورة.

والذي يبدو بمراجعة سنّة العقلاء وقرّاء النصوص القديمة وباحثي التراث و... أنّهم ما لم تقم عندهم شواهد جادّة تبعث على الشك فهم يتعاملون مع النصوص دون الأخذ بعين الاعتبار افتراض وجود سياقات اجتماعية تاريخية خاصة. نعم، لو قامت شواهد تبعث على الريب وحصل الشك الحقيقي الموجب للتردّد لا الشك الافتراضي المحض وما شابهه، فلا نعلم أن سيرتهم جارية على أصالة عدم مثل هذا النوع من القرائن، فالمفترض الالتزام بإجمال الدليل والرجوع إلى القدر المتيقن من الدلالة، وسيأتي مزيد كلام.

هذا كلّه لو شككنا في أصل وجود قرينة من هذا النوع، أما لو وجدنا شيئاً ما وشككنا في قرينيّته، كما هو الغالب في هذه الحالات، فتأتي:

الحالة الثانية: وهي أن لا نشك في أصل القرينة، وإنما نلاحظ وجود أشياء محيطة بالنصّ، لكننا نشك في قرينية هذا الموجود، وهذا ما يسمّى بقرينية الموجود لا أصل وجود القرينة، وربما تكون أكثر أمثلة التاريخية من هذا النوع، فإذا تأكدتُ أن الشطرنج كانت من آلات القمار المعروفة، حصل عندي شك في أنّ هذا العرف المحيط بها، ربما كان قرينةً اعتمد عليها المعصوم(ع) في بيان الحكم، فهناك – في هذا المثال – واقع موجود، وهو اشتهار قمارية الشطرنج عصر صدور النص، وهناك شك في قرينية هذا الواقع، وكذا الحال في مثال الرؤية واليقين، فالواقع الموجود هو أن السبيل الوحيد لليقين بدخول الشهر – أو

الأبرز – هو الرؤية آنذاك، ونحن نشك هل اعتمد المشرّع على هذا الواقع السائد عندما أصدر حكمه بشرط الرؤية، بحيث لما سمعه أهل العرف آنذاك فهموا أنّ مراده اليقين؟ إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة، حيث يأتي التاريخيون بشواهد على تاريخية حكم، قد لا تصلح دليلاً على تاريخيّته، لكنها ربما تحدث الشك في قرينيّة هذه الشواهد التاريخية، فتكون مرتكزات متزامنة مع صدور النصّ التشريعي، فهل توجد قاعدة هنا يمكن أن نؤسّسها تمثل ملاذاً دلالياً أم لا؟

والجواب: ذهب جماعةٌ من علماء أصول الفقه – كالشيخ الخراساني والسيد الخوئي[٣١] – إلى أنّه مع الشك في قرينية الموجود لا يوجد أصل أو قاعدة أو ملاذ عقلائي يُرجع إليه لرفع الاحتمال الموجب للإجمال، فيما ذهب أنصار القول بتعبّدية قاعدة الحقيقة إلى الرجوع إلى المعنى الحقيقي المتبادر دون التفات إلى غيره بتاتاً.

والصحيح هو الأوّل؛ لأنّ العقلاء يرون النصّ مجملاً عندما تتساوى الاحتمالات، وأصالة عدم القرينة أو عدم الغفلة أو شهادة الراوي مما ذكروه كلّه لا محلّ له؛ لفرض إحراز وجود شيءٍ ما، غايته نشك في قرينيته، مضافاً إلى عدم وجود تعهّد من الراوي بذكر القرائن المرتكزة عادةً، وفي مثل هذه الحال يلتزم بالإجمال، ويؤخذ بالقدر المتيقّن من الدلالة.

بل حتى لو أخذنا بما نُسب إلى الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ)، من قاعدة الحقيقة التعبّدية، فهو إنما يجري في حالة دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، وليس كلّ صور الشك هنا دائرةً بين الحقيقة والمجاز، بل قد تدور بين التخصيص والعموم أو الإطلاق والتقييد، وقد تقرّر في أصول الفقه – على المعروف – أن التقييد والتخصيص ليسا بمجاز، فعلى هذا المبنى المعروف بينهم لا تجري قاعدة الحقيقة التعبدية، لعدم وجود موضوعٍ لها.

وقد تقول: بناءً على هذه النتيجة التي توصّلتم إليها يلزم إجمال تمام الآيات والروايات؛ لأنه ما من آيةٍ أو رواية إلا ويرد فيها هذا الاحتمال، ونحتمل أنّ المتكلّم اعتمد على هذا الأمر التاريخي والاجتماعي أو ذاك، وهذا ما يؤدّي إلى الإجمال في النصوص وتلاشي دلالاتها، وعدم إمكان استنتاج شيء منها، بل قد يؤدي ذلك إلى انسداد باب العلم والعلمي، فلا يمكن – بعد اليوم – الوصول إلى أيّ استنتاج علمي من أي نصّ ديني، فما السبيل إلى ذلك؟

ويجاب: أولاً: إنه غير دقيق صغروياً على المستوى الميداني، فليس في تمام الحالات

شك حقيقي من هذا النوع، كما يتصوّر، بل كما يضخّمه أحياناً أنصار التاريخية أنفسهم، كما لا نزعم ندرة هذه الحالات كما يتصوّره المدرسيّون، بل هي كثيرة غير شاملة لتمام قضايا الفقه الإسلامي، فضلاً عن سائر العلوم الإسلامية، فمن غير المعلوم وقوع الانسداد، أو حصول وضع كارثي.

ثانياً: إنّ الحلّ العملي في هذه الحالات هو الاستناد إلى قواعد باب المجمل والمبيّن، فلا تسقط الأدلّة – غالباً – سقوطاً نهائيّاً، لا سنداً ولا دلالةً، غاية ما هنالك أن يحصل تعديلٌ في دلالاتها، ففي مثال الشطرنج كلّ ما سيحصل تضييق الحكم من حرمة مطلق الشطرنج إلى حرمة الشطرنج القمارية، مع السكوت عن سائر آلات القمار، وعن الشطرنج إذا زال عنه وصف القمارية، إذ هذا هو القدر المتيقن، وهذا ليس انسداداً مخيفاً.

ثالثاً: حتى لو انسدّ باب العلم والعلمي، ينبغي أن تكون لدينا الجرأة للقبول بهذا الواقع، تماماً كما فعل الميرزا القمي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب (القوانين المحكمة)، حيث انسجم مع نفسه في ما توصّل إليه من سدّ باب العلم في الفقه، رغم قساوة هذه النتيجة، فالعبرة بالأدلّة والشواهد، وما تسوقنا إليه الحجج والبراهين، لا بالمخاوف الناتجة عن النتائج التي قد نصل إليها، فهذا الإشكال ليس دقيقاً، لا قواعدياً ولا ميدانيّاً.

وعليه، فالمرجع هو قاعدة الموضوعية في حالات الشك الافتراضي؛ لكون ذلك هو السبيل العقلائي، أما في موارد الشك الحقيقي فيصعب إجراؤها مع الشك في قرينية الموجود، بل في بعض صور الشك في وجود القرينة أيضاً، فيُرجع إلى قواعد باب الإجمال والتبيين المقرّرة في علم أصول الفقه، وما بيّناه آنفاً.

٢-٣-٢ - الإطلاقات الزمكانية وغيرها في النصوص الدينية، انفتاح التعميم اللاتاريخي

الدليل الثاني: من الأدلّة المتكاثفة لصالح رفع التاريخية، هو التمسّك بالإطلاق الأزماني والمكاني والأفرادي والأحوالي و...؛ إذ وجود هذا الإطلاق في لسان الدليل – كلّ دليل – يجعل الحكم الوارد في لسان نصّ الكتاب والسنّة ممتداً في الزمان والمكان إلا ما خرج بالدليل، وهذا ما يعيق بعض أشكال الفهم التاريخي، وهي الأشكال التي تؤطّر النصّ في الأطر الزمكانية والمرحلية، فقد يتحدث الكثيرون اليوم عن أنّ هذا الحكم أو ذاك خاصّ بزمانه، وأنّ المشرّع قد خاطب أهل ذلك الزمان ليحلّ لهم قضاياهم، ومن ثم فمن غير المعلوم أنه يوجّه إلينا خطاباً اليوم يحلّ به قضايانا، إلا إذا قام شاهد على التعميم والشمول

لنا، وفي مقام الإجابة عن هذا النوع من التعاطي مع النصوص نتمسّك بالإطلاقات الواردة في نصّ السنّة، حيث لم يرد تقييد في هذا النص أو ذاك يحصر الحكم بأهل ذلك الزمان المعاصرين للمعصوم(ع)، فلا يوجد تقييد زماني، ولا تقييد مكاني لمنطقةٍ دون أخرى، ولا تقييد لجماعةٍ أو أفراد دون آخرين، كما لا تقييد بحال دون حال، ومعه نأخذ بقواعد الإطلاق المجمع عليها في أصول الفقه الإسلامي: السنّي والشيعي، ونعمّم الحكم لتمام الأزمنة والأمكنة والأحوال والأفراد، إلا ما خرج بالدليل؛ فيكون الإطلاق قانوناً لفظياً دلالياً أمارياً لتأسيس أحد أضلاع الفهم غير التاريخي، ودعوى الاقتصار على الزمن الماضي بأهله ينافيه هذا الإطلاق.

هذه هي القاعدة الثانية المتصوّرة لتأسيس توليفة قواعد نقد المنهج التاريخي، ولبحث هذه القاعدة، لا نشك – من حيث المبدأ – في قانون الإطلاق والتقييد، فهو جزء من نظام اللغة والمحاورة. من هنا، فالعنصر الرئيس في تحليل هذا القانون هو مبدأ أنّ المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة، أي أنه معنيّ ببيان الحكم لغير المعاصرين له، حتى لا يكون الحكم تاريخياً ببعض معاني التاريخية، فكيف عرفنا أن خطاب المشرّع يُهدف منه بيان الحكم إلى خارج زمنه؟ فالمشرّعون اليوم قد لا يضعون قيوداً في نصوص التشريع، لكننا متأكّدون أنهم لا يقصدون التشريع إلى يوم الدين، فكيف نعرف أن المشرّع المعصوم معنيّ بالبيان لغير عصره، أو ما هي القاعدة المؤسّسة في هذا المجال؟

والذي يبدو أنّ معرفة كونه معنياً بهذا الأمر أو غير معني أمرٌ راجع إلى أنه يريد بيان حكمٍ إلهي تبليغي أم يريد بيان حكمٍ آخر كالحكم الحكومي المنطلق من مكانته بوصفه حاكماً على المسلمين تستدعي إدارته أحكاماً مرحليّة بشريّة، فهل هناك مرجع لغوي أو عقلي أو عقلاني – عقلائي يمكن أن يشكّل ملاذاً للعودة إليه حينما لا تستبين لنا الأوراق والملفّات؟

المعروف بين الفقهاء أنّ النبي(ص) والأئمة(ع) مبلّغون، وأنّ صدور ما ليس على نحو التبليغ منهم قليل جداً أو نادر، وهذا الرأي سائد في الوسط الشيعي أكثر من الوسط السنّي؛ حيث يذهب أهل السنّة إلى وجود مقدار لا بأس به من النصوص والقرارات، صدر على غير نحو التبليغ، سيما مع أخذ جملةٍ منهم باجتهاد النبي(ص).

والبادي لنا، أنّ هذا الكلام دوريٌّ (مبتلى بالدور) إلى حدّ ما، يعاني من مفارقة؛ إذ كيف عرفنا أنّ أكثر الأحكام صدر على نحو التبليغ؟ فلعلّه صدر ولائياً أو تاريخياً، فالدليل هو

الإطلاقات، فكيف يجعل المعلول دليلاً على وجود علّه العلّة، وهي كونه في مقام البيان، وبعبارة ثانية: نحن نريد تحديد المبرّر لتفسير النصوص النبوية و.. تفسيراً غير تاريخي، فإذا كان هذا المبرّر هو كثرة الأحكام اللاتاريخية، كان من حقّنا توجيه سؤال عن المعطيات التي سمحت لنا بافتراض هذه الكثرة، وحينما نراجع هذه المعطيات سنجد أنّ إطلاق النصوص – وعوامل أخرى ستأتي – هي المبرّر الذي أوصل الدرس الفقهي إلى هذه النتيجة، وحينما نكرّر السؤال من الناحية الأخرى: كيف تأكّدنا من انعقاد هذه الإطلاقات؟ سيكون الجواب أنّ النبي(ص) في مقام تبليغ الأحكام وأنّ هذا الأصل هو السائد في حياته ونصوصه، وبتوجيه سؤال تلقائي آخر: كيف عرفنا أنّه الأصل في قراراته؟ سيكون الجواب: إنّ أغلبية أحكامه كانت كذلك، ما يعني أنّنا جعلنا الفرضية هي البرهان الأخير في نهاية المطاف، وهذا نحو من المصادرة.

من هنا، قد يتمسّك الطرف القائل بقانون خلود الأحكام إلا ما خرج بالدليل، بما دلّ من نصوص الكتاب على وظيفة النبي بالبلاغ والإنذار والتبشير و.. ما يجعل هذه وظيفته الأساسية، ما يكون غيرُها الوظيفةَ الثانوية، وبهذا يغدو الأصل والقاعدة لصالح التبليغيّة والخلود حينئذٍ.

لكنّ هذا الكلام غيرُ دقيق؛ لأنّ كون هذا الأمر هو مسؤوليته الأولى والرئيسة لا يعني أنّ أكثر ما صدر عنه هو ما كان من قبيلها، فليس من الضروري أن يكون هناك تلازم بين أهمية شيء وأكثريّته الكمّية الساحقة، بل الآيات تريد أن تؤكّد على أنّ وظيفته الرئيسة هي البلاغ، لكن ذلك لا يمنع من صدور عدد كبير من غيره عنه.

أضف إلى ذلك، لا ينبغي التعامل مع ما صدر عن النبي(ص) من معيار فقهي بحت، وكأن النبي(ص) لم ينطق بغير الفقه، أليست الدعوة إلى التوحيد والتي أخذت مأخذها من حياة النبي(ص)، والدعوة إلى المعارف العقائدية الحقّة والقيم الأخلاقية التي تتميّز بالاستقرار الدائمي أو الغالبي، وبيان القرآن وعرضه وتفسيره.. من أهمّ مظاهر البلاغ، ومن ثم فحتى من الناحية الكمية ليس ثمّة ما يؤكّد – إذا قسنا غير التبليغي من شؤون الأحكام إلى مجمل ما قاله النبي(ص) – أنّه سيكون أزيد أو حتى مساوٍ؛ ومعنى ذلك أنّه ليس هناك قانون مؤسّس لإثبات أوّلية التبليغ في حياة الرسول(ص) مقابل ثانوية الحكم غير التبليغي؛ حتى يكون هذا معياراً للتمسّك بالإطلاق، والعبرة حينئذٍ بالشواهد الحافّة بالنص، نوعاً أو شخصاً، بحيث يحرز الفقيه أنّ هذا الحكم بيان لتشريع إلهي ثابت، كما في غالب حالات العبادات، دون أن يكون الشك المحض هو المعيار هنا.

وعليه، فالتمسّك بالإطلاق فرع كونه في مقام بيان الحكم الإلهي، وإلا صار كونه في مقام بيان الحكم الولائي – مثلاً – بنفسه قرينةً هادمة لهذا الإطلاق، وسيرة الفقهاء هنا ليست – في حدّ نفسها – حجةً، كما هو واضح؛ فالإطلاق نتيجةٌ لهذا البحث لا دليلاً فيه، وليلحظ ذلك جيداً، وليس هناك ظهور حالي للنبي في التبليغيّة أو غيرها في نطاق التشريعات والقوانين تجعل أحد الطرفين بمثابة القاعدة، كلّ ما هناك – على أبعد تقدير – مجرّد غلبة النصوص الإلهية الثابتة، لكنّ هذه الغلبة قد لا يُعلم – وفق ما قلناه – إفادتها اليقين أو الظنّ المعتبر، أو بلورة ظهور حالي في هذا النص أو ذاك.

وربما تقول: أليس النبي والمعصوم مسؤولين عن مخاطبة الأجيال اللاحقة كما هما مسؤولان عن خطاب الجيل المعاصر لهما؟ إذاً فهذا يعني أنّ هذه النصوص التي صدرت منهما يفترض أن تكون – انطلاقاً من هذه النقطة بالذات – خطاباً للأجيال كلّها، فتحديدها بعصر خاص يفترض أن يكون هو الشيء الاستثنائي الذي يجب أن نبحث عن مبرّر له، ومن دون هذا المبرّر يجب أن نبقى على عمومية الخطاب زمكانياً.

لكنّ هذا الكلام فيه دمج بين مفهومين منفصلين؛ لأن مبدأ عدم التحديد الزمكاني في الدعوة النبوية مبدأ صحيح، بمعنى أنّ هذا الدين وهذه الشريعة جاءا لكي يخاطبا الأمم والأزمنة، وفق العقيدة الإسلامية، لكن هل يلغي هذا المبدأ إمكانية وجود قسم من الخطابات النبوية تهتمّ بمعالجة ظواهر العصر آنذاك بوصف ذلك ضرورة عملية لاستمرارية الدعوة ونجاحها العملي؟ وإذا تأكّدنا – كما أسلفنا سابقاً من النسخ وغيره – من وجود بعض هذه الأحكام دون أن نلغي فرضية الخطاب الأممي الزمكاني في النصّين: القرآني والنبوي، فهذا يعني أنه من الممكن أن يصدر النبي نصّاً زمكانياً، وما دام قد تشظّى هذا المفهوم الإطلاقي وانقطعت أوصاله، كيف لنا بعد الشك أن نعرف هل هذا النص كان يريد توجيه خطاب عصري أو مطلق؟ فالمبدأ المذكور يؤسّس لمقولة مهيمنة على واقع الدين تنتمي لمجال التوصيف، لكنّه لا يصلح قانوناً مرجعياً يلتجئ إليه الفقيه كي يحلّ معضلة التباسٍ ما في مكانٍ ما من الشريعة، وهذه نقطة جديرة بالملاحظة؛ فنحن لا نتكلّم عن المبادئ وإنما عن المرجعية القانونية التي نرجع إليها حال الشك.

على خطّ آخر قد تقول: نحن في مجالنا هنا نشكّ في واقع الأمر ونتردّد في وجود إطلاق زماني؛ لعدم تأكّدنا أنّ النبي كان بصدد البيان التشريعي لما بعد عصره أو ما بعد مرحلةٍ ما، وفي هذه الحالة ألا يفترض أن نلجأ إلى القانون العقلائي في اللغة والذي يؤكّد

لنا أن الأصل في كلّ متكلّم أن يكون في مقام البيان؛ مما يستدعي تلقائياً أن نعتبره بصدد البيان من الناحية الزمانية الممتدّة، فنأخذ بإطلاق الكلام حينئذٍ ليستوعب مختلف المراحل الزمكانية، وقضية أن الأصل كون المتكلّم في مقام البيان قضية عقلائية في نظام المحاورات كما يؤكّد رموزٌ في المدرسة الأصولية، من أمثال السيد أبي القاسم الخوئي في بعض أبحاثه(٣٢).

لكنّ هذا الكلام من السيد الخوئي في مجال بحثه هناك وتطبيقنا له هنا، فيهما خطأ رئيس؛ فمسألة أنّ كلّ متكلّم هو في حالة البيان مسألة صحيحة، بمعنى أنه جادّ يريد البيان بكلامه مقابل افتراض أنّه هازل أو مازح أو يهدف الإجمال.. لا يريد إيصال رسالة مقصودة للسامع، نعم هذا المبدأ حقّ إلا ما خرج بالدليل، وهذا معناه أنّ الأصل أن يكون في مقام البيان في الجملة، أي في مقدارٍ ما من الدلالة، في مقابل عدم وجود أي قدر دلالي مقصود بجديّة، لكنّ هذا لا يعني ولا يلازم أن يكون في مقام البيان من تمام الجهات، فإذا تكلّم شخص عن علاقته بوالده في جملة صغيرة فالأصل أنّه في مقام بيان هذه العلاقة، وأنه لا يمزح فيما يقول، لكن لا يوجد عاقل يُلزم في كل جملة يتحدّث بها شخصٌ عن أمر ما أنّه بصدد الحديث عن تمام ما يتعلّق بموضوع هذه الجملة من كافّة النواحي، إلا تلك النواحي التي نتأكّد من الظروف الحالية والمقامية والمقالية أنّه بصدد استيعابها بالحديث، فمبدأ البيان يقابل مبدأ الإجمال المطلق أو الإهمال المطلق، ولا أقل من أننّا نشك في تعارف إطلاقية هذا المبدأ في الوعي العقلائي، والدليل العقلائي دليل لبّي يؤخذ فيه – أصولياً – بالقدر المتيقن، وهو ما قلناه.

وثمّة محاولة نقدية أخرى على التمسّك بالإطلاقات الموجودة في النصوص، طرحها الباحث الإيراني المعاصر الشيخ محمد مجتهد شبستري، وذهب فيها إلى أنّ الاستناد إلى الإطلاق فرع تصوّر إمكانيّة جعل الحكم المطلق، فنحن في البداية نحتمل أنّ هذا الحكم مطلق، ثم بعد ذلك نستند إلى الإطلاق الموجود في دلالة النص لكي نثبت كونه مطلقاً، ومعنى ذلك أنّ إطلاقه الإثباتي الوقوعي متفرّع على إطلاقه الثبوتي الإمكاني، ولكن مع الأسف لا نجد في الدراسات الفقهية ولا الأصولية الإسلامية حديثاً عن إمكان الأبدية والإطلاق ومعايير هذا الأمر، فهم يرجعون إلى الإطلاق الدلالي ليكتشفوا الإطلاق الواقعي في الحكم، مع أنّ الإطلاق الدلالي متأخرٌ في الرتبة عن الإطلاق الحقيقي الواقعي الثبوتي(٣٣).

وهذه الملاحظة دقيقة وصحيحة، وأعتقد أنّ الاتجاه المدرسي في أصول الفقه يوافق عليها من حيث المبدأ، لكنّ الخلاف بين شبستري وأمثاله وبين الاتجاه المدرسي هو في مسألة الإمكان هذه من ناحية تطبيقاتها، فمثل شبستري يعتقد بأنّ الكثير من الأحكام غير ممكنة التحقّق اليوم، فيما يرى التيار المدرسي إمكانها، وأنّ عدم إمكانها ليس سوى تهويل وتأثر بالغرب، كما أنّ عروض العناوين الثانوية التي قد تجمّد حكماً لا يعني الدخول في نفق اللاإمكان، فإن عدم الإمكان المرحلي لا يساوي فقدان الحكم إمكانيّته الذاتية الغالبية الطبيعية؛ لكي نرجع إلى الإطلاق في غير الظرف الطارئ.

فالخلاف بين التيارين يكمن هنا، ولهذا نرى قدراً من الصواب في التحفّظ الذي يبديه المدرسيّون في التطبيق، مع اعتقادنا بصواب ما يطرحه شبستري من مبدأ ضرورة التفكير في هذا الإمكان، وهو ما يرجع إلى النطاق الفلسفي الذي يحمله الإنسان مسبقاً عن الحياة والفكر والثقافة.

٢ - ٣ - ٣ - مرجعيّة الاستصحاب في التأسيس للمنهج اللاتاريخي

الدليل الثالث: التمسّك باستصحاب الحكم إلى ما بعد عصر النصّ[٣٤]، فنحن نشك في أنّ هذا الحكم ثابت إلهي يبقى بعد وفاة الرسول(ص) أو أنه حكم ولائي ومرحلي يزول بزوال مرحلته أو بوفاة النبي(ص)؟ وهكذا الحال مع أئمة أهل البيت(ع)، وحينئذٍ نتمسّك بالاستصحاب ونقول: هذا الحكم كان ثابتاً عصر النبي(ص) ونشك في بقائه إلى ما بعده، أو كان ثابتاً في القرون الأولى، ونشك في بقائه إلى ما بعدها، فنستصحبه؛ ويثبت بذلك بقاؤه إلى يوم الدين، ما لم يقم شاهد أو قرينة ترفعه.

وهذا الاستصحاب تامّ الأركان، فاليقين السابق موجود فيه تماماً كالشك اللاحق، وأثره العملي في غاية الوضوح، كما أنّ وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة بارزةٌ أيضاً، فالحكم المشكوك هو عينه الحكم المتيقن، مع تجاهل الزمان الذي إذا لم نتجاهله لم يجرِ استصحابٌ قط، على بحث تعرّضوا له في استصحاب الأمور الزمانية.

والحديث حول هذا الاستصحاب يقع:

أولاً: إذا ذهبنا - كما ذهب إليه السيد الخوئي في بعض أبحاثه[٣٥] - إلى عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لم يمكن إجراء الاستصحاب هنا؛ لكون المورد من موارد هذه الشبهات، فنحن نريد بالاستصحاب التوصّل إلى أحكام شرعية.

ثانياً: يذهب السيد علي الخامنئي في بحثه حول حكم الصابئة[٣٦] إلى عدم إمكان إجراء الاستصحاب لإثبات جواز قتل فئة من الناس، ففي مثل هذه القضايا الخطيرة يصعب بناء الأحكام على الاستصحاب، وإذا تمّ مثل هذا المبنى في تلك المسألة، تمّ – بطريقٍ أولى – في مثل موردنا؛ لأنه يشمل حالات القتل وغيره أيضاً، بل يشمل مئات بل آلاف الأحكام، فيصعب إجراء الاستصحاب هنا.

وهذه النظرية التي طرحها الإمام الخامنئي في غاية الدقّة، طبقاً لما بحثناه في محلّه، فإذا جُعل الدليل على الاستصحاب هو البناء العقلائي، فلا يُحرز بناؤهم عليه في القضايا الخطيرة التي من هذا النوع الذي نحن فيه، بحيث نحيل مئات الأحكام في مختلف مجالات القانون إليه، سيما مع استصحاب الأحكام لآلاف السنين، والبناء العقلائي دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وإذا كان المرجع هو الروايات الخاصّة، فهي أخبار آحاد، فلو كانت حجةً لكانت حجيّتها مقتصرةً على الموارد غير الخطيرة، على ما حقّقناه في موضعه، فيصعب الأخذ بها في الخطيرة، ما يعني تلقائيّاً، عدم إمكان الأخذ بناتجها، وهو الاستصحاب نفسه، بل حتى لو أخذنا بحجية خبر الواحد مطلقاً، أشكل الأمر هنا بناءً على أنّ تعميم روايات الاستصحاب لغير أبواب الطهارة وأمثالها مما وردت فيه هذه الروايات، إنّما كان نتيجة عنصر التعليل الذي كان فيها، على أساس أنّه سيكون إشارةً إلى قاعدة عقلائية عامة، كما أثاره السيد محمد باقر الصدر[٣٧]، ما يعني تأطُّر التعميم بما تأطّرَ به البناء العقلائي مسبقاً، ما يفقده قدرة الاتساع المطلق، وتفصيل البحث موكول إلى محلّه من علم أصول الفقه.

ثالثاً: قد يناقش هنا بعدم إمكان إجراء الاستصحاب؛ لأنّ المفروض أننا لا نشك في الزمان فحسب، بل نشك في عدّة قيود للحكم تجعل من الصعب استصحابه، فمع الشك في ولائيّة حكمٍ أو ارتباطه بقيود ما لحظة ولادته، لا يمكن الاستصحاب إلى حالة فقدان هذه القيود، رغم أنه لم يسلم لنا إطلاق ينفي القيود نفسها، ومعه يشك في إجراء الاستصحاب في مثل هذه الحالة، بناءً على التفصيل المشهور الذي ذهب إليه الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) بين الشك في المقتضي والشك في الرافع[٣٨]، فإنّ الحالة التي نحن فيها من حالات الشك في المقتضي؛ حيث نشك في أنّ هذا الحكم الصادر هل فيه اقتضاء الاستمرار إلى ما بعد حياة النبي أم لا؟

وعليه، فالاستصحاب هنا تامّ، بناءً على جريانه في الشك في المقتضي، وفي الشبهات الحكمية، وفي الأمور الخطيرة، وإلا يصعب التمسّك به، كما قلنا.

٢ - ٣ - ٤ - سيرة الصحابة والمتشرّعة في التعامل مع نصوص السنّة في خضم التمادي الزمني والتحوّلات الكبرى

الدليل الرابع: لتشييد المنهج اللاتاريخي هو الاستناد إلى سيرة المتشرّعة الأوائل من صحابة النبي(ص) وأصحاب الأئمة(ع)، حيث كانوا يتعاملون مع نصوصهم(ع) معاملة الثابت، إلا أن يقوم دليلٌ على تاريخيّتها ومرحليّتها[٣٩]، لهذا كنّا نجدهم يستندون إلى فعل النبي أو قوله حتى بعد مرور قرنٍ أو قرنين على وفاته(ص)، مما يؤكّد أنهم يفهمون منها الديمومة والاستمرار، ولم يكن أحدٌ يناقش بوجود شك في استمرار هذا الحكم أو بقائه، مما يؤكّد قاعدة عدم تاريخية السنّة ببعض معاني التاريخية، أي بالمعنى الذي يعيق الامتداد الزمكاني.

وهذا الكلام يمكننا أن نعلّق عليه ببضعة كلمات:

الكلمة الأولى: لا صحّة لهذا الكلام، وفق أصول أهل السنّة؛ لأنّ الفاصلة الزمنية التي حصلت وتمسّك من جاء بعد النبي(ص) بنصوصه وأفعاله - كما قيل - لم يكن فيها معصوم يؤكّد شرعية فهم الرعيل الأوّل، فلعلّهم ساقوا الأمور على هذه الشاكلة غفلةً منهم عمّا جاء المتأخرون ولاحظوه، وليس من محذورٍ في هذا الكلام سوى الاستبعاد وعدم الأنس، وتصوّر أنّ السابقين هم - على الدوام - أعقل وأفهم من اللاحقين، مع أنّه لا يوجد أيّ برهان على هذا الكلام، فما هو الذي يؤكّد صواب فهمهم للأمور، سيما وأنّ ذلك يمكن أن ينشأ عن الطبيعة العامة للتفكير آنذاك، وليس من الضروري نشوؤه من الشارع نفسه، فهذه أنماط فهم قد تصيب وقد تخطئ، مع علمنا مسبقاً بأنّ العقل السلفي لن يقبل بهذا الكلام إطلاقاً.

الكلمة الثانية: لا وجه لهذا الكلام - وفق أصول أهل السنّة أيضاً - فإن مدرسةً كبيرة في وسط الصحابة - ثم التابعين - عرفت بمدرسة الرأي فيما بعد، وسمّاها بعضهم مدرسة روح التشريع، كانت تفهم كثيراً من النصوص النبوية حكماً مرحلياً تاريخياً، كما في حادثة المؤلّفة قلوبهم مع الخليفة الثاني، الذي نسبت إليه وإلى عبدالله بن مسعود هذه المدرسة، والتي تنامت في الكوفة على يد ابن مسعود نفسه، بعد أن أرسله الخليفة الثاني إليها، ومع وجود مدرسة من هذا النوع وبهذا الحجم، كيف يقال: إنهم كانوا مطبقين على الفهم غير التاريخي؟! ومن أراد التعرّف على هذا الموضوع فليراجع كتب تاريخ التشريع الإسلامي.

الكلمة الثالثة: إنّنا نسجّل هنا إشكالاً عاماً غير مرتبط بأهل السنّة، وهو أنّ هذا الدليل لا ربط تام له بموضوع بحثنا، فنحن نتكلّم في صورة الشك في تاريخية أو عدم تاريخية حكم، ونريد تكوين قاعدة أولية في هذا المضمار، فعملُ الرعيل الأوّل يجب أن يكون في حالة شك؛ حتى يصحّ دليلاً على ما نحن فيه، وكيف نحرز ذلك؟ فلعلّهم ما كانوا يشكّون في هذا الأمر؛ لوفرة بعض القرائن آنذاك، ومن ثم نحن لا ندري كيف كانوا يتعاملون مع هذا الموضوع لو حصلت لديهم شكوكُ المدرسة التاريخية المتأخرة ظهوراً وتكوّناً؟ ومن الواضح أنّ الارتكاز دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن.

أما نصوص أهل البيت(ع)، فمن الطبيعي أن لا تحوي صورة الشك؛ لأنّ المفروض أنهم يعلمون الحكم فإذا كان مرحلياً وزالَ، أخبرونا. كما في النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية[٤٠]، ومسألة حبس لحوم الأضاحي في منى[٤١]، ومسألة النهي عن بيع الثمار قبل طلوعها[٤٢]، وأما إذا كان خالداً ساروا فيه مسير الأحكام الثابتة، فلا معنى لفرض الشك في حقّهم.

وبعبارة ثانية، الاستدلال موقوف على فرض أنّهم حينما كانوا يشكّون في ذلك يرجعون إلى قاعدة ما تُثبت لهم استمرارية الحكم، ومن أين نؤكّد هذا؟ فلعلّهم كانت لديهم الشواهد على ثبات هذا الحكم إلى عصرهم مما لم يبعث في نفوسهم الشك في ذلك، ولعلّ هذه الشواهد لو وصلتنا لما حالت دون بعث هذا الشك في نفوسنا، أو لقبلناها في حدود تلك العصور وما حصل يقينٌ منها إلى عصرنا.

والموضوع الأساس هنا، يكمن في طبيعة نظرتنا إلى الرعيل الأوّل من الصحابة وأصحاب الأئمة، فكلّما نظرنا إليهم أنّهم كانوا لا يجتهدون ولا يُعملون تفكيرهم في الأمور، بل يسيرون تلقائياً على هدي الكتاب والسنّة، كان هذا الدليل أقرب إلى الصحّة والصواب، وكلّما نظرنا إليهم على أساس وجود اجتهادات مختلفة عندهم، ورؤى نابعة عن وجهات نظر ليست بالضرورة انصياعاً تلقائياً للكتاب والسنّة، كان هذا الدليل أضعف من أن يثبت شيئاً[٤٣].

وبجملة واحدة: نرى هنا أنّ المستكنّ في الوعي المتشرعي العام أنّهم يتعاملون مع النصوص أنّها مشتركة، وكأن هذا هو الأصل عندهم، لكن لسنا متأكدين من تعاملهم معها بهذه الطريقة في حالة الشك الحقيقي، فإن أريد بهذه القاعدة الحكاية الخارجية عن أحكام الشريعة وأنها شاملة، فهذا أمرٌ يتبع نظر كلّ فقيه، وينتمي إلى دائرة التوصيف، أما إذا

أريد تأسيس قانون (أصل) يُرجع إليه حتى في حالة الشك، فهذا ما لا نجزم بانعقاد ارتكاز في مورده، والارتكاز دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، فلا نحرز أنّ هؤلاء المتشرعة لو واجهوا ملاحظات التاريخية المعاصرة لعملوا بقاعدة الاشتراك وتجاهلوا الشك الموجود فيها، هذا مضافاً إلى أنّه لو حصل شك في خصوصية الحكم آنذاك لاعتبارات مرحلية بحيث قامت شواهد على هذا الشك هل نحرز تجاهلهم له، أم أن قضاءهم بالاشتراك نابع عن عدم وجود شك حقيقي لديهم؟

وقد كنّا ميّزنا في غير موضعٍ ودراسة بين نوعين من الشك، اعتبرنا التمييز بينهما بالغ الأهميّة في غير مجال من الاجتهاد الفقهي والأصولي، هما: الشك الحقيقي والشك الافتراضي، وقلنا: إن العقلاء والمتشرّعة لا يأخذون بالشكوك الافتراضية التي لا تنبع بشكل حقيقي لتلج روح الإنسان وتبعث فيه التردّد الواقعي، وإنما هي محض افتراض منطقي معاكس، مثلاً بإمكانك الآن أن تقول: يحتمل أنّ الصوم كان تشريعاً تاريخياً، ويكون منطلقك مجرّد وجود فرصة احتمالية منطقياً لا غير، فهذا شك افتراضي بحسب ما سمّيناه، ومرةً أخرى تقول: يحتمل أنّ الصوم حكم تاريخي؛ لأنّه توفرت لي عشرة روايات عن النبي مثلاً فيها شواهد على ذلك، لكنها ضعيفة السند حديثياً ورجالياً وتاريخياً؛ فإنّ الاحتمال هنا حقيقي نابع من معطيات لا ترقى إلى مستوى الدليل التام، والعقلاء يميّزون بين هذين النوعين من الاحتمالات والشكوك، والمؤكّد أنّهم يتجاهلون الشكوك الافتراضية عادةً، ولا نحرز تجاهلهم للشكوك الحقيقية فيما نحن فيه.

٢ - ٣ - ٥ - تكريس لا تاريخية نصّ السنّة عبر مرجعية الكتاب والسنّة

الدليل الخامس: التمسّك بما دلّ من النصوص على تقويم أخبار الآحاد طبقاً للقرآن والسنّة النبوية، فكلّ خبر وافق كتاب الله وسنّة رسوله أخذ به وكلّ ما خالفهما طرح، وهذا ما يشكلّ دليلاً على استمرارية السنّة وعدم تاريخيّتها وولائيّتها، وإلا فكيف جُعلت معياراً لوزن أحاديث أهل البيت(ع) التي استمرّت إلى ثلاثة قرون تقريباً بعد وفاة النبي(ص)؟

وبقطع النظر عن الصحّة السندية لهذه النصوص التي ورد فيها تعبير سنّة رسول الله(ص) زيادةً على الكتاب، إلا أننا لا نراها دالّةً هنا، فهي لا تريد القول بثبات نصوص السنّة أو عدم ثباتها، وإنما هي متفرّعة على ما يُستفاد من نصّ السنّة، وبعبارةٍ أخرى، هي تقول: اجعلوا السنّة النبوية معياراً لوزن الآحاد من الأخبار، ومن الطبيعي أن يتفرّع ذلك على ثبوت السنّة النبوية وعلى دلالتها، أي أن القضية لا تُثبت موضوعها، فهي تقول:

اجعل السنّة معياراً، وهذا متفرّع على ثبوت السّنة سنداً ودلالةً، فهي لا إطلاق فيها لصورة الإجمال في دلالة النص النبوي، كما لا إطلاق فيها لصورة عدم ثبوت أنّ النبي فعل ذلك، بل هي تفترض ثبوت السنّة النبوية – صدوراً ودلالةً – لجعلها معياراً، فمع الشك في الدلالة – كما فيما نحن فيه حيث الشك في مثل إطلاق الدلالة الأزمانية مثلاً – لا يصحّ اعتبار السنّة النبوية مرجعاً بنصوص العرض على الكتاب والسنّة، وكأن المستشكل افترض وجود حالة شك في التاريخية أو ثبوت التاريخية في تمام نصّ السنّة، مع أنّ هذا لا ندّعيه، وإنما الكلام في بعض الموارد، فليلحظ هذا الأمر جيداً فهو أساسي جداً، وليعلم – أيضاً – أن الحديث هنا فقط عن بعض أشكال التاريخية، وهو التاريخية الإلغائية لا مطلقاً، وإلا فالتاريخية بمعنى التقييد أو التوسعة لا تضرّ بأصل مرجعية السنّة النبوية في تقويم الآحاد.

٢ - ٣ - ٦ - الإجماع الفقهي الإسلامي على الامتداد الزمكاني للنصوص الدينية

الدليل السادس: الإجماع الفقهي الإسلامي العام على أنّ الأحكام مشتركة بين الناس في عصر النصوص وفي العصور اللاحقة، وهو أمرٌ متفق عليه لا نزاع فيه[٤٤]، وعبر ذلك يصبح هناك إجماع على مبدأ التأبيد والخلود واللامرحليّة في الأحكام، فيبطل المنهج التاريخي.

وهذا الإجماع الفقهي يمكن الوقوف عنده؛ وذلك:

أوّلاً: إنّه إجماع مدركي يقيناً أو احتمالاً؛ لوجود الأدلّة الأخرى التي استندوا إليها هنا، مثل الإطلاقات والاستصحابات و.. ويكفي احتمال أنّ تصوّرهم لخاتمية الرسالة الإسلامية وخلودها، كان مرجعاً ومدركاً لهم لاستنتاج هذه القاعدة، مما جعلهم يتصوّرون أنها قاعدة شاملة إلا ما خرج بالدليل، فهذا الإجماع ليس بحجّة، وإن أفاد فإنه يفيد اليقين بوجود قسم من الدين لا بأس به يمثل أساسه، ممتدٌّ في الزمان والمكان؛ لأنّ هذا هو الذي يفي ببُعدي: الخاتمية والخلود، حيث ليس هناك ملزم عقلي ولا شرعي ولا عقلائي – كي يكون الدين خاتماً وخالداً – أن تكون تمام نصوص نبي الإسلام أو حتى أغلبيّتها الساحقة متعاليةً على الزمان والمكان.

ثانياً: إنّ تعاطي الفقهاء مع الآيات والروايات من منظار عدم ملاحظة وجود فرق بين الأزمنة، قد يكون منطلقاً من عدم حصول شك حقيقي لديهم في الامتداد الزمني والظرفي،

نظراً إلى عدم حصول تحوّلات هائلة في الاجتماع الإسلامي في تلك القرون، ما يجعل حصول الاحتمال المرحلي ضعيفاً، على خلاف المرحلة المتأخرة التي طرأت فيها مثل هذه الاحتمالات، نظراً لفداحة تحوّلات بُنية الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بفارق مذهل، يبرّر عروض حالة شك جادّ في الامتداد الزمني، وليس لدينا ما يؤكّد أنّهم لو واجهوا مثل هذه التحوّلات لأصرّوا على هذا الفهم، وتجربة الفقه في القرنين الأخيرين تدلّ على أنّ الفقهاء المسلمين – لا أقلّ بعضهم – أخذوا ينظرون برؤية تاريخية لجملة نصوص، وانفتحت أمامهم هذه الصورة الجديدة، حتى ذهب بعضهم – كالشهيد المطهري – إلى استخدام المنهج التاريخي في حلّ التعارض والاختلاف ما بين الأحاديث وغير ذلك[٤٥]، فمع هذه التجربة كيف يجري التأكّد من أنّ السابقين كانوا لو عرض لهم حال الشك والتحوّل لأصرّوا على القاعدة التأبيدية؟ ونحن نتكلّم في حالات الشك، لا حالات عدمه، كما كرّرنا ذلك مراراً.

٢ – ٣ – ٧ – مبدأ شمولية التشريعات

الدليل السابع: وهو الدليل الذي يستند إلى مبدأ أنّ لكل واقعة وكل حادثة حكماً شرعياً، وهذا المبدأ قرّره الأصوليون والمتكلّمون المسلمون سلفاً، وهنا يقال: إذا جاءت رواية تجيب أحد الرواة عن مسألة شرعية بحكم شرعي ما، فما هو الاحتمال المفترض في حقّ شخص آخر يشترك في الخصوصيات الدخيلة في الحكم، جاء بعد قرون؟

الجواب: أ – أن يكون له الحكم نفسه الذي أعطي لذاك السائل في عصر صدور الخطاب، وهذا ما يثبت استمرارية الحكم، ويلغي تاريخيّته.

ب – أن يكون له حكم مماثل مستقل، فلو كان الحكم هناك هو الوجوب، فهنا يصدر المولى سبحانه، بحسب لوح الواقع التشريعي عنده، حكماً آخر بالوجوب أيضاً، وهذا ما لا دليل عليه، لعدم وجود دليل في هذه المسألة إلا تلك الرواية حسب الفرض، وإلا سقطت تمام الأحكام الشرعية، وهُدم الدين[٤٦].

إلا أنّ من حقّنا أن نسجّل ملاحظات هنا، وذلك:

أولاً: لقد أخذ في هذا الدليل مصادرة (الاشتراك في الخصوصيات الدخيلة في الحكم) مع أننا لا نعرف هل حصلت هذه الخصوصيات أو لا؟ إذ لو كنّا متأكّدين من حصولها، لما كنّا بحاجة ماسّة لتجشم عناء البحث في هذا الموضوع، فهذه المصادرة تخلّ ببُنية البحث نفسه.

ثانياً: لماذا يفترض أنّ عدم استمرارية الحكم ليس له إلا بديل واحد، وهو حصول جعل مماثل، فبالإمكان أن يكون هناك عموم يشمل الحالة المدروسة، أو يكون هناك أصل عملي تندرج تحته، ماداموا قد قرّروا في دراسات أصول الفقه أنّ الأصول العملية تنضوي تحتها تمام فرضيات الأحداث والوقائع البشرية.

ثالثاً: إنّ الحديث عن هدم الدين، وهو المنطلق الذي نعتقد أنّه هو الذي أوحى للفقهاء بسلبية المدرسة التاريخية، إنما يمكن الحديث عنه لو أنّنا عمّمنا قاعدة التاريخية الإلغائية لتمام الأحكام، مع أنّنا قلنا في البداية بأن الحديث عن حالة الشك في الامتداد الزمكاني، لا في حالة حصول العلم به أو الاطمئنان، بحيث لا يحصل في الذهن شك في هذا الأمر، فلو فهمنا من دليل أنّه لا يخصّ عصراً أو لا يختصّ بالسائل، وما أكثر هذه الحالة، لأمكن الأخذ به، بلا نقاش[٤٧].

٢ - ٣ - ٨ - نظرية تنقيح المناط وبلورة ثبات التشريعات الدينية

الدليل الثامن: وهو الدليل الذي طرحه الفاضل اللنكراني لإثبات قاعدة الاشتراك، ويرى فيه أنّ الأحكام تابعة للمصالح النفس الأمرية والواقعية، وهي لا تختلف باختلاف المكلّفين، لوجوب دفع المضرّة وجلب المصلحة على الجميع، والحديث عن خصائص أو خصوصيات ضعيف؛ لأن الأشخاص من حيث هم أشخاص لا دور لهم، بل الاختلاف يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجة عنهم، وحتّى خصائص النبي لم تثبت له بنفسه بما هو شخص، بل ثبتت للمنصب، غاية الأمر أنّ هذا المنصب لم يشغله غير بن عبد الله(ص)[٤٨].

وهذا الكلام ممتاز، من حيث إنّه لا يضع فروقات شخصية بين الأشخاص وآحاد الناس، لكنّه لا يستبعد الفروقات الطارئة على الإنسان من حيث الظروف المحيطة، فهو يقول: إنّه لا فرق في الأحكام الدينية بين زيد وعمرو؛ لأنّ كلاهما إنسان، والمصالح التي تتجه الأحكام نحوها واحدة وواقعية، لكننا هنا لا نتحدّث عن فارق فلسفي بين إنسان القرن العشرين وإنسان القرون الهجرية الأولى، وإنّما عن فارق عارض على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم فلا يكون لهذا الدليل معنى في محلّ بحثنا، نعم هو في حدّ نفسه جيد من جهاته الخاصّة به، والتي لا يُظنّ أن هناك جدلاً فيها يُذكر؛ من هنا نلاحظ أنّ بعض علماء الأصول المسلمين لمّا تعاطوا مع هذا الموضوع أخذوه وكأنّه

تنويع للأحكام الشرعية على أساس الناس، فيما هو تنويع على أساس الواقع الإنساني غير الفردي، وهذه نقطة جوهرية.

٢ - ٣ - ٩ - مبدأ خاتمية الرسالة الإسلامية وخلودها

الدليل التاسع: خاتمية الرسالة الإسلامية، ذلك أنّها خير دليل على أنّ أحكام هذا الدين شاملة لمطلق الأزمنة إلى يوم القيامة، وإلا فلو كانت خاصّةً بزمن دون آخر، لما كان هناك معنى لخلود هذا الدين وكونه الرسالة الخاتمة.

وهذا الكلام مؤسّس في علم العقيدة، ولا نقاش فيه هنا، وإنّما السؤال أنّ بقاء العقيدة والقيم والمفاهيم الإسلامية مع جملةٍ كبيرة من الأحكام كافٍ في صدق عنوان الخاتمية والخلود، وليس في هذا العنوان ما يفيد إطلاقاً أو شمولاً، كما لا ينبغي أن نعتبر الدين مجرّد فقهٍ وشريعة، فهذا ما يُحدث خللاً في فهمنا له ولدوائره، وإلا أفهل نبطل أحاديث المنع عن بيع الثمار بحجّة الخاتمية، كما أثبتنا ذلك؟! كما أنّ هذا المفهوم ليس تعبيراً عن أصلٍ ومرجع يؤول إليه الباحث عند حصول شكّ في الموضوع.

٢ - ٣ - ١٠ - قاعدة الاشتراك وزعزعة الفهم التاريخي للسنّة النبويّة

الدليل العاشر: قاعدة الاشتراك في الأحكام بين الناس: الذكر والأنثى، والعالم والجاهل، والعبد والحرّ، والمشافه وغيره، وفي عصر النص وبعده، ما لم يقم دليل على العكس، فإن مقتضى هذه القاعدة سريان الأحكام مطلقاً، وعدم وجود معنى لتاريخيّتها، ببعض معاني التاريخية كالتاريخية الإلغائية، وقاعدة الاشتراك من مسلّمات الفقه الإسلامي، بل قيل: هي من ضروريات الفقه، بل ضروريات الدين، وأنّ الخطابات الواردة في النصوص الدينية الأصلية إنّما كانت موجّهةً إلى أشخاص محدّدين وأجوبةً عن تساؤلات محدودة، ولولا قاعدة الاشتراك لما أمكن بناء الفقه الإسلامي، فمعظم الأحكام يقوم عليها(٤٩).

ومن الواضح للباحث أنّ قاعدة الاشتراك ليست دليلاً في حدّ نفسها، بل هي نتيجة لمجموعة من الأدلّة، والمهمّ منها - غير بعض ما استعرضناه سابقاً - هو النصوص الخاصّة التي بُرهن بها على هذه القاعدة، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر أبي عمرو الزهري - الزبيري - عن الصادق(ع): «.. لأنّ حكم الله

- عز وجلّ - في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلا من علّة أو حادث يكون، والأولون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة..»[٥٠].

وهذه الرواية: أ - إضافةً إلى ضعفها السندي بأبي عمرو الزبيري؛ لأنه مهمل جداً[٥١].

ب - إنما تدلّ على القاعدة مع عدم وجود العلّة أو الحادث، حسبما نصّت هي نفسها على ذلك، والمفروض أننا نشك في هذا الحادث أو تلك العلّة، وقد يكونان شخصيين وقد يكونان نوعيين اجتماعيين، ومجرّد أنّها جعلت العلّة أو الحادث في سياق الاستثناء، لا يعني تقرير مبدأ يُرجع إليه مستبطَن في المستثنى منه، بل تفيد الغالبية فقط، مما يعطي الظن بانطباق المستثنى منه على المورد المشكوك، وهو ظنّ غير مفيد لوحده.

ج - كما أنّ النسبة هنا نسبة إلى حكم الله، ونحن نشك أنه حكم الله، فلعلّه حكم ولائي للمعصوم أوجب الله طاعته، لا أنه حكم الله سبحانه، كما قرّر في التفريق بين هذين الأمرين في مباحث الفقه السياسي الإسلامي، ولا يتمسّك بالرواية؛ لأنه من باب التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للعام نفسه.

الرواية الثانية: النبوي المشهور: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[٥٢]، فإنّ هذه الرواية تعمّم كل الأحكام التي أصدرها النبي هنا أو هناك، في حقّ فلان أو فلانة، إلى سائر جماعة المسلمين، فتلغي الخصوصيات الزمكانية.

لكنّ هذا الحديث - فضلاً عن ضعفه بالإرسال - يميّز بين الفرد والجماعة، ولا يقين عندنا بأنّ له نظراً إلى ما بعد عصره(ص)، بمعنى أنّ أقصى ما يدلّ عليه ممارسة تعميم أفرادي في عصره، فيلغي التمايزات بين الأفراد، لا تعميماً زمانيّاً ينظر إلى العصور اللاحقة.

الرواية الثالثة: قوله(ص): «**فليبلغ الشاهد الغائب**»[٥٣]، فإنّ هذه الرواية توحّد الحكم بين الشاهد والغائب، الموجود والمعدوم، فالمعدوم مندرج ضمن عنوان الغائب[٥٤].

لكنّ هذا التعبير الوارد ضمن عدّة نصوص إنّما يفيد - بحسب ظاهره - شمول الحكم للحاضرين وغيرهم، ولا يُفهم منه عرفاً شموله لمن يأتي بعد سنين طويلة، فهذا لا يعبّر عنه عرفاً بالغائب، بل باللاحق، قال تعالى: ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾[٥٥]، بل هذا ما يظهر من علماء أصول الفقه أنفسهم، حيث ميّزوا - لدى تعرّضهم لنظرية اختصاص الخطاب بالمشافهين - بين الغائب والمعدوم، فلا تقول العرب عادةً لمن لم يولد بعدُ: هو

غائب، إلا بعنايةٍ وقرينة، فمثل هذا الشاهد يفيد قاعدة الاشتراك بمعنى الاشتراك بين الحاضر والغائب والسائل وغيره على أبعد تقدير.

حديث «حلال محمد»، وقفة مع السند والدلالة

الرواية الرابعة: النبوي المشهور: «حلال محمد(ص) حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»، فهو نصّ صريح في أنّ ما حلّله النبي – وليس فقط الله – أو حرّمه، يبقى حلالاً إلى يوم القيامة، فيتمسّك بإطلاق هذا الخبر ليصير قاعدةً إلا ما خرج بالدليل، مثل خصائص النبي التي ذكرها المسلمون في كتب خاصّة وتعرّض لها الفقهاء في مباحث كتاب النكاح عند السنّة والشيعة[٥٦]، ولعلّ هذه الرواية من أقوى الروايات دلالةً على المطلوب هنا، والتعبير بالحلال والحرام لا يراد منه – كما ذكر السيد البجنوردي[٥٧] – خصوصية التحليل والتحريم، بل هو كناية عن مطلق الأحكام الشرعية، بل تمام الأحكام يرجع إليهما.

وقد وردت الرواية:

أ – في كتاب الكافي[٥٨] بسندٍ لا خدشة فيه سوى محمد بن عيسى بن عُبيد عن يونس، فقد رفض بعض الرجاليين الأخذ بهذا السند.

ب – كما وردت في بصائر الدرجات بسندٍ فيه إبراهيم بن هاشم عن يحيى بن أبي عمران، عن يونس بن حماد[٥٩].

ج – وفي كتاب كنز الفوائد للكراجكي، فيما ينقله عنه العلامة المجلسي في بحار الأنوار، مع اختلاف في الصيغة[٦٠].

د – ووردت في كشف الغمّة للإربلي، مرويةً عن إسماعيل بن جابر[٦١].

هـ – ووردت في كتاب المحاسن لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، بسندٍ إلى سماعة بن مهران، مع اختلافات في اللفظ[٦٢].

أما السند الأوّل: فكما قلنا لا خدشة فيه، إلا من محمد بن عيسى بن عبيد، فهو ثقة جليل عند النجاشي، غير أنّ النجاشي ينقل عن ابن بابويه عن ابن الوليد أنه لا يأخذ بما تفرّد به هذا الرجل عن يونس، وأنه رأى أصحابنا يذكرون هذا القول، أما الطوسي فوصفه في مواضع عديدة بالضعيف، ونقل عن الصدوق أيضاً استثناءه من رجال نوادر الحكمة، وأنه

لا يروي ما يختصّ بروايته، وضعّفه أيضاً أكثر من مرّة في رجاله وفي الاستبصار، نعم جاء في أسانيد كامل الزيارة[٦٣].

وعليه، فبقطع النظر عن وثاقته في نفسه أو عدمها، يصعب الأخذ برواياته التي يتفرّد بها عن يونس؛ فإذا صحّ سند رواية البصائر إلى يونس لم يعد ابن عبيد متفرّداً، فيمكن الأخذ بروايته، وإلا فالرواية هنا في حدّ نفسها يصعب تصحيحها سنداً حتى لو وثقنا ابن عبيد، وما ذكره السيد الخوئي من أننا لا نعرف العلّة في استثناء ابن الوليد لخبر محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، فلا نأخذ به، غير كافٍ، فإن ذلك – لا أقلّ – يفقدنا الوثوق بهذا السند، حتى لو لم يفقدنا الثقة بالرجل نفسه؛ لاحتمال أنّ سبب عدم أخذ ابن الوليد برواياته عن يونس هو التشكيك في ملاقاته ليونس مثلاً أو لغير ذلك، سيما مع قرب عهد ابن الوليد (٣٤٣هـ) بمحمد بن عيسى بن عبيد الذي كان حيّاً في عصر الغيبة الصغرى؛ مما يجعل اطلاعه على حاله أكثر وفرةً، والمهم بالنسبة إلينا هنا هو السند لا الرجل نفسه.

وأما السند الثاني، وهو سند بصائر الدرجات، ففيه يحيى بن أبي عمران الوارد قبل يونس، ووثاقته مبنية إما على دلالة توكيل الإمام على الوثاقة، أو على تفسير القمي[٦٤]، ولا يدلان على ما بحثناه في محلّه، فتسقط الرواية سنداً أيضاً.

وأمّا السند الثالث، كما جاء في بحار الأنوار، فهو ضعيف أيضاً، فقد ورد فيه سلام بن المستنير، وهو مجهول[٦٥]، لا توثيق له إلا على تفسير القمي، وليس بثابت، كما تقدّم، فما قيل من أنّه من خواصّ الشيعة كما توحيه كلمات الوحيد البهبهاني، والشيخ النمازي و...[٦٦]، غير واضح بعد أن كان الشاهد هو رواياته في الفضائل، فهي ليست دليلاً على كونه من الخواص، فلم نجد له سوى إحدى عشرة رواية في الكتب الأربعة كلّها رواها عنه جميعها مؤمن الطاق، فكيف نحرز أنّه من الخواص؟! يضاف إلى ذلك أنّ محمد بن علي بن طالب البلدي، وهو شيخ الكراجكي، لم يرد فيه أيّ توثيق[٦٧]، سوى ترحّم الكراجكي مرةً في أحد كتبه عليه، ويظهر منه أنّه كان في القاهرة[٦٨]، والترحّم – سيما بهذا الشكل القليل – ليس دليلاً على الوثاقة كما هو واضح جداً.

وأمّا السند الرابع، فالظاهر أنّه مرسل لا يعتمد عليه.

وأمّا السند الخامس، فقد نصّ على أنّه معتبر[٦٩]، حيث نقل الخبر البرقي الثقة عن عثمان بن عيسى الثقة عن سماعة بن مهران الثقة عن الإمام جعفر الصادق، وحتى لو نوقش في صحّة نسخة كتاب المحاسن المعاصرة اليوم إلى البرقي – كما فعله بعضهم –

فإن الكليني روى عنه هذه الرواية بسندٍ صحيح، ولا مشكلة في هذا السند سوى أنّ البرقي صاحب كتاب المحاسن توفي عام ٢٧٤هـ أو ٢٨٠هـ، وقد نصّ الرجاليون على أنّه من أصحاب الجواد ومَن بعده، وأما عثمان بن عيسى فقد نصّوا على أنّه من أصحاب الكاظم والرضا، ولم يُشر أحد - حتى الكتب المختصّة بالطبقات - إلى أنّ البرقي من أصحاب الرضا، كما لم يُشر أحد إلى أنّ عثمان من أصحاب الجواد[٧٠]، فهما غير مشتركين في الطبقة، مما يفرض وجود إرسال خفي، نعم احتمال كون البرقي من طبقة الإمام الرضا وارد؛ فلو كان عمره عند شهادة الرضا عشرين سنةً، لكان عمره عند وفاته حوالي تسعين عاماً؛ وليس بالأمر الغريب، لكنّ إثبات ذلك مشكلٌ بحسب الوثائق، إلا عبر سبيل واحد وهو أنّنا تتبعنا الروايات الواردة لهذين الرجلين ووجدنا أنّ البرقي يروى ما يقارب ٣٥ رواية عن عثمان بن عيسى؛ مضافاً إلى وجود رواية واحدة للبرقي عن الإمام الرضا مباشرةً، وهي موجودة في الكافي[٧١]، وقد دافع عنها المحقق الشفتي (١٢٦٠هـ)[٧٢]؛ ليثبت كون البرقي من الرواة عن الرضا، فإذا استصعب شخصٌ وجود إرسال خفي في هذه الروايات جميعها دلّ التتبّع هذا على خطأ الرجاليين في عدم عدّهم البرقي في طبقة الرضا، وإلا فتصحيح السند مشكل جداً، سيما وأنّ القسم الأكبر من هذه الروايات الخمس والثلاثين قد نقله لنا الطوسي نفسه، مع أنّه لم يعدّهما من أصحاب الرضا والجواد بالطريقة التي بيّناها، فالأمر قد يفقدنا الوثوق حتى لو لم نرجّح كلام الرجاليين على هذه الروايات.

فهذه الرواية لم نعثر لها على سندٍ صحيح يوثق به، وإذا بُني على صحّتها ولو بضم تمام الطرق والأسانيد؛ فقد تكون دليلاً جيداً لبلورة أصل أوّلي وقانون مرجعي في نطاق بحثنا، لو قيل بإمكان الاعتماد على أخبار الآحاد في مثل هذه القضايا؛ لكنّ المشكلة في أنّ الرواية الأقوى سنداً بينها - وهي خبر البرقي - قد جاءت في سياق الحديث عن أنّ أولي العزم من الرسل كلّ واحد منهم جاء، ثم جاء الآخر بعده وألغى شريعته، إلا محمداً؛ فشريعته ومنهاجه إلى يوم القيامة، ومثل هذا السياق يفيد - بالمقارنة - عدم نسخ شريعة محمد؛ فيكون هذا هو معنى بقاء حلاله إلى يوم القيامة، مقابل نسخه بدينٍ آخر، وهو ما لا يجعل الرواية مطلقةً تهدف بلورة قاعدة أوّلية تحتيّة يُرجع إليها في مجال التشريع.

وبهذا ظهر أنّ قاعدة الاشتراك - رغم قبولها في الجملة - لا تجري هنا بالمعنى الذي نريده من توفير قانون مرجعي عند الشك في التاريخية وعدمها، ويبدو أنّ بعض الفقهاء

فهم من قاعدة الاشتراك التعميم بلحاظ الفرد وكأنّه منعزل عن المحيط، كما اعتبر أنّ موردها القضايا الخارجية لا الحقيقية[٧٣]، وقد تبيّن من سياق هذه الدراسة أنّ الموضوع بالنسبة إلينا هنا مختلف تماماً عن هذه الزاوية في قراءة المسألة.

كانت هذه أهمّ الوجوه التي يمكن ذكرها لنقد المنهج التاريخي أو تشييد أركان المنهج اللاتاريخي في فهم نصوص السنّة والنص الثاني بوصفه المبدأ في التعامل مع هذا النص، وقد علّقنا عليها بأكملها، وقد كان بعضها من نوع الأدلّة كقاعدة الاشتراك، فيما كان الآخر من نوع الأصول العملية كقاعدة الاستصحاب.

نتيجة البحث

بعد تفكيك مقولة تاريخيّة السنّة النبوية، تبيّن أنّ مبدأ التاريخية في الشريعة ثابت في الجملة، وأنه يعتمد على الشواهد والقرائن سلباً أو إيجاباً، وأنّه لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار هذا المفهوم عند ممارسة العمليات الاجتهادية في النصوص، ومع حصول شك افتراضي غير حقيقي – أي مجرّد احتمال منطقي معاكس – يرجع إلى اللاتاريخية اعتماداً على البناءات العقلائية العقلانية والمتشرّعية في هذا المجال، أما في حالات الشك الحقيقي القائم على معطيات جادّة تبعث الشك، فلم نعثر على وجه يؤسّس قانوناً لصالح التاريخية ولا عدمها، فيؤخذ حينئذٍ بالقدر المتيقّن ممّا تعطية النصوص، إذا كان موجوداً – وغالباً ما يكون – وتطبّق قواعد (المجمل والمبيّن) في أصول الفقه الإسلامي، وهو ما يعطي نتائج مختلفة من موضوع إلى آخر.

الهوامش

(١) حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٧١٣ و ٧٤٧.

(٢) يؤكد مصطفى ملكيان عدم إمكان فهم الدين دون فهم الأوضاع الزمكانية التي نزل فيها، فانظر له: حوار حول فلسفة الفقه، مجلة نقد ونظر، العدد ١٢، ص ٨٧، وحوارات في فلسفة الفقه، ص ٢١. (فارسي)

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ٨٦، و ١٢٦ و ١٢٧؛ وانظر لفضل الله وشمس الدين، الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، ص ١٦، و٣٧.

(٤) مصطفى ملكيان، حوار: انتظار بشر از دين (توقعات الإنسان من الدين)، مجلة نقد ونظر، العدد ٦، ص ٦٣ - ٦٤.

(٥) راجع: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ٨٦ - ٨٧؛ والسيد محمد حسين فضل الله، الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، ص ٣٧ - ٣٨.

(٦) السهيلي، الروض الأنف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، ج ٥، ص ٨٠ - ٨١.

(٧) راجع هذه الرواية وما بمضمونها في: محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، ص ٥١؛ وتفسير العياشي، ج ١، ص ١٠؛ وتفسير فرات الكوفي، ص ١٣٨ - ١٣٩؛ والكليني، الكافي، ج ١، ص ١٩٢؛ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٩، وج ٢٣، ص ٤، وج ٢٤، ص ٣٢٨ - ٣٢٩، وج ٣٥، ص ٤٠١، وج ٨٩، ص ١١٥.

(٨) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٩) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت (المداراة والإدارة)، ص ٣١٢. (فارسي)

(١٠) ناصر مكارم الشيرازي، مجلة فقه أهل البيت، مقالة بعنوان: المسائل المستحدثة في الطب، القسم الثالث، العدد ١١-١٢، ص ٨٥ - ٩٠؛ وراجع: علي رضا الأنصاري، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان، ج ١، ص ٢٩٩ - ٣٠٠؛ ونايفة شلهوب ياسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

(١١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ٩١.

(١٢) محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٤، ص ٥٦٩، وج ٧، ص ٦٤٥ - ٦٤٦.

(١٣) انظر: أبو زلفى خزاعي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان، ج ٢، ص ١١٤-١١٥؛ وحسين رجبي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٢٧.

(١٤) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة، ص ٧١٩ - ٧٢٢.

(١٥) انظر: الصدوق، الاعتقادات، ص ١١٥؛ والمفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١٤٤؛ وحيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، مصدر سابق، ص ٧٢٢ - ٧٢٧.

(١٦) انظر على سبيل المثال: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٤١٤ - ٤١٥؛ ومحمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٤، ص ٤٣٦ - ٤٣٧؛ والاجتهاد والحياة، حوار على ورق، ص ٤٨ - ٤٩؛ وحسين رجبي، مؤتمر أعمال الزمان والمكان، ج ٨، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(١٧) راجع: الخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص ١٩٦ - ١٩٧.

(١٨) انظر له: كتاب البيع، ج ٢، ص ٦٥٦ - ٦٥٧؛ والحكومة الإسلامية: ط ١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ص ٥٥ - ٥٦.

(١٩)حسين علي المنتظري، كتاب الخمس، ص٢٧٠ – ٢٧١.

(٢٠)محمود الهاشمي، كتاب الخمس، ص ٣٩٥.

(٢١) عبد الكريم سروش، فربه تر از إيدئولوجي، (أكبر من الإيديولوجيا)، ص ٦١.

(٢٢) انظر: الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ص ٨٥؛ والتنقيح (الاجتهاد والتقليد)، ص٢٢٥.

(٢٣) راجع: الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج ٢٧، ص١٣ – ١٤، باب ١، ح٥.

(٢٤) انظر حول نظريته: عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية)، ص٧٣ – ٧٩، ١٢٢ – ١٢٣، وينسب سروش هذه الفكرة في المصدر عينه إلى إقبال اللاهوري أيضاً؛ وانظر لسروش، سياست نامه (رسالة السياسة)، ص٢٥٣ – ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨؛ وآيين شهرياري ودينداري (قانون التدين والسلطة)، ص ٣٠٠ – ٣٠١.

(٢٥) عبد الكريم سروش، مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٦، ص ٢٢؛ وله أيضاً: سياست نامه، ص ٢٥١ – ٢٥٢، ٢٥٦ – ٢٥٧؛ نعم ثمة بعض النصوص القديمة لسروش، والتي تعود إلى قرابة عام ١٩٨٠م، توحي بأنه يرى استمرارية التشريعات ما لم يغدُ تطبيقها مستحيلاً وممّا لا يطاق في عصر من العصور، نظراً لكونها إلهيةً على حدّ تعبيره، فانظر له: ايدئولوجي شيطاني (الأيديولوجيا الشيطانية)، ص١٢٦ – ١٢٧.

(٢٦) انظر: ملكيان، حوار حول توقعات الإنسان من الدين، مصدر سابق، ص ٦٤ – ٦٥؛ وسنّت وسكولاريسم (التقليد والعلمانية)، ص٢٨٥ – ٢٨٦.

(٢٧) انظر، شبستري، نقدي بر قراءت رسمي از دين (نقد القراءة الرسمية للدين): الصفحات: ١٣، ٣٧، ٧٥ – ٧٦، ١١٧، ١٥٠، ١٧٠ – ١٧١، ٢٦٦، ٢٧٠ – ٢٧٥، ٢٨٠، ٣١٨، ٣٤٥، ٣٦٣، ٣٧٦ – ٣٧٧، ٤٦٨ – ٤٧٠، ٥٠٧ – ٥١٠؛ وله أيضاً: هرمنوتيك كتاب وسنّت (هرمنوطيقا الكتاب والسنة)، ص٥٠.

(٢٨) تلاحظ هذه الفكرة عند بعض الفقهاء والأصوليين هنا وهناك، ومن باب المثال يراجع: النراقي، عوائد الأيام، ص ٨٠٠؛ ومحمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، ج٦، ص ١١١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص ٢٣٧؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص١٥.

(٢٩) انظر على سبيل المثال: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٢٦٨؛ ومباحث الأصول، القسم الثاني، ج٢، ص١٧٠.

(٣٠) انظر على سبيل المثال: الصدر، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٢٧٠.

(٣١) الخراساني، كفاية الأصول، ص ٣٢٩؛ والخوئي، مصباح الأصول، ج٢، ص ١٢٨– ١٢٩.

(٣٢) راجع على سبيل المثال: الخوئي، المصدر نفسه، ص١٨٤.

(٣٣) راجع: شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت، ص٤٥ – ٤٦، وكفت وكوهاي فلسفه فقه، ص٧٦ –٨٣.

(٣٤) البجنوردي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٥٣؛ واللنكراني، القواعد الفقهية، ج١، ص٣٠٦ – ٣٠٨؛ والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية، ص٤٤ – ٤٥.

(٣٥) ذهب إليه – على تفصيل – في: مصباح الأصول، ج٢، ص٣٦ – ٤٨؛ وقد مرّت نظريته بمراحل هنا؛ فانظر بهذا الصدد: الصدر، بحوث في علم الأصول، ج٦، ص١٢٧ – ١٢٨.

(٣٦) السيد علي الخامنئي، بحث حول الصابئة، مجلّة فقه أهل البيت (ع)، العدد الرابع، ص ٢٨.

(٣٧) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول، ج٦، ص٢٨ – ٢٩.

(٣٨) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج٢، ص٥٦١ – ٥٧٥.

(٣٩) البجنوردي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٥٥ – ٥٦؛ واللنكراني، القواعد الفقهية، ج١، ص٣٠٨.

(٤٠) راجع حول هذه النصوص: وسائل الشيعة، أبواب الأطعمة، ج٢٤، ن ص١١٧، ١١٨، باب ٤، ح١، ٢.

(٤١) المصدر نفسه، ج١٤، ص١٧٠، ١٧٢، باب ٤١، ح٤، ٦، وباب ٤٢، ح٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ج١٨، ص٢٨٠.

(٤٣) سبق أن أثبتنا وجود ظاهرة الاجتهاد في القرون الأولى سواء عند الشيعة أو عند السنّة، فراجع: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، ص٣٥ – ٥٠.

(٤٤) البجنوردي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٥٤ – ٥٥؛ واللنكراني، القواعد الفقهية، ج١، ص٣٠٥ – ٣٠٦؛ والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية، ص٤٥.

(٤٥) انظر حول موضوع التاريخية والتحول والثبات التشريعي بشكل عام عند المطهري، المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهري، ج٢١، الصفحات: ٣١ – ٥١، ١٢٠ – ١٥٦، ١٦٢ – ١٦٣، ٢٩٦، ٣٠٣ – ٣٠٥، ٣٢٢ – ٣٣٢، ٤٥٦ – ٤٥٨، ٤٦٦ – ٤٦٩، ٤٨٧.

(٤٦) اللنكراني، القواعد الفقهية، ج١، ص٣٠٨ – ٣٠٩؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٥٦.

(٤٧) ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره الفاضل اللنكراني في القواعد الفقهية، ج١، ص٣٠٩ – ٣١٠، من أنّ أحد مستندات قاعدة الاشتراك في الأحكام بين العصور، هو دلالة بعض النصوص الدينية على التعميم الزمكاني في هذا الحكم أو ذاك، فإنّ هذا لا يؤسّس قاعدةً وإنّما يبني الاستثناءات.

(٤٨) اللنكراني، القواعد الفقهية، ج١، ص ٣١٠.

(٤٩) الفاضل اللنكراني، القواعد الفقهية، ج١، ص ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٦؛ وأبو الحسن محمدي، قواعد فقه (قواعد الفقه)، ص٢٢٩.

(٥٠) وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، ج١٥، ص٣٤، باب٩، ح١.

(٥١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٢١، ص٢٦١ – ٢٦٢، الرقم: ١٤٦٢٢.

(٥٢) بحار الأنوار، ج٢، ص٢٧٢، باب ما يمكن أن يستنبط، ج٤؛ وج٨٠: ١٩٩؛ وراجع: المصطفوي، مائة قاعدة فقهية، ص٤٣.

(٥٣) انظر من باب المثال: الكافي، ج١، ص١٨٧، ٢٨٩، ٤٠٣؛ والصدوق، الخصال، ص٣٧١؛ والحراني، تحف العقول: ٣٤؛ والطوسي، الاستبصار، ج١، ص٤٣٣؛ وتهذيب الأحكام، ج٢، ص٤٠، وج٤، ص١٤٣، وغيرها كثير من مصادر الشيعة والسنّة فلتراجع.

(٥٤) المراغي، العناوين الفقهية، ج١، ص٢٧، وج٢، ص٦٠؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٦٠.

(٥٥)– سورة الجمعة، الآية: ٣.

(٥٦) انظر: أبو الحسن محمدي، قواعد فقه (قواعد الفقه)، ص٢٢٩.

(٥٧) المراغي، العناوين الفقهية، ج٢، ص٥٩ – ٦٠؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٦٠؛ وانظر حول الاستدلال بهذا الحديث: المصطفوي، مائة قاعدة فقهية، ص٤٣.

(٥٨) الكليني، الكافي، ج١، ص٥٨.

(٥٩) الصفار، بصائر الدرجات، ص١٦٨.

(٦٠) المجلسي، بحار الأنوار، ج٢، ص٢٦٠.

(٦١) الإربلي، كشف الغمّة، ج٢، ص٤١٣ – ٤١٤.

(٦٢) البرقي، المحاسن، ص٢٦٩؛ ونقلها عنه في الكافي، ج٢، ص١٧.

(٦٣) الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٨، ص١١٩ – ١٢٦، رقم ١١٥٣٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٢١، ص٢٨ – ٣٠، رقم: ١٣٤٧٢، ١٣٤٧٣.

(٦٥) انظر، الطوسي، الرجالن ص١١٥، ١٣٧؛ والتفرشي، نقد الرجال، ج٢، ص٣٤٣؛ والبروجردي، طرائف المقال، ج٢، ص٢٤؛ ومعجم رجال الحديث، ج٩، ص١٨١، رقم: ٥٢٨٦.

(٦٦) انظر، البهبهاني، تعليقة على منهج المقال، ص١٩٠؛ والنمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث، ج٤، ص١٠٠.

(٦٧) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث، ج٧، ص٢٣٤.

(٦٨) الكراجكي، كنز الفوائد، ص ٢١٥.

(٦٩) الشيخ هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت، ج٥، ص ٣٣١، وج٧، ص١٥٨.

(٧٠) لمزيد من المعلومات حول البرقي وعثمان بن عيسى وسماعة بن مهران راجع: معجم رجال الحديث، ج٢، ص١٥، ٣٠ – ٣٨، رقم ٣٨٢، ٤١٣، ٤١٤، وج٣، ص١٢ – ١٣، ١٥ – ١٧، ٤٩ – ٦١، رقم: ٧٩٢، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٦٠، ٨٦١، وج٨، ص٢٩٧ – ٣٠٢، رقم: ٥٥٤٦، وج١١، ص١١٧ – ١٢٥، رقم: ٧٦١٠.

(٧١) الكليني، الكافي، ج١، ص٢٣٤.

(٧٢) محمد باقر الشفتي، الرسائل الرجالية، ص١٨٩ – ١٩٢.

(٧٣) انظر دراسة الفاضل اللنكراني في كتابه: القواعد الفقهية، ج١، ص٣٠٥ – ٣١٥.