

إثارات تجديدية في حقول الأصول

عبدالله بن الشيخ الهمفوط بن بيّه



فهرس الكتاب

5	المقدمة: مشهد الأمة، جغرافيا وتاريخياً، وأوضاعها الراهنة بين التفاؤل والتشاؤم.
12	تعريف التجديد لغة واصطلاحاً
16	التجديد دعوة مشروعة ودعوى تفتقر إلى برهان.
17	الحاجة إلى التجديد.
22	وهل من حاجة إلى التجديد في أصول الفقه؟
24	فماذا عن الدعوى؟
25	دعوى المقاصدية
28	دعوى التاريخية
28	المادة: الأصول السبعة لعلم الأصول، العقل ومدى سلطانه
33	الصورة: مسيرة تدوين أصول الفقه، الترتيب، بناء الكليات وتوليد الجزئيات ووظيفة،
43	أولاً: مدلول الدليل: الجواب عن ماذا؟ صنيع الجمهور في تقسيم الدلالات، صنيع الحنفية في تصنيف الدلالات.
50	الاقتراح في دلالة الدليل
62	ثانياً: منظومة التعليل: الجواب عن لِمَ؟ (قضية التعليل)
67	المقدمة الأولى: عن مقاصد الشريعة
77	المقدمة الثانية: ستكون منطقية أصولية
100	ثالثاً: مباءة التنزيل: الجواب عن كيف؟
101	تحقيق المناط
122	بيئة تحقيق المناط تأصيلاً وتنزيلاً:
140	وسائل تحقيق المناط
142	فمن يحقق المناط؟
146	مجالات تحقيق المناط وتوليد الأحكام
153	صناعة المفاهيم بين النص والواقع.
156	الغاية: الاستنباط والانضباط والارتباط، الوساطة بين الوحي الإلهي والفكر البشري.
156	الفاعل: المجدد - المجتهد - المؤسس
159	خلاصة ومقترحات

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى
آله وصحبه

إشارات تجديدية في حقول الأصول¹

أصل هذه الكراسة محاضرة أقيمت في قاعة الإمام محمد عبده بالأزهر الشريف بحضور الإمام الأكبر ومشيخة الأزهر والجم الغفير من العلماء والطلبة. ولهذا فإنَّ الأسلوبَ الخطيبيَّ قد يبدو مؤثراً في طريقة التناولِ العلميِّ الصارمِ، وليس ذلك من بابِ الاعتذارِ، وإنما هو إظهارٌ للدارسِ على طريقةٍ ومنهجيةٍ هذا الكتاب. كما أنَّ المقدمةَ ليستُ من صميمِ الموضوع، إلا أنها ليستُ مبنوتةً الصلةِ به، وعلاقةُ المقامِ كافيةٌ لفهمِ سياقِ الكلام. إنَّ العودةَ إلى المنهجِ الفريدِ الجامعِ بينِ إرشادِ الوحيِ وسدادِ العقلِ أمرٌ حيويٌّ لأمةٍ تلقتُ الرسالةَ الخاتمةَ مؤتمنةً عليها شاهدةً على البشرية، تقع في وسطِ الكونِ، مما يتيح لها ميزةَ القدرةِ على التواصلِ مع أطرافِ المعمورة، والتحاوُرِ مع مختلفِ الأقوامِ؛ إلا أنه يُمثلُ تحدياً جاداً يُهددُ أحياناً كيانها؛ إذ أنها مُرشحةٌ لأنَّ تكونَ محطَّ مطمعِ الجيرة، عندما تنشأ أمةٌ قوية لها طموح في التوسع لامتلاكِ مواقعِ التاريخِ وأحياناً لتصفيةِ الحساباتِ بين الشرق والغرب على هذه الرقعة.

¹ أصل هذا العنوان يرجع إلى أمرين: أولاً: أنَّ هذا الكتاب لا يتعرض للمادة الأصولية في مجملها وتفصيلها، وإنما يشير إلى بعض الموضوعات التي تعتبر جديرة بالاستئثار بالاهتمام في مشروع التجديد، ويرسم ملامح التصور للصورة الذهنية للتجديد، بالإضافة إلى خوض غمرة بعض القضايا نظرياً وعملياً لتكون أمودجاً للباحث ومجسماً لبناء البيت الأصولي. ثانياً: ينظر العنوان إلى جملة لأبي المعالي الجويني ذكرها في سياق التجديد في النوازل، حيث أوضح أنه يستثير المعنى.

إنّ الوضع الجيوتارسياسي لا يُتيح لهذه المنطقة أن تكون في حالة اعتيادية للأمة الوداعة "المنسية"، فهي إما أن تكون قائدة أو مقودة، غالبية أو مغلوبة، سائدة أو مسودة؛ وقد لا يعني ذلك غلبة عسكرية -وقد يعينها في بعض الحالات-، ولكن حالة من الاستعلاء الفكري والنفسي تجعلها لا تسلم بالهزيمة، ولعلها العزة التي أشار إليها القرآن الكريم ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ومع ذلك فمنذ خمسة قرون وهي تعاني مشكلة الأفول الحضاري وهي حالة معقدة لها أعراض متعددة وأمراض متنوعة؛ منها:

- 1- انعدام المبادرة في الداخل والخارج،
- 2- نظام فقهي يتراجع فيه الاجتهاد والنظر،
- 3- نظام تعليمي وتربوي يصبح استظهاراً لمذونات فقهية وتكراراً لأراء بعضها تاريخي،
- 4- وحكم يصبح استبداداً وفساداً وليس رشاداً وسداداً،
- 5- اقتصاد: يعاني انكماشاً؛ تستهلك ولا تنتج، تستورد المواد المصنعة بأعلى الأسعار وتصدر المواد الأولية بأزهد الأثمان.
- 6- افتراق في الكلمة وانشقاق في الصف أطمع العدو فيها، فوطئ الديار ونهب الخيرات واستولى على الثروات، وكاد أن يستكمل الاستيلاء على العقول حتى لا تفكر إلا بما يريد ولا تنطق إلا بما يقول، تلك بعض علامات الأفول، والعجز عن مسابرة الركب الحضاري؛ إنه العجز الذي استعاذ منه الرسول الأعظم ﷺ ونهى عنه: "اللهم إني أعوذ بك من العجز"، "استعن بالله ولا تعجز". في أحاديث صحيحة وأخبار مرفوعة. وفي هذه الآونة وفي منسلخ الثلث الأول من القرن الخامس عشر الهجري مفتح العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين الميلادي؛ حيث لاحت بوراق الآمال في تبدل الأحوال،

وبدون إصدار حكم صارم على وضع سيال لم يُبين فيه الخيط الأبيض من الخيط الأسود من فجر ما بعد الثورات، تجددت الأماني واختلفت الآراء؛ فالمتفائل يرى فجراً جديداً واستقلالاً وليداً وكسراً لطوق الجمود والركود وقضاء مبرماً على الاستبداد والفساد، وعماً قريب سيزدهر الاقتصاد وتنهزم أمام الرواج عوامل الكساد.

والمتشائم² يرى القبلية تكشر عن أنيابها والتعصب والعصبية ترمى بجلبابها، والمياه الآسنة تقذف بزبد الخصومات والتخلف العريق يدب في أوصال الثورات لتتحرف عن مسيرتها وتعود إلى سيرتها؛ استقطاباً ثنائياً أو ثلاثياً، إلى ما يمكن أن يُتصور من التشظى في صورة فرق وتفاريق "ليست خيراً من تفاريق العصا"، متدين ترك الواجبات واشتغل بالمستحبات، ووقف مع الجزئيات دون التطلع إلى الكليات، وإلى جانبه تيار ليبرالي مستغرب ومغترب عن ذاته، فغابت عن الطرفين مشاريع الحياة الكبرى وقيم الإنسانية الفضلى وباعوا للشعب الخصومة والضياع. فإذا كان وضع ما قبل الثورة مأساوياً وكان في بعض جوانبه وفي بعض المناطق أشبه باستعمار مقنع وكلاً مباح لكل مُرتع فإنّ الوضع الجديد قد دفع ثمناً غالياً

² فعند المتشائم: تكون الثورة دائماً تهوراً وطيشاً، قد تحقق بعض الفوائد ولكن لقاء الكثير من الشرور التي تأتي بها، وأشد هذه الشرور هو إشاعة الاضطراب، وربما انحلال النظام والبناء الاجتماعي الذي يعتمد عليه كل خير سياسي {ول ديورانت}

من الدماء وترك جراحاً غائرة في النسيج الاجتماعي. وبالرغم من ابتهاج الناس "أكثرهم" بحرية لم يعهدوها وأجواء حوار وحراك لم يألّفوها وآمال على حكم رشيد ومستقبل واعد قد علقوها حيث الازدهار والرخاء والكلاً والماء فإن المؤشرات المتضاربة لواقع عصيب ومتوقع أصعب جعلت كفة الإشفاق ترجح على كفة الرجاء، فالشجون كثيرة والطرائد عديدة والقضايا متنوعة فبأيها يهتم المصلحون وإلى أيها يعمد الباحثون. هل إلى العملية السياسية لبناء أنظمة جديدة على أنقاض هياكل متداعية أم المجال الاقتصادي لإطعام الجياع وإنقاذ الطبقات الشعبية من فقر مدقع، أم العلاقات الخارجية العديمة التوازن وبخاصة مع جيراننا الغربيين الذين استمرأوا تواضعنا "خنوعنا" فأملوا الشروط المجحفة في الاتفاقات وأرهقوا الإنسان في هذه المنطقة بالمخارم والحروب. أم المجال الثقافي في ضحالة الفكر وعقم التعليم، ومجال ديني استنسر فيه البغاث واستبحر فيه الغدير وسادت فيه ظاهرية الفهم والرأي الفطير.

إنّ هذا المشهد للأمة ليس على حد سواء في كل مكان أو زمان متحد، فمسيرة التاريخ متعرجة وسننه متدرجة، والمناطق متفاوتة في علاقتها بالحدثة وارتباطها بالأصالة. ولكن ظاهرة العجز "الفشل" في القيام بالوظيفة كانت شبه كاملة في القرنين 19-20 الميلادي مع انتشار الاستعمار المباشر وتفتيت الأمة والقضاء على رمز الوحدة "الخلافة"، وحلول دولة الصهاينة بالساحة الفلسطينية وأسر بيت المقدس مرة أخرى. ولعل مما يبعث الأمل من أمثلة التاريخ الحديث توحيد الإمبراطورية الصينية التي ارتقت من هوان احتلال اليابان إلى قمة قوة العمران، وتوحيد القارة الأوروبية بعد فترات الحروب والخراب؛ إنّ انبعاث الأمة من جديد وانسلاكها في مسالك ميادين التوحيد

والتجديد غير مستبعد ولا بعيد، إذا هي وصلت إلى تصور جديد بالنوع قديم بالجنس لمراجعة النفس اعتباراً بالحكمة الإلهية {قُلْتُمْ أَنِّي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ} مما يعني أن الانتصارات والهزائم لا يبحث عنها في الخارج وإنما هي في نفوسنا أولاً وآخراً. ومجالات التجديد فسيحة وميادينه واسعة -منها ميدان التحرير- وأصول الفقه أحد هذه المجالات لتوسيع الإدراك وترشيد التصورات، وتحرير محل النزاع وتحقيق المناط في الكر والايضاع. إنّ من شأن التجديد في أصول الفقه أن يرشح الكليات ويرجحها على النظر الجزئي الذي جعل الأمة تعيش مبارزة ومنازعة حول كل فرعية في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية والتعايشية. ففي كل مجال يمكن سرد عشرات القضايا التي لو درست بنظر كلي لأمكن أن تجد حلولاً تخفف من غلواء الاختلاف؛ إنها كليات ذات جذور ثلاثة: الشريعة نصوصاً ومقاصد، ومصالح العباد، وموازن الزمان والمكان، بذلك تصاغ تلك الكليات وتطوع الجزئيات، تصديقاً لمقولة الشاطبي: إن اختلال الكلي يؤدي إلى انخرام نظام العالم. إنّ النظر الكلي من شأنه أن يواجه الأزمات، كما فعل إمام الحرمين وهو يُنظر لنظام الملك عندما كانت موارد الدولة تنضب وبيت المال يصفر؛ -حسب عبارته- فأصل للخروج عن مألوف النظر الجزئي بما كان عليه الصحابة وهم يواجهون مستجدات القضايا وبين أيديهم نصوص محدودة وأحكام محصورة معدودة.

فلم يتردد في جواز وضع الضرائب لإعداد الجيش "المرتزقة" -الذين يعني بهم الجيش النظامي- بناء على جلب المصلحة، وافترض خلو العصر من حملة العلم ليؤصل بناء على مبدأ الاستصلاح فروعا لا عهد بها.

فالحديث عن التجديد في

أصول الفقه³ هو بالضرورة

تجديد في الفقه ذاته؛

لأنه المستهدف في الأصل

والنتيجة المتوخاة.

إنَّ القضايا الفقهية -التي

تمثل للمسلمين المنظومة

التعبدية والقانونية التي

تحكم النسق السلوكي

والمعياري في حياة الفرد

والجماعة- يجب أن تواكب

مسيرة الحياة التي تشهد

تغيرات هائلة وتطورات

مذهلة من الذرة إلى المجرة،

في شتى مجالات الحياة

³ يخلو لبعض التفريق بين: «علم أصول الفقه» و«أصول الفقه»، والحق أنه لا فرق بين علم أصول الفقه وأصول الفقه فهي من نوع الإضافة شبه المحضة، كشهر رمضان أي شهر هو رمضان. كذلك علم أصول الفقه؛ فالثاني معرف للأول، وبيان ذلك أن المراد أن موضوع العلم ما يبحث عن أعراضه الذاتية، والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم أو على أنواعه؛ كقولنا الأمر يفيد الوجود، أو على الأعراض الذاتية كقولنا: النص يدل على مدلوله دلالة قطعية، وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة، بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات أو الثبوت. («إرشاد الفحول» بتصرف) فأصول الفقه أدلة الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال به وما يتبع ذلك، كما يستفاد من الشيرازي في «اللمع» والغزالي في «المستصفى» وابن برهان في «الأوسط». ومنهم من أطلق لفظ «أصول الفقه» ومنهم من أضاف إليه العلم أي «علم أصول الفقه»، فمنهم من قال إن الأصول هي الأدلة نفسها، كإمام الحرمين، ومنهم من قال إنه العلم بالأدلة، كما قال الباقلاني. قال الزركشي: هل الأصول هذه الحقائق أنفسها أو العلم بها؟ طريقان. وكلام القاضي أي بكر يقتضي أنه العلم بالأدلة، وعليه البيضاوي، وابن الحاجب وغيرهما، وقطع الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين في «البرهان» والرازي والأمدي بأنه نفس الأدلة. ووجه الخلاف أنه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق يتوقف أيضا على العلم بها، فيجوز حينئذ إطلاق أصول الفقه على القواعد أنفسها، وعلى العلم بها. إلى أن يقول: والتحقيق: أنه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإن من أراد اللقب، وهو كونه علما على هذا الفن حدّه بالعلم، ومن أراد الإضا في حدّه بنفس الأدلة، ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى بالعلم، والإضا في الأدلة. نعم: الإمام في المحصول عرف اللقبى بالأدلة، يجب تأويله على إرادة العلم بها. (الزركشي البحر المحيط 81/1) قلت: والحق أننا إذا أردنا بالعلم الصناعة وليس انكشاف المعلوم فإنه لا فرق بين أن تقول: علم أصول الفقه أو تحذف كلمة العلم، لأن هذا النوع من الإضافة هو من شبه المحضة الذي نص عليه ابن مالك -في التسهيل- وهو من إضافة الاسم إلى المسمى، كشهر رمضان فلا يزيد في المعنى إلا أنه يخص الشهر بأحد أفرادها، لأن الشهر هو نفسه رمضان، وكذلك علم النحو، فالعلم هو نفسه النحو. وقد نظم ذلك ابن بونه في الزيادات على الألفية «الاحمرار» قائلا:

أنواعه هنا بدين قد خصص
مشبها إضافة الذعما
للاسم والصفة للذي وصف
فإذا فهمت ذلك، فمسألة القطعية أو الظنية لا علاقة لها بالاسم، فهو مبحث آخر يتعلق بمفهوم الأصل ومستنده. والله أعلم.

ومختلف المظاهر والتجليات، من أخصص قدم الأمة إلى

مفرق رأسها في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية

والمالية، والعلاقات الدولية للتمازج بين الأمم، والتزاوج بين

الثقافات إلى حد التأثير في محيط العبادات والتطاول إلى

فضاء المعتقدات. وقد أصبحت الأنظمة الدولية والمواثيق

العالمية ونظم المبادلات والمعاملات جزءًا من النظم

المحلية، وتسربت إلى الدساتير التي تعتبر الوثائق المؤسسة

فيما أطلق عليه اسم العولمة والعالمية، كل ذلك يدعو إلى

التجديد في الأصول لتصحيح الفروع حتى تكون سليمة لأنها

مبنية على أصول صحيحة، فلا مطمع في الإحاطة بالفرع

وتقريره والإطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه،

إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول. كما

يقول أبو حامد الغزالي⁴.

فلهذا ستكون هذه المحاولة (المقاربة) متجهة إلى بحث عن

الضبط والربط، لتجنب المزيد من التخبط.

⁴ المنحول ص3تحقيق د. محمد هيتو دار الفكر

تعريف التجديد:

التجديد مصطلح يكثر في الكتابات تناوله وعلى الألسنة تداوله؛ ولكنه غير محدد المعالم ولا محدود العوالم، فهو من تلك المصطلحات المعروفة جداً إلى حد أنه لا يمكن أن يعرّف؛ لأنه في أصله عبارة عن فعل متعدٍ تظهر تجلياته في متعلقاته، فبقدر ما يتسع متعلّقه وتتعدد علاقته وتتشعب أدوات الفعل وإمكانات الانفعال تنفسح مساحات المدلولات. والتجديد لغة مصدر من جدد الشيء صيره جديداً. والتصيير أحد معاني فعل المضعف كأمره صيره أميراً، وأمنه جعله آمناً، ويسره جعله يسراً {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ} {وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا} في قراءة الكوفيين صيره لها كفيلاً.

قال في اللامية:

كَثُرَ بِفَعَلٍ صَيْرٌ اخْتَصِرَ وَأَزَلٌ وَافِقٌ تَفَعَّلَ أَوْ وَافِقٌ بِهِ فَعَلًا

ويستعمل للمحسوسات كما يستعمل للمعاني، كجدد الثوب صيره جديداً، وجدد العلم أبرز مكنوناته وأوضح مبهمات ومشكلاته.

ولكن التجديد كمفهوم يحتاج إلى مضاف أو متعلق هو في حقيقته المفعول به أو موضوع التجديد الذي قد يكون عاماً، كالتجديد في الشريعة أو في حياة الناس، كما قد يكون خاصاً، كالتجديد في علم الأصول أو في علم الكلام ونحو ذلك. وهذا النوع من المفاهيم المتمددة أو المشككة أو ما يسمى بكلمات التذكير والإثارة des mots d'évocation غير المحددة يصعب حصره بحدود الحد والرسم، وإن كان يسهل التعاطي معه من خلال المثال والعد والسر والتقسيم والسر؛ لأنه حالة وعلاقات بين مؤثر ومتأثر، ينشأ عن التأثير انفعال ليتشكل من جرائه الأثر - النتيجة-. ومصطلح التجديد ليس غريباً على ثقافتنا، فقد ورد في الحديث:

”إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من

يجدد لها أمر دينها“⁵

⁵ رواه أبو داود، والبيهقي، والحاكم.

قد يكون هذا المجدد عالماً مجتهداً، كالشافعي مخترع علم أصول الفقه وآليات التعامل مع نصوص الشريعة، وقد يكون ملكاً عادلاً كعمر بن عبد العزيز، وهذا بنص العلماء الأوائل. وإن مصطلح التجديد كان معروفاً للجاهلية.

قال زهير بن أبي سلمى:

هُمْ جَدَّدُوا أَحْكَامَ كُلِّ مُضِلَّةٍ

مِنَ الْعُقْمِ لَا يُلْفَى لِأَمْثَالِهَا فَصَلُّ

قال الأعلام الشنتمري: يريد بالتجديد أنهم بينوا أمور الحرب،

فتجديد تقاليد الحرب والشجاعة هو تجديد الجاهلية.

لقد ربط الأصوليون بين مفهوم التجديد ومفهوم الاجتهاد في الشريعة، فاستدلوا بالحديث المذكور على أن الأمة لا بد أن يوجد في علمائها مجتهد، فأحالوا مفهوم التجديد إلى مفهوم الاجتهاد المطلق، وبذلك يصبح معرفاً برديف أشهر كما يقول المناطقة، فالمجدد بهذا الاعتبار هو المجتهد. قال في مراقي السعود:

والأرض لا عن قائم مجتهد تخلو إلى تزلزل القواعد حتى يجئ الفاطمي المجدد دين الهدى لأنه مجتهد وحينئذ فإن الأمر يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية

من الأدلة المختلفة، أو ما سماه أبو حامد الغزالي بالاستثمار الذي يقتضي مستثمراً وهو المجتهد، وثمره وهي الحكم الشرعي، وغصوناً مثمرة وهي الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ وهي: الأصول الأربعة المثمرة كما يراها أبو حامد الغزالي. وإذا تعلق الأمر بأصول الفقه، فإنّ عملية بنائه كانت قائمة على ركيزتين هما: إثبات أدلة للأحكام وإثبات أحكام لهذه الأدلة.

والعمليتان متداخلتان؛ فإنه في الوقت الذي تثبت به الدليل الكلي للأحكام الجزئية، فإنّ هذا الدليل الكلي يحتاج إلى إثبات، بمعنى أنه محكوم عليه فهو موضوع لحكم؛ ليكون دليلاً كلياً للجزئيات، وحينئذ فإننا بالضرورة بين عمليتين متعاكستين نعبّر بإحدهما من جزئي صعوداً للوصول إلى كلي، ثم للنزول من الكلي إلى جزئي. والتجديد الذي ورد في الحديث الشريف يمكن أن يتمظهر في خمسة تجليات

- 1- تجديد ما اندثر من الأحكام في حياة الناس.

- 2- تجديد بإنشاء طرائق من شأنها أن تخدم الدين، ومنه "من سن في الإسلام سنة حسنة" حسب تفسير الإمام النووي، لا بمعنى أحيا كما فسره بعضهم. قلت: ولا يبعد أن يكون إنشاء منهج في أصول الفقه من هذه السنن.

- 3- تجديد يتعلق بمستجدات حياة الناس لوصولها بحبال الدين، وإيجاد الحلول المناسبة، واقتراح الصيغ الملائمة. وأصول الفقه وسيلة ذلك أيضاً، وقد أشار إليه إمام الحرمين بقوله: والقول الكاشف للغطاء، المزيل للخفاء، أنّ الأمر لله، والنبؤ منهيه، فإن لم يكن في العصر نبؤ، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهاؤها مقام الأنبياء، ومن بديع القول في مناصبهم أن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوارئ الظنون على فكر المفتين، وتغاير اجتهاداتهم، يغير أحكام الله على المستفتين،

فتصير خواطرمهم في أحكام الله تعالى حالة محل ما يتبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ.⁶

⁶ إمام الحرمين الغياي 380

- 4- تجديد هو اختراع وإبداع وليس ابتداءً، ومنه ما أحدث السلف من تدوين الدواوين والجمع للتراويح وإحداث السجون، وقد يكون منه ما أحدث الخلف من الاجتماع للذكر وتلاوة القرآن على خلاف حقيقته في كتابنا "مشاهد من المقاصد". ومن هذا القبيل الأحكام التي يحدثها الحكام لجزر أهل الفساد، والنظم التي يقترحها العصر لدرء الاستبداد.
- 5- وأخيراً: وهذا محل اختبار المجتهدين، واستنباط المستنبطين، تجديد يتعلق:

- 1- بالاجتهاد في الأحكام إنشاءً في قضايا لم يسبق فيها نظر للعلماء،

- 2- أو قضايا سبق فيها نظر للعلماء وظهر ما يعارضه؛ إما لضعف مستند الأول طبقاً للبرهان أو تغير زمان أو اجتهاد في كيفية تطبيق الأحكام، ويمكن اعتبار أصول الفقه الإطار الناظم له.

لهذا فيمكن تعريف التجديد بأنه تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتمثل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد، أو إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم في

قراءة جديدة للأصول؛ قواعد ومقاصد وعلاقتها بالجزئيات
الفقهية على ضوء مستجدات العصر. فهو ربط واصب
بين الكلي والجزئي في ضوء ضرورات الواقع وحاجياته.
وهناك كلمات مصابقة⁷ كالإصلاح الذي يدل على وجود
فساد، ومنه حديث الغرباء: ”الذين يصلحون ما أفسد
الناس“. والإحياء وهو بعث ما كان ميتاً، وقريب منه ”جددوا
إيمانكم، فقالوا: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا
لا إله إلا الله“. وهذا يدل على أن الإيمان يبلى والقلوب تموت.

الحاجة إلى التجديد:

في كل معاني التجديد السالفة تحتاج الأمة إلى مجددين،
فهي بحاجة إلى:

1- تجديد الإيمان وربطها بغذاء الأرواح⁸. فالأمة تفتقر
إلى مرشدين ربانيين يحيون وظائف الذكر ويرقون في
مدارج السلوك إلى مقامات الزهد والصبر والشكر:

حَتَّى بَدَتْ لَهُمْ شُمُوسُ الْمَعْرِفَةِ
رَأَوْا مُخَدَّرَاتِهَا مُنْكَشَفَةً

كما قال الأخضرى.

فتشرق السرائر وتستقيم الظواهر {وَدَّرُوا ظَاهِرَ
الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ} فتتطهر القلوب من الغل والرياء،
وتتنزه الألسنة من الغيبة والفحشاء.

2- وهي بحاجة إلى علماء مجتهدين مستبصرين؛ لتقديم
فقه للعصر يبعد العسر ويضبط اليسر،

⁸ والإكثار من الذكر الذي هو مفتاح تزكية
النفوس؛ ولهذا كان مشايخ الصوفية
المحققون يحثون تلاميذهم على ذلك.
وهي أفضل وجوه الذكر فاشغل بها
العمر تفز بالذخر. (كما قال في المرشد
المعين).

3- وإلى حكام يقومون بإصلاح أمة في حالة فساد واختلال،

4- وبحاجة إلى نظام يردع السفهاء، ويسن وسائل الزجر لإيقاف الإخلال بالأمن كما قال
عمر بن عبد العزيز، وكما كان مالك يرى لقوة إدراكه أن انقطاع حبل الأمن وسقوط
هيبة السلطان يؤدي إلى خراب الأوطان.

وأخيراً: هل من حاجة إلى التجديد في أصول الفقه؟

إن الرد على هذا السؤال حاكم في إثبات مشروعية أو عدم مشروعية الدعوة إلى
التجديد. كما سيكون الجواب على كيفية التجديد برهان على دعوى التجديد.
للإجابة على الأول يجب أن نذكر بالغاية التي ترمي إليها مباحث أصول الفقه، والوظيفة التي تقوم
بها، لنرى هل تحققت غاياته وقيمت وظيفته في ظل التعاطي الجاري مع هذا العلم في الوقت الحاضر؟
فعلم أصول الفقه هو مما يسمى بعلوم الآلة وهي داخلة في علوم الشرع وهي: التفسير
وعلوم الحديث والفقه والنحو واللغة والمنطق على خلاف بين العلماء، - قال الغزالي في معيار
العلم: إن من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه. وقال في الإحياء: إن علم الكلام يكاد أن
يكون حجاباً عن معرفة الله تعالى. ولا تعارض بين النصين؛ كما توهم البناني في حاشيته على
الزرقاني، فعلم الكلام ليس موضوع علم المنطق؛ وإن كان الأول قد يستعمل أدوات الثاني
-وليس هذا محل التفصيل- وتختص العلوم الشرعية بالثلاثة الأول: التفسير، الحديث، الفقه.
وعلم أصول الفقه غايته التوصل إلى حكم شرعي من الدليل التفصيلي، فالأصول أدلة إجمالية
وأدوات وآلات لاستنباط الأحكام واستخراجها في عملية اجتهادية من دلالات لغة الشارع ومن
مقاصده الكلية والجزئية منطبقة على واقع مشخص، فهو وسيلة بيانية؛ تلك هي الوظيفة الأولى.
2- أما الوظيفة الثانية فهي: ضبط عملية الاستنباط، فهو منهج وقانون ومسطرة ضابطة
ونازمة للنظر، أو ما سموه بحركات الفكر في الموضوع:

وفسروا النظر في المسطور

بحركات الفكر في المنظور.

9 وأعم هذه الألفاظ: التفكير، ومعناها: انتقال النفس من معلوم إلى معلوم، فلا معنى لأفكار النفس وحديثها إلا انتقالاتها من علم إلى علم.

فإن كانت هذه الانتقالات -المسماة تفكراً- لأجل الوقوف على عاقبة أمر: سُمي تدبراً؛ لأنه يلحظ دُبر الأمر وعاقبته. وإن كان للتوصل به إلى علم أو غلبة ظنٍّ: سُمي نظراً، فالنظر: هو الفكر الذي يطلب به العلم أو الظن. فإن عُر من المنظور فيه إلى غيره بالتنبه لمعنى يناسب المنظور فيه: سُمي اعتباراً، لأنه عُر منه إلى غيره. فإن كان يفتقر إلى جهد وتحمل كدٍّ ومشقة في نظره: سُمي نظره اجتهاداً. فإن أفضى نظره -الذي هو لطلب العلم والظن- إلى الوقوف على المطلوب: سُمي استنباطاً؛ لأنه أظهر ما لم يكن ظاهراً، كما يظهر الماء من الأرض فسُمي صاحبه مستنبطاً.

فهذه أسام تترادف على الفكر باختلاف اعتباراتها وباختلاف إضافتها.

فمن نظر في نص ووقف على معنى معقول في النفس سُمي فعله استنباطاً ولم يسم قياساً، فاسم الاستنباط أعم من القياس، فكان كل قياس استنباطاً وليس كل استنباط قياساً؛ فإن المعنى المستنبط من النص: إن كان قاصراً على النص غير متعدٍّ فهو استنباط، وقد يتفطن المتأمل من سياق الألفاظ لأمر ودقائق في النفس فيسمى ذلك استنباطاً وإن لم يكن قياساً، وإن كان المعنى المستنبط من النص أعم من النص -حتى صار الحكم عاماً بعموم المعنى وانحذف خصوص النص- سُمي إلحاق غير المنصوص بالمنصوص -بواسطة المعنى المستنبط- قياساً، كما أخذنا من قولهم: قاس الشيء بالشيء». فأقل ما يحتاج إليه -فيمكن إطلاق اسم القياس عليه- أربعة أمور؛ فإن القياس هو قياس شيء على شيء في شيء بشيء؛ معناها: قياس فرع على أصل في حكم بعلته، لذلك إذا أفضى الاستنباط إلى معنى قاصر لا يُسمى ذلك قياساً؛ إذ لا فرع ولا أصل، والقياس نسبة بين شيئين تجري بينهما تلك النسبة.

وقد وقع الخلاف في أمر خامس أنه هل يشترط لإطلاق اسم القياس؟ وهو أن يكون المعنى الجامع مستنبطاً بالنظر والفكر، فهذا اختلفوا في أن إلحاق الضرب والقتل بالتأفيف هل يسمّى قياساً وإلحاق الأمة بالعبد هل يسمّى قياساً؟ والحق: أن لفظ القياس في وضع اللسان لا يستدعي هذا المعنى الخامس، إلا أن يتحكم متحكماً بالاصطلاح، فالقياس يجوز أن ينقسم: إلى معلوم على البدئية وإلى معلوم بالتأمل، ولا تناقض في هذا التقسيم بالإضافة إلى وضع لفظ القياس في اللغة، لكن يستدعي القياس أصلاً وفرعاً، ولا بد أن يتميز الأصل عن الفرع بخاصية ولا خاصية له إلا أنه يتقدم عليه في العلم فيحصل ذلك أولاً، ويحصل العلم بالفرع بعده وبسببه، فيصير ذلك -بالتقدم- أصلاً، وهذا -بالتأخر- فرعاً، فلا أقل من أن يتأخر العلم بالفرع، وتحرير الضرب يعلم مع النهي عن التأفيف -والأمة تُفهم من ذكر العبد- من غير حاجة إلى استنباط وتأمل، ولا يتأخر عنه، وكأنه يقوم لفظ العبد مقام لفظ الرقيق، ولفظ التأفيف مقام لفظ الإيداء، ولفظ الرجل في قوله: أهما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يقوم مقام قوله: أهما مشتر وأيما إنسان»، وتفهم المرأة منه مع الرجل لا بعده وبالقياس عليه، فليس أحدهما -بأن يجعل فرعاً- أولى من الآخر.

3- الوظيفة الثالثة: تقنين

فكر المسلم وتوجيهه

وتفعيل آلة التفكير والتدبر

المعطلة، والتي تعتبر مقدمة

لا غنى عنها للاجتهاد

والاستنباط حسب السيرورة

التي رسمها أبو حامد الغزالي

رحمه الله تعالى⁹.

إن التجديد في أصول الفقه

يمكن أن يُسهّم في تأصيل

التجديد العظيم في حياة

الأمة الإسلامية الباحثة

منذ قرون عن الطريق

المثلى لاستئناف المسيرة

الكبرى للأمة الإسلامية في

أوج تألقها وعطائها على

امتداد القرون، كما قدمنا.

فلاستنباطات الفقهية

القديمة كانت ولا تزال

مصيبة، والاستنباطات

الجديدة المبنيّة على

أساس سليم من تحقيق المناط هي صواب؛ فهي إلى حد

ما كالرياضيات القديمة التي كانت تقدم حلولاً صحيحة،

والرياضيات الحديثة الآن التي تقدم حلولاً سليمة ومناسبة.

إنّ التجديد ضرورة لوجود وضع جديد يشبه ما أشار إليه

إمام الحرمين بقوله: فأعود وأقول: لست أحاذر إثبات

حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء؛ فإن معظم

مضمون هذا الكتاب لا يلقى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً

لباب. ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام،

أحلتها على أربابها وعزيتها إلى كتابها. ولكني لا أبتدع، ولا

أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب

ما أراه وأتحرّاه. وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة،

التي لا توجد فيها أجوبة العلماء مُعدّة. وأصحاب

المصطفى ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا

نصوصاً محدودة، وأحكاماً محصورة معدودة، ثم حكموا

في كل واقعة عنت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا

حدوده؛ فعلمونا أنّ أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع،

وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة.

فليكن الكلام في الأموال، وقد صفر بيت المال واقعة

لا يعهد فيها للماضين مذهب، ولا يحصل لهم مطلب،

ولنجر فيه على ما جرى عليه الأولون إذ دفعوا إلى وقائع

لم يكونوا يألفوها، ولم ينقل لهم مذاهب، ولم يعرفوها¹⁰.

وللقائل الأول أن يقول: هذا وإن علم معه فقد علم به فكان العلم بحكم الرجل سبب للعلم بحكم المرأة معه لا بعده، فالسببية لا سبيل إلى إنكارها، وذلك يوجب ترتباً عقلياً وإن لم يوجب ترتباً زمنياً، وذلك كاف في تميّز الأصل عن الفرع وتميّز المقيس عن المقيس به. وهذا كله يرجع إلى المناقشة في اللفظ.

وكذلك اختلفوا في العلة المنصوص عليها -مثل- في الهرة حيث قال: (إنها ليست نجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات) أن الفأرة -أيضاً- من الطوافات، فالحكم بطهارة سورها بسبب عموم الطوف هل هو القياس على الهرة؟ فقال قائلون: لا يسمى هذا قياساً؛ لأن العلة منصوصة وليست مستنبطة، ولأن الحكم يثبت بالعموم.

وهذا ضعيف؛ لأن قوله: «إنها من الطوافين» إخبار عنها خاصة، فليس بعام، وأما كون العلة منصوصة فلم يمنع من إطلاق اسم القياس عليه، ولم يمنع أن يجعل اسم القياس بإزاء إلحاق فرع بأصل بجامع، ثم يقال: ينقسم الجامع إلى معلوم بالنص وإلى معلوم بالاستنباط؛ فهذا لا يمنعه وضع اللغة، فإن حُصص بالاصطلاح فكذلك -أيضاً- لا حجر فيه كما حُصص لفظ الطرد والشبه والإلحاد والردة وغيرها بالاصطلاح. ولكن ينبغي أن يُعلم أن حاصل الخلاف يرجع إلى أمر لفظي وإلا فحظ المعنى متفق عليه. فخرج منه: أن المسمّى قياساً -بالاتفاق- هو إلحاق فرع بأصل بجامع مستنبط بالتفكير. ومثاله: قياس النبيذ على الخمر بجامع وصف الإسكار مثلاً. (ص108)

¹⁰ الغياني 266

هذا النص يشتمل على أربعة عناصر هي محط نظرنا ومجال وردنا وصدورنا:

أولاً: ملاحظة وضع الشرع، واستثارة المعاني المناسبة لما يراه "المجدد" ويتحراه وهو ما

انتهجه إمام الحرمين في كتابه "الغياثي".

ثانياً: إن هذا المنهج هو السبيل لمعالجة الوقائع المستجدة.

ثالثاً: الدليل على هذه الدعوى أن صحابة المصطفى ﷺ تصرفوا في قضايا حين لم يكن بأيديهم

في الكتاب والسنة إلا نصوص محدودة وأحكام محصورة معدودة - وهذا هو البرهان -.

رابعاً: موضوع أبي المعالي الذي يعالجه هو: موضوع موارد الدولة وقد صفر بيت المال

(أي خلا من الدنانير والدراهم) فصار صفراً؛ وهذا هو المبرر والداعي إلى التجديد.

فإذا أردنا البناء على هذه العناصر لأمكن أن نقول: إن التجديد ينطلق وينبثق عن واقع جديد،

أي لوضع متغير يقتضى مراجعة، وأن ذلك هو داعية التجديد في كل زمان ومكان. فالتغيرات

المجتمعية هي التي تقترح التجديد. أو كما يقول الفلاسفة: إن المشكلات هي التي ترشح المفاهيم.

وإذا كان إمام الحرمين يعالج موارد دولة تحارب الأعداء وتناضل من أجل البقاء مما أدى به في

كتابه إلى تجاوز موضوع المال ليحاوِر الفقه والفقهاء في مستحق الخلافة والولاية - وإن كان يعتبره

مقصداً - لشروط الحاكم وصلاحياته والتدابير الشرعية عند شغور المنصب وأحكام ولاية المتغلب.

إلا أن العالم الذي يعتبر المرجع والملاذ للحاكم حظي بنصيب مماثل، وهو المجتهد الذي

عرف مصادر الأحكام ومواردها وأصولها ومقاصدها، ثم تعرض لحالة شغور الزمان وخلو

المكان من عالم حيث يرى أن ذلك ليس بعيداً في زمانه.

فتبين من ذلك أن داعية التجديد هو وضع جديد: واقع أو متوقع.

وأما وضع الشرع في كلامه، فيشير إلى كلي المصالح في العاجل والآجل الذي وضعت له

الشريعة، -حسب عبارة الشاطبي- فوضع الشرع إنما هو لمصالح الخلق.

إن النتيجة المتوخاة هي إنتاج أحكام للقضايا المستجدة، صادرة عن قواعد منضبطة، وتوليد

الأحكام وتوسيع أوعية الاستنباط في عملية تأصيلية يمكن أن نطلق عليها: التجديد، وهو غير

الإحياء والإصلاح؛ وقد قدمنا معناهما، ولا التنوير بالمفهوم الغربي الذي هو حسب "كانت"

تفكير بلا سقف؛ فلا كتاب يهديه، ولا مدير أو قسيس يرشده، ولا طبيب يصف له وجبة غذائه.

إن تنوير "كانت" انفلاتٌ كاملٌ من جاذبية القديم، وتبرم من الكنيسة أو الكهنوت؛ ولعل

التجديد في الآداب عند الدكتور طه حسين يناسب نوع التجديد الذي نسعى إليه في أصول

الفقه - وهو النص الذي اعتبره الدكتور محمود شاكر رجوعاً من طه عن أفكاره القديمة - يقول

طه في "حديث الأربعاء": فليس التجديد في إماتة القديم، وإنما التجديد في إحياء القديم،

وأخذ ما يصلح منه للبقاء. وأكاد أتخذ الميل إلى إماتة القديم أو إحيائه في الأدب مقياساً للذين

انتفعوا بالحضارة الحديثة أو لم ينتفعوا بها، فالذين تلهيهم مظاهر الحضارة عن أنفسهم

حين تلهيهم عن أدبهم القديم، لم يفهموا الحضارة الحديثة، ولم ينتفعوا بها، ولم يفهموها

على وجهها، وإنما اتخذوا منها صوراً وأشكالاً، وقلدوا أصحابها تقليد القردة، لا أكثر ولا أقل!!

والذين تلفتهم الحضارة الحديثة إلى أنفسهم، وتدفعهم إلى إحياء قديمهم، وتملاً نفوسهم

إيماناً بأن لا حياة لمصر إلا إذا عُنيت بتاريخها القديم وبتاريخها الإسلامي، وبالآداب العربي

قديمه وحديثه، عنايتها بما يمس حياتها اليومية من ألوان الحضارة الحديثة = هم الذين

انتفعوا، وهم الذين فهموا، وهم الذين ذاقوا، وهم القادرون على أن ينفعوا في إقامة الحياة الجديدة على أساس متين¹¹. فإذا كان الأمر كذلك، فإن الدعوة إلى التجديد مشروعة، والحاجة إليه ماسة، بل والضرورة إليه حاقة.

فماذا عن الدعوى؟

إن الدعوى تفتقر إلى بينة وبرهان، وبرهانها هو تقديم مقترحات عملية توصل إلى إجابات نافعة ناجعة، موافقة لقوانين الشرع، وملائمة لمصالح الخلق؛ وذلك يكون: أولاً بالانضباط بالإطار الشرعي نصوصاً ومقاصد، وجزئيات وقواعد، وتأطير ذلك لواقع تغيرت معالمه، وتطورت مراسمه بكل عناصره للوصول إلى الإجابات المشار إليها. فهل العلم الموسوم بأصول الفقه -الذي يعتبر من أروع ما أنتجه الفكر الإسلامي، وأنضج ما أبدعته العبقريّة العلمية للتوسط بين الوحي والعقل، وبين الأوامر الشرعية في إطلاقها الأزلي وبين الواقع الإنساني ببعديه الزماني والمكاني- يقوم الآن بوظيفته؟

1- للوساطة الصحيحة والوصل الواصب بين المبادئ والقواعد والنصوص والمقاصد وبين الواقع والمتوقع في حياة الناس أفراداً وجماعات لتحقيق المصالح،

2- وتقديم التصور السليم الجدير بحقيقة الإسلام الجالب للمصالح الدارئ للمفاسد.

فإذا كانت النتائج كما نشاهد في المجامع الفقهية تشير إلى عجز في التواصل بين الواقع وبين الأحكام، وأحياناً إلى عدم الانضباط في الاستنتاج والاستنباط، فإن ذلك سيكون مدعاة ودعوة لمراجعة أدوات توليد الأحكام والاجتهاد المعطلة، وتجديد دارسها، ونفض الغبار عن طامسها. إن مقترحات التجديد في مجال أصول الفقه أخذت أشكالاً مختلفة واتجاهات شتى:

1- بعضها يتعلق بالتقريب أي بتقريب المادة،

2- وبعضها بالتشذيب لتخفيف علم الأصول من حمولة لا ضرورة لها عند البعض

كالمباحث المنطقية، وتوضيح المصطلحات وحصرها،

3- ومنهم من رأى تجاوز شروط الانضباط في الوصف المعلل به، للاكتفاء بالحكمة وتوليد

الأحكام طبقاً لما دعاه بالمصلحة، والتجاوز عن شروط الأصوليين باعتبار ذلك التجديد

الذي سيولد أحكاماً تجيب على مشكلات العصر بغض النظر عن معارضة النص أو

الإجماع، والانحلال من ضبط الشرع.

وبعض هذه المقترحات

1- كانت عارية عن وضوح الغاية والهدف، خالية من المضمون الفقهي الذي هو

المقصود الأصلي لهذا العلم،

2- والبعض الآخر جدير بالاندماج في جدول التجديد؛ لكن يجب أن ننبه: إلى أن من

سعى إلى تسهيل عملية تعليم الأصول وتقريبها -وهي غاية مشروعة للأصول؛ ولكنها

ليست الأساسية للأصول، فقد جنح إلى حذف بعض المفردات والتجاوز عن بعض

العناوين، غافلاً عن كون الأصول هي مزرعة استنبات الأحكام، وتلك غايتها، ولهذا

فتخفيف المادة يجب أن لا يكون على حساب هذا الهدف.

ويجب أن أشير هنا إلى ثلاث دعاوى لها خطورتها على أصول الفقه بل على الشريعة وهي باختصار:

1- دعوى الحكمة والمصلحة غير المنضبتين بضوابط التعليل ووسائل التنزيل، مما سيحدث ارتجاجاً في بنية الاجتهاد، وزلزلةً لأسسه. وقد ألمحنا إلى فسادها، وسنلاحظ الرد عليها خلال الحديث عن الدعوتين.

2- الدعوى المقصدية مجردة عن مدارك الأصول، وعارية عن لباس الأدلة الذي هو لباس التقوى الذي أجمع عليه من عهد الشافعي.

ومع أن هذه الدعوى فيها شيء من الصدق والمعقولية فهي تدعو إلى ضبط المقاصد؛ ولكنها لا تجيب على كيف؟ وهي إجابة لن تكون مماشية للموروث الفقهي إلا إذا تمسكت بعروة وثقى من أدلة الأصول.

وبيان ذلك أولاً: أن المقاصد الكبرى هي من باب الكلي المشكك وليس المتواطئ، فمقصد العدل قد يكون أقوى في بعض محاله من محال أخرى، وبالتالي فيمكن أن يكون مرشداً للسياسيات ودليلاً موجهاً، ولا يمكن أن يكون بمجرد دليل في الجزئيات، وقد أبان ذلك الشاطبي خير بيان في كلامه عن منظومة الأوامر والنواهي التي تتفاوت درجات المصلحة فيها وترتب المفسدة لتكون أحياناً واجبات وأحياناً مستحبات ومحظورات ومكروهات أو تتساوى فيها لتكون جائزات. ثانياً: إن المقصد قد يكون حكمة فتعتبر أحياناً، وقد لا تعتبر تغليباً للوصف المنضبط عليها كالمشقة؛ فإنها حكمة ومقصد الإفطار في شهر رمضان، ومع ذلك فقد يوجد سفر بلا مشقة، وهذا ما يسمى بقادح الكسر وهو غير مؤثر على الصحيح.

ثالثاً: إن المقصد المعلل به قد يعتريه قادح النقص، وهو وجود الوصف "المقصدي" دون الحكم الذي يتخلف لسبب من الأسباب وعارض من العوارض، فلا يؤثر المقصد بل يبطل التعليل به بالكلية عند الجمهور، ويكون مخصصاً عند المالكية، كمقصد الاستعجال المعلل به لإبطال العقود والتصرفات، أو المعاملة بنقيض القصد فإنه إما غير صالح للتعليل أصلاً عند الجمهور أو صالح له جزئياً عند مالك الذي يقول: بعموم المعاني وورود التخصيص عليها، خلافاً للشافعية الذين يرون أن العموم خاص بالألفاظ ولا يوصف به المعنى.

ثم إن المقصد قد يكون التعليل به في محل ما مخالفاً للنص أو الإجماع، فيبطل اعتباره، وهذا ما يسمى: بقادح فساد الاعتبار-وستتعرض لذلك في منظومة التعليل-. وهذه اعتراضات نوردها على المقاصد، ولن يستطيع المقاصديون -وهم الطائفة الأقرب إلى روح الأصول- التخلص منها ولا التفصي من عقدها ما لم يتعاملوا مع الآليات الأصولية، وإلا فإنهم سيخبطون خبط عشواء في مدلهمة ظلما. وهكذا فليست كل المقاصد تصلح للتعليل، كما أنه ليست كل العلل مقاصد بل أمارات كما يقول الرازي. وحينئذ فإن ميزان الأصول يظل الميزان الوحيد والمعيار الأكيد للتعامل مع الأدلة التفصيلية لتوليد أحكام جزئية، وبدون ذلك الميزان ستظل المقاصد حكماً ورقائق تورث عبرة ولكنها لا تؤثر اعتباراً.

3- دعوى تاريخية النص وظرفيته، - وهي مذهب عُرف في الغرب بأنه: توجهه فلسفي يربط المعارف والأفكار والحقائق والقيم بوضع تاريخي محدد بدلاً من اعتبارها حقائق ثابتة.

وهذا من شأنه أن يقطع الصلة بالنصوص الشرعية، نعم توجد مخصصات في الأحوال والمحال والأزمنة، ولكنها منضبطة بضوابط تشير إلى ظرفيتها، ومنها قضايا الأعيان عند مالك، ولكن ذلك لا يمكن أن يكون قانوناً عاماً ولا مبدأً مطرداً. فهذه الدعاوى الثلاث تتفاوت في خطورتها إلا أنها جميعاً:

1- هروب من ديمومة النصوص،

2- وقفز في المجهول،

3- وخروج من العلم إلى الجهل،

4- وبحث عن الوداعة والسهولة دون تجشم سبل البحث الجاد وتقمُّ عقبات علوم

الشرع بالعدة والعتاد.

إن دعاوى بهذه التصورات يكون التجديد فيها أقرب إلى التبيد، ووعدها أقرب إلى الوعيد.

وبقية الدعاوى مقاربة، يحاول بعضها التقريب والتسديد؛ لكنها يغلب عليها الجانب التعليمي والتربوي دون جانب إنشاء الأحكام الذي هو الغاية المتوخاة لعملية تدوين الأصول.

إثارات تجديدية: ولهذا فسيكون شعار هذه الإثارات: الوفاء للأصول والتصرف في الفروع ونحن بتوفيق الله تعالى نحاول حصر الموضوع عقلياً، ومحاصرة الانفلات عملياً، وذلك من خلال صورة تقريبية تعرف عند المناطقة بالعلل الأربع التي تمثل الماهية ولوازمها وهي: المادة، الصورة، الغاية، الفاعل.

فالأوليان ذاتيتان، والأخريان خارجيتان.

فكل محسوس لتقوم شيئته يفتقر إلى مادة، كالبيت يفتقر إلى مادة -حجر أو حديد- هي أصله ومنها كينونته. وليتميز ويتعرف يفتقر إلى صورة لتكامل بيتيته. واختيار الصورة يكون طبقاً للغاية ودالا عليها، والغاية والصورة تدلان على الفاعل،

والثلاثة تدل على الخالق الباري تبارك وتعالى. قال أبو حامد: العلة تطلق على أربعة معان: الأول ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء كالنجار للكرسي، والأب للصبي. الثاني المادة وما لا بد من وجوده لوجود الشيء مثل الخشب للكرسي ودم الطمث والنطفة للصبي. والثالث الصورة وهي تمام كل شيء، وقد تسمى علة صورية كصورة السرير من السرير وصورة البيت للبيت. الرابع الغاية الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخرها؛ كالسكن للبيت، والصلوح للجلوس من السرير. واعلم أن كل واحد من هذه يقع حدوداً وسطى في البراهين؛ إذ يمكن أن يذكر كل واحد في جواب لِمَ¹².
وضرب أمثلة من المعقول والمنقول لذلك، وأشار إلى أن الفقهاء ربما سمو المادة محلاً، والفاعل أهلاً، والغاية حكماً. قلت: والبناء الذهني كالبناء الحسي يشتمل على هذه الدوال. قال في الكوكب المنير: وأصل هذه القاعدة: أن كل معدوم يتوقف وجوده على أربع علل: "صورية" وهي التي تقوم بها صورته. فتصور المركب متوقف على تصور أركانه. وانتظامها على الوجه المقصود و"غائية" وهي الباعثة على إيجاده وهي الأولى في الفكر، وإن كانت آخرًا في الوجود الخارجي. ولهذا يُقال: مبدأ العلم مُنتهى العمل. و"مادية" وهي التي تُستمدُّ منها المركبات، أو ما في حكمها و"فاعلية" وهي المؤثرة في إيجاد ذلك.

¹² الغزالي معيار العلم ص236

ولهذا فسيكون حديثنا ومنهجنا في هذه الإثارات التجديدية في أصول الفقه منطلقاً من هذا التقسيم والسبر في وقفات مع المادة التي منها استمداد أصول الفقه لإخضاعها للسبر والاختبار، هل هي مجال للتجديد؟ وكيف؟ وكذلك بالنسبة للصورة ثم الغاية ثم الفاعل استكمالا للقسمة. ثم خلاصة عن نتائج بحثنا.

الهادة¹³

ونعني بالمادة¹⁴ أصل الشيء الذي منه بناؤه وبنيته والذي بدونه لا تتصور شئيته، والذي تتشكل منه الصورة كما يقول ابن سينا: إن الاستدلال صنعة ما، تؤدي إلى غرض. وكل صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة. اهـ. ونعني بالصورة الهيئة التي بتشكيلها تكون المادة مستجيبة لغرض ما؛ فالمادة كالحجارة والحديد للبيت، والصورة الشكل والتركيب والهندسة التي يكون بها موصوفاً، والتي تمثل فصلا في الحد؛ كالناطقية للإنسان، والهيئة المخصوصة للبيان¹⁵. والقضايا الذهنية كالقضايا الحسية، فمادة الأصول ما تتشكل منه تصوراته من كلي، أو به تقوم النسبة، أو مضمونه من الوجهة الموضوعية، والصورة هي الصيغة من الوجهة الشكلية المنطقية.

¹³ هناك مرادفات لمصطلح المادة مثل الهول، والاسطقس، والعنصر، والموضوع، والقابل، ويذكر ابن رشد مرادفات أخرى مثل الشرط والمحل. (فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد د.حسن العبيدي ص56 دار نينوى)

¹⁴ المادة والصورة كلمتان مأخوذتان عن المصطلحات الأرسطوطاليسية ويراد بهما مضمون العلم من الوجهة الموضوعية، وصورته من الوجهة الشكلية المنطقية.

¹⁵ قال الإمام الغزالي في «معيان العلم» -وهو يتحدث عن «القياس»:- قباني البيت ينبغي له أن يسعى أولاً للجمع بين المفردات أعني الماء والتراب والتبن، فيجمعها على شكل مخصوص ليصير لبناً ثم يجمع اللبنات فيركبها تركيباً ثانياً، كذلك ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كل مركب، وكما أن اللبن لا يصير لبناً إلا بمادة وصورة، المادة التراب وما فيه، والصورة هو الترتيب الحاصل بحصره في قالب، كذلك القياس المركب له مادة وصورة، المادة هي المقدمات اليقينية الصادقة فلا بد من طلبها ومعرفة مدركها، والصورة هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب المخصوص ولا بد من معرفته.(ص107)

فمادة أصول الفقه ما يكون منه استمداده: وهو سبعة أصول: أولاً: من الكتاب، حتى قال بعضهم إنه الأصل الوحيد؛ لأن كل ما سواه راجع إليه. ثانياً: السنة النبوية الشريفة؛ أقوالاً وأفعالاً. كما يقول إمام الحرمين¹⁶.

¹⁶ الزركشي البحر المحيط 21/1

ثالثاً: اللغة العربية؛ كون الأصولي مدفوعاً إلى الكلام في فحوى الخطاب، وتأويل أخبار الرسول عليه السلام، ونصوص الكتاب. حسب عبارة الغزالي في المنخول¹⁷. رابعاً: الفقه، يقول الغزالي: استمداده من الفقه أنه المدلول وطلب الدليل مع الذهول عن المدلول مما تأباه مسالك العقول.

خامساً: زاد ابن رشد من فتاوى الصحابة وقضاياهم، حيث كان الصحابة يجتهدون، بل كثير من المعاني الكلية الموضوعية في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتواهم مسألة، مسألة. ومن خلال تعاملهم مع القضايا أخذت عنهم جملة من قواعد أصول الفقه. سادساً: علم الكلام، كما يقول أبو حامد في المنخول: ووجه استمداده من الكلام أن الإحاطة بالأدلة المنصوصة على الأحكام مبناهما على تقبل الشرائع وتصديق الرسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل.

¹⁷ المنخول ص4

سابعاً: المنطق الأرسطي؛ لأن العلماء بدءوا منذ القرن الثاني يدمجون التعريفات المنطقية والمصطلحات الكلامية في تعريفاتهم، وبالتالي يمكن أن تعتبره مما استمدت منه أصول الفقه، إذ منه التصورات والتصديقات والأقيسة، كما ذكر ابن أمير حاج الحنفي في شرحه للتحرير.

وإن كان يمكن الاستعاضة عن الأصلين الأخيرين بالعقل باعتباره مرجعيتهما. ونقترح أن العقل - كما هو عمدة في أكتناه مدلولات الألفاظ تفسيراً وتأويلاً، ومعاني النصوص وعللها ومراميتها ومغازيها؛ ولهذا يطلق مراداً به الاستنباط والقياس - فإنه كذلك قد يكون دليلاً في النفي فيما يعرف بالاستصحاب عندما يفسر بأنه حكم العقل المبقي على النفي لاستنتاج قيام أصل الإباحة. ولكن المنطقية الخطرة من إعمال العقل هي عندما يحكم بنفي ثبوت النص المكتمل شروط الثبوت رواية لوجود استحالة عقلية - جمهور الأصوليين - بناء على قطعية الحكم العقلي. ومن نصوص الأصوليين قول الشيرازي في "اللّمح" في باب بيان ما يُردُّ به خبر الواحد: إذا روى الخبر ثقةً رُدَّ بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول، فيعلم بطلانه، لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا. فالتجديد الجديد يجب أن يعطي العقل المعطل النصيب الأوفر والحظ الأوفى؛ ولكنه يجب أن يحذر من العقل بالعقل.

وفي هذا المجال إذا أردنا أن نحكم العقل، فيجب أن يكون تحت رقابة «العقل الخالص بمعنى الحقيقي الأكيد - وليس بالمعنى «الكائني» الذي هو العقل المعتمد على ذاته دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة؛ إلا أننا مع قبولنا لإسهام التجربة والفروض والملاحظة الدقيقة لنح على التجرد عن لوثة الهوى والاستعلاء على سلطان العادة وسلطة المجتمع

والبيئة في أبعاد الزمان والمكان والسكان، متذكراً قول البوصيري:

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد وينكر الفم طعم الماء من سقم

فكم من محسوسات كان عقل من قبلنا يجيلها أصبحت اليوم معتادة.

فمكانة العقل لا تنكر؛ لكن عندما نحكم على نص ثابت رواية بحكم، وقد ضاقت سبل التأويل، فعلينا أن نحكم العقل أمام محكمة العقل والنقل قبل الحكم بالاستحالة العقلية، وبخاصة إذا تعلق الأمر بأحوال الآخرة يوم تبلى السرائر وتستحيل الأعراض إلى جواهر. وقد وجدنا السادة العلماء في علم الكلام يرهقون عقولهم بمسألة وزن الأعمال يوم القيامة، ويضع أبو حامد رحمه الله تعالى اختلاف مفهوم «وزن» في الميزان للإشارة إلى مختلف الاحتمالات لفك العقدة عقلياً، ولكن الحقيقة أن تبدل الحقائق يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات كاف للإيمان بالنص الصريح المثبت للميزان {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ}. وكذلك في حديث: «يؤتى بالموت في صورة كبش أملح». وهو حديث اعتبر بعض العلماء أنه ضرب مثال لا يكون له وجود في الخارج. إلا أن صراحة اللفظ تدفع في صدر التأويل، والذي خلق الموت والحياة يصورهما كيف يشاء. فأهمية العقل تتعلق في تمييز المصالح من المفاسد، والحسن من القبيح، مما تنبني عليه أحكام المعاملات، وترتب عليه أسباب المعللات، طبقاً لقول العز بن عبد السلام: معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك في معظم الشرائع. ولكن العقل فيما يخص الحشر والنشر - الذي آمن به المؤمن اضطراراً عندما أدرك من خلال المشاهدة تبدل الأحوال وتحول الأعيان وإحياء الأرض الميتة - يجب أن يسلم مفاتيح العلم إلى سلطان الوحي. وقد اقتصر بعضهم على ثلاثة من الأصول السالفة كإمام الحرمين عندما ذكر: علم الكلام، والفقه، واللغة.

الصورة²⁰

²⁰ قال أبو حامد: واسم الصورة مشترك بين ستة معان: الأول: هو النوع يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس، وحده بهذا المعنى حد النوع، وقد سبق في مقدمات كتاب القياس. الثاني: الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاً الثاني فإنه يسمى صورة، وحده بهذا المعنى كل موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل في الإنسان. الثالث: ماهية الشيء كيف كان قد يسمى صورة، فحده بهذا المعنى، كل موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه كيف كان. الرابع: الحقيقة التي تقوم المحل بها، وحده بهذا المعنى أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجودها مفارقاً له، لكن وجوده هو بالفعل حاصل له مثل صورة الماء في هيولي الماء، إنما يقوم بالفعل بصورة الماء أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء، والصورة التي تقابل بالهيولي هي هذه الصورة. الخامس: الصورة التي تقوم النوع يسمى صورة، وحده بهذا المعنى أنه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له، ولا يصح قوام ما فيه دونه، إلا أن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له. السادس: الكمال المفارق وقد يسمى صورة مثل النفس للإنسان، وحده بهذا المعنى أنه جزء غير جسماني مفارق يتم به، وبجزء جسماني نوع طبيعي. (معيان العلم ص 572)

أما الصورة فهي بيت القصيد، ومفتاح أقفال التجديد. فالصورة تضيء على المادة خصائصها، وتحولها بالفعل إلى شيء أو جوهر. فما هي الصورة التي شكلها صناع أصول الفقه من المادة التي أشرنا إليها؟ لقد كانت: تركيباً وتبويباً وترتيباً وتلقياً وتقريباً. هذه خمسة ألقاب وعناوين يمكن أن نجمل فيها عملية بناء الأصول:

فالتركيب هو: ضم أجزاء المركب بعضها إلى بعض، ونعني بها تركيب الكلي من أجزائه، وتركيب الأجزاء بالكلي، أو تركيب الجزئين أحدهما على الآخر:

فالأدلة الإجمالية التي هي حقيقة أصول الفقه والفصل الأول في تعريفه إنما هي في واقعها كليات وضعها الأصولي وصاغها من تفاريق المادة المشار إليها بحيث: أولاً: يقرر الكلي الثابت بدليل عقلي أو نص شرعي أو دلالة لغوية لتعريف أحكام جزئياته، والتعرف على مجال تطبيقاته. وهكذا فإنه ينزل من أعلى إلى أسفل للتعرف على جزئي أخفى من خلال كلي أعرف، كعملية القياس الشمولي المنطقي؛ فوضع الكلي قد يكون عقلياً أو شرعياً أو لغوياً وضعياً، وأقرب مثال لذلك اختلاف الأصوليين في دلالة الأمر على الوجوب، أي في تقرير الدلالة التي ستصبح بالقوة كلياً، وقاعدة أصولية، هل هذا الكلي قائم ومفهوم من الشرع؟

فإذا كانت تلك هي المادة وهي مركبة فما هو تصور التجديد فيها؟ فهل يمكن أن نتصور حذف جزء من المركب الذي تتفاوت أجزاؤه في أهميتها وتباين في مركزيتها؟ ولهذا رأينا كيف تباينت أجوبة الأصوليين عن المادة. ونحن نقدر أن كل جزء من هذا المركب يسهم في بناء الأصول؛ ولهذا رأينا التعامل مع المادة كما وكيفاً في الصورة. ونعني بالكم والكيف مدلولهما في علم المنطق، فالأول عبارة عن: الكل والجزء، والثاني عن: الإيجاب والسلب. ونرى التجاوز عن المادة سواء كانت إسنادية، يستند إليها علم الأصول في إثبات أحكام الأدلة كالكتاب والسنة والعربية. أو مقومة تدخل في أجزائه ومدلولاته كالفقه. يقول الزركشي: شبهوا ما يبحث في كل علم عن أعراضه وأحواله بمادة حسية يضعها إنسان بين يديه ليوقع فيها أثراً، كالخشب الذي يؤثر فيه النجار حتى يصير سريراً أو باباً، وكالفضة التي يؤثر فيها الصائغ حتى يصير خاتماً أو سواراً ونحوه¹⁸. قلت: ومنهجنا في هذه الخطة هو اعتبار الأثر الذي يحدثه النجار أو الصائغ من باب الصورة، باعتبار أن المادة هي التي يحدث فيها الأثر، وبالتالي فإن المبادئ والمسائل هي: من باب الصورة. ونعني بالمبادئ حدود الموضوع وأجزائه وأغراضه مع المقدمات التي تؤلف منها قياساته. ونعني بالمسائل مطالبه الجزئية التي يطلب فيه إثباتها كالأمر والنهي¹⁹.

¹⁸ الزركشي البحر المحيط 32/1

¹⁹ لزرکشي البحر المحيط 32/1

قلت: وعلى هذا الاستقراء بُني الكثير من الكليات كالاستحسان وسد الذرائع والعمل بالعرف على خلاف في مدلول {وأمر بالعرف}.

ثالثاً: تركيب جزئي على جزئي، وأصل العبارة حمل جزئي أخفى على جزئي أعرف؛ فيما يسمى بالقياس. هذا هو التركيب الهيكلية، وهو تقسيم عقلي أصله أرسطي، وتشتمل هذه الكليات على عشرات المركبات الكبرى والصغرى.

إن عملية التركيب معقدة إلا أنها ضرورية لصوغ المفاهيم وصياغة الكليات. -سنكر على هذا الموضوع في منظومة التعليل-

ولهذا، فالمقاصد لها وظيفة أساسية في بناء هذه الكليات، فهي بطبيعتها وتنوعها -من كلية وجزئية، عامة وخاصة في مرتبة الضروريات أو الحاجات أو التحسينات- تُمثل مادة جوهرية متلونة ومرنة لخلق المفاهيم بمضامين متجددة ومستوعبة للقضايا اللامتناهية لنهر الحياة الدافق. أما التبويب: فأصله في اللغة باب الدار الذي تولج منه، وما يؤدي إلى كل مقصود فهو بابه، ومعناه اصطلاحاً: عنوان يجمع طائفة من المسائل، له أول وآخر تجمعها وشائج قرب، وتدور على محور، وتسبح في فلك واحد، وربما يكون بينها تجاور. وذلك كباب القياس مثلاً، فإنه يضم القياس الصحيح والفساد، وأدلة القائلين به والمعارضين له والعلل المتقاضية، والقوادح المانعة.

أما الترتيب: فهو ترتيب الموضوعات ابتداء من التعريفات، كتعريف علم الأصول، وغاية الحكم وأنواعه، والمحكوم به، والحاكم، ثم الأدلة من كتاب وسنة وإجماع،، إلخ أما الترتيب الأهم فهو: ترتيب الأدلة بوضعها في رتب ودرجات، حسب درجة الدليل؛ قوة وضعفاً، وهو ترتيب يلجأ إليه عند تعارض الأدلة، كالفعل والقول أيهما يقدم. ويمكن أن يختصر في ثلاث زمر.

أو من العقل؟ أو من الوضع؟ كما في "جمع الجوامع" وغيره. قال سيدي عبدالله في مراقبي السعود: ومفهم الوجوب يدرى الشرع أو الحجا أو المفيد الوضع ثانياً: عملية معاكسة فيها يرتقي الأصولي من الجزئي صعوداً ليصل إلى الكلي، أو من جزئيات أشهر ليصل إلى كلي أخفى. وهذا ما يسمى بالاستقراء، وأحياناً تشهد فيه بعض الجزئيات لبعضها فيما يسمى بشهادة الأصول. وقد بنى الشاطبي أصل المقاصد على أن الشريعة جاءت لمصالح العباد على الاستقراء قائلاً: إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً. وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام. وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة أبته، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذلك على أنه يعلل بمعنى العلامات المعروفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة. والمعتمد إنما هو: أنا استقرينا في الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره²¹.

²¹ الشاطبي بالمواصفات 8/2

إنَّ محاولة الجمع التي هي الخطوة الأولى التي يخطوها
المجتهد قبل اللجوء إلى وسائل الترجيح وهي تتمثل في
محاولة الجمع بين الدليلين.

قال في نشر البنود عند قوله:

وَالْجَمْعُ وَاجِبٌ مَتَى مَا أَمْكْنَا إِلَّا فَلْأَخِيرُ نَسْخٌ بَيْنَا

يعني أن الجمع بين الدليلين المتقابلين من الكتاب أو السنة
أو منهما أو من نصين للمجتهد ولو كان الجمع من وجه
كتخصيص العام بالخاص، وتقييد المطلق بالمقيد، وتأويل
الظاهر منهما بما يوافق الآخر الذي هو نص واجب.
ذكر الإمام الرازي في المحصول أن الجمع يكون تارة بالحمل
على جزئيتين، وتارة على حكمين، وتارة على حالين، فمن
الأول: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خير الشهداء أن يشهد قبل أن
يستشهد، وفي شر الشهداء من شهد قبل أن يستشهد.

فيحمل الأول على حقوق الله أو من لم يعلم المشهود له
به. والثاني على حقوق الآدمي والعالم به.

ومثال الثاني والثالث: قوله: "غسل الجمعة واجب على كل
محتلم". وقوله: "من توضع يوم الجمعة فيها ونعمت ومن
اغتسل فالغسل أفضل له".

فيحمل الأول على الندب، والثاني على نفي الحرج. أو يحمله
الوجوب على الحالة التي يتأذى الغير برائحته فيها والندب على
غير ذلك. وقيل لا يجب الجمع بل الواجب المصير إلى الترجيح²².

22. سيدي عبد الله نشر البنود 082/2

قلت: ولهذا الجمع دليل من حديث عائشة رضي الله عنها، حيث قالت إن الأمر بالاعتسال إنما
كان لأن الصحابة كانوا خدم أنفسهم، فكانت توجد من بعضهم رائحة، ف قيل لو اغتسلتم؟.
والكلام السابق عن المحصول لعنه منقول بالمعنى، فنسخة محصول الرازي المطبوعة لا
توجد فيها هذه الألفاظ، وإنما فيها ما لفظه: إذا تعارض الدليلان فالعمل بكل واحد
منهما من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما دون الثاني؛ لأن دلالة اللفظ على
جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه، ودلالته على كل مفهومه دلالة أصلية.
فإذا عملنا بكل واحد منهما بوجه دون وجه، فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية، وإذا
عملنا بأحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الأصلية، ولا شك أن الأول أولى.
فثبت أن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما من كل وجه دون الثاني.
الخطوة الثانية: تتمثل في فرز أولى للأدلة يقوم به المجتهد في عملية الترجيح قبل الولوج
في عمليات ترجيحية دقيقة. هذه الخطوة تمثل قاعدة الترجيح وترتيب الأدلة، قال عنها
الغزالي: المقدمة الأولى: في بيان ترتيب الأدلة:

فنقول: يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع
ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيّرة.

فينظر أول شيء في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة،
فإنهما يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله. فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل
قاطع على النسخ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ.

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، وهما على رتبة واحدة، لأن كل واحد يفيد العلم
القاطع، ولا يتصور التعارض في القطعيات السمعية، إلا بأن يكون أحدهما ناسخاً. فما وجد
فيه نص كتاب أو سنة متواترة أخذ به.

وينظر بعد ذلك إلى عمومات الكتاب وظواهره.

ثم ينظر في مخصّصات العموم من أخبار الآحاد، ومن الأقيسة، فإن عارض قياساً عموماً، أو خبراً واحد عموماً، فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها. فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص.

فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح كما سنذكره. فإن تساويا عنده توقف على رأي وتخير - على رأي آخر - كما سبق²³.

قلت: يجب أن نُعرف الترتيب بأنه: جعل واحد من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحقها حسب اجتهاد المُرتب وهو المجتهد. وهذا الترتيب الذي أشار إليه أبو حامد رحمه الله تعالى من تقديم الإجماع على نص الكتاب والسنة، إنما هو في الإجماع القطعي، وهو الذي نطق فيه المجمعون، وأقواه إجماع الصحابة. أما الإجماع السكوتي، فيقدم عليه النص؛ لأنه تجوز مخالفته لدليل أرجح منه كما في نشر البنود.

ولتفصيل ما ذكر الغزالي نقول: إن الترجيح له ثلاثة أسس هن: أولاً: دلالة اللفظ قوة وضعفاً ووضوحاً وغموضاً. أما الأساس الثاني: فتفاوت مراتب ثبوت الدليل في إفادة غلبة الظن قوة وضعفاً فيما يتعلق بالأخبار سنداً ومنتاً، وقد تكفل به أهل الحديث.

والأساس الثالث: الترجيح باعتبار المدلول والذي يرجع في أغلبه إلى المعاني والمقاصد.

وحاصل قاعدة الترجيح أنها ترجع إلى غلبة الظن في ترجيح أمر على مقابله، وقد عبر عنه في مراقي السعود بقوله:

قُطِبُ رَحَاها قُوَّةُ المِظَنَّةِ فَهِيَ لَدَى تَعَارُضِ مِثْنَيْهِ

فهذه ثلاث زمر لا نرى ضرورة للتوقف عندها؛ لأن غلبة الظن التي تعتبر ملاذ المجتهد مردها إلى ما يطلع عليه من سر الصناعة المستوحى من تفاصيل الصورة، والبناء في أجزاء مركبه ومجمله وكيه، وسترى بعضه هناك، ففي مدلول الدليل - أي دلالة اللفظ - فقد يكون وضوح المفردة ونساعة الجملة وشفافية النص أهم عوامل الترجيح، فالنصوص قبل الظواهر وهذه قبل اللوازم من اقتضاء وإشارة وإيماء²⁴. والمنطوق قبل المفهوم سوى ما أوجبه السياق في مفهوم الموافقة (فحوى الخطاب) مما ألحقه بالنص. أما في منظومة التعليل أو معقول النص فالعلل اللصيقة بالنص والقريبة في الإدراك العقلي مقدمة تقديم الجار ذي القربى على الجار الجنب. وسنشير إلى التجاذب بين النص والعقل؛ إلا أن الشاطبي زاد في ترتيب الأدلة الترجيح بين الجزئيات بناء على علاقتها بالكلي، فالجزئية التي تنتمي إلى كلي الضرورات مقدمة على جزئيه تنتسب إلى كلي الحاجات.

²⁴ يراجع في ذلك كتابنا
«أمالى الدلالات ومجالي الاختلافات»

وأخيراً، فإن القاضي الباقلاني لا يرى فائدة في الترجيح فيما يرجع إلى مجاري الظنون، فهو لا يوجب عنده عملاً، خلافاً للجمهور الذي أوجب العمل بالراجح. وأشار إلى ذلك في المراقي بقوله: وعمل به أباه القاضي إذا به الظن يكون القاضي وهذا القول يوسع على المجتهد في الاختيار بين الأقوال والانتقاء بين الآراء.

أما في التنزيل، فسيكون ميزان المصالح والمفاسد، ووزن المعاني والمقاصد، أساساً للترجيح؛ ولهذا فالحاجة في مواطن الاختلاف- كما سنشرحه في تحقيق المناط- مرجحة. أما التلقيب: فهو وضع ألقاب وأسماء لمختلف مسائل الأصول التي هي جزئيات باعتبار، وكليات باعتبار آخر. وقد يختلف الأصوليون في الألقاب وضماً وعدمًا، كما قد يختلفون في مضمونها، كفحوى الخطاب مثلاً؛ وهو: دلالة النص عند الأحناف، ودليل الخطاب وهو: مفهوم المخالفة، الذي لا يعتد به الحنفية أصلاً. والمحكم عند الأحناف غير المحكم عند الجمهور، كما يختلفون في دلالة النص نفسه، إلى غير ذلك من الاختلاف الذي تنبني عليه نتائج، وأحياناً يصير خلافاً لفظياً. فالتلقيب يغطي مصطلحات أصول الفقه، وقد لا²⁵ يولد التلقيب أحكاماً جديدة بالضرورة، كدلالة النص عند الأحناف وهي ذاتها فحوى الخطاب عند الجمهور، بيد أنه يؤذن بسعة أوعية الاستنباط، ويمهد لأصناف الاختلاف المفضية إلى تيسير الانتقاء. أما التقريب: فهو عمل المختصرين والشراح وأصحاب

²⁵ اعلم أن دخول «قد» على المنفي بـ«لا» مختلف فيه، فقد نفاه بعضهم صناعة واستعمله بداهة، كقول صاحب القاموس: وقد لا يهمز... بعد أن نفاه، واثبت ابن مالك قال ابن بونه: وجامد ومنتف بغير لا دخول قد عليه منعه انجلى. ولهذا استثناه بعضهم من القاعدة.

الحواشي، فهو عملية تعليمية أكثر من كونه عملية توليد للأحكام، وقد حملت في طياتها التشذيب الذي ألغى بعض المباحث غير المباشرة لكنها مفيدة في عملية التأصيل، فنجد صاحب مراقي السعود يعلن في مقدمته أنه لن يتعرض لمباحث مستوفاة في العلوم الأخرى، قائلاً: منتبذاً عن مقصدي ما ذكرنا لدى الفنون غيره مُحَرَّرًا

قال في نشر «البنود»: إنه حذف مباحث بيانية كالمجاز، ونحوية كمعاني الحروف. وقد أشرع أبو حامد رحمه الله تعالى الباب أمام حذف المباحث المساعدة سواء كانت فقهية أو كلامية أو غيرها عندما قال في «المستصفي» إنها لا ضرورة لها وإن إدماج المؤلفين في الأصول لها إنما كان بدافع الاعتياد وميل كل منهم إلى تخصصه. وسمح لناسخي «المستصفي» بالاستغناء عن المقدمة المنطقية التي وضعها. ولعل هذا من تواضع كبار القوم بمخالفة ميل النفوس.

مسيرة تدوين الأصول

إن معالم الصورة الماثلة أمام أعيننا لأصول الفقه هي في الجملة راتبة نسبياً كما ورثناها عن الأوائل، وإن كانت على مر العصور قد لحقها تجديد من نوع ما، فمنذ دُون الشافعي رضي الله عنه رسالته والكتابات تترا ومدونات الأصول تظهر الواحدة تلو الأخرى، مضيئة أحياناً أبواباً جديدة وألقاباً مفيدة، حيث برز الاستحسان عنواناً جديداً لدى الأحناف، وانبرى الاستصلاح مصطلحاً عند المالكية، وانضمت الذرائع إلى أبواب الأصول بإيعاز من المالكية والحنابلة، وأسس أبو المعالي الجويني المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية في كتابه «البرهان» وتبعه أبو حامد الغزالي، فظهرت طلائع المقاصد أصولياً بعد أن كانت حكماً ورقائق عند الترمذي الحكيم، مؤذنة بتعميق البحث الأصولي موسعة مجال التعليل الذي شفا فيه الغزالي الغليل. واتسعت الدائرة مع المصالح عند العز بن عبد السلام وتلميذه القراني في التنقيح. وكان الأحناف مع الكرخي وعيسى بن أبان والجصاص الرازي وأبي زيد الدبوسي يقدمون تصورهم ونسختهم الأصولية.

ثم كان الإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي أمة في الأصول، فوضع "الموافقات" للوساطة بين أصول المالكية وأصول الحنفية، ونقل المقاصد من الفن إلى العلم. ولعل المقاصد كانت خير وسيلة للتوفيق بين مختلف الاتجاهات؛ لأنها تمثل مظلة أوسع من دائرة القواعد الفقهية، وأرفع من جزئيات الأدلة الأصولية.

كل تلك المسيرة الرائعة في منهجية أصول الفقه تسمح لنا بمراجعتها على ضوء واقع متغير، وفي ظل عالم في كل المجالات متطور.

ونحن بحاجة لمراجعة الصورة المركبة التي قد تكون مصدر العجز، بل إن الفاعل أيضا عليه قسط من المسؤولية، فكثير من الداعين إلى التجديد لديهم عجز وخصاصة علمية لا تسمح لهم باستيعاب الموجود فكيف يبحثون عن الجديد؟ فإذا كانت الصورة هي مجال التجديد "ومجر عواليه ومجرى سوابقه"²⁶ فإن التركيب المتمثل في بناء الكليات الحاضرة للجزئيات، يمثل وجه الصورة الذي إذا أُميط عنه النقاب يتعرف على حقيقة المطلوب وينكشف الحجاب. ولهذا فسنتصر التجديد في الصورة في ثلاثة مجالات كبرى هي في حقيقتها أصول الفقه، إستيحاء من موضوعات الاجتهاد الثلاثة عند الشاطبي، وهي بؤرة استنباط الأحكام واختباط المجتهدين الأعلام، وقد ذكرها الشاطبي وهي: 1- اجتهاد في دلالات الألفاظ، مرده إلى اللغة العربية.

²⁶ إشارة إلى بيت أبي الطيب المتنبي:
تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُدَيْبِ وَبَارِقِ
مَجْرَى عَوَالِينَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ

2- واجتهاد يتعلق بما عقل من المصالح والمفاسد، مرجعه إلى المقاصد جملة وتفصيلا.

3- واجتهاد ثالث بتحقيق المناط، وهو اجتهاد لا ينقطع أبدا، وهو متاح للمقلد إلى جانب المجتهد؛ لأن علاقته بالواقع، ولا يعقل تطبيق الشريعة بدونه، ومنه ما سماه مرة بتحقيق المناط في الأنواع والأشخاص.

هذه الأجناس الثلاثة وأؤكد على كلمة الأجناس؛ لأنها تشتمل على أنواع كثيرة هي لب التجديد، ومضطرب المجتهدين، ومَرَاد مُرَادَاتِهِمْ وتعملهم ومحلهم. وهي التي تجيب على أسئلة ثلاثة تعتبر مفاتيح: وهي: ماذا، لماذا، كيف؟²⁷ ويمكن أن نلقب هذه المجموعات أو المنظومات بمُدول الدليل للأول، ومنظومة التعليل للثاني، ومباعدة التنزيل للثالث.

أولاً: مدلول الدليل: الجواب عن ماذا؟

هذا عنوان اخترناه لمصطلح دلالات الألفاظ، وهو يسبر آفاق التجديد في هذا الجزء من الأصول الذي يمثل المرحلة الأولى للتعامل مع النص.

وموضوعه دراسة الظاهرة اللغوية في علاقتها بالوحي، وليس ذلك خاصاً بحضورتنا لموضوع الظاهرة اللغوية شغل الدراسات الغربية في ميدان اللسانيات، وبخاصة في الهيرمينوطيقا وهي تفسير النصوص المقدسة، أو ما عبر عنه بول ريكور بأنه: فن تأويل النصوص في سياق مؤلفي النصوص ومتلقيها الأوائل.

²⁷ يقول بول ريكور: إن إحدى الطرق الفعالة، من أجل القيام بالتحديد المتبادل للمفاهيم التي تنتمي إلى شبكة العمل هذه، هي التعرف إلى سلسلة الأسئلة الكفيلة بأن تطرح حول العمل: من يعمل أو عمل ماذا، من أجل ماذا، كيف، في أية ظروف، بأية وسائل وأية نتائج؟ إن المفاهيم المفاتيح لشبكة العمل تستمد معناها من الطبيعة الخاصة للأجوبة التي كانت رداً على أسئلة معينة تتبادل الدلالة في ما بينها: من؟ لماذا؟ كيف؟ أين؟ متى؟ («الذات عينها كآخر» ص160)

ودرس الغربيون إشكالية العلاقة بين المتكلم والمتلقي في تفصيلات لا يتسع المجال لها، وتوقفوا عند مستويات ثلاثة هي: المفرد، والجملة، والنص.

والذي يعيننا هو مراجعة ما أنتجه الفكر الأصولي لبنني عليه من جديد صروح التجديد. يقول الغزالي: إن المعاني المفهومة من النصوص تنقسم إلى ما يسبق مع اللفظ إلى الفهم سبباً لا يتراخى عنه، وقد يكون المعنى أسبق إلى الفهم من اللفظ، وقد يكون مساوياً له، وقد يتراخى عنه قدر التأمل القليل من فهم البصير، وإلى ما لا يسبق إلى الفهم ولكنه يستبان بالسبر والنظر ويستبان بدقيق الفكر.

وما لا يدرك إلا بتأمل كإخراج جلد الكلب عن الطهارة بالدباغ، ولا نكاح إلى بولي وشهود - بالغضب للقاضي - وأكل مال اليتيم - والقاتل لا يرث في الجناية.

ويقول إمام الحرمين الجويني: إن الألفاظ ظروف حاملة للمعاني، والمعاني المستفادة تارة تستفاد من ناحية النطق والتصريح، وتارة من ناحية التعريض والتلويح. ونعني هنا بالتعريض والتلويح المعنى الأعم لهذا المفهوم ليشمل المفهوم بنوعيه الموافقة "فحوى الخطاب" والمخالفة "دليل الخطاب"، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء التي فهمت من خلال ظلال الألفاظ وشيئات المعاني.

وهناك صنف آخر لم يفهم من فحوى الألفاظ لا تصريحا ولا تلويحاً، ولكنه من طريق القرائن المنفصلة، سواء كانت لفظية كنصوص أخرى كحالة المجمل المبين بقرائن أو نصوص، كالشفق للحمرة بنص الحديث أو الإقراء.

ودلالات الألفاظ ترجع إلى اللغة العربية، وهو موضوع استأثر باهتمام متعاطي علوم

الشرع من تفسير وبلاغة وأصول فقه ولغة ونحو. وكذلك كان سبباً لاختلاف المتكلمين في مسائل التأويل²⁸. فسكت السلف ولم يقل بالظاهر ولم يؤول إلا في أحرف قليلة كالمعية بالعلم عند ابن عباس، وكالمجيء عند أحمد كما ذكره البيهقي. وتكلم الخلف بين مؤول وأويلا مقارباً تقبله اللغة وتشهد له الأصول العقلية والنقلية وبين معطل. وبين قائل بالظاهر حسب الظهور اللغوي مضيئاً كما يليق بالموصوف تبارك وتعالى (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا). ونشأ عن ذلك الاختلاف اختلاف في أصل المجاز في اللغة وفي الكتاب والسنة، فقال الأكثرون به، ونفاه الأقلون. ونحن هنا سنكتفي بالإشارة إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى التي كانت هماً أصولياً من حيث الوضوح والغموض والاحتمال والتبعية والاستقلال؛ لنصل لمقترح تجديد في هذا المجال. فنقول: مدلول اللغة هو الألفاظ الموضوع للمعنى، ومدلول الألفاظ مفردة أو مركبة هو المعنى - وهو مأخوذ من العناية أي قصد المتكلم - وهو المفهوم، مأخوذ من فهم السامع، فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار.

²⁸ قال الغزالي: ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين؛ بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة العارف بأصولها، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجاوزاتها ومنهاجها في ضروب الأمثال. (رسالة فيصل التفرقة)

أو إيماء إذا كان مقصوداً ولم يكن فيه حذف، ويطلق على اللقيين الأولين لقب المحكم. وأما المفهوم فيشتمل على مفهوم الموافقة ويسمى تنبيه الخطاب، وفحوى الخطاب وهو إعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق من باب أولى في النفي أو الإثبات؛ لأنه أحق من المذكور بالمعنى الذي يقصد إليه المتكلم، أو أنه مساوٍ له ويدعى بلحن الخطاب. ومفهوم المخالفة - ويسمى دليل الخطاب - هو الحكم للمسكوت عنه بعكس حكم المنطوق إن كان حكم المنطوق إثباتاً فالنفي يحالف المسكوت عنه، وإن كان نفيّاً فالإثبات يلزم المسكوت عنه. ثم يقابل الظهور، وعلى العكس منه المجمل، وهو ما استوت فيه الاحتمالات، فلم يظهر له معنى معين. أو ما دل على حقيقتين لا مزية لإحدهما على الأخرى. والمجمل مستبعد من المنطوق؛ لأن السامع لا يفهم المراد منه. وأنا أرى أنه من المنطوق إلى حد ما؛ إذ أن حده ينطبق عليه، فالمجمل يعرفه المجمل - بكسر ما قبل آخره اسم فاعل. لقد كان هذا تعاملًا مع جزئي الأدلة مع تسليم ما وصل إليه الأولون في توصيف الظاهرة اللغوية. أما إذا عمقنا البحث لمراجعة الكلي واختبار ثباته؟ ولو راجعنا الجذور لوجدنا المجسمات الأولى للأصوليين مختلفة عندما شرعوا في تجسيد الكليات:

الأمر - النهي - العام - التخصيص - الإجمال

فهل يمكن بعد التجربة الطويلة واكتشاف كل ما وصلوا إليه من الجزئيات إعادة ضبط

الكلي "المفهوم"؟

صنيع الأحناف

أما الأحناف، فهم يقسمون اللفظ من حيث الدلالة اللفظية إلى أربعة ألقاب: محكم ومفسر بالإضافة إلى النص، والظاهر. ومن حيث دلالة النظم إلى: عبارة النص، وهي دلالاته على المعنى الذي يقصده المتكلم، وإشارة النص، وهي ما لم يقصد، واقتضاء النص، وهو دلالاته على مضمرة اقتضاه العقل والشرع، ودلالة النص، وهي دلالة الوفاق ومفهوم

ومن هنا نشأت الدلالات الأخرى، وبدأت عملية التوالد والتفاوت بين مولدي الدلالات:

صنيع الجمهور

فقد قسّمها الجمهور قسمة أولى إلى منطوق - وهو ما يفهم من الألفاظ في محل النطق - وإلى ما يفهم لا في محل النطق فسموه مفهومًا. وذلك التفات إلى أن المتكلم لا يعني فقط ما يتلفظ به، ولكن أيضاً ما لا يتلفظ به؛ لأنه اختار أن يتلفظ واستبعد ما لم يتلفظ به، فهذا تكليم لقصد المتكلم عن طريق لفظه. إلا أن الأحناف وهم الذين عرفوا برفضهم لدلالة ما ذكر على ما لم يذكر؛ لأنّ المسكوت عنه لا حكم له، قسّموا الدلالات إلى: دلالة اللفظ، ودلالة النظم، وضربوا صفحا عن المفهوم. ثم بدأت عملية التوليد التي تخضع للحصر العقلي والمنطقي من جهة، والحكم الاستقرائي من جهة أخرى، كل ذلك في محاولة لتوصيف الظاهرة اللغوية من حيث تطور الدلالة إلى حقيقة وضعية، وحقيقة عرفية، وحقيقة شرعية، ومجاز²⁹، وهذه الألقاب الأربعة تدرج تحت التطور. فالمنطوق عند الجمهور ينقسم إلى ثلاثة أقسام في قسمة منطقية: فهو إما أن يدل على المعنى مطابقة، فهو نص، أو تضمناً فهو ظاهر، أو التزاماً، فهو اقتضاء، إذا قصد المحذوف وكان ضرورة لصدق الكلام أو صحته، أو إشارة إذا لم يقصد،

²⁹ وقد اختلف في وقوعه في اللغة، ومذهب جماهير العلماء وقوعه في اللغة، خلافاً لأبي إسحاق الإسفراييني وهو منه تسوية في علاقة اللفظ بالمعنى في كل الأحوال. قصارى ما يطمح إليه مذهب من ينفي المجاز إثبات نوعين من الحقيقة؛ نوع لا يحتاج إلى قرينة في ثبوت دلالة لفظه على معناه، ونوع يحتاج إلى قرينة لإثبات دلالة اللفظ على معناه، وكلاهما حقيقة. كما تكون علاقته مرسله، وهو ما يسمى بالمجاز المرسل، وسميت مرسله لعدم تقييدها بعلاقة الشبه، وأمثلة المجاز كثيرة، فقد مثلوا له (جَنَاحُ أَدَلِّ) وَجَزْأُ سَيْئَةٍ سَيْئَةٌ مُمْلَهًا) والقصاص ليس سيئة، وإنما من باب المشاكلة. قال الموفق في الروضة: « ومن منع فقد كابر، ومن سلم، وقال لأسميه مجازاً. فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه ». الظاهر أن الأمر يرجع إلى الاصطلاح؛ لأن التفرقة بين استعمال الألفاظ في حقيقتها وفي مجازها واضح محسوس، ولا مشاحة في الاصطلاح. كما ظهر لي: أن المانعين له في كلام الوحي إنما منعه سدّاً للذريعة؛ حتى لا يتجرأ الناس على التأويل في صفات الباري جلّ وعلا بدعوى المجاز. وما ذكرته هنا على اختصاره هو وجه حسن للجمع بين الأقوال.

الموافقة عند الجمهور، وهي متفاوتة في القوة والقبول. وقد ذهل الكنديهلو في شرحه للموطأ حين سوى بين العبارة والإشارة في حديث "من باع نخلا قبل أن تؤبر.." حين يقول: وذهل البيهقي عن الدلالات الأربعة للنص، وهي: عبارة النص وإشارته، ودلالته واقتضاؤه. والطحاوي ما ترك العمل بالحديث، غاية ما في الباب أنه استدل على ما ذهب إليه بإشارة النص، والخصم استدل بعبارته، وهما سواء في إيجاب الحكم، ولم يوافق الخصم في العمل بعبارته؛ لأن عبارته تعليق الحكم بالإبارة للتنبيه على ما لم يؤبر أو غير ذلك³⁰. وما يقابل الألقاب الأربعة لدلالة اللفظ عند الأحناف لجهة الغموض، وهو الخفاء، والإشكال، والإجمال، والتشابه. وعن الظهور تتولد دلالات أخرى هي: دلالات العام، ويقابله الخاص، والمطلق ويقابله المقيد، ودلالة الأمر، ودلالة النهي، على خلاف يترجح بين الوقف لاضطراب الدلالة وتوقفها على القرائن، لكونها مجملة، وبين ظهور الأول في الوجوب والثاني في الحرمة.

تلك هي الصورة الموجزة لمشهد الدلالات الذي تمثل اللغة "جذم شجرته"، ويمثل الزواج بين اللفظ والمعنى منبت أرومته. وباختصار فإن العلاقة بين لفظ المتكلم وما يعنيه بهذا اللفظ الذي سميناه بالمعنى هي منطلق الدلالات التي تدور على ثلاثة محاور هي:

المساواة بين المدلول والبدال في أصل الوضع وهو المطابقة، وعدم المساواة بحيث يكون المدلول جزءاً ضمن كُلاً وهو ما يسمى بالتضمن، أو يكون المدلول خارج دائرة الدال وضعاً، إلا أن له دلالة عليه من خلال علاقة الملازمة، وهذه دلالة الالتزام. وهذا هو: المحور الأول الذي يدور حول التماهي بين الدال والمدلول. أما المحور الثاني فيدور حول الثبوت والتطور في العلاقة بين اللفظ والمعنى؛ إذ أن اللفظ له دلالة في وضعه الأول إلا أن عامل الزمن والاستعمال أثر في هذه الدلالة، وتلك هي ظاهرة تطور الدلالة بين الوضع والشرع والعرف والمجاز والكناية المشار إليها. وأما المحور الثالث فهو الدوران بين الوضوح والغموض في علاقة اللفظ بالمعنى؛ من مفسر ومحكم ونص ظاهر عند الحنفية لجانب الوضوح، وخفي ومشكل ومجمل ومتشابه لجهة الغموض، عندهم أيضاً، مفرقين بين النظم واللفظ المفرد. أما الجمهور فلهم قسمة أخرى، راجع تفاصيل ذلك في كتاب "أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات"³¹. تلك هي المحاور الثلاثة التي تدور عليها دلالات الألفاظ. وفي علم الكلام: كان لدلالة الألفاظ وظيفة التأويل التي أفضت إلى خلاف بين الفرق لا يزال قائماً بين ظاهرية مغالية وبين معطلة وبين مؤولة مقارنة.

³¹ أمالي الدلالات 67/1 وما بعدها

الاقتراح في دلالة الدليل:

ولهذا فإنّ عملية التجديد تتمثل في وضع مقدمة لدراسة الظاهرة اللغوية من كل جوانبها ونواحيها وزواياها لاستخراج خباياها انطلاقاً من ثلاثي: الوضع والاستعمال والحمل، -وهي مصطلحات ذكرها الأصوليون- وهي تشير إلى ثلاث جهات تحدد مدلول اللفظ أو الجملة التي تسمى بالنسبة أو الإسناد عند البلاغيين. مع إشارة وإثارة خاصة تتعلق بثلاثة ألقاب هي: التأويل، والمجمل، ومفهوم المخالفة. فالوضع هو: الدلالة الأولى للفظ التي منحه إياها الواضع للغة الذي هو الباري عز وجل، لكن المستعمل وهو من وظف اللفظ في سياق إفهام قد لا يكون واضعاً، وبالتالي قد يحيد به عن الدلالة الأولى قليلاً أو كثيراً باستعماله في بعض لوازمه. أما الحامل فهو المتلقي الذي يحمل اللفظ على معنى قد يكون استقاه من بيئة الكلام إذا كان كلام الوحي أي بيئة النزول، أو بيئة المتكلم أو المتلقي-الحامل- الثقافية أو الاجتماعية. إن ضبط العلاقة بين هذا الثلاثي قد يكون مفتاحاً لفهم اللفظ وإيضاح بعض الإشكالات أو التخفيف من غلواء الخلاف.

إن ثلاثي الوضع والاستعمال والحمل من أهم موضوعات دلالات الألفاظ التي حملت الشحنة الدلالية التي جرت ذيول الخلاف وأجرت خيول حلبة الجدل بالإيجاب. وذلك لأن هذه المصطلحات مختلفة بالاعتبار؛ لأنّ الواضع للغة هو الباري جل وعلا، ألهمها نبيه آدم على رأي، أو تواضع عليها الناس، أو أصولها من الوضع الإلهي وفروعها يتواضع عليها، من خمسة أقوال.

أما الاستعمال فهو: وظيفة المتكلم سواء كان الكلام وحياً أو غيره، فالمستعمل يستعمل اللفظ في حقيقته الوضعية أو العرفية أو الشرعية أو في مجازه أو كنيته أو يقصد بعام مخصوصاً أو العكس، موظفاً اللوازم لغرض الإفهام.

أما الحمل فيرجع إلى المتلقي فالحامل هو مجتهد الفقه أو مجتهد العقيدة، فهو الذي

يصطفي معنى من معاني الاستعمال؛ بناء على فهم قد سبق إليه، وقرينة استند لها، أو قاعدة اعتمد عليها، مما كان له بالغ الأثر، وأحياناً بليغ الخطر والضرر لا في علم الأصول حيث أدوات توليد الأحكام والقواعد، ولكن في علم الكلام حيث تلتك دلاء الدلالات على حياض العقائد فضاقت عنها عطن الماتح.

فانضباط الحمل إنما يكون نتيجة لضبط الحامل الذي هو مجتهد فقه أو مجتهد عقيدة؛ فرمها حمل لفظاً على ظاهره وحصره في مستقر قراره دون مراعاة لسياق الكلام ومنطق الأفهام، حيث نشأت في المغرب الإسلامي ما سماه الباجي بدعة الظاهرية. ونشأ في علم الكلام تطرف التعطيل وتنطع التشبيه والتمثيل.

والأمثلة كثيرة في العلمين مما يُجافي العقل ويُجانب معهود الخطاب.

ولهذا فسيكون من الضروري أن تتضامن ثلاثة علوم في تقديم ضبط للظاهرة اللغوية في مختلف شياتها وتنوع دلالاتها هي:

1-علم اللغة -نحواً وصرفاً ومفردات-

2-علم البلاغة وبخاصة علم المعاني والبيان في عوارض الإسناد، ومعاريض المجاز والكناية والتشبيه،

3-علم الأصول في مسلكه في دلالات الألفاظ، لتحرير الدلالات الأصلية والتبعية والإضافية، والدلالات الأولية والثانوية، مع التأكيد على معهود العرب في خطابها كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى في استعمال العام وإرادة الخاص والعكس.

وبذلك يتسع صدر الأصولي للتأويل، ويفرق بين التأويل الصحيح والفاسد، وبين المجمل والظاهر. فإذا كان بعض الظاهرية يرى أنّ موافقة البكر بالإفصاح يفسد النكاح اعتماداً على حديث "وإذنها صماتها"، غير آبه لفحوى الخطاب لكون الكلام من باب أولى. ويرى في إلقاء القاذورات في الماء أنه خارج النهي بناء على أن الحديث إنما تضمن النهي عن البول في الماء الدائم، ولم يذكر النهي عن إلقاء القذر، فهذا يدل على ضرورة دراسة الظاهرة اللغوية، حتى لا يُفوت علينا هذا الفهم الحرفي للنص عالماً من المعاني الكامنة في النصوص الشرعية.

ويحمل التكفيريون قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ على مجرد الحكم.

ولعل هذه أخطر مثال في قضية الفكر الظاهري تعلق على مشجبتها دعوى التكفير للحكام والمجتمعات؛ وهي مسألة تحتاج إلى ضبط، وذلك الضبط يتمثل في تأويل الآية الكريمة من سورة المائدة ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ كما أولها ابن عباس بقوله: من جحد الحكم بما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق؛ لأن الكفر يرد على أنحاء كثيرة في اللغة العربية. وقد شرحنا ذلك في كتابنا "فتاوى فكرية". وقد أطبق علماء السلف على أن هذه الآية مؤولة، وأنه ليس كفراً مخرجاً على الملة. ومسألة الولاء والبراء التي فتحوها باب التكفير واستحلوا بها الدماء غير آبهين لكون هذا اللفظ من الكلي المشكك الذي تتفاوت درجاته ومراتبه، فتتنوع الأحكام المترتبة عليها، وقد استعمل في القرآن والسنة في معان مختلفة تسعها الدلالة اللغوية، وبيئتها السياق، ولا يكون كفراً منها إلا ما كان ولاء في العقيدة، وأما ما سواه فترتب عليه أحكامه بحسب مقتضاه الشرعي ومحتواه المصلحي، وقد شرحنا ذلك في كتابنا "صناعة الفتوى". ولهذا فالذي يأخذ بظواهر الخطاب كما تسبق للذهن المعتاد أو الحقيقة الأولى في خطر من الخطأ في التفسير والخطل في التأويل أو التعليل، قال تعالى [فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم] فالباري جل وتعالى لا ينسى [لا يضل ربي ولا ينسى] [وما كان ربك نسياً] فدل على أن اللفظ مستعمل في لازمه وهو الترك والإهمال، وما يسمى بالمجاز المرسل. ومنه التهكم وهو من أنواع البديع كقول الشاعر:

فمن أنتم إنا نسينا من أنتم وريحكم من أي ريح الأعاصر

قال تعالى [على ما فرطت في جنب الله] أي في حقه تعالى وما يجب له، وفي قوله تعالى [فلما آسفونا انتقمنا منهم] [إما أن يكون بمعنى الغضب، وبمعنى آسفوا رسلنا. وروي عن بعضهم: أن الاستعاذة بعد التلاوة بناء على صيغة الماضي في قوله تعالى] فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم [والصحيح أن معناها إذا أردت

أن تقرأ، وهو من مجاز الحذف، وهو قول الجمهور. قال أبو عبد الله الشاطبي:

إِذَا مَا أَرَدْتَ الدَّهْرَ تَقْرَأُ فَاسْتَعِذْ جِهَارًا مِنَ الشَّيْطَانِ بِاللَّهِ مُسْجَلًا

علماً أن الماضي بعد إذا الشرطية ينصرف إلى الاستقبال غالباً كما في قوله تعالى [إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ] [ومن هذا القبيل وضوء بعضهم من مس المشرك أو غسل اليدين بناء على قوله تعالى] [إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ] [وذهب الجمهور إلى أنها النجاسة المعنوية. أردنا من هذا الإشارة إلى ضعف الظاهرية في اللغة وخصاصتها في الفهم. وفي العمومات كالنهي عن بيع ما لم يقبض". فإن التعليل الذي توخاه العلماء ومنهم الأئمة الأربعة يدل على أن اللفظ ليس على عمومه. وقد أشار إلى ذلك الغزالي في "شفاء الغليل". ولدى هؤلاء مشكلة مع الإسناد المجازي.

وكذلك في مستويات الخطاب؛ فقد يكون الخطاب خاصاً بالفرد أو موجهاً للجماعة، وأولى الأمر خاصة. وقد يوجه الخطاب إليه عليه الصلاة والسلام وتراد به الأمة كقوله تعالى [إِنَّمَا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا] وهو عليه الصلاة والسلام قد توفي والداه وهو في سن الطفولة مكلوءاً بالعناية الربانية؛ فعلم أن الضمير الموجه إليه إنما هو موجه إلى أمته. وقد شرحنا ذلك في كتابنا «مشاهد من المقاصد» مع الأمثلة.

فتبين من هذا أن مشكلة كثير من طلاب العلم هي مشكلة فهم اللغة في حقيقتها ومجازها وكنياتها. ومن أمثلة الخطأ في الدلالة قول بعض المعطلة في قوله تعالى ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ أي اتخذه فقيراً لامتناع الخلة عليه تعالى، فهو من باب الخلة بفتح الخاء المعجمة أي الحاجة، مستشهدين بقول زهير:

وَإِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْغَبَةٍ..... يَقُولُ لَا غَائِبٌ مَالِي وَلَا حَرِمٌ

وليس بضمها وهي الدالة على المحبة والقرب اللائق بجلاله تعالى؛ فأبي منقبة لإبراهيم في الفقر وكل الناس فقراء ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. وقول المعتزلة في قوله تعالى ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ أن الواو عاطفة وليست حالية مستدلين بذلك على حدوث علم الباري -تعالى الله عما يقولون- لأنَّ الحالية

تلزم معها قد، ورد عليهم ابن مالك في التسهيل وشرحه بعدم لزوم قد، كما في قوله جلت قدرته [وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ].

إلى غير ذلك من الأغلاط الواضحة العائدة إلى مشكلة الدلالة.- راجع فصلاً أفردناه لألفاظ أدى الاختلاف في معناها اللغوي إلى اختلاف فقهي في كتابي "أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات".- وسأترك قضايا علم الكلام إلى مناسبة أخرى امتثالاً لنصيحة الشافعي رحمه الله تعالى- وهو يبرر الاشتغال بالفقه بدلاً من علم الكلام- أن الأول يقال للمخطئ فيه أخطاءً، والثاني يقال له كفرت. وهكذا فإن مسألة دلالات الألفاظ وإيماءات الكلام وبيئة اللغة أيام نزول الوحي كل ذلك يمكن أن يراجع في الدرس الأصولي الجديد الذي سيتعامل مع شجرة الدلالات في ثلاثة محاور بعد ضبط ثلاثي الوضع والاستعمال والحمل؛ ليكون المحور الأول: العلاقة بين اللفظ والمعنى أو الدال والمدلول هل يوجد تساو بينهما وضماً وقصداً؛ لتكون مطابقة وحقيقة، أو أنَّ القصد يخص الوضع ليكون اللفظ مستعملاً في جزء معناه، وهذا ما يسمى دلالة التضمن، وهو نوع من المجاز المرسل أو أن اللفظ دال على معنى خارج الماهية مدلولاً عليه باللزوم العقلي، وهو ما يسمى بدلالة الالتزام. المحور الثاني: العلاقة الدائرة على تطور الدلالة استعمالياً بين الوضع والعرف والشرع والمجاز والكناية.

المحور الثالث: الغموض والوضوح وفيه المنطوق والمفهوم عند الجمهور ودلالة النظم واللفظ عند الأحناف، ولجهة الغموض الإشكال والخفاء والإجمال والتشابه عند الحنفية أيضاً. لماذا لا تتضامن مختلف العلوم التي أشرت إليها لتحرير موضوع دلالات الألفاظ ورفد المباحث الأصولية؟ وهل من شأن ذلك أن يساعد في ضبط عملية الاستنباط؟ الجواب: أنه توجد نتائج في ترتيب درجات الخطاب بناء على ملاحظة الأدوات اللغوية خارج الدرس الأصولي.

فعلى سبيل المثال: درجات الطلب في علم المعاني تتفاوت طبقاً للأداة المستعملة، فالتمني غير العرض، وهذا الأخير دون الأمر. وكذلك في النهي فإنَّ النهي بـ"لا تفعل" أقوى من النهي

بلفظ "نهى"، وإن كان بعض الأصوليين ذكره عرضاً كصاحب "البحر المحيط"، وذكر ابن العربي بأن الأول من الدرجة

الأولى والثاني من الدرجة الثانية. وهذا مجرد إشارة³².

وفي فنون البلاغة فإن درجات التأكيد في الخطاب لدلالاتها المؤثرة في درجة الحكم أمراً ونهياً، وهذه الدرجات لا توجد إلا في البلاغة -علم المعاني- حيث يكون الخطاب الخبري على ثلاث درجات ابتدائي وطلبي وإنكاري طبقاً للأدوات المستعملة على خلفية العلاقة بين المتكلم والمتلقي.

ولهذا فإن باب مدلول الدليل -دلالات الألفاظ- يجب أن يصدر بمقدمة ضافية عن استعمالات الخطاب ودرجاته واشكالات التأويل وألوان الحمل لا في اللغة العربية؛ بل في كل خطاب في كل لغة، وسنجد أن اللغة العربية بتضامن فروع المعارف التي أنتجتها يمكن أن توسع أوعية الاستنباط، وأن تضبطها في نفس الوقت، وتلك هي مهمة هذا العلم. وقبل أن نغادر دلالات الألفاظ يجب أن ننبه إلى ثلاثة مفاهيم / أبواب تفتقر إلى مراجعة خاصة في مسيرة التجديد والتحيين وهن: التأويل، والمجمل، ومفهوم المخالفة.

فالتأويل: مصدر من أول تأويلاً من آل الشيء إلى كذا أي رجع إليه، ومثال الأمر مرجعه. وقال النضر بن شميل: إنه مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، يقال: لفلان علينا إيالة وفلان آيل علينا أي سائس، فكأن المؤول بالتأويل كالمتحكم في الكلام المتصرف فيه. وكلامه غريب بل الظاهر أنه من الرجوع لأن أكثر معاني مادة أول ترجع

³² راجع ما كتبناه في «مقاصد المعاملات» عن ابن العربي في حديث النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها من دقة التعامل مع الصيغة المستعملة من صاحب الوحي عليه الصلاة والسلام.

إلى هذا المعنى آل إليه يؤول أولاً ومآلاً رجح، هذه عبارة القاموس المحيط، وتقول العرب: أول الله عليك ضالتك“ ردها ورجعها، وآل الرجل أهله؛ لأنهم يرجعون إليه. وقيل التفسير للمجمل والتأويل للمتشابه³³.

أما اصطلاحاً، فالتأويل هو: صرف اللفظ عن ظاهره لدليل أو قرينة أو قياس إلى معنى مرجوح أي ضعيف. فحمل النص على معنى مجازي بدليل لا يسمى تأويلاً اصطلاحاً. وكذا حمل المشترك على أحد معنييه، وحمل المجمل على معنى معين، كل منهما لا يسمى تأويلاً.

فإن حمل الظاهر على معناه المرجوح لدليل قوي فهو التأويل القريب والصحيح، وأما إذا كان الدليل ضعيفاً فهو التأويل البعيد، أما إذا حمل لغير دليل فهو لعب وعبث. وهذا كلام ابن السبكي ونشر البنود.

ونقل الشوكاني خلافاً في صفات الباري جلّ وعلا، وصنف الناس إلى ثلاثة مذاهب إلى: مشبهة، وفئة ممسكة عن التأويل مع التنزيه عن التشبيه والتعطيل، قائلاً: إن هذا مذهب السلف والطريق الواضح المصحوب بالسلامة، المذهب الثالث القول بالتأويل. ونقله ابن برهان عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة رضي الله عنهم. ثم قال: قال أبو عمرو بن الصلاح: الناس في هذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها ثلاث فرق: فرقة تؤول، وفرقة تشبه، وثالثة

ترى أنه لم يطلق الشارع هذه اللفظة إلا وإطلاقها سائخ وحسن قبولها مطلقة كما قال مع التصريح بالتقديس والتنزيه والتبري من التحديد والتشبيه، قال وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها. واختارها أئمة الفقهاء وقادتها وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأبأها.

وقال ابن دقيق العيد: وقولي في الألفاظ المشككة أنها حق وصدق على الوجه الذي أراده الله تعالى، ومن أول شيئاً منها فإن كان تأويله قريباً على ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه في مخاطبتها لم ننكر عليه ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيداً توقفنا عليه واستبعدناه ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التنزيه. وقد تقدمه إلى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاها عنهما الزركشي في البحر، والكلام في هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الأئمة الفحول.

والدليل الذي يصرف به اللفظ عن ظاهره نص أو ظاهر آخر أو قياس.

شروط التأويل :

شروط التأويل أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فغير صحيح.

قلت: وهذه الموافقة لوضع اللغة لا تعني أن تدل عليه دلالة مطابقة، فهذا لا يسمى تأويلاً ولكنها موافقة بحيث تدل عليه تضمناً أو التزاماً.

وأن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه. وإذا كان التأويل بالقياس، فلا بد أن يكون جليلاً لا خفياً. وقال في مختصر الروضة: “والمتاؤل يحتاج إلى بيان الاحتمال المرجوح وعاضده”، أي يحتاج إلى بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر، وبيان عاضد الاحتمال المرجوح أي الدليل الذي يعضده ويقويه حتى يقدم على الظاهر. وتجدر الإشارة أن كل الديانات تعاني من مشكلة التأويل، وبخاصة أن ثبوت ورود النص

³⁴ في 15 ابريل 1993 قدم بابا الفاتيكان الحالي عرضاً ضافياً عن التأويل فليُنظر في مظانه.

³⁵ سورة الفرقان الآية 32

³⁶ الطوفي شرح مختصر الروضة 649/2

ليس مضموناً عندهم فكيف بجلاء المعنى³⁴. وبالنسبة لنا فإن آلية التعامل مع ثلاثي: الوضع، والاستعمال، والحمل؛ بكثير من العناية تلغي الخلاف أو تخفف من غلوائه. أما المجمل: فهو في اللغة اسم مفعول من أجمل الشيء إذا تناوله جملة واحدة غير مفصول بعضه عن بعض ولا مفصل قال تعالى ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾³⁵. أما المجمل في الاصطلاح فقد عرفوه بتعريفات متعددة، منها: أنه اللفظ المتردد بين محتملين فأكثر على السواء، وبهذا يحتز عن النص؛ لأنه لا احتمال فيه، ومن الظاهر؛ لأنه متردد بين احتمالين لا على السواء بل هو راجح في أحدهما. وقال بعضهم: هو "ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين"، وقال ابن قدامة: "ما لا يفهم منه معنى" واستدرك عليه الطوفي بزيادة (معين)؛ لأن ما لا يفهم منه معنى هو المهمل كديز مقلوب زيد، أما المجمل كالقرء فإنه يفهم منه معنى إلا أنه غير معين، ولهذا فالبيان يحدد المعنى ولا ينشؤه. وقال الآمدي: المجمل ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه"³⁶.

والإجمال يكون في اللفظ المفرد كما يكون في المركب، والواقع منه في اللفظ المفرد يكون في الاسم والفعل والحرف. ففي الأسماء يكون في الألفاظ المشتركة فهذا النوع يعتبر مرتعاً خصباً للإجمال، وعكسه الترادف ومن المعلوم أن اللغة العربية تسمى بأسماء متعددة مدلولاً واحداً للاهتمام أو للتحقق من المعاني، وهذا يسمى بالترادف كالتراب والعفر، وكالأسد

والضيغم والليث والهزبر، وألف فيه صاحب القاموس كتاباً سماه "الروض المسلوف فيما له اسمان إلى أوف". وهو أضعف وطئاً وأخف عبثاً من التأويل؛ لأن أدواته لغوية في الغالب ونقلية أحياناً، لكنه كالتأويل يتعلق بحالة غموض وتذبذب في المعنى.

ولنا أخيراً وقفة مع مفهوم المخالفة³⁷ الذي اختلف فيه العلماء بين مثبت وناف، ومقارب ومجاف. وسبب هذا الخلاف هو: الوضع اللغوي - أولاً: لأن الوضع اللغوي مترجح بين النفي والإثبات، فتارة تعتبر العرب مفهوم المخالفة، وتارة لا نجدهم كذلك.

ولهذا فاللغويون أنفسهم ساندت كل طائفة منهم طائفة من الفقهاء، فذهب الأخفش وابن جني، وابن فارس: إلى أن دلالة المذكور لا تقتضي الحكم على المسكوت عنه بحكم يخالف حكم المذكور باعتبار أنه لا حكم له في الكلام، وهذا يعني نفي مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب، كما يسميه الجمهور. وذهب أبو عبيدة معمر بن المثنى، وأبو عبيد القاسم بن سلام والمبرد، وثعلب: إلى أن العرب إذا نطقت بالشيء فإنها تقصد الحكم على المسكوت عنه بخلاف حكم المذكور. ثانياً: ورود نصوص من الشريعة تؤيد هؤلاء، ونصوص أخرى تؤيد أولئك؛ لأن الشريعة جرت مجرى اللغة العربية. ولهذا فبنظرة تجديدية يمكن أن نعتبر المسكوت عنه في حيز الإجمال، وأن نحكم السياق والقرائن ونرد الأمر إلى مرتبة الإشكال دون جزم بصواب موقف أي من الطرفين، فهو مجمل

³⁷ أنواع مفهوم المخالفة:

- 1- مفهوم الحصر: بالإثبات بعد النفي -وهو أقواها- ومنه الحصر بإثبات، وبتقديم المعمول على العامل، وبلا العاطفة المنافية.
- 2- مفهوم الغاية: متجاوزة كحتى، ومقتصرة كإلى.
- 3- مفهوم الشرط: بمختلف الأدوات: إن وأخواتها.
- 4- مفهوم العدد: ولو كان سبعين
- 5- مفهوم الصفة: كان له صفتان أو أكثر.
- 6- مفهوم الظرف: زمانياً أو مكانياً
- 7- مفهوم اللقب: «، وهو ما أبي من دونه نظم الكلام العربي

لا تنطبق عليه مواصفات الإجمال ولا يعلل بأسبابه، فأسباب الإجمال قد حصرها بعضهم في ستة كلها تتعلق بمذكور، ونظمها العالم المجدد الشيخ محمد المامي بن البخاري بقوله:

أَجْمَلُ بِلَفْظٍ وَالتَّصْرُفِ لِأَحَقِّ شَرِكٌ وَتَرْكِيْبٍ وَضِدُّ شَابَهَا
كَالْقُرْءِ مَعُ ضُرٍّ وَقَضْلٍ قِلَادَةٍ فِي الْبَيْعِ مَهْمَا تَسْتَيْحُ أَكْسَابَهَا
وَكَعْفُو ذِي عَقْدٍ وَهَمْرٍ مُنْبَذٍ مَسْحِ الْعِمَامَةِ فَافْتَحَنَ أَكْوَابَهَا

فالعرب تارة يُعملون مفهوم المخالفة، بمعنى: أن المسكوت عنه له حكم يخالف حكم المنطوق، وهذا هو مفهوم المخالفة، وتارة لا يفعلون ذلك.

والأمر كله يرجع إلى السياق وإلى القرائن بمعنى: أن سياق الكلام قد يدل على مفهوم المخالفة، وقد لا يدل عليه.

فهذا المفهوم ليس مطرداً حتى إن مفهوم الحصر، وهو أعلى مفاهيم المخالفة، في بعض الأحيان لا يكون حاصراً.

وقال محمد بن الحسن: مفهوم المخالفة يعمل به في كلام الناس ولا يعمل به في كلام الله سبحانه وتعالى.

ونقل عن السبكي أنه قال: يعمل به في الوحي ولا يعمل في كلام الناس عكس ما قاله الأحناف. كل هذا يدل على الحيرة التي اعترت العلماء في تعاملهم مع مفهوم المخالفة. والحق الذي لا غبار عليه: أن مفهوم المخالفة إذا اقتضاه السياق عمل به. وإذا اقتضى السياق عكسه فلا يعمل به. وإذا لم يقتضه السياق ولم يقتض خلافه؛ فإن الأمر يرجع إلى مرتبة الإشكال؛ لأنه لا يدرى: هل أريد أو لم يرد؟

ولهذا فإن كل العناوين التي تعاورتها الاحتمالات، واضطربت على قُلبها دلاء الدلالات، وقرر الجمهور بمقتضى الظهور لها أصلاً ومستقراً؛ لكنه تناوشته الإيرادات وتناولته أنواع الاستثناءات، أكاد أصدق فيه الواقفية الذين بحثوا عن السياقات والمساقات، فلم يحملوها على حكم دون دليل خارج الصيغة. كالأمر والنهي والعموم، وقد يضاف لها مفهوم المخالفة. ولعل ما يصدق ما قالوه و يعضد ما اختاروه قول العز بن عبد السلام:

”إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد“.

وهو كلام يحيل الحكم إلى القرينة المقصدية، وهي المصلحة المتوخاة أو المفسدة المتحامة. وهو ما يستنتج منه إجمال الصيغة، حيث تعتبر المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات وسيلة بيانه.

كانت هذه إثارة لمراجعةٍ نظريةٍ لكلي زمرة من أبواب الدلالات، عنوانه الظهور، وميدانه الاحتمال والبطون. أما الجزئيات المبنية على ذلك الكلي، فقد تكفل الفقهاء -رحمهم الله تعالى- بتقرير أحكامها حيث أسفرت جهودهم عن وفاق في بعضها واختلاف في الكثير منها، واستقر الفقه على ذلك. فلا أدعوا إلى تنفيره وإنما أدعوا إلى استنفاره؛ لمواجهة الجديد وليس لمنابذة القديم، وهو سبحانه ولي التوفيق. وقد انتبه الغربيون لأهمية التضامن بين علم البلاغة والنحو واللغة في فن التعامل مع النصوص كما أوضح ذلك فرانسوا راستيي في كتابه ”فنون النص وعلومه“ وجعلها في رباعيتين: الرباعية الأولى مكونة من اللسانيات والسيميائيات والفيلولوجيا والهيرمنوطيقا، وتبحث في جميع النصوص، والرباعية الثانية مكونة من البلاغة والأسلوبية والموضوعاتية والشعرية³⁸.

وهو بابٌ من العلم إذا أنت فتحتَه اطلعت منه على فوائد جليّة، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثراً في الدين عظيماً وفائدةً جسيمة، ووجدته سبباً إلى حَسْمِ كثيرٍ من

³⁸ ص 28 ترجمة أدريس الخطاب مطبوعات دار نوبقال 2010م

الفساد فيما يعودُ إلى التَّنْزِيلِ وإصلاح أنواعٍ من الخَلَلِ فيما يتعلَّقُ بالتأويل. كما يقول الجرجاني في "دلائل الإعجاز". ونكتفي بالإشارة هنا، فموضوعنا هو أصول الفقه أما موضوع علم الكلام فلا يتسع له المقام³⁹. وإذا كان تفسير النص مقدمةً للتعليل الذي لا يطلب إلا بعد التفسير؛ كما يقول أبو حامد في "شفاء الغليل" فلنتقل إلى منظومة التعليل.

ثانياً: منظومة التعليل: الجواب عن لِمَ؟

إنَّ قضية التعليل - الذي هو مصدر لعلل تعليلاً أي أظهر العلة وأبرزها، والعلة مناط الحكم، حسب عبارة الأصوليين. ومعنى ذلك أن الحكم معلق عليها- تمثل الإجابة على سؤال (لماذا ولم) الذي هو وظيفة الحد الوسط عند المناطقة. والتعليل هو المرحلة الثانية بعد تفسير النص؛ إذ بعد التفسير ومعرفة الحكم يبحث عن العلة، كما يقول الغزالي في "شفاء الغليل". والتعليل هو مفتاح التعامل خارج دلالة اللفظ، وهو بمعناه الأعم الذي نود أن نتعرض له هنا قد يكون بكلياً أو جزئياً، وقد يكون عن طريق المسالك المعهودة في القياس؛ لقياس جزئياً على جزئياً لاشتراكهما في علة، وقد يكون عن طريق الاستقراء.

"إذ أن من رام أن يعلم الشيء علماً محققاً لا سبيل له إلا بالعلة (ابن رشد الحفيد). إنَّ التعليل في الأحكام من أهم موارد الاجتهاد وأعظم قواعد الاعتماد، فعليه اعتمد الفقهاء في وردهم وصدورهم، ووجهوا إلى غايته سهام نظرهم: فمن مستكثر اللجأ والتعويل على التعليل ما وجد إليه من سبيل، حتى لو كان في أبواب العبادات التي هي مظنة التحكمات والتعبدات، كما هو دأب الحنفية في مسائل القيم. ومن مقتصد متحرراً للمناسبات المتقاضية للتعليل، محكماً سيفه في رقاب العادات مبراً ساحات العبادات في أغلب الأحوال والأوقات، كالشافعية والمالكية والحنابلة على تفاوت كبير في منازع الأخذ والرد والجذب والإرخاء والشد. ووجه التعليل في الأحكام أبو حامد بقوله: فإن قيل هذا حكم بموجب المصلحة، وقد عرف من عادة الشرع ملاحظة المصالح. قلنا: هذا هو الحجة؛ إذ عرف من دأب الشرع أتباع المعاني المناسبة، دون التحكمات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع. ،، والذي يوضح وجه غلبة الرأي في هذا المقام، هو: أنه إذا ورد حكم: احتتمل أن يقال: إنه تحكم لا سبب له، ولا مصلحة فيه، ولا لطف؛ واحتتمل أن يقال إنه معلَّلٌ بسبب خفيٍّ يستأثر بذكره الشارع عليه السلام، ولا يُطَّلَعُ عليه، والآخر أن يقال: إنه معلَّلٌ بالمعنى المناسب القريب الذي ظهر. وأغلب هذه الظنون هو الأخير؛ إذ حمل تصرفات الشارع على التحكم، أو المجهول الذي لا يعرف نوع ضرورة يرجع إليها عند العجز. أما مع ظهور المعنى المناسب، فلا يتحقق العجز، فيغلب على الظن أنه أتبع المعنى الذي ظهر. فإن قيل: من تصرفات الشارع ما لم يعقل معناه، ولم يطلع عليه، فيحتمل أن يكون هذا التصرف من جملة، ويكون المناسب قد اقترن به وفاقاً غير مقصود. قلنا: هذا كلام من

ينكر القياس، فإن هذا السؤال يتطرق إلى الملائم، فلعله وقع وفاقاً، وملحوظ الشرع معنى آخر خفي لم يطلع عليه، أو هو تحكم لا سبب له. وقد عضدوا هذا بأن قالوا: عرف من الشارع أن من تصرفاته تحكيمات لا تعقل معانيها، إذ سوى بين مختلفات، وفرق بين تماثلات، كحكمه بجواز النظر إلى شعر الأمة، وتحريم النظر إلى شعر الحرة، ولو لم ينص على تجويز النظر إلى شعر الأمة لقال الفقهاء: الأمة في معنى الحرة، والمعنى المقتضي للتحريم: خوف الفتنة، وهما سيان. وقال بغسل الثوب من بول الصبية، وبرش الماء على بول الغلام، ولو ذكر أحدهما واقتصر عليه لألحق القائسون الجانب الآخر به. إلى أمثال لذلك ضربوها، وهو وارد على جميع القياسين.

ووجه الانفصال؛ أن ذلك يجري من تصرفات الشرع مجرى الشاذ النادر. والغالب من عاداته في التصرفات اتباع المعاني؛ والواقعة النادرة لا تقطع الغالب المستفاد من العادة المتكررة. كما أن من عرف من عاداته المعاقبة على الإساءة، ففعل الإحسان منه مرة لا يقطع ظن الظان سلوكه مسلك الانتقام عند العود. وكذلك من رأى مركب الرئيس على باب السلطان، غلب على ظنه أنه في دار السلطان؛ وإن أمكن أن يكون المركب قد استعاره إنسان أو باعه بجميع آتته، أو أمسكه الركابي لغرض له وهو في دار أخرى. ولا يشوش هذا الظن عليه رؤيته ذلك مستعاراً مرة نادرة. وكذلك: الغيم الرّكم الكدر في صميم الشتاء، يغلب على الظن استعقَابَ المطر، وإن كان الناظر قد عهد في عمره مرة أو مرتين الغيم الخالي عن المطر، على سبيل الندور،، فبان أن الظن مع ما ذكره حاصل، وقد ثبت بإجماع الصحابة اتباع الظن الغالب،

ودلت عليه الأحاديث، حيث قال رسول الله ﷺ لعمر: رأيت لو تمضمضت؟ فمه! معناه: هلا عرفت هذا بنظيره؟ فلو قال له: ومن عادتك الفرق بين النظيرين، كما في شعر الأمة والحرة، وبول الصبي والصبية؛ لكان ذلك مستنكراً⁴⁰.
وهو كلام جامع في إناطة الأحكام بغلبة الظن؛ وغلبة الظن أساس الترجيح في أحكام الشريعة سواء في ذلك ما يتعلق بتفسير نصوص الشارع أو ما يتعلق بالمصالح؛ لأن الاعتماد على مجاري الظنون هو قصارى جهد المستنبط. ولهذا يقول المازري في شرحه للبرهان - وهو يتحدث عن تخصيص العموم بالعادة- : اعلم أن المعتمد في هذا ما كنا أشرنا إليه مراراً من الموازنة بين طوارق الظنون إذا تعارضت، فما كان أرجح ويفيد ظناً أقوى من ظن الطريق الآخر قُدم⁴¹.
فقد عبّر عنه الشاطبي وهو يتحدث عما سماه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء بقوله:
إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً .
وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام.

⁴⁰ المازري شفاء الغليل ص 202

⁴¹ المازري شرح البرهان ص 331

وزعم الرازي أن أحكام الله ليست مُعلَّلة بعلَّة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأنَّ المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطرَّ في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذلك على أنه يعلل بمعنى العلامات المعروفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة. والمعتمدُ إنما هو: أننا استقرينا في الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره:

فإنَّ الله تعالى يقول في بعثه للرسل وهو الأصل: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ}، وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}. وقال في أصل الخلق:

{وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا}، وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}، {الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة؛ فأكثر من أن تُحصى؛ كقوله تعالى في آية الوضوء: {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}، وقال في الصيام: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}، وفي الصلاة: {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ}، وقال في القبلة: {قُولُوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ}، وفي الجهاد: {أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا}، وفي القصاص: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}، وفي التقرير على التوحيد: {الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ}، والمقصود التنبيه.

وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمِرُّ في جميع تفاصيل الشريعة⁴².

⁴² الشاطبي، الموافقات: 13-8/2.

ولهذا وضعنا التعليل بعد مدلول الدليل الذي هو ميدان دلالات الألفاظ.

ويوسم بمعقول النص؛ وينبغي أن يقدم له بمقدمتين: **المقدمة الأولى:** عن مقاصد الشريعة الكلية والجزئية، الأصلية والتبعية، ومقاصد الشارع ومقاصد المكلفين؛ لأنها بيئة العلل كليها وجزئها ليستبين الدارس أصول التعليل. فبين المقاصد وبين العلل عمومٌ وخصوص من وجه، فغالب العلل مقاصد، إلا أنه توجد علل ليست فيها رائحة ولا روح المقصدية، وذلك في العلة المستنبطة من مسلك الدوران طرداً وعكساً فإن الوصف المدار ليس مقصداً بل هو أمانة، وكذلك المستنبطة من مسلك السبر والتقسيم فإن الوصف المبقى قد لا تلوح فيه مقصدية. أشار إلى ذلك في "الضياء اللامع" يراجع في كتابنا "مشاهد من المقاصد".

التعامل مع المقاصد تعاملاً جديداً كأدواتٍ فاعلة في مختلف أبواب أصول الفقه، معمماتٍ محل الحكم في حال خصوص اللفظ، ومخصصاتٍ في حال العموم، ومقيداتٍ ومطلقاتٍ في

عكس كل منهما ومبيناتٍ في حالة الإجمال، سواء كان المقصد صالحاً للعلية بالمعنى الخاص، أو منطوياً على حكمة يلجأ إليها ذوو الاختصاص.

إذ سيكون تفعيل المقاصد من خلال أدوات الإنتاج والاستثمار موسعاً لأوعية الاستنباط، وجهاز استشعار في مجال الالتقاط.

وقد تباينت آراء الباحثين حول المقاصد من مبالغٍ في اعتبارها متجاوزٍ لحدودٍ عمومها حيث جعله قطعياً وجعل شمولها مطرداً، غافلاً أو متجاهلاً ما يعتري العموم من التخصيص، وما ينبري للشمول من معوقات التنصيص. فألغوا أحكام الجزئيات التي لها معانٍ تخصها بدعوى انضوائها تحت مقصدٍ شاملٍ.

ومن جانبٍ للمقاصد متعلقاً بالنصوص الجزئية إلى غاية تلغي المقاصد والمعاني والحكم التي تعترض النص الجزئي، وتحد من مدى تطبيقه وتشير إلى ظرفيته، فهي كالمقيد له والمخصص لمدى اعتباره إلى حد المناداة بإبطال المصالح والمنهج الصحيح وسط بين هذا وذاك، يعطى الكلي نصيبه، ويضع الجزئي في نصابه. وقد انتبه لهذه المزالق الشاطبي رحمه الله تعالى حيث حذر من تغييب الجزئي عند مراعاة الكلي، ومن الإعراض عن الكلي في التعامل مع الجزئي.

وإذا كان بعض المقاصدين في هذا العصر قد استشعر إمكانية استقلال المقاصد عن علم أصول الفقه ففي كتابنا "مشاهد من المقاصد" رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند، وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد، والمعدود في العدد.

فَإِنْ لَا يَكُنْهَا أَوْ تَكُنْ فَإِنَّهُ أَحْ أَرْضَعْتَهُ أُمُّهَا بِلَبَانِهَا

وقد شرحنا بالمثل في أكثر من ثلاثين منحنى اندماج المقاصد في مختلف أبواب الأصول، وألقينا بشكل قاطع ودليل ناصح مقولة استقلال المقاصد عن علم الأصول للحاجة المتبادلة بينهما، فالمقاصد بلا فروع عقيمة، والأصول وما ينبنى عليها من الفروع بلا مقاصد يتيمة.

وهذه بعض المناحي محذوفة الشواهد مطروحة الزوائد:

أولاً: حيث لا نصّ بخصوص المسألة محلّ الاجتهاد مع وجوده في نظيرها فتقاس عليها لوجود وصفٍ جامعٍ هو العلة.

ثانياً: حيث يوجد عمومٌ تمس الحاجة إلى إخراج بعض مشمولاته من دائرة العموم، دون ظهورٍ مخصصٍ من نصٍّ أو قياسٍ، وهذا النوع من التخصيص بالمقاصد يعتبر ضرباً من ضروب الاستحسان.

ثالثاً: حيث يوجد نصٌّ لكن تطبيقه قد يكون مخالفاً لأصلٍ أو قاعدةٍ علمت من نصوصٍ أخرى.

رابعاً: حيث يحتاج المجمال إلى بيانٍ، فيلجأ إلى القرينة المقصدية لبيانه.

خامساً: يُعدّل عن الظاهر بدلالة المقصد ليكون المقصد أساس التأويل.

سادساً: الترجيح بين النصوص على ضوء المقاصد ليقدم المجتهد عاماً يرى أنه ألق بالمقصد ويردّ خاصاً. أو يعتضد نصّ بقياسٍ على ما يخالفه.

تاسعاً: في إحداث حكمٍ حيث لا نصّ ولا مناسبة معينة، أي في انعدام المناسب المعتبر بنوعيه. ومراعاة المقصد هنا تسمى بالمصلحة المرسلّة.

عاشراً: يُحتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمثالات، وقد يعبر عن هذا الدليل بسدّ الذرائع وبالنظر في المثالات.

الحادي عشر: تقرير درجة ونوع الحكم مناط الأمر أو النهي أو المدح أو الذم.

الثاني عشر: بين التعبد ومعقولية المعنى.

الثالث عشر: مراعاة قصود العقود في التصحيح والإبطال والشروط.

ولقد وجد التفاعل بين المقاصد وبين مختلف أبواب الأصول عند الأقدمين في شذرات ينقصها تعميم القاعدة، ويعوزها انضباط المسلك.

فالمقاصد من دون هذا التفاعل مع المركب الأصولي تبقى صوراً بلا روح، وأوعية فارغة بلا محتوى. وقد ذكرنا أمثلة من كلام الأولين في جملة من الأبواب في كتابنا "مشاهد من المقاصد" فليُنظر هناك.

والمقاصد ستصبح مقدمة لمعقول النص، كما ستصبح مباحث اللغة المكثفة مقدمة لدلالات الألفاظ، بحيث لا يُقتصر على العملي المباشر في الاشتقاق بأنواعه ومعاني الحروف العاملة والعاطلة؛ بل سيتوسع لتشمل معهود العرب في خطابها، في حقيقتها ومجازاتها، واستعاراتها وكنياتها وأنواع تصرفاتها.

إن مبحث المصالح اعتباراً والمفاسد درءاً جدير بمراجعة شاملة تلمّ ما تفرق منه وتضم ما تدّ عنه لتأكيد مبدأ -لا شك فيه- أن الشريعة جاءت لمصالح العباد، وهو مبدأ قائم من استقراء الشريعة. كيف تكون المقاصد أساساً للتجديد: إن أهم ملمح للتجديد من خلال المقاصد هو: بناء الكليات، مع الحفاظ على التوازن بين الكلي وبين الجزئي، وبيان الترتيب والتراتب، أي ضبط الدرجات والمراتب للمقاصد الكلية المبنية عليها قوة وضعفاً وإلزاماً وسماحة. أولاً: في تفعيل أصول الفقه على ضوء أعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيع الدوائر الأربع وهي: دائرة الاستحسان والاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المثالات والذرائع، حتى لا تكون الأصول عقيمة والفروع يتيمة.

ويمكن أن نعبر عن أعمال المقاصد في هذه الدوائر بأن مراعاة المعنى المقصدي إما أن تكون بمعنى جزئي وهو إلحاق فرع بأصل خاص في محل مخصوص، وهذا هو القياس. أو إحداث حكم في محل بناء على كلي حيث لا يوجد أصل خاص، وهذا ما يسمى بالاستصلاح. أو استثناء جزئي لمعنى يخصه من كلي ثابت بالدليل، وهذا هو الاستحسان.

أو تغيير حكم عما يقتضيه الظاهر نظراً إلى المثالات، وهذا ما يسمى سد الذرائع. هذه الاتجاهات الأربعة هي بحق وحقيقة مجالات المقاصد، وأهمها الاستحسان، وصدق الإمام مالك حيث يقول: إنه تسعة أعشار العلم؛ لأن به يتأخّ تخصيص عموماً والنصوص الشرعية وتقييد مطلقاتها. وليس ذلك بدعاً في العمل ولا بدعة من النحل. لهذا فإن أهم وظيفة للمقاصد هي وظيفة بناء الكليات أو المفاهيم التي أشرنا إليها. ولإيضاح ذلك نقول إن المقاصد حاضنة لبناء الكليات والمفاهيم التي من شأنها أن تواجه

الأزمات؛ لأن من شأنها أن تصوغ المبادئ الفقهية والواقع المعاصر من خلال خلق المفاهيم الكلية والجزئية، ذلك أن المقاصد ترشح الكليات بدلا من التمسك المفرط بالجزئيات، وترجح المعاني عوض الظواهر والمباني وذلك في الغالب بناء على اعتبارات يقررها المجتهد، وترجح من الاختلاف في أماكن عموم البلوى ومواطن الحاجات وميادين المشقات والغلبات. فالمقصد يراعي الواقع ويتعامل مع مستجدات الوقائع، فهو جسر عبور ودرج مرور بين واقع متبدل ونص معلل.

والحاجة اليوم ماسة إلى بناء المفاهيم الفقهية الاقتصادية والسياسية التي تؤمن مسيرة التأصيل وتقنن مسار التعليل والتنزيل.

فالمفهوم الكلي "المقصد الكلي" إما أن يكون ثابتاً أو مثبتاً (ونعني بالثابت ما ثبتت كليته بنص أو عقل ابتداء. والمثبت ما كان ثبوته من خلال استقراء الجزئيات أو غيرها من الأدوات). فالمقاصد تهدي في صياغة المفهوم كلياً كان أو جزئياً إذ أنها في الغالب علل وحكم، منها الكلي ومنها الجزئي، فالكلي كالتعليل بالمصلحة في المناسب المرسل حيث تصبح بمنزلة الوصف المعين الذي يعلل به في قياس التمثيل الذي يعتمد على التنبيه بجزئي أشهر على جزئي أخفى لوجود وصف مشترك وما يدعى بالعلة الجامعة في شهادة الحاضر للغائب. كما أن المقاصد الجزئية قد تصبح بمنزلة اللبنة للاستقراء لبناء كلي استقرائي قد يكون حجة، إذا كان الاستقراء تاماً شاملاً لغير محل النزاع.

وقد يكون استقراء ناقصاً يفيد ظناً راجحاً لكون المستقرئ تصفح أغلب الجزئيات قد يسمى بشهادة الأصول وهو المعمول به في الظنيات الفقهية - كما يقول الغزالي - وقد يكون استقراء دون ذلك. قال في المراقي:

فإن يعمّ غير ذي الشقاق	فهو حجة بالاتفاق
وهو في البعض	يُسمى لحوق
إلى الظن انتسب	الفرد بالذي غلب

والذي نريد أن نصل إليه أن المقاصد قد تكون خير هاد وأهدى قائد في صياغة الكلي والجزئي المنتجين. ولهذا وعلى ضوء الواقع ومن خلال الموازين الخمسة التي ذكرها أبو حامد وجعلها بمنزلة كشاف عن حقائق الواقع -الحس واللغة والعقل والعرف والطبيعة- يمكن أن نحقق المناط اليوم، وبخاصة في الكلي المشكك في الحاجات المنزلة منزلة الضرورات للمجتمعات، وفي المشقات المسقطات لصرامة التكليف، وفي الغرر والجهالات، إذ المشقة ثلاثة أنواع، والغرر ثلاثة أنواع، كما يقول القرافي. وكل هذا النوع من الكلي فيه طرفان وواسطة؛ هي مجال الاختلاف ومعتك الآراء. فمقاصد المكلفين رتب عليها الشارع الكثير من الأحكام كأحكام الشروط، وهي بذلك تتضامن مع مقاصد الشارع. وهنا تبرز مشكلة تجاذب الاعتبار بين الكلي والجزئي.

ثانياً: التجاذب بين الكلي والجزئي:

إن المقاصد بتنوعها بين كلي وجزئي وعام وخاص، وأصلي وتابع، وبين مقاصد عالية ومقاصد نازلة تمثل البيئة المناسبة لبناء المفاهيم التي قد تكون كلية أو جزئية. وبإقامة نوع من التوازن الضروري بين كلي قوي الاعتبار وبين جزئي لا يمكن أن يكر على أصله بالإبطال والاندثار من الشاطبي إذ يقول: وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه. وبيان ذلك أن تلقّي العلم الكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها؛ وإلّا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمّن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به.

إلى أن قال: فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد؛ إذ كليه هذا معلومة ضرورةً بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»⁴³.

⁴³ الشاطبي، الموافقات 3/176-171

لكن الشاطبي وهو يُقرُّ هنا أهمية الجزئي، فإنه يكر في مكان آخر على هذه القاعدة بما يُشبهه النقض حيث يحكم على الجزئي بالتقهقر أمام الكلي محافظةً على النظام قائلاً: والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمرٌ كليٌّ وأمرٌ جزئيٌّ؛ فالكليّ مقدّم لأنّ الجزئيّ يقتضي مصلحةً جزئية، والكليّ يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظامٌ في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قدّم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإنّ المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها، فمسألتنا كذلك؛ إذ قد علم أنّ العزيمة بالنسبة إلى كل مكلفٍ أمرٌ كليٌّ ثابت عليه، والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب، وما فرضنا الكلام فيه لا يتحقق في كلّ صورة تُفرض إلا والمعارض الكليّ ينازعه؛ فلا يُنجى من طلب

⁴⁴ الشاطبي، الموافقات 1/498

الخروج عن العهدة إلا الرجوع إلى الكليّ وهو العزيمة»⁴⁴. ويقول القرافي: ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت

نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناهيها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب⁴⁵. والقول الفصل في هذا أنه لا الكلي يقدم بإطلاق ولا الجزئي كذلك، فقد يلمح المجتهد في الجزئي معنى من المعاني ينخزل به عن كليه ويتقاعد به عن مدى عمومته، فيحكم له بحكم يختلف عن حكم الكلي كما في دليل الاستحسان، وهو في حقيقته استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع وهو في أساسه حكم على جزئي مراعاة لمثال أصبح بمنزلة الكلي فاجتاله عن كليه وهو أصل الإباحة مثلاً. وتارة يكون الجزئي عريا عن تلك المعاني، فيتقوى الكلي فيستوعب الجزئي ويهيمن عليه كما في المصالح المرسله، ولا ترجيح في هذا إلا ما يراه المجتهد في كل قضية، وما يسره في كل مسألة من خلال الأدلة الأصولية التي هي أقرب إلى الضبط، وأحكم في عملية الربط، وإن كانت غير صارمة الانضباط مما أتاح مساحة للاختلاف في الأدلة الحاملة لها. والمقاصد أداة منشئة في قضايا لم يقم موجبها في الزمن الماضي، ولم تظهر الحاجة إليها؛ فقام في هذا الزمان كما أشار إليه الشاطبي في إحداث الصحابة

أحكاماً في قضايا لم يكن مقتضاها قائماً في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولم تكن من نوازل زمانه، كجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصانع. حسب عبارته. والمقاصد أداة تعديل في قضايا قام موجبها فاختلف فيها العلماء لكن مقتضيات رجحان المصالح أو ترجح المفسد في هذا الزمان اقتضت الأخذ بالقول المرجوح. وهذا مذهب واضح وطريق لاحب نجد عند العلماء من مختلف المذاهب يأخذون زماناً بقول هو أرجح من حيث الدليل والأخذ به عزيمة واحتياط، ثم يهجرونه في وقت لاحق لعموم البلوى وعسر الاحتراز والمشقة وفوات المصلحة ودرء المفسدة. كما فعل الأحناف في أخذهم ردحاً من الزمن بقول الأئمة في بعض المسائل، وعدلوا عن ذلك لمقتضيات الزمان، فأجازوا الاستتجار على تعليم القرآن والعلوم الشرعية، وكإجازتهم امتناع المرأة من الارتحال مع زوجها؛ لأن أهل الزمان قد فسدوا، وقضايا كثيرة من هذا النوع، وجعلوا بعض الخلاف خلاف زمان لا اختلاف دليل وبرهان. أما المالكية فإنهم أصلوا لقاعدة جريان العمل، فراجعوا مذهب مالك على ضوئها في بلاد الغرب الإسلامي، فكان لكل قطر عمل يختلف فيه عن عمل القطر المجاور كعمل فاس وقرطبة وتونس، فأعملوا ضعيف الأقوال وأهملوا راجحها إذا ترجحت المصالح، وماسوا مع رياح المقاصد الغوايدي والروائح، وحكموا بتقديم الضعيف على القول الصحيح لعروض سبب من جلب مصلحة أو درء مفسدة. وقدّم الضعيف إن جرى عمل به من أجل سبب قد اتصل ومع ما تقدم، فإن بعض المقاصد هي مجرد حكم وإشارات لا تصلح للعلية؛ ولهذا فإننا نقدم تحذيراً للمتعاظم مع المقاصد يتمثل في خمسة ضوابط عليه أن يراعيها حتى لا يقع في خطأ في التعامل وخطأ في التداول حين يريد إعمال المقاصد في توليد الأحكام، وهذه هي الضوابط: الضابط الأول: هو التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم؛ لأنه بدون التحقق

وقدّم الضعيف إن جرى عمل به من أجل سبب قد اتصل

من المقصد الأصلي لا يمكن أن يلغى؛ إذ يمكن أن ينصرف إلى التعبد مباشرة؛ لأن الأصل في المصلحة تعبدي كما يقول الشاطبي لأنَّ الشارع هو الذي حدَّدها، وهي مسألة مختلف فيها. قال إمام الحرمين: «ما لا يعقل معناه على التثبت لا يُحكم المعنى فيه»⁴⁶ وتنبني على هذا عشرات المسائل. الضابط الثاني: أن يكون ذلك المقصدُ وصفاً ظاهراً منضبطاً؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعليل به؛ فالغرر مثلاً يورث البغضاء، والبغضاء صفة نفسية، فهو من باب الحكمة التي قد نلجأ للتعليل بها على خلاف، وذلك فقط عند تعذر الانضباط في الوصف، قال في المراقي: ومن شروط الوصف الانضباط إلا فحكمة بها يناط الضابط الثالث: أن تحدد درجة المقصد في سلم المقاصد هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي لأن التعامل معهما ليس على وتيرة واحدة، وهل هو مقصد أصلي أو تبعي وسيلة؟ الضابط الرابع: النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم لأنه من خلالها يمكن ضبط التصرف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه إلغاءً أو إثباتاً لما يعارضه من الضرورات الحاقة أو الحاجات الماسة. الضابط الخامس: هل المقصد المعلل به منصوص أو مستنبط؟ في الحالة الأولى يرتفع الحكم بزواله، وفي الثانية لا يرتفع، لكنه يمكن أن يخصص كالثمنية بالنسبة للنقدين.

بالإضافة إلى السلامة من القوادح التي أشرنا إليها في نقد نظرية الاعتماد غير المشروط ولا المضبوط بالمقاصد.

الرهفة الثانية: ستكون منطقية أصولية تشرح التصورات من خلال "قول شارح" لتصل إلى التصديقات من خلال الحجة بنوعها النقلية والعقلية، وهنا تبرز أهمية البرهان الذي يقوم على المقدمات اليقينية عند المناطقة للولوج إلى ثلاثي القياس:

- 1- القياس الشمولي، وهو استنباط جزئي أخفى من كلي أعرف، وشروطه وأشكاله المنتجة.
- 2- قياس الاستقراء.
- 3- قياس التمثيل.

وقد قدمنا شيئاً من هذا في المقاصد، ونزيده وضوحاً هنا؛ لأن كل أدلة معقول النص ترجع إما لتعليل بجزئي كما في القياس الأصولي، أو التعليل بكلي كما في الاستصلاح والذرائع، أو بتعليل باستقراء فيما يسمى أحياناً بشهادة الأصول، ومجاله الأرحب في القواعد الفقهية. ولهذا فإن هذه المقدمة ضرورية لبناء أسس الاستدلال وتمهيد طرق الاستنباط التي هي هيكل البيت الأصولي الذي يُؤطر مختلف قضاياها، ذلك أن الاستدلال -ليكون سليماً وجارياً على سنن العقول ومؤدياً إلى نتائج تحظى بالقبول- يجب تركيب قواعده وترتيب براهينه حتى تكون في وضع الإنتاج وصلوحية التعاطي؛ ولهذا فإن خلق أو صقل المفاهيم وتحديد المضامين -لبناء المركب الجديد أو اختبار جهوزية المركب القديم أو ما يتركب منهما ليكون جديداً بالنوع قديماً بالجنس- أمر ضروري. ولإيضاح ما تقدم نقول إن المناطقة يستعملون ثلاثة أنواع من الاستدلال في نسق مختلف: القياس المنطقي والاستقراء وقياس المثل وهو الحمل على النظير، والفرق بين هذه كما في "تلخيص القياس" لآرسطو كالتالي: وتبين من هذا أن المثل هو بيان الذي يكون المصير فيه من جزئي أعرف إلى جزئي أخفى، لأن المتشابهين ليس أحدهما

تحت الآخر، وأن الاستقراء وهو مصير من جزئيات أعرف إلى كُلي أخفى، والقياس من كُلي أعرف إلى جزئي أخفى، وهي النتيجة الداخلة تحت المقدمة الكبرى.⁴⁷ وبعبارة أخرى فإن الاستدلال تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالاً إنياً أو بالعكس ويسمى استدلالاً لمياً أو من أحد الأثرين إلى الآخر. قلتُ: الإني هو الدال على الثبوت وعكسه أالمي وهو ما كان الحد الوسط فيه علة. فالأول استقراء، والثاني القياس المنطقي، فالأول: تتبع ظاهرة للوصول إلى قانون؛ كتتبع ظاهرة الجاذبية مثلاً، والثاني: استخراج حكم الجزئي من كليه. أما القياس المنطقي بنوعيه -الاقتراني والشرطي- فهو بسيط، ولكنه لا يستعمل اليوم كثيراً. أما الاستقراء فهو أكثرها دراسة عند الغربيين؛ لأنَّ عليه تقوم نظم الحياة، فهو في الأصل يقوم على نظرية الاحتمال فهو ضعيف في أصله لاحتمال وجود جزئية شاذة، لكنهم لما أقاموا نظرية الاحتمال على الأغلبية التي أصبحت تمثل قانوناً جديداً وبخاصة عندما قدم أينشتاين «نظرية النسبية» التي ليست في الأنظمة الإنسانية فقط وإنما في الأنظمة الكونية، ظلت الثقة بالاستقراء كنظام للكون قائمة مع وجود شذوذ؛ إذ أن عطاردي مداره لا يمكن تفسير دورانه بقانون الجاذبية فهو منحرف؛ ولكن مع ذلك ظلت السفن الكونية تعتمد قانون الجاذبية الذي يعتمد على استقراء غير مطرد هو مثل الاستقراء الناقص الذي يفيد ظناً راجحاً.

وقد مثل الغزالي للشذوذ في الاستقراء بالتمساح الذي يحرك فكه الأعلى عند المضغ بخلاف سائر الحيوانات المستقرأة. ولنضرب مثلاً واحداً للارتباط بين علم الأصول وعلم المنطق، والعلاقة بين القياس المنطقي ويسمى الشمولي لأنه يعتمد على مقدمة كبرى تندرج فيها الصغرى ولكون الحد الوسط فيه بمنزلة العلة ولهذا سموه استدلالاً لمياً لأنه يجيب عن لِمَ، وبين القياس الأصولي ويسمى التمثيلي ويسميه المتكلمون برد الغائب إلى الشاهد. ونحن هنا نذكر نبذاً من كلام أبي حامد وابن تيمية وابن رشد وابن قدامة والطوفي لنستبين الترابط بين علم المنطق وعلم الأصول ونحاول أن نخفف من حمولة الخلاف ونرده إلى ضرب من التنوع. يقول أبو حامد -من كلام طويل- في «معيان العلم»: ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضاً فرمها يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظن أنه صالح ولا يكون صالحاً لأن الحكم لا يلزمه بمجرد بل لكونه على حال خفي، وانتهى إلى أن: معتقد الصحة في رد الغائب إلى الشاهد إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه، وإمما يذكر الشاهد المعين لتنبه السامع على القضية الكلية به فيقول الإنسان عالم بعلم لا بنفسه، منبهاً به على أن العالم لا يعقل من معناه شيء سوى أنه ذو علم فيذكر الإنسان تنبيهاً، وإمما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق، وهذا ربما ظن أن في ذكر الشاهد المعين دليلاً، ومنشأ ظنه أمران: وكذلك ربما نظر ناظر إلى البرّ فيراه مطعوماً وربوياً فيقول المطعوم ربوي، ويبني عليه قول أن السفرجل مطعوم، فهو إذاً ربوي، لالتباس قوله المطعوم بقوله كل مطعوم. فالمحقق إذا سمعه فصل وقال: قولك المطعوم عنيت به كل مطعوم أو بعضه، فإن قلت بعضه فلعل السفرجل من البعض الآخر، وإن قلت كله فمن أين عرفت ذلك؟ فإن قلت من البرّ، فليس البرّ كل المطعومات، فإذا رأيت ربوياً لم يلزم منه إلا أن كل البرّ ربوي، والسفرجل ليس برّ، أو بعض المطعوم ربوي، فلا يلزم منه بعض آخر.

فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد وان حكم الشيء حكم مثله كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها وحكم الشيء مثله، فيقال: هذا استدلال بقياس التمثيل، وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن، فإذا كانوا علماء القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون إنه لا يفيد إلا الظن. ويقول أيضاً: وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين. وقد بينا في غير هذا الموضوع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأن قياس "التمثيل" و"قياس الشمول" سواء، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد، فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر. وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر. وقال: فيما به يقرّر أنّ "كل مسكر حرام" به يقرّر أن السكر مناط التحريم بطريق الأولى، بل التقرير في "قياس التمثيل" أسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم. قلتُ: ينبغي التنبيه هنا إلى أن كلا الشيخين اختار مثلاً يناسب موقفه ويعضد توجهه، فمثال الطعام الذي اختاره أبو حامد هو من رد الغائب إلى الشاهد الذي لا يصلح فيه القياس الكلي لضعف التأكد من الجامع. وأما المثال الذي اختار الشيخ تقي الدين وهو مسألة الإسكار في النبيذ، فإنه يمكن أن ينتظم منه قياس شمولي. وهذا الذي قال عنه الغزالي بأن ذكر الشاهد المعين فيه كالعدم وإنما هو من باب تنبيه السامع فيكون الاختلاف لفظياً، ويؤكد ذلك قول ابن تيمية أن العبرة بالمادة فإذا كانت ظنية كانت النتيجة ظنية، فلا عبرة بالشكل. فالأمثلة الفقهية التي أدلى بها الشيخان لا تؤسس لاختلاف كبير في علم الأصول، ولكن المشكلة في علم الكلام حيث يسوغ تقي الدين استعمال قياس التمثيل فيه، ويرى أبو حامد أنه لا يصلح فيه إلا القياس الشمولي بناء على الأسباب التي أشار إليها. وقد نبه الشيخ تقي الدين على مسألة تسمية القياس الشمولي قياساً والتي ينبغيها أبو محمد ابن قدامة والغزالي أحياناً بقوله: ومن قال من متأخري أهل الكلام والرأي كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد المقدسي، وغيرهم: إن العقليات ليس

إلى قوله: وكذا يتصفح البر والشعير وسائر المطعومات الموزونة والمكيّلة ويعبر عنها بالكل، وينظم في ذهنه قياساً على هيئة الشكل الأول، وهو أن كل مطعوم، إما بر أو شعير أو غيرهما، وكل بر وكل شعير أو غيرهما فهو ربوي، فإذا كل مطعوم ربوي، ثم يقول: والسفرجل مطعوم فهو ربوي، فيكون هذا منشأ غلطه وإلا فالحق ما قدمناه. ولا ينبغي أن تضيع الحق المعقول خوفاً من مخالفة العادات المشهورة، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة، ولكن مداخلة دقيقة لا يتنبه لها إلا الأقلون. وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، فتعرف إلى الحق أولاً، فمن سلّكه فاعلم أنه محق. فأما أن تعتقد في شخص أنه محق أولاً ثم تعرف الحق به، فهذا ضلال اليهود والنصارى وسائر المقلدين، أعاذك الله وإيانا منه، هذا كله في إبطال التمثيل في العقليات. فأما في الفقهيات، فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف، وذلك الوصف المشترك إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل.⁴⁸ وأما الشيخ تقي الدين ابن تيمية فيقول إن: القضايا الكلية تعلم بقياس التمثيل ومما يبين أن حصول العلوم يقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى برهانهم (الشمولي) أن يقال: إذا كان لا بد في برهانهم من قضية كلية فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب،

⁴⁸ الغزالي معيار العلم ص138

فيها قياس، وإمّا القياس في الشرعيات، ولكن الاعتماد في العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً، فقولهم مخالف لقول جمهور نظار المسلمين، بل وسائر العقلاء.“ ونعى عليهم حصرهم للاستدلال على الأقيسة الثلاثة، قائلاً: بيان ذلك أن ما ذكره من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه، بل هو باطل. وقولهم أيضاً: إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين، لا يزيد ولا ينقص قولاً لا دليل عليه، بل هو باطل. واستدلوا عليهم على الحصر بقولهم: إما أن يُستدل بالكلية على الجزئي، أو بالجزئي على الكلي، أو بأحد الجزئيين على الآخر؛ والأول هو القياس، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل. يقال: لم تقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة، فإنكم إذا عنيتم بالاستدلال بجزئي على جزئي قياس التمثيل لم يكن ما ذكرتموه حاصراً.

واستشهد بالآيات الكونية كطلوع الشمس على النهار والكواكب على الكعبة، قائلاً: إن ذلك يخرج عما ذكره وأنه من باب التلازم.

ففي مسألة تسمية الأصولي قياساً دون الشمولي يجيب نجم الدين الطوفي -وهو تلميذ ابن تيمية- بجواب يجمع بين القولين ويصالح بين الرأيين ويرد المسألة إلى الاصطلاح الذي لا مشاحة فيه، وهذا نصه: وقد يُطلق القياس على المقدمتين الموضوعتين وضعاً خاصاً بحيث يحصل منهما نتيجة. ويرسمه المنطقيون بأنه: عبارة عن أقوالٍ إذا سلّمت، لزم عنها لذاتها قولٌ آخر، نحو: كلُّ حيوان جسم، وكل جسم مؤلف، يلزم عنه أن كل حيوان مؤلف، فهذه نتيجة لازمة عن مقدمتين، ولو أضفنا إليهما مقدمةً أخرى، وهي قولنا: كل مؤلفٍ محدث؛ لزم عن ذلك أن كل حيوان محدثٌ، فهي نتيجة لازمة عن مقدمات بطريق التركيب. قال الشيخ أبو محمد: وإطلاق القياس على هذا ليس بصحيح؛ لأن القياس اسمٌ إضافي يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويُقدر به، كما ذكر في اللغة أنه تقدير شيء بشيء، وليس هذا كذلك. قلت: تسمية المنطقيين لهذا قياساً هو اصطلاح بينهم، والأمر في الاصطلاحيات قريبٌ، على أنه ليس عرياً عن معنى التقدير والاعتبار، إذ هو اعتبار للنتيجة بالمقدمتين

في نظر العقل، وتقدير لها بنظائرها من النتائج في طريق لزومها عن المقدمتين، وغاية ما ثمَّ أن معنى التقدير في هذا أخفى منه في غيره، لكن ذلك لا يُخرجه عن كونه قياساً لغة أو في معناه⁴⁹.

⁴⁹ الطوفي شرح مختصر الروضة 225/3

وقال الطوفي: منها: أن القياس معنى معقولٌ، والمعاني المعقولة محمولةٌ على الأعيان المحسوسة. وقد تقرّر أن أركان المحسوسات هي العناصر، وهي أربعة، وكذلك المعقولات تقتضي بحكم هذا أن تكون أركانها أربعة، فإن زاد شيءٌ منها أو نقص عن ذلك، فهو خارج عن مقتضى الأصل لمقتضى خاص. ومنها: أنه قد سبق أن مدارَ المحدثات على عللها الأربع: المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية، وهي أركان لها، وذلك بين في المحسوسات، والمعقولات ملحقة بها كما سبق آنفاً. ومنها: أن القياس الشرعي راجع في الحقيقة إلى القياس العقلي المنطقي المؤلف من المقدمتين؛ لأن قولنا: النبيذ مسكر، فكان حراماً كالخمر؛ مختصر من قولنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام. وقولنا: الأرز مكيل، فيحرم فيه التفاضل كالبر، مختصر من قولنا: الأرز مكيل، وكل مكيلٍ يحرم فيه التفاضل. وليس في الأول زيادة على الثاني إلا ذكر الأصل المقيس عليه على جهة التنظير به والتأنس. ولهذا لو قلنا: النبيذ مسكر فهو حرام، والأرز مكيل فهو ربوي، لحصل المقصود. وإذا ثبت أن القياس الشرعي راجع إلى العقلي؛ لزم فيه ما لزم في العقلي من كونه على أربعة أركان.

وبيأته: أن المقدمتين والنتيجة تشتمل على ستة أجزاء ما بين موضوع ومحمول، يسقط منها بالتكرار جزءان، وهو الحد الأوسط، يبقى أربعة أجزاء هي أركان المقصود، وهي التي يقتصر عليها الفقهاء في أقيستهم. مثاله: أنا نقول: النبيذ مسكر، هذان جزءان: موضوع: وهو النبيذ، ومحمول: وهو مسكر، وهما في عرف النحاة مبتدأ وخبر. ثم نقول: وكل مسكر حرام، فهذان جزءان، ويلزم عن ذلك، النبيذ حرام، وهما جزءان آخران: صارت ستة أجزاء هكذا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ حرام؛ يسقط منها لفظ مسكر مرتين لأنه محمول في المقدمة الأولى موضوع في الثانية؛ يبقى هكذا: النبيذ مسكر فهو حرام، وهما صورة قياس الفقهاء. فقد بان بهذا أن القياس الشرعي محمول على العقلي في بنائه على أربعة أركان بالجملة⁵⁰.

قلت: فتحصل أن الخلاف يدور حول الفرق بين العقليات التي لا يصلح فيها إلا الشمولي عند بعضهم، والتمثيلي الذي لا يصلح إلا للفتحيات بعكس البعض الآخر الذي يراهما سواء إن مسألة القياس الشمولي والقياس التمثيلي والمفاضلة بينهما ترجع إلى ثلاثة أمور:

أولاً: مسألة المصطلح.

ثانياً: مسألة القطعية أو الظنية بين القوة والضعف.

ثالثاً: أن قياس التمثيل يمكن أن يقلب إلى قياس شمولي.

فبالنسبة للمصطلح فإن الشيخ تقي الدين يرى أنه مصطلح يوناني وله جذور غير إسلامية، ومخالف للمنهج القرآني واستدل على ذلك بأن المقابسات التي ترد في القرآن والسنة هي قياس النظير بالنظير وعلا. واعتباره به.

قلت: ويمكن أن يستفاد الأسلوبان من القرآن الكريم قال تعالى {أَفَأَيْنَ مَتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ} {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ} فتقول: المشركون أنفس، وكل نفس ذائقة الموت، فالمشركون ذائقو الموت على صيغة الشكل الأول من القياس الاقتراضي. وكذلك قوله تعالى {قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} وكما في الحديث الحسن: "لكل دين خلق، وخلق هذا الدين الحياء". وبصفة عامة فإن كل الكليات يمكن أن تتركب بحد وسط على صورة القياس المنطقي، وهذا ما يؤكد الغزالي وابن تيمية.

إلا أن الغزالي قال إن أغلب مسائل الفقه ظنية. وبالتالي فإن هذه الصورة من القياس التي تفيد القطع إذا توفرت شروطه ليست مناسبة لها وإنما تناسب العقليات؛ لأن المطلوب فيها القطع. مع أن الغزالي وإن كان قال هذا في "معيار العلم" فقد قال في "أساس القياس" بجواز استعماله مع الإشارة إلى أنه ظني.

وإنكار ابن تيمية له كان في سياق نقده ونقضه للمنطق ذي الجذور اليونانية الذي كان سائداً في زمانه، داعياً إلى اعتماد المنهج الإسلامي في الاستدلال المستفاد من الكتاب والسنة وهو قياس التمثيل كما يراه، وبالنسبة لغيره من العلماء، وبخاصة أبا حامد فإن أمر المصطلح ليس مهماً إلا بقدر ما يخدم الغرض المسوق له. فهو أداة محايدة بل يرى الغزالي أن استعمال ألفاظهم ضروري للحديث في الصناعة، وذلك جزء من خلاف عريض بينه وبين الشيخ تقي الدين الذي يثني على ردود أبي حامد على الفلاسفة وينكر عليه أنه يتكلم بباطلهم. ونرى أن المصطلحات الأصولية والبيانية كلها محدثة، ولم ير العلماء غضاضة في استعمالها، والعبرة في الآلة النجاعة لا في المخترع، والحكمة ضالة المؤمن.

وهذا ما أجاب عنه ابن رشد -والترتيب ليس زمنياً- بقوله: وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يُرى أنه بدعة. فكذاك يجب أن يعتقد النظر العقلي -ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره- بل أكثر هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص⁵¹.

أما مسألة القطعية والظنية، فقد شاع عند المناطقة وعند الأصوليين -الذين يستعملون الأدوات المنطقية- أن القياس المنطقي أو الشمولي يفيد القطع، وأن القياس التمثيلي والاستقراء لا يفيدان القطع، ونازع ابن تيمية في ذلك بأن صورة القياس سواء كان تمثيلاً أو شمولياً لا تفيد قطعاً أو ظناً؛ وإنما العبرة بالمادة؛ أي النسبة الحكمية التي قد تكون صادقة أو كاذبة، قطعية أو ظنية. وذلك ما يسمى عند المناطقة بصدق البرهان أو خطئه، والذي قد ينشؤ عن الخطأ في المادة الذي يرجع إلى الألفاظ المفردة أو المركبة. ولا علاقة لشكل القياس نفسه أو الصورة به كما يسميها المناطقة بذلك. وهذا الكلام صحيح لا مرية فيه إذا فهمت القطعية والظنية بالحكم دون النظر في المقدمات التي يعتريها الخلل من وجوه معروفة عند المناطقة.

والقطعي ما كان عن مشاهدات أو محسوسات،، إلخ

أما إذا فهم القطع والظن في العلاقة بين النتيجة والمقدمات بمعنى أن إنتاج هذا المنهج هو قطعي وأن إنتاج ذلك هو ظني، فإن الأمر يختلف؛ لأن استنتاج الجزئي من كلي -سواء استعملنا الحد الأوسط أم لم نستعمله- لا مرية فيه ما لم يرد معوق -وهو الذي يسمى بالمخصص- وذلك لأن الأصغر مندرج في الأكبر ضرورة إذا كان عقلياً، وتبقى الضوابط المعروفة في اندراجها إذا كان الكلي نقلياً في مبحث العام، بين مدع قطعية دلالاته كالحنفية أو ظنياً كالجمهور، بناء على العوارض اللفظية والقرائن وليس لأسباب عقلية؛ لأن الكل يتكبد من أجزائه لا يعقل دونها، فإذا ثبت انتماء الجزء للكلي كما يسميه ابن رشد الكلي الأعراف أو الأشهر فإن الانطباق حتمي. أما بالنسبة للقياس التمثيلي، فالفرض عند الأصوليين هو الانتقال من جزئي أعرف إلى جزئي أخفى. بل ومن الضروري أن الجزئي ليس جزءاً من جزئي آخر؛ لأن أياً منهما ليس أعلى من الآخر -كما يشير ابن رشد- وتفيد المسواة في العلة؛ إلا أن علوه عنه من حيث الظهور والثبوت، وليس من حيث العلاقة الكمية -الكل والجزء- عند المناطقة. وهذا ما شدد عليه أبو حامد حيث اعتبر أن رده إلى معين مانع من صياغته في قياس شمولي إلا إذا أريد من المعين مجرد التنبيه على الكلي فذكره كعدمه. وهذا أمر ظاهر إلا أن شيخ الإسلام أشار إلى أن العلة ستكون بمنزلة الكلي، ويمكن ترتيب شكل شمولي حينئذ، وهذا أمر ممكن إلا أنه سيقبل تعريف القياس رأساً على عقب؛ لتعدد الوسائط. فستنتقل من جزئي إلى كلي لتنتقل من الكلي إلى جزئي آخر. فلم يعد الحمل على الجزئي وإنما أصبح استنتاجاً من كلي. وهذا وارد وبخاصة في تحقيق المناط إذا فرض أنه من باب القياس، وكذلك في القياس الجلي عند من يضع مقدمتين لينفي الفارق ويستخلص النتيجة.

أما إذا كانت العلة مستنبطة بتخريج المناط أو كان القياس شبيهاً ونحوه، فإن ضعف العلة يجعل تجاوز الجزئي الذي لولاه ما تخيلت علة واعتبارها كلياً أمر عسير، وهذا ما ضرب له أبو حامد

المثال بالربويات كالبُر في قياس السفرجل باعتباره مطعوماً، وركب ذلك في صورة الشكل الأول من القياس الشمولي. مبرهنًا بذلك على أن القياس التمثيلي لا يمكن أن يكون قياساً شمولياً.

النقطة الثالثة: تتعلق بدليل التلازم عند الشيخ تقي الدين الذي وسعه ليشمل العلامات الكونية وهو بذلك ينفى حصر الاستدلال في الأقيسة الثلاثة، وهذا ما أجاب عليه ابن رشد -سلفاً- بأن الاستدلال هنا يرجع إلى القول وليس إلى الدلالات الأخرى.

قال ابن رشد: وكل ما يتعلم بقول فإنما يتعلم بقياس أو استقراء. وكل ما يتعلم بقياس أو استقراء فإنما يتعلم من معرفة متقدمة. أما ما يعرف بالقياس فبالمقدمات، وهي المقدمة فيه بالمعرفة. وأما ما يعرف بالاستقراء فالجزئيات وهي المتقدمة عليه في المعرفة⁵².

الخلاصة أن المسألة وإن كانت لها ذيول كبيرة في علم الكلام فتتأرجح في الأصول أخف وطناً وأقل حدة إلا أنها تدل على أهمية العلاقة بين علمي الأصول والمنطق. والحاصل: أن القياس الأصولي التمثيلي سيظل في مكانه، بعضه قطعي -إذا كان من باب أولى أو كان يستند إلى علة قطعية منصوصة- وبعضه الآخر ظني؛ لأنه يستند إلى علة مستنبطة.

ونقطة انطلاقه من جزئي بينما نقطة انطلاق الشمولي من كلي، وأن الشروط تختلف فيما يتعلق بالمقدمات البرهانية لكل من القياسين.

والقياس المنطقي الشمولي سيظل صالحاً لضبط بعض الجزئيات النقلية، مراداً منه تسهيل الاستنباط. وسيظل عمدة في القضايا العقلية والرياضية إلى جانب القياس الاستقرائي-والأقيسة الثلاثة معايير عقلية، دليلها نفسها- تعتمد عليها كل النظريات الإنسانية والعلمية، من قانون الجاذبية الكوني إلى أمصال الزكام، وتعتمد عليها الأدلة الأصولية والقواعد الفقهية وإنما هي أوعية وآنية ومعايير.

وهذه قضية واحدة رأيت فيها التشابك بين المنطق والأصول بله الحدود والتعريفات، فكيف ندعو إلى التخفف من هذه العلوم دون أن يكون ذلك على حساب الفهم الصحيح والإدراك العميق لفلسفة علم أصول الفقه مما يؤثر على التجديد والتوليد. والمراد من هذا أن العلاقة الحميمة بين العلمين تبرر هذه المقدمة، وما ذكرناه مثال واحد وهناك أمثلة أخرى.

ورحم الله حجة الإسلام أبا حامد وشيخ الإسلام ابن تيمية، فإن خلافهما في المفاضلة بين القياس الشمولي والقياس التمثيلي، وفي مجال توظيفهما لا يكاد يظهر له كبير أثر من الناحية العملية في أصول الفقه؛ لأن الظنية التي أشار إليها أبو حامد المانعة من استعمال التمثيل في العقلية هي نفسها مسألة المادة التي أشار إليها ابن تيمية، وإن المساواة بين القياسين عند ابن تيمية والتي بنى عليها أن التمثيلي قد يكون قطعياً هي التي أشار إليها أبو حامد بإلغاء الشاهد المعين. ولعل النتائج المعروفة في علم الكلام هي التي جرت ذيولها في علوم الأصول والفقه. ودعوتنا للباحثين أن يتأملوا كلام الشيوخ الذي أشرنا إليه قبل إصدار الأحكام وتجريح الأعلام. ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾. وعملية الاستنباط في أصول الفقه قائمة على الأقيسة الثلاثة في الحقيقة ولو بالقوة دون الشكل والصورة. فالأدلة الأصولية مردها إما أن يكون إلى كلي عقلي أو نقلي تستنبط منه الجزئيات، وإما أن يكون إلى كلي استقرائي مستنبط من الجزئيات، وإما من جزئي مستنبط من جزئي بطريق المشابهة المعتبرة بالاشتراك في العلة كما قدمنا. وهذا الباب الذي سميناه بمنظومة التعليل هو ما يصدق عليه الاستنباط في مقابل النص،

⁵² ابن رشد شرح البرهان لأرسطو ص168

⁵³ قال الشافعي في «اختلاف الحديث»: والعلم من وجهين اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب فإن لم يكن فسنة فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس وإذا قاس من له القياس فاختلوا وسع كلا أن يقول مبالغ اجتهداه ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهداه بخلافه والله أعلم.

⁵⁴ الشيرازي في «المعونة في الجدل»: وأما الاستنباط فضرمان التأثير وشهادة الأصول. فالتأثير هو أن يقول في النبيذ أنه حرام لأنه شراب فيه شدة مطربة فكان حراماً كالخمر فيقول الحنفي ما الدليل على صحة هذه العلة (فالتأثير هو قياس العلة وشهادة الأصول هو الاستقراء) فيقول الدليل عليه التأثير وهو وجود الحكم لوجود العلة وعدمه لعدمها ألا ترى أن العصر قبل حدوث الشدة مجمع على تحليله ثم حدثت الشدة ولم يحدث غيرها واجمعوا على تحريمه ثم زالت الشدة ولم يزل غيرها واجمعوا على تحليله ولو قدرنا عود الشدة لقدرنا عود التحريم كما قال الله تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فدل على أنه هو العلة. وشهادة الأصول مثل أن يقول الشافعي في القيء أنه لا يبطل الوضوء لان ملا ينقض قليله الوضوء لم ينقض كثيره الوضوء كالدمع والعرق. فيقال له ما الدليل على صحة هذه العلة فيقول شهادة الأصول وذلك أن الأصول متفقة على التسوية بين القليل والكثير فيما ينقض وفيما لا ينقض ألا ترى أن البول الغائط والنوم لما نقض استوى قليله وكثيره ما لا ينقض كالدمع والعرق والكلام يستوي فيه القليل والكثير فدل على ما قلناه.

⁵⁵ قياس الشبه: وصف متردد بين الطرد والمناسب، فهو فوق الطرد ودون المناسب مع أنه يستلزمه.

⁵⁶ قياس الدلالة: ما كان الجامع فيه دليل العلة، سوء كان لازماً أو أثراً أو حكماً.

⁵⁷ قياس الاستقراء: الاستدلال بالجزئي على الكلي أو تصفح الجزئيات للوصول إلى كلي قاعدة أو ظاهرة.

⁵⁸ قياس الشمول: استدلال بكلي على جزئيه.

⁵⁹ قياس العكس: إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علة حكم الأصل في الفرع.

وقد سمي الشافعي النص من الكتاب والسنة بالاتباع، وقابله بالاستنباط⁵³؛ وهو القياس.

ونحن نرى أن القياس هنا يراد به الاجتهاد.

أما الشيرازي فجعل الاستنباط نوعين هما: القياس وشهادة الأصول، التي تعني الاستقراء⁵⁴.

ونحن نرى أن الاستنباط أوسع من ذلك بكثير، فهو قد يكون من دلالات الألفاظ

في حال خفاء الدلالة، كما يكون في معقول النص، سواء

تعلق الأمر بقياس العلة

، وغيره من الأقيسة كقياس الشبه⁵⁵ وقياس الدلالة⁵⁶،

أو الاستقراء⁵⁷ أو القياس الشمولي⁵⁸ وقياس العكس⁵⁹.

فهو عملية استثارة للمعاني، التي أشار إليها الجويني، وهو يشير إلى تحريك الشريعة و«نخلها» -حسب عبارة أبي المعالي نفسه- والتي تعني غربلتها والغوص إلى لب النصوص وحكم الأوامر والنواهي حيث لا نص في القضايا المستجدة للعثور على معان كلية تندرج فيها، أو معان جزئية تلحق بها. وبذلك تثار وتستنفر محتويات دليل المصالح على مختلف مستوياته؛ من معتبرة بمختلف درجات الاعتبار تأثيراً أو ملائمة، ومن مرسله بمختلف رتب الإرسال من كلي أو حاجي، قطعي أو ظني، عام أو غالب أو خاص. بشرط واحد هو ألا تكون ملغاة؛ وربما تعتبر هذه أيضاً لظروف تغيرت وأحوال تجددت. أما المعاني الجزئية في الإلحاق فهي تعني القياس بمختلف صروفه وصنوفه معتبراً بمسالكه من لصيق بالنص تصريحاً أو تلويحاً أو بالإجماع تأكيداً أو تأييداً. أو بالمناسبة حيث يلتقي نهرا القياس والمصالح، فما قوي اعتباره بالنوع فهو قياس وما خفي اعتباره وانتمى إلى الجنس فهو مصلحة مرسله.

فقد يتوارد القياس والمصلحة على محل واحد، وقد يوجد قياس حيث لا روح للمقاصد ولا رائحة للمعني سوى الشعور بوجود معنى أو أمانة في مسلكي السبر والتقسيم والدوران طرداً أو عكساً. بعد هاتين المقدمتين تكون دراسة العلة الكلية والعلة الجزئية وشروط الأعمال. وبقدر ما يعتبر الثاني محرراً في باب القياس تحريراً لا مزيد عليه؛ يظل الأول غائماً وبحاجة إلى ضبط في باب المصالح والتعليل بالحكم عند فقد الوصف المنضبط.

والحكمة كما يقول في نشر البنود: والحكمة عبارة عن جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقلييلها، أن لا يكون الوصف منضبطاً، فحكمته جائز أن يناط الحكم بها بأن تجعل علتها، قال القرافي في شرح تنقيحه: حجة الجواز أن الوصف إذا جاز التعليل به فأولى بالحكمة لأنها أصله وأصل الشيء لا يقصر عنه، ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات

الخلق، وهذا هو سبب ورود الشرائع، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد على فرعها⁶⁰.

قلت: وكلام القرابي لا يؤخذ على إطلاقه هنا، فهو مقيد بمعتبرات المصالح دون مهدراتها، وبالغلبة دون الندرة وبالرجحان دون معارض مفسدة راجحة أو متساوية، وميزان ذلك يكون في التنزيل.

وبعدم ظهور الوصف المعلل به، فلو ظهر وانضبط وتخلفت الحكمة لكان المعتد به الوصف وليس الحكمة، ويرجع الأمر إلى قادح الكسر وهو ضعيف، فلو وجد السفر وهو الوصف الظاهر المنضبط وتخلفت المشقة يبقى القصر والفطر، وذلك يعكس على كون الاعتماد على الحكمة أولى من الاعتماد على الوصف الظاهر المنضبط، فأفهم ذلك. وهكذا فسيصبح القياس جزءاً من منظومة التعليل وليس كتاباً مستقلاً.

فالاستنباط هنا يرجع إلى المعاني الكلية أو الجزئية التي تشعر بها الشريعة في مجملها أو تفاصيلها، وعلى هذه المعاني بنيت أدلة كالمصالح المرسله، التي يمثل استنباط الأحكام منها العلاقة بين الجزئي المستنبط وبين الكلي المستنبط منه؛ إلا أن المعنى وهو المصلحة المتقاضاة أو المفسدة المتحاطة ليكون دليلاً فإن ذلك يرجع إلى استقراء جزئيات الشريعة وكلياتها للوصول إلى إرساء المبدأ الذي سيصبح منتجاً بشروط وضوابط وجودية وعدمية هي آلية الاستنباط، وكذلك في باب القياس فإنه يناط بمعنى من المعاني وهذه هي الطرق

أو المسالك. فالقياس هو: حمل شيء على شيء في شيء لشيء؛ -كما يقول أبو حامد- فالشيء الأول هو: الفرع، والثاني هو: الأصل، والثالث هو: الحكم، والرابع هو: العلة الجامعة. إلا أن هذه العلة قد لا تكون معقولة الحكمة على التمام والكمال، وهو ما نبه عليه الشاطبي بقوله: فمن طرق الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه كالاطراد والانعكاس". بعدما تقدم نقول: إنَّ التعليل متفاوتاً تفاوتاً كبيراً، ومتنوع تنوعاً كثيراً كتفاوت دلالة اللفظ. ويمكن أن نلمح هذا التفاوت في:

1- درجات ثبوت العلل،

2- ووضوحها،

3- مراتب اليقين والظن.

فأعلى العلل ما كان مسلكه بتحقيق المناط لاستناده إلى قاعدة أو على علة متفق عليها، ثم ما كان بتنقيح المناط لوجود أوصاف منصوطة، ثم ما كان بتخريج المناط، لأن استخراج العلة يرجع إلى الاجتهاد.

قال الطوفي: فائدة: هذه الأنواع الثلاثة: تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه يشتهر بعضها ببعض خصوصاً على المبتدئ في النظر، فتحقيق الفرق بينهم مهم، وإن كان قد فهم مما قرناه. فتحقيق المناط: بيان وجود علة الأصل في الفرع، أو بيان وجود علة متفق عليها في محل النزاع، كبيان وجود الطواف المتفق عليه في الهرة في الفأرة ونحوها. وتنقيح المناط: تعيين وصف للتعليل من أوصافٍ مذكورة، كتعيين وقاع المكلف لإيجاب الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي.

وتخريج المناط: هو استخراج العلة من أوصاف غير مذكورة، كاستخراج الكيل من حديث الربا دون الطعم والاقتيات وهي أوصاف الأصل. كذلك حكى عن الحسكفي في «جدله». قلت: وفيه نظر، إذ لا يلزم في تخريج المناط تعداد الأوصاف، بل قد لا يكون في محل الحكم إلا وصف واحد هو العلة، فتستخرج بالاجتهاد، فالأولى أن يقال: هو استخراج العلة غير المذكورة بالاجتهاد. وقال الآمدي: تحقيق المناط: هو النظر في وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها.

وتنقيح المناط: هو النظر في تعيين ما دل عليه النص على كونه علّةً من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار من الأوصاف المقترنة به، كما ذكر في قصة الأعرابي. وتخريج المناط: هو النظر في إثبات علة حكم الأصل بالرأي والاجتهاد، كالنظر في إثبات كون الشدة المطربة علة تحريم الخمر.

قال الشيخ رشيد الدين الحواري في «لباب القياس»: العلة في هذه المواضع كل ما جعله الشرع أمارة معرفة لثبوت الحكم، ثم كونه معرفاً في تحقيق المناط يعرف بنص أو إجماع، وفي تنقيح المناط بالسبر والتقسيم، وفي تخريج المناط بالاجتهاد⁶¹. ويرجع بعض ذلك إلى علاقته بالنص قرباً ولصوقاً، وبعداً وشسوعاً، فتضييق الدوائر وتتسع؛ كما يرجع إلى التناسب العقلي بين الحكم والمصلحة بمعياري النص والعقل، لفهم اختلاف المختلفين وتباين اجتهاد المجتهدين؛ فعلة ثابتة بالنص تصريحاً أو بالإجماع ليست كالإيماء، ولا كالعلل المستنبطة في دوائرها المختلفة من مناسبة وسبر وتقسيم ودوران. ولا هذه التي تسمى قياس العلة كتلك المتعلقة بالشبه أو الدلالة أو العكس، كما أنّ برهان الاعتلال ليس كبرهان الاستدلال ولا كبرهان الخلف، ولا العلل الجزئية كتلك الكليات حيث ينقطع نفس الجزئي أمام قياس القائسين، وحيث يغيّب الشاهد، فينتقل إلى الكلي فيما سمي بالمناسب المرسل -وللمجتهد هنا سبح طويل بالشاهد من

المقاصد- ثم يكون الاستثناء من الكلي بناء على قياس خفي فيما يشبه النقص في الاستحسان. ثم يتمثل التنوع فيما يبني على العلة من زيادة وتوسيع للنص -كولوج الكلب لتعميم الحكم على السباع، وحديث أصناف الربا حيث عمم على المطعومات والأثمان-، ومن تقليص المعنى: كحديث: «القاتل لا يرث» في حمل الحديث على العمد دون الخطأ، وحديث: النهي عن البيع قبل القبض» في حمل النهي على ما يحول ويزول دون العقار كمذهب النعمان، أو على المستقر في الذمة، فيخرج مهر المدخول بها وأرش الجناية كمذهب الشافعي وأحمد، أو على ما سوى الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه كمذهب مالك. برهان الاعتلال هو القائم على السببية أو العلة -وهو القياس الشمولي وكذلك التمثلي إذا قويت العلة- وبرهان الاستدلال الذي يعتمد طرق الاستدلال الأخرى التي قد تكون إنية أي أنها ترجع إلى الاستقراء، أما اللمية الممثلة بالقياس الشمولي-. فإنها من برهان الاعتلال عند المناطقة لتنزيل الحد الوسط منزلة العلة- وبرهان الخلف؛ وهو برهان جدلي ويسمى قياس الخلف، وتكون إحدى مقدماته -أحياناً- كاذبة ولكن النتيجة هي التي تظهر كذبها، والمراد هو إبراز زيف مذهب الخصم، كقولك: كل صلاة واجبة لا تؤدي على الراحة، والوتر واجب، النتيجة الوتر لا يصلح على الراحة، فظهر عند الجمهور كذب إحدى المقدمتين وهو في المثال: الوتر واجب، وأصل المثال لأبي حامد. أما المصالح المرسلّة: فهي من باب التعليل بالكلي، ويتوسع مالك في القضايا الجزرية وفي التعزيرات، بناء على موقفه من المصالح، ويُنسب إلى مالك تقرير المتهم بالإكراه، وهو قول سحنون، وعمل به المتأخرون من المالكية، يقول ابن عاصم: وحكموا بصحة الإقرار من داعر يحبس لاختبار وعابه الباقلاني، لكن أبا حامد في شفاء الغليل يقول: إنه لا يحكم ببطلان قول مالك في ذلك، وأنه في محل الاجتهاد والنظر. وقسم أبو حامد المصلحة إلى ملغى مناقض لنصوص الشارع كقول يحيى بن يحيى الذي

ألزم الأمير الذي أفسد الصيام بالجماع في رمضان بصيام شهرين متتابعين بدلا من العتق إعمالا "للمناسب الملغى". ووضع الغزالي قانوناً متمثلاً فيما عم وقطع به، وكان في موضع الضرورات والحاجات ممثلاً بالخراج والضرائب على العقارات وحالة الجذب والقحط، فالفقراء كأولاد الأغنياء". وبعده ما غلبت مصلحته كقتل الجماعة بالواحد، ثم ما خصت مصلحته كزوجة المفقود.

فأعلى المناسبات: المناسب المؤثر ثم يليه الملائم ثم الغريب - على اختلاف في مدلول اللقبين الأخيرين- ثم تنزل درجة الاعتبار إلى المناسب المرسل وهو: التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين⁶². فكأن المصلحة أصبحت بمنزلة العلة الخاصة، وهذا لا يمكن أن يسمى قياساً تمثيلاً لأنه ليس حمل نظير أخفى على نظير أشهر أو جزئي على جزئي لعله جامعة بل فيه استنباط جزئي من أصل كلي بشروط إلا أنه ضرب من التعليل. وذلك ما توضحه القطوف التالية: فقد عرفها الزركشي بأنها "ما جهل" أي سكت الشرع عن اعتباره وإهداره، وهو المعبر عنه بالمصالح المرسلة. ويلقب بالاستدلال المرسل. ولهذا سميت مرسلة أي لم تعتبر ولم تلغ. وأطلق عليه إمام الحرمين وابن السمعاني اسم الاستدلال، وعبر عنه الخوارزمي في "الكافي" بالاستصلاح. قال: والمراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق.

⁶² نفس المرجع ص 207

و فسره الإمام الغزالي بأن يوجد معنى يُشعر بالحكم مناسب له عقلاً، ولا يوجد أصل متفق عليه، والتعليل المصور جار فيه. وفسره ابن برهان في "الأوسط" بأنه ما لا يستند إلى أصل كلي ولا جزئي⁶³. والذي يظهر لنا أنه يستند إلى أصل كلي. ويرى الشاطبي أنها إحداهن حكم في أمر مسكوت عنه لم يتقدم فيه عهد قائلًا:

⁶³ الزركشي البحر المحيط 377/4

لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسلة، وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه، وليس من المخالف لمقصد أصلاً، كيف وهو يقول: "ما رآه المسلمون حسناً؛ فهو عند الله حسن"، "ولا تجتمع أمتي على ضلالة"; فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع⁶⁴. وينبغي أن نلاحظ أن الجويني الذي أنكر مسلك مالك في أعمال المصالح في التعزيرات قد سلك نفس الدرب في قضايا الأموال والخراج.

⁶⁴ الشاطبي الموافقات 41/3

وهنا ينبغي أن ننبه على أنهم يستعملون مصطلح "الحاجة العامة" وهي في حقيقتها مصلحة عامة واقعة في مرتبة الحاجي؛ إلا أنهم عاملوها معاملة الضرورة في التأثير في الأحكام، فجعلوا الحاجة تبيح الممنوع كما تبيح الضرورة المحظور، حسب عبارة ابن العربي، وشرح ذلك الجويني في البرهان بقوله: والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة،

والدلالة والمنطقي والعكس والاستقراء بوابات تلك المخارج، فإذا ضاقت دارة قياس العلة انتقل المجتهد إلى سوحها الفسيحة؛ لأنه سيصبح مُميزاً بين المسالك السقيمة والصحيحة. وذلك لإبراز مكانة التعليل في الشريعة والتدليل على جدارته في الاستنباط. وهو المجال الذي يُميز الراسخين عن غيرهم، ويُشير بالبنان إليهم، من خلال ترشيح الكلي على الجزئي، مما يجعل المتعاطي مع الإفتاء قادراً على الإجابة على أسئلة العصر ومتحلياً بالتسهيل واليسر، وهذا صنيعُ العلماء الذين يهجون مطيةً القياس إذا أوعرت إلى مركب الاستحسان إذا أسهل، طلباً ليسر، كما شرحه الشاطبي منها على أن ذلك مذهب مالك وأبي حنيفة؛ ولهذا يقول الحنفية عن الاستحسان «بأنه ترك القياس إلى ما هو أرفق بالناس». فكلما ضاقت دائرة انتقلوا إلى دائرة أوسع، لكنه انتقالٌ منضبطٌ بميزان المصلحة والعدل وشواهد النقل والعقل، فالأمر - كما يقول الشافعي - كلما ضاق اتسع. لكنهم عندما يشعرون بأنَّ السوم في مراتع الإباحة قد يُفضي إلى الدخول في حمى المفاسد يسدون الذرائع ويصدون عن تلك المراتع، في موازنة بين «منطقة العفو» و«ترك أشياء عفا عنها» ومنطقة الاشتباه «وبينهما أمور مشتبهات»، فيكون ميزان الذرائع والمثالات في حقيقته تعليلٌ بكلي خفي؛ لأنَّ علته تسكنُ المستقبل وهو متفاوت الخفاء طبقاً لمظنة الإفشاء. ومن هنا نعلم أنَّ التضامن بين جزئيات هذه المنظومة هو الذي يُوجد رؤيةً ويورث عبرةً ويجدد هذا العلم.

ونكتفي هنا بما أشرنا إليه من دوائر التعليل، وما وصفناه من سبل توسيع هذه الدوائر من استنجادٍ بالمقاصد واستنطاقٍ للمنطق لتكوين المفاهيم وترميمها من جديد، ولن يتحقق ذلك دون النزول إلى مدرج التنزيل وهو في حقيقته نوع من الرقي في التعليل. لكن التعليل بالمصلحة وما في معناها من حاجة أو غلبة أو عموم بلوى لإيجاب أمرٍ أو إباحة حظرٍ هو في حقيقته فنطرة بين منظومة التعليل ومنظومة التنزيل أو بين تنقيح المناط وتخريج المناط من جهة وتحقيق المناط من جهة، وبعبارة أخرى فهو العلاقة بين الثبوت والإثبات أو بين التحقق والتحقيق.

ولا ينتهي إلى حد الضرورة، ومثل هذا: تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره. ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ الضرورة للشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس، وهذا ما يتعلق بأحكام الإيالة، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن.⁶⁵

⁶⁵ إمام الحرمين في البرهان (ص924).

وقال أيضاً: ونحن نرى أن ننبه قبل تبين القول فيه على أمر؛ وهو أن الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة التي سميناها جزئية في القسم الأول، فإن مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات، فإن قياسها أن لا يتقابل إلا بوجودان، ولكن احتمال ذلك في الإجارة لمكان الحاجة، وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص.⁶⁶

⁶⁶ إمام الحرمين في البرهان (ص931).

فالحاصل أنَّ منظومة التعليل إذا أعيد ترتيبها وبالتالي تبويبها لوضع الكلي في نصابه، ومنح الجزئي نصيبه؛ لتكون المصالح التي هي من باب الكلي بمنزلة المقدمة قبل الولوج إلى باب دارة القياس، والذي سيكون الاستدلال مشرعا لمخارجه ومجليا لمباهجه، إذ ستكون الأقيسة الأخرى كالشبه

عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للفتوى في صلاحه وفساده. وهكذا فإنَّ التحقق من مناط حكم الشرع موزوناً بميزان المصالح والمفاسد معتبرة بمعيار الشرع الكلي والجزئي، ومعيار العقل الفاحص في كل قضية هو الموضوع الثالث للتجديد.

تحقيق المنط

وحيث إنَّ العنوان الاصطلاحي لهذا النوع من الاجتهاد هو تحقيق المنط، فليكن الكلام فيه على طريقة أهل الصنعة، وهو مركب إضافي، فالتحقيق: من حقَّ الشيء يحقُّ إذا ثبت، والحق هو الشيء الثابت الذي لا يتغيَّر، ومن أسماء الله الحسنى (الحق). والمنط: هو العلة من النوط أي التعليق، فالحكم معلق بها، تقول: ناطه به نوطاً أي علقه به، قال حسان بن ثابت رضي الله عنه: وَأَنْتَ زَنِيمٌ نِيْطٌ فِي آلِ هَاشِمٍ كَمَا نِيْطُ خَلْفِ الرَّاِكِبِ الْقَدْحُ الْقَرْدُ وتحقق المنط له صورتان:

الصورة الأولى: "تطبيق القاعدة العامة في آحاد صورها" وحينئذ يكون تحقيق المنط بعيداً عن القياس كل البعد.

مثال ذلك: قاعدة العدل في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ فتعيين ولي الأمر العدل يعتبر تحقيقاً للمنط؛ لأنك طبقت القاعدة العامة وهي "العدل" في آحاد صورها وجزئياتها وهو: تعيين أولياء الأمور، ونصب القضاة. وكذلك في قوله تعالى ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ فلو قتل شخص حماراً وحشياً فعليه بقرة لأنها تشبه الحمار الوحشي.

فهذا تطبيق للقاعدة العامة في مسألة معيَّنة.

الصورة الثانية: إثبات علة متفق عليها في الأصل في الفرع لإلحاق الفرع بها، وهذا ما أشار إليه صاحب مراقي السعود بقوله:

تَحْقِيقُ عِلَّةٍ عَلَيْهَا ائْتُلِفَا فِي الْفَرْعِ تَحْقِيقُ مَنَاطٍ أُلِفَا

أي بين اللزوم والتعدية بالفعل، أو بين الوجود الكامن والوجود الواقع، ولعلي بهذه الأوصاف التي ليس الغرض منها مفهوم الخطابة عند المناطقة وإنما الغرض أن تكون قولاً شارحاً للوصول إلى تصور بالمعنى الخاص عند أهل ذلك الفن، فلننتقل إلى مبائته ولنتلفح بعباءته.

ثالثاً: وباءة التنزيل: الجواب على كيف؟⁶⁷

المباءة هي المكان والمسكن، ومباءة التنزيل هي الواقع. والتنزيل غير التنازل، والتسهيل غير التساهل، (تحقيق المنط: الواقع والمتوقع والحال والمثال والمصالح والمفاسد). إنَّ مصطلح التنزيل هو اختصار لجملة هي: تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، باعتبار أن الأحكام الشرعية معلقة بعد النزول على وجود مشخص هو الواقع، أي الوجود الخارجي كما يسميه المناطقة.

هذا الوجود الخارجي مركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقتها، رخائها وقترها، وضرورتها وحاجاتها، وتطورات سيرورتها. فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها وعمومها بخصائصها؛ ولذلك كان خطاب الوضع شروطاً وأسباباً وموانع، رخصاً وعزائم، ناظماً للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه: طلب إيقاع وطلب امتناع وإباحة، وبين الواقع بسلاسته ومرونته وإكراهاته وحزونته. إن التنزيل هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي

⁶⁷ ويسأل بكيف بعد ثبوت نسبة مهمة فتكون سؤالاً عن الخبر والحال. قال ابن بونه: وغالباً ما استفهموا عن الخبر بكيف والحال وربما يجر نحو على كيف يجيء المصطفى وفاؤها بقلة قد حذفاً وللنحاة في ظرفيتها عند سيوبه، وخبريتها عند الأخفش فيما لا يستغني، وحاليتها في المستغني، ومفعوليتها بالإطلاق في سورة «الفيل» ما لا محل له هنا.

وهذا التعريف أدق من التعريف الأول، فالعلة المتفق عليها في الأصل إذا أثبتناها في الفرع، فهذا هو تحقيق المناط. مثال ذلك:

علة الربا في المطعومات عند مالك هي "اللاقتيات والادّخار" وكان الإمام مالك رحمه الله بالحجاز، وكان التين عندهم غير مقتاتٍ مدّخرٍ؛ فلذلك لا يجري فيه الربا. فلما ذهب تلاميذ الإمام مالك إلى الأندلس وجدوا أنّ التين يُقتات ويُدّخر فأثبتوا العلة التي هي الاقتيات والادّخار في الفرع الذي هو التين من باب تحقيق المناط، وقد أثبتوا رواية عن مالك في ربويته. وقد ذهب خليل في مختصره إلى أن التين غير ربوي؛ ولعله لم يكن مدخراً في مصر في ذلك الأوان، ونصه: "لا خردل وزعفران وخضر ودواء وتين وموز وفاكهة ولو ادخرت بقطر". كذلك لو جزمنا أنّ العلة في الذهب والفضة هي الثمنية ثمّ وجدنا أنّ النقود الورقية أصبحت ثمناً للأشياء، فحينئذ نقوم بتحقيق المناط ونثبت العلة الثابتة في الأصل في الفرع الذي تنطبق عليه. قال الطوفي: أما تحقيق المناط، فنوعان وإليهما الإشارة بقوله فيما بعد:

«وهذا قياس دون الذي قبله»:-

أحدهما: أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها، أو منصوص عليها، وهي الأصل، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله: «إما بيان وجود مقتضى القاعدة الكلية المتفق، أو المنصوص عليها في الفرع».

والنوع الثاني: أن يُعرف علة حكم ما في محله بنص، أو إجماع، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله: «أو بيان وجود العلة فيه». مثال النوع الأول أن يقال: «في حمار الوحش والضبع مثلهما»، أي: في حمار الوحش إذا قتله المحرم مثله، وفي الضبع أيضاً يقتلها المحرم مثلها؛ لقوله تعالى:

{وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ}

إلى أن يقول: قوله: «وهذا قياس دون الذي قبله»، أي: هذا النوع الثاني من تحقيق المناط الذي هو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع، هو قياس دون النوع الأول الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع؛ لأنّ هذا النوع

الأول متفق عليه بين الأمة، وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص على جزئيات القواعد الكلية فيها، كعدالة الأشخاص، وتقدير كفاية كل شخص، ونحو ذلك. والقياس مختلف فيه والمتفق عليه غير المختلف فيه، فالنوع الأول والثاني متغايران، والثاني قياس، والأول ليس بقياس. قوله: «ويسميان: تحقيق المناط»، يعني: النوع الأول والثاني، وكل واحد منهما يسمى تحقيق المناط؛ لأنّ معنى تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى، وهو موجود في النوعين، وإن اختلفا في أن أحدهما قياس دون الآخر، فتحقيق المناط أعم من القياس⁶⁸.

⁶⁸ الطوفي شرح مختصر الروضة 233/3

وأصل هذا الكلام لابن قدامة في "روضة الناظر"، ولكن الغزالي في "المستصفى"، وهو أهم أصل "لروضة الناظر" استبعد أن يكون تحقيق المناط من القياس، ولم يفرق بين ما كان منه تطبيقاً لقاعدة، وما كان الحاقاً لفرع لتحقق علة متفق عليها فيه، بل جعل العلة بمنزلة عموم تدخل فيه الفروع التي يتناولها معناه. قال الغزالي: اعلم أنا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة على الحكم والاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم، أو في تنقيح مناط الحكم، أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه. الاجتهاد الأول: في تحقيق مناط الحكم: أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه.

مثاله الاجتهادُ في تعيين الإمام بالاجتهاد، مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص. وكذا تعيين الولاية والقضاة، وكذلك في تقدير التعزيرات، وتقدير الكفایات في نفقة القربات، وإيجاب المثل في قيم المتلفات، وأروش الجنایات، وطلب المثل في جزاء الصيد. فإنَّ مناط الحكم في نفقة القريب الكفايةُ، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفايةٌ لهذا الشخص أم لا، فيدرك بالاجتهاد والتخمين⁶⁹. قلت: حاصل تعريفه هنا أنه تطبيق القاعدة على محلها كقاعدة العدل، أو تطبيق النص الذي ورد في صيغة كلي مشكك في أحد أفرادها، فيكون تعيين الفرد تحقيقاً للمناط. ولهذا قال: فلنعبّر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه لكن تعذرت معرفته باليقين، فاستدل عليه بأمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة، وهو نوع اجتهاد، والقياس مختلف فيه، فكيف يكون هذا قياساً، وكيف يكون مختلفاً فيه؟ وهو ضرورة كل شريعة لأن التنصيص على عدالة الأشخاص وقدر كفاية كل شخص محال، فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم. وقد نبه الغزالي على التداخل بين التحقيق والتنقيح المتذرع إليه بالسبر بقوله: والعلة المستنبطة أيضاً عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فتلحق بالمنصوص، وقد تعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجوب

⁶⁹ الغزالي المستصفى 237/2

التعليل، وتنحصر الأقسام في ثلاثة مثلاً، ويبطل قسمان، فيتعين الثالث، فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال، فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط⁷⁰.

⁷⁰ الغزالي المستصفى 237/2

الغزالي يشرح المقدمتين: المقدمة الشرعية الكلية، ومقدمة تحقيق المناط الجزئية.

بقوله: فنقول: هذا فاسد لأن الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنما يتم بمقدمتين: كلية، كقولنا: كل مطعوم ربوي، وجزئية، كقولنا: هذا النبات مطعوم أو الزعفران مطعوم، وكقولنا كل مسكر حرام، وهذا الشراب بعينه مسكر، وكل عدل مصدق وزيد عدل، وكل زان مرجوم، وما عز قد زنى، فهو إذا مرجوم.

والمقدمة الجزئية هي التي لا تتناهى مجاريها، فيضطر فيها إلى الاجتهاد لا محالة، وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم، وليس ذلك بقياس. أما المقدمة الكلية فتشتمل على مناط الحكم وروابطه. وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية، كقوله: كل مطعوم ربوي، بدلا عن قوله: "لا تبيعوا البر بالبر"، وكقوله "كل مسكر حرام" بدلا عن قوله حرمت الخمر. وإذا أتى بهذه الألفاظ العامة وقع الاستغناء عن استنباط مناط الحكم واستغنى عن القياس⁷¹.

⁷¹ نفس المرجع ص

قلت: يؤخذ على المقدمة الكلية أن الشارع لم يستعمل الروابط الكلية، كما سماها، أو السور الكلي في قضية البر،

المناطق الخلاف في أن رماد الزبل طاهر أم لا. والعين النجسة إذا استحالت طهرت، كالبيضة المذرة إذا استحالت فرخاً، وكالزبل إذا تولد منه حيوان أو نبات، وإن تغير لم يعد طاهراً. والرماد زبل متغير أو هو عين أخرى استحالت إليها الزبل كما يستحيل الكلب في المملحة ملحاً؟ فعلة الأصل ها هنا معلومة، والخلاف في تحققها في الفرع. قلت: ومن هنا أيضاً يحقق المناطق في الأدوية المشتملة على الكحول، والأطعمة المشتملة على القليل من لحم الخنزير، كالجلاتين. وهذا ما سماه بميزان الطبيعة. ثم انتهى إلى أن تحقيق المناطق كـبعض الأدلة الأخرى التي فيها ماثرات آراء المجتهد تحتل الخطأ والصواب، بقوله: فهذه ماثرات جولان نظر المجتهدين استوفيناها للإحاطة بمجموعها، ولبيان أنه لا بد من تعين حق عند الله تعالى في جميعها، فإن لم يتعين فيلزم تخطئة المجتهدين جميعها. وهذه العشرة: العموم، والظاهر، والمفهوم، وقول الصحابي، وطلب الأصلح، وطلب الأشبه، والنظر في تخريج المناطق أو تنقيحه أو تعيينه أو تحقيقه. ولا يعدو نظر المجتهدين هذه الجملة أو ما يناسبها. قلتُ: في نصوصه السالفة الذكر، ذكر نوعين من الموازين هما: المصلحة نصاً، وأشار إلى موضوع الاستحالة وهو من باب ما سماه في "أساس القياس" بتحقيق المناطق بالطبيعة. بالإضافة إلى الموازين الأخرى التي سترها. وفي "أساس القياس" فصل ذلك تفصيلاً حاكماً بذلك على العلل بالعموم، ليجعل من تحقيق المناطق تطبيق حكم العام على أفرادها، وهو قريب مما تقدم إلا أنه بتأكيد عليه هناك نقلنا من دائرة الاجتهاد بمعقول النص بله القياس إلى اجتهاد في دلالة الألفاظ، ولم يعد الأمر يتعلق بإلحاق فرع بأصل، وإنما يتعلق بحكم على فرد من عام بدخوله في مقتضى العموم، وهذا مشكل؛ لأنَّ العموم إنما توصف به الألفاظ، فهو صفة للألفاظ وليس من صفات المعاني، وبخاصة عند الشافعية، وهو موضوع قد نكر عليه فيما بعد. ولندكر بعض ما ذكره الغزالي في "أساس القياس": -متحدثاً عن تحقيق وجود المناطق في محل النزاع- حيث يقول: إنَّ تحقيق المناطق على خمسة أصناف من النظريات، وهي: اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية، وفيه آخر يطول تعدادها، وهو -أي التحقيق-

وحينئذ، كقوله: لا تبيعوا البر،" فهي من نوع القضايا المهملة، وهي في قوة الجزئية. ويحتمل أن تكون شخصية، وهي ما كان المحكوم عليه فيها جزئياً معيناً، وهي جزئية، فكيف يتجاوز المعين إلى وضع كلي يبنى عليه. وهذا ما رفضه أشد الرفض في كتابه "معيار العلم"⁷².

فالمقدمة الأولى مبنية على تخريج مناط ضعيف، يرجع إلى السبر والتقسيم، والاجتهادات مترابطة، وإن كان كما يقول: الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة، أما في تخريج المناطق وتنقيح المناطق فلا. وهو أيضاً اجتهاد بتحقيق المصلحة، واستدل على ضرورته باجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم، وتعيينها في الأشخاص والأحوال بقوله: وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه واستنباطه، والحكم إذا صار معلوماً بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره، فقد علموا قطعاً أنه لا بد من إمام، وعلموا أن الأصل ينبغي أن يقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه، ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد، وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعاً، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتابة في المصحف فهذه أمور علق على المصلحة نصاً وإجماعاً، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد، فهو من قبيل تحقيق المناطق للحكم. وذكر مثلاً يناسب العصر بقوله: ومن أمثلة تحقيق

⁷² معنى هذا الكلام أن الجملة الناهية «لا تبيعوا البر» تعتبر قضية مهمة سالبة، وهي في قوة الجزئية، ولا يرد عليه كون المحكوم عليه «البر» معرفاً بـ«أل»، للاشتراك في معناها، كما يقول أبو حامد في «معيار العلم»، ممثلاً بالمكيل ربوي، حيث اعتبرها مهمة في قوة الجزئية، وباعتبار آخر فإن البر جزئي بالنسبة للمطعم وبالتالي فتكون من باب «الشخصية» السالبة التي لا تختلف في جزئيتها.

تسعة أعشار النظر الفقهي، وليس في شيء منها قياس، وردّ غائب إلى شاهد، وإلحاق فرع بأصل، بل هو طلب لوجود العلة التي هي مناط، حتى إذا علم وجودها دخل تحت الحكم الذي ثبت عمومها بدليل، فيتناوله بعمومه، كما إذا عرفنا أن النبيذ مسكر أدخلناه تحت قوله: "كل مسكر حرام"، وإذا عرفنا أن دهن البنفسج مطعوم أدخلناه تحت قوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام"، وإذا عرفنا أن بيع الغائب غرر أدخلناه تحت "نهيه عن بيع الغرر"، وإذا عرفنا أن لحم الغنم ليس من جنس لحم البقر، جوزنا فيه التفاضل وأدخلناه تحت قوله: وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم"، وإذا عرفنا أن النباش يسمى سارقاً وآتي البهيمه يسمى زانياً والنبيذ خمراً أدخلناها تحت قوله {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ} وتحت قوله {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي} وتحت قوله {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ} وليس في شيء من هذا قياس وإلحاق فرع بأصل. بل كله نظر على منهاج نظر العقل يجب وزنه بالموازين الخمسة، لا يخالف النظر العقلي إلا في أمر واحد وهو أن الظن -هاهنا- في حق وجوب العمل كالقطع في العقليات، وإقامة الظن مقام العلم في وجوب العلم، وطلب الظن من الطرق النظرية التي ذكرناها لم نعرفه -أيضاً- بقياس بل بأدلة قطعية أصولية، فأين استعمال القياس في هذه المواضع؟ وهي أكثر من تسعة أعشار الفقه، وهو بيان أحد فئتي النظر.⁷³

⁷³ الغزالي أساس القياس ص43

والغزالي رحمه الله تعالى يخالف إلى حدّ ما ذكره في "معيار العلم" من كون الجزئي المعين يمنع من تعميم الحكم في صورة القياس الشمولي. أما الشاطبي فإنه كان شارحاً للغزالي حيث أكد على المعاني التي ذكرها -كما سترى- المعنى الأول: اجتهاد خارج القياس متضامن معه ومفتقر إلى مقدمتين، وأنه ضرورة للمكلفين لا ينقطع، وكونه اجتهاداً في الأنواع والأشخاص والأحوال. زاد الغزالي الموازين الخمسة، وزاد الشاطبي تحقيق المناط في المثالات، وعمق الشاطبي، ما سماه تحقيق المناط الخاص، كما سيتضح من الاستشهادات التالية: قال الشاطبي: الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهذا الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله.⁷⁴ المسألة السادسة: كل دليل شرعي؛ فمبني على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر. ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية. وبيان ذلك ظاهر في كل

⁷⁴ الشاطبي الموافقات 4/89-90

مطلب شرعي، بل هذا جار في كل مطلب عقلي أو نقلي؛ فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم، ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية، فإذا قلت: إن كل مسكر حرام؛ فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود ليستعمل أو لا يستعمل⁷⁵، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً؛ قيل له: أهدأ خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم، هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق؛ فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث؛ فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، [وإن تحقق فقد؛ فكذلك؛ فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء]، وهي المقدمة النقلية. فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة، وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم

⁷⁵ [دراز: أي: على الجزئي بهذا الدليل الشرعي حتى يكون الجزئي بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط، ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب، ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك، كما يقولون: إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه؛ فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط. «د».]

على الإطلاق أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية، والمسألة ظاهرة في الشرعيات“.

ويقول أيضاً: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط، ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة. ويقول الشاطبي أيضاً: ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة؛ فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً،

كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة⁷⁶.

⁷⁶ الموافقات 17/5

ثم يضيف: أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك، وقد تقدم التنبيه عليه. الضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه، فكأن تحقيق المناط على قسمين:

- تحقيق عام، وهو ما ذكر.

- وتحقيق خاص من ذلك العام.

وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول“.

أما الثاني، وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا}. إلى أن قال: وعلى الجملة؛ فتحقيق المناط الخاص نظراً في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره⁷⁷.

77 نفس المرجع 24/5

قال أيضاً: وتحقيق المناط في الأنواع واتفاق الناس عليه في الجملة مما يشهد له ما تقدم، وقد فرغ العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ إن الآية تقتضي مطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيدٌ بالاجتهاد؛ فالقتل في موضع، والصلب في موضع، والقطع في موضع، والنفي في موضع، وكذلك التخيير في الأساري من المَنِّ والْفداء. وكذلك جاء في الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدوه من السنن، ولكن قسّموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً؛ فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي؛ فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قد يُستبعدُ ببادئ الرأي وبالنظر الأول؛ حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة، وما تقدم وأمثاله

كافٍ مفيداً للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلّ ما نهوا عليه على الخصوص⁷⁸. وبالجمله فإن محقق المناط قد لا يكون المجتهد أو الفقيه بل قد يكون: "الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعدّاء في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كاملاً في المجتهد⁷⁹. فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومُفتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإنّ العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقع له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته. ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وهذا كله اجتهاد.

78 الشاطبي الموافقات 25/5 وما بعدها

79 نفس المرجع 129/5

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: {فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ} [المائدة:59]⁸⁰.

قلت: ما ذكره من صحة التقليد فيما يجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط والاكتفاء بما وصلوا إليه ليس مسلماً في مذهب مالك، فلا يكتفي بتحقيق السلف من الصحابة، بل يجتهد الخلف كما في مسألة جزاء الصيد، قال خليل: واجتهدا، وإن روي فيه، فيه". أي في الصيد شيء عن الصحابة، فيه أي الجزاء قال ابن الحاجب: فيحكمان عليه باجتهادهما، لا بما روي. -أي عن السلف-

ويقول الشاطبي: وجميع ما مرَّ في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى، حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة. وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها؛ فإن غالبها تدرعُ بفعل جائز إلى عمل غير جائز فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع.

والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها؛ فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتبارها. قال ابن العربي [حين] أخذ في تقرير هذه المسألة: "اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء، فافهموها وادخروها".

فصل: وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

- منها: قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة⁸¹.
وبذلك يشير الشاطبي إلى معنى عزيز، وهو مواكبة تحقيق المناط للتكليف في تفاصيله. وبعد أن ضرب أمثلة بالعدالة والنفقات -التي تفتقر إلى النظر في حال المنفق عليه والمنفق وحال الوقت- إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر ولا يمكن تحقيق القول في أحادها". على حد تعبيره. فإذا كان الشاطبي أبرز تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص باعتباره إضافة أصولية، مشيراً إلى أن ما سواه قد تكفل به الأصوليون، فإن الغزالي هو أصله الذي بنى عليه، ومعينه الذي استقى منه. ولكن الشاطبي تبعاً للغزالي تجاوز القالب الأصولي

⁸¹ نفس المرجع 181/5

الحاصر لتحقيق المناط في القياس واستكشاف العلل-الذي يعتبر من وظائف المجتهدين- إلى تحقيق المناط في دائرة مقابلة لقياس العلة بصنوفه، وإن كانت تتقاطع معه؛ فليس قسماً ولكنه قسيم، قد يبدو أحياناً معرفاً لوجود العلة في الفرع ولكنه معرف لأحوال المكلفين وعلاقتها بالتكليف، فوظيفته الكبرى هي تعريف الواقع أو تعيين المحل، كما سماه الشاطبي. وتحقيق المناط اجتهاد مستقل يشتبك بنوعي الاجتهاد وهما: الاجتهاد في دلالات الألفاظ، والاجتهاد في معقول النص.

فهو يتسلط على الاجتهادين، ويستعمل أدوات كل من النوعين، فقد يتحقق الاجتهاد من خلال الدلالة اللفظية، كما يتحقق من خلال المعاني المعقولة. إن الشاطبي من خلال شرحه لمفهوم تحقيق المناط جعله مبدأ، له من الشمول ما يدخله في تفاصيل التكليف، ويقوم به كل العاملين، وله من العمق أحيانا ما يدق عن فهم المتعاملين، فهو نور وهو مسحة ملك. فهو في نظره عام وخاص، وفي الأنواع والأشخاص، فهو مبدأ معدل وضابط في نفس الوقت، لا يستغني عنه مفت في فتاويه، ولا حاكم في حكومته، ولا ناظر في تأمله ونظراته، بل ولا عامي في تصرفاته. ونعني بالتعديل أنه يغير اطراد النصوص والقواعد من خلال تعامله مع الواقع بالمقاصد، ونعني بالضبط كونه يستعمل مختلف الأدوات حتى يكون التكليف موافقاً للأصول المرعية، مراعيّاً للأدلة المقررة، فهو عندما ينبه على واقع يقتضي العدول عن قياس، فإنه يستعمل أداة الاستحسان، وعندما يشير إلى مثال فعل من الأفعال ليمنع الجائز لأنه يؤول إلى مفسدة، فإنه يستعمل دليل الذرائع، سداً في المفاسد، وفتحاً في المصالح، وكذلك فإنه معرف للعلاقة بين الفرع = المحل، والأصل = العلة.

إن الاختلاف في تعريف تحقيق المناط هو اختلاف عبارة وإشارة وليس اختلاف دلالة وإيالة، والقول الفصل فيه أنه القنطرة الواصلة بين حكم معروف، وبين مناط موصوف،

وبين محل مشخص معين؛ لجعل العلة فيه حاقة أي ثابتة تترتب عليها الأحكام المنوطة بتلك العلة، والمحل قد يكون ذاتاً حسية فيعمل الحس فيها؛ وقد يكون لإصدار حكم بتحقيق مناط الحكم ثم ترتيب الأحكام عليها. ولهذا افتقر الأمر إلى مقدمتين، ككون الماء مطلقاً أو متغيراً لترتيب الأحكام المنوطة بعلة الطهارة. وهذا من باب تحقيق المناط في الأعيان كما سماه ابن تيمية في قوله: كما اتفقوا على تحقيق المناط، وهو أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي، فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان، كأمره باستقبال الكعبة، وكأمره باستشهاد شهيدين من رجالنا ممن نرضى من الشهداء، وكتحريمه الخمر⁸².

⁸² ابن تيمية الفتاوى 19/16

والمطلوب الآن -بالإضافة إلى الأنواع والأشخاص والأعيان- أن نحقق المناط في أوضاع الأمم، ومقتضيات الزمان والمكان، أو ما سماه الشاطبي "حال الوقت". وقد يكون مناط الحكم صفة معنوية كالعدالة لتحقيقها في شخص معين لترتب عليها أحكام الشهادة والولاية. كما يمكن أن يكون مصلحة متوخاة أو مفسدة متحامة. وقد أقام الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى على تحقيق مناط الأشخاص ميزانه في الفقه المقارن؛ حيث اعتبر أن اختلاف الأمة يرجع إلى هذا الميزان المتمثل في حالة المكلفين من قدرة وقوة تتحمل عزائم التكليف وشدائده،

ومن ضعف أو فقر تستدعي حالة الترخيص والسهولة، بل
علل بها أحكام الشارع ضارباً صفحاً عن دعوى النسخ كما
في مس الذكر في حديث طلق بن علي:
”إن هو إلا بضعة منك“. مع حديث: ”من مس ذكره
فليتوضأ“، باعتبار أنَّ الأول أعرابيٌّ، والثاني صحابي راسخ.
ومن ذلك حديث عدي بن حاتم في الصيد عندما أجابه
عليه الصلاة والسلام بقوله: ”كل ما أصميت ولا تأكل
ما أميت“، فمنعه من أكل الصيد إذا غاب وفيه السهم
ولم يمت فوراً، مع حديث أبي ثعلبة الخشني الذي قال:
”كل ولو بات ثلاثاً ما لم ينتن“.
ووجهه أبو حامد في الإحياء بأن حالة الأول اقتضت التشديد،
وحالة الثاني وهو فقير يحتاج إلى الطعام اقتضت الترخيص.
وأشار القرطبي إلى هذا الجمع في تفسيره، فقال: ولما تعارضت
الروايتان رام بعض أصحابنا وغيرهم الجمع بينهما، فحملوا
حديث النهي على التنزيه والورع، وحديث الإباحة على الجواز،
وقالوا: إن عدياً كان موسعاً عليه فأفتاه النبي ﷺ بالكف
ورعاً، وأبا ثعلبة كان محتاجاً فأفتاه بالجواز، والله أعلم⁸³.

⁸³ القرطبي الجامع 70/5

وبالجملة فإن تحقيق المناط إنما هو في بعض توجهاته تغليب لكلي قد يخفى في مقابل
جزئي قد يكون أكثر ظهوراً بالنسبة للمتعاطي. وقد يكون موازنة بين مصلحة ومفسدة
أو بين مصلحتين أو مفسدتين، وقد يسمى هذا النوع بارتكاب أخف الضررين أو اعتماد
أصلح المصلحتين، أو درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. تلك الموازنات تدخل في تحقيق
المناط، قال الزقاق:

أخف مكروهين أو حظرين إن لم يكن بُد كفي الضرين
قَدَّم ،،،،،

أما في المراقي فذكر التخيير في استوائهما بقوله:

وقدم الأخف من ضرين وخيرن في استوا هذين

وهذه مسألة الوقوع على الجريح الحرض، والتي قال فيها إمام الحرمين، عندما
سأله أبو حامد الغزالي عنها إنه لا حكم فيها، فقال له أبو حامد: هذا مناف
لقولك: إن في كل واقعة حكماً لله، فقال الجويني: حكم الله أن لا حكم فيها.
فالعامل بالراجح أمر مقطوع به، لكن الترجيح بين المصالح في أنفسها، وبينها
وبين المفاسد، وبين هذه في أنفسها هو المرتقى الصعب والعقبة الكأداء.
فكم من خصمين يزعم كل منهما أنه على الحق القائم على الصالح العام.
وكم فيئتين اشتبكتا بالسلاح وكتلتهما تزعم أنها إنما تدافع عن المصلحة، وتناضل
ضد المفسدة.

فالذين ارتكبوا جريمة قتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه كان تلك مزاعمهم.

كما أن الذين اغتالوا أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه كانت تلك دعواهم الباطلة.

فإن الإشكال هو في الميزان، وهو ميزان أنزله الله سبحانه وتعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁸⁴ لكنه ميزان الشرع والعقل. وتبقى المشكلة هي مشكلة تحقيق المناط، أي: تقويم الواقع تقويماً سليماً لتحرى المصالح المستجلبة، وتقدير المفاسد المستدفة.

فالاختلاف في الوزن ليس اختلافاً في الأصل، كما أن العلاقة بين استجلاء المصلحة بالنقل أو بالعقل تمثل وجهاً آخر للمشكلة، فهل يكتفي في المصلحة بعدم منافاة الشرع، أو لا بد من شاهد من الشرع لذلك؟ وكما أن تحقيق المناط قد يكون بحثاً عن حقيقة شيء لوضعه في محله دون حافز من مصلحة داعية أو مفسدة منافية. إلا أن تحقيق المناط هو تنزيل الحكم، فهل يمكن اعتبارهما متباينتين؟ فيكون تنزيل الحكم مرحلة لاحقة، فيتحقق المناط بالمقدمة الأولى عند الشاطبي أي التأكيد على أن الماء مطلق، وأن الماء المطلق يجوز التطهر به، وهي المقدمة النقلية، أما تنزيل الحكم في الحقيقة فهو بالنتيجة وهي هذا الماء بعينه يجوز التطهر به.

فتحقيق المناط هو تشخيص القضية من حيث الواقع المؤدي إلى تنزيل الحكم أيضاً على ذلك الواقع، فإذا كانت عقداً يكون ذلك بالتعرف على مكوناته وعناصره وشروطه. وإذا كان الأمر يتعلق بذات معينة لإصدار حكم عليها كالنقود الورقية، فإن الباحث يجب أن يتعرض إلى تاريخ العملات، ووظيفتها في التداول والتعامل والتبادل، وما اعترها على مر التاريخ من تطور يتعلق بذات النقد، كمعدن نفيس إلى فلوس، أو يتعلق بعلاقته بالسلطة وهي جهة الإصدار أو بالسَّلع والخدمات، وهذه هي مرحلة التكييف والتوصيف التي يعبر عنها بتحقيق المناط عند الأصوليين؛ لأنه تطبيق قاعدة متفق عليها على واقع معين أو في جزئية من أحاد صورها.

وهذه المرحلة لا غنى عنها للفقهاء، فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وبدون هذا التصور والتصوير يمكن أن يكون الحكم غير صائب؛ لأنه لم يصادف محلاً. وتزداد أهمية هذه المرحلة عندما ندرك تعقد العقود المعاصرة، وانبعاثها على عناصر لم تكن موجودة في العقود المعروفة لدى الفقهاء من بيع وسلم وإجارة وكراء وقراض وقرض ومساقاة ومزارعة وكفالة ووكالة إلى آخرها.

فهنا يتوقف الفقيه برهته من الزمن للتعرف على مكونات العقد، ورده إلى عناصره الأولى لتقرير طبيعته، وهل هو مشتمل على شرط ينافي سنن العقود المجمع عليها والمختلف فيها. ومن الواضح أن عملية التشخيص في معظمها تستدعي من الفقيه رجوعاً إلى بيئات هذه العقود، وأصول التعامل عند أهلها قبل أن يزنها بميزان الشرع. وأعتقد أن الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملة من المسائل يرجع إلى تفاوت بين الباحثين في قضية التصور والتشخيص أكثر مما يرجع إلى اختلاف في فهم النصوص الفقهية. إذاً فالخلاف هو خلاف في علاقة المسألة بتلك النصوص تبعاً للزاوية التي ينظر إليها الفقيه من خلالها؛ أو اختلاف في شهادة وهو: أن يكون موضوع الحكم يحتمل حالين، فيفتي المفتي بناء على أحد الحالين مستبعدا الوصف الآخر، كما يقول البناني.

بعد جولتنا مع الغزالي والشاطبي وغيرهما للتحقق من تحقيق المناط الذي قدمنا أنه ثالث أنواع الاجتهاد، وأنه ليس خاصاً بالمجتهد الفقيه بل يسوغ لأصحاب الصنائع والأطباء والباعة؛ بل لكل مكلف في خاصة نفسه، ولهذا فهو عام وخاص، فتحقيق المناط في الأنواع من نوع العام، وتحقيق المناط في الأشخاص من نوع الخاص. إلا أنه ينبغي أن نزيد الأمر وضوحاً تحت العناوين التالية:

أ- بيئة تحقيق المناط.

ب- الفاعل من يحقق المناط طبقاً للخطاب الشرعي.

ج- معارف الواقع: وسائل التعرف عليه ومسالكه

د- بناء المفاهيم نتيجة لتحقيق المناط. هـ- أمثلة من المجالات.

1- تحقيق المناط والأمر بالمعروف.

2- تحقيق المناط وتطبيق الحدود.

3- تحقيق المناط في المثالات المعبر عنه "بالتوقع".

بيئة تحقيق المناط تأصيلاً وتنزيلاً:

نعني بالتأصيل الأحكام والأدلة، ونعني بالتنزيل الواقع المشخص ووسائل التعرف عليه. فنقول بأن البيئة الأصولية لإنزال الحكم تتمثل في خطاب الوضع (الأسباب والموانع والشروط وما ينشأ عنها من صحة وفساد) أي في خطاب الوضع الذي يحيط خطاب التكليف ويكلؤه بالإضافة إلى التقديرات عند القرافي، والعزائم والرخص وهما من خطاب الوضع على أحد القولين. وينبغي أن نعرف الرخص هنا بالمعنى الأوسع الذي يشمل الرخصة بالمعنى الأصولي الخاص وهي: حكم غير إلى سهولة لعذر مع قيام العلة الأصلية. بالإضافة إلى الرخص اللغوية التي تعني: التيسير الذي يتمثل في العدول عن القياس لحاجة الناس كالسلم والإجارة. وفي الحديث: ورخص في العرايا". كما أن آلية تحقيق المناط تتعامل مع لفييف من الأدلة الأصولية كمييار لسلامة تطبيق

الدليل وحسن تنزيله على المحل حتى يخالها الناظر إياه كالاستحسان⁸⁵ والاستصلاح⁸⁶ والذرائع⁸⁷ والقياس⁸⁸ والاستصحاب⁸⁹، فإذا كان الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل؛ -حسب عبارة ابن رشد الحفيد- أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي؛ -حسب عبارة الشاطبي- فإن تقدير المصلحة هو وظيفة تحقيق المناط. كما أشار إليه الغزالي في المستصفى-وقد قدمناه-. وإذا كانت المفسدة المرجوحة تسقط للمصلحة الراجحة -كما يقول المقري- فتحقيق المناط هو الذي يقرر الرجحان، وإذا كانت العبرة في الذرائع بغلبة الإفضاء أو أكثريته، فالذرائع والمثالات مبنية على تحقيق المناط، كما ذكر الشاطبي. أما القياس فعلاقته به حميمة في التعرف على الفرع، وبخاصة بتنقيح المناط في مسلك السبر، كما نبه عليه الغزالي، وكذلك في مسلك التخريج الذي يشتبك النوع الثاني من تحقيق المناط به، حتى ادعى أكثر الأصوليين فيه أنه قياس، كما قدمنا. تلك هي البيئة الأصولية لتحقيق المناط، أما البيئة التي تتجلى فيها هذه الأحكام فهي الواقع الذي يفهمه وفقهه واستنباط حقيقته؛ -حسب عبارة ابن القيم- يتهيؤ المحل لتنزيل الحكم. فالواقع هو الأرضية بالتعبير المعاصر لتحقيق المناط. ولأن الواقع هو مرآة المصالح والمنافع التي تجلب، والمفاسد والمضار التي تدرأ، فهو إذاً البيئة الحقيقية باعتبار ذلك المقصد الأعلى الذي تزود الشريعة عن حياضه وترد إليه المقاصد.

⁸⁵ الاستحسان: العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل خاص بها.

⁸⁶ الاستصلاح: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق. {الخوارزمي في «الكافي»}.

⁸⁷ سد الذرائع: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة

⁸⁸ القياس: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما.

⁸⁹ الاستصحاب: إثبات حكم في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول؛ لعدم وجود ما يصلح للتغيير.

والواقع هو الإنسان فرداً ومجتمعاً، ولهذا فإن المناط لا يتحقق إلا بالإنسان، ومن خلال الإنسان نفسه، فهو المحقق الأول والأخير، لأنه الفاعل والمحل.

فالتنزل لن يكون مطاوعاً للتنزيل إلا إذا كان المحل متقبلاً، فما هي طبيعة التقبل؟ المحل هو الإنسان الذي عليه أن يكون قادراً على التعبير عن حاجاته ليكون التنزيل ممكناً والتنزل واقعاً.

ونحن اليوم بحاجة إلى قراءة جديدة للواقع في ضوء الشرع للتذكير بالكليات التي مثلت لبنات الاستنباط بربط العلاقة بين الكليات وبين الجزئيات، وهي جزئيات تنتظر الإلحاق بكلي أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والأوان، أو توضيح علاقة كلي كان غائماً أو غائباً في ركاب العصور وغابر الدهور.

وإن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يظلان النبراس الدائم، والينبوع الدافق، بهما يستضاء في ظلمة الدياجير، ومنهما يستقى في ظمأ الهواجر، بأدوات أصولية مجربة، وعيون معاصرة مستبصرة. فالاستنباطات الفقهية القديمة كانت في زمانها مصيبة، ولا يزال بعضها كذلك، والاستنباطات الجديدة المبنية على أساس سليم من تحقيق المناط هي صواب؛ فهي إلى حد ما كالرياضيات القديمة التي كانت تقدم حلولاً صحيحة، والرياضيات الحديثة الآن التي تقدم حلولاً سليمة ومناسبة للعصر.

هل من سبيل إلى تنزيل كلي الشرائع والإيمان على كلي العصر والزمان، وإيجاد مشتركات ومعايير تخفف من غلواء الاختلاف، وتسهّل الائتلاف، من خلال تحقيق مناطٍ كليّ العدل والإحسان؟ فهناك الواقع السياسي الذي لا يزال متجاذباً بين فهم خاص للشورى يعتمد على أصول عمل القرون الماضية ومفهوم نظام البيعة، وواقع جديد يعتمد على عقد اجتماعي وسياسي جديد يوزع ممارسة السيادة بين سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية إلى جانب السلطة القضائية.

وهناك واقع التكنولوجيا التي غيرت أسلوب وأدوات التواصل والاتصال -فالفيسبوك وتويتر ويوتيوب- أعانت الفرد على الإفلات من رقابة المجتمع، والتماهي مع قيم أخرى بحيث تصبح الوسائل التربوية عاجزة أمام هذا الكائن الذي يعيش ببدنه في بيئة ويعيش بأحاسيسه وعواطفه في بيئة أخرى.

وكذلك تقنيات الجينوم البشري وما اقترح من معضلات أخلاقية إذ أتاح العلم لنفوس عطشى إلى الاكتشاف التدخل في خلايا الأجنة واقتحام شفرة النطفة الأمشاج لتعديل الجنين بزيادة الهرمونات، وقضايا الاستنساخ وما تنطوي عليه من مثالات لا تزال وراء أستار الغيب التي لا يعلمها إلا من {يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} سبحانه وتعالى. فالمجامع الفقهية أمام التلقيح الصناعي والرحم المستعارة والتجهين وشهادة الجينات في تناكر الأزواج وتغيير الجنس في حيرة. بله القضايا الاقتصادية وتحديات المضاربات وتسليع النقود وتسييل العروض وسرعة المداولات والرواج في الأسواق وإبرام الصفقات في المراكز العالمية للاقتصاد التي لا تحترم الوضوح "الشفافية" التي تدرأ خطر الغرر وغائلة الجهالة. أما في المجال الاجتماعي فقد أصبحت الأسرة تهب عليها رياح التغيير من جنوب وشمأل، جعلتها أشد عفاء من دار حب أمرئ القيس:

فَتَوَضَّحَ فَاَلْمُقْرَأَةَ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَائِلٍ

والواقع يفرض نفسه في قضايا شرعية بلا استئذان؛ كإلغاء الرق في العالم، فإنه أسقط أحد الخيارات في الكفارات، وأحياناً لا يبقى إلا خيار واحد، وعند تعذرهم يعرو المحل عن كفارة، والاجتهاد مطلوب. ومشكلة بداية أشهر العبادة ونهايتها كل سنة، وإن كنت ممن يقول: بتقديم الرؤية مع التأكيد على العدالة والاستكثار من الشهود، والواقع فرض قبول الناس بإرسال المركبات إلى الكواكب بعد أن كان البعض يعتبره كفراً انطلاقاً من مفهوم الصعود إلى السماء المذكور في نواقض الإيمان. قال خليل: أو أدعى أنه يصعد السماء أو يعانق الحور».

فهل سنعرض عن الحكم بشهادة القافة لتحقيق المناط بـDNA قال خليل:

«وإذا ولدت زوجة رجل وأمة آخر واختلطا عينته القافة وعن ابن القاسم فيمن وجدت مع ابنتها أخرى لا تلحق به واحدة منهما، وإنما تعتمد القافة على أب لم يدفن، وإن أقرَّ عدلان بثالث ثبت النسب، وعدل يحلف معه، ويرث ولا نسب».

لكن هناك حالة التناكر التي فرض الشرع فيها اللعان لوجود مقصد آخر هو الستر وصرحة النص فلا تصح فيها الوسائل العلمية.

لكن يمكن أن يحقق المناط بالوسائل العلمية لتعليق العمل بمقتضى القيافة في الفروع في اختلاط الأولاد في المستشفيات أو في الأحوال الطارئة والشهادة في الاستلحاق والإقرار به محل نظر واجتهاد. والواقع فرض قبول الصلاة في الطائفة، وتغيير مفهوم السجود على الأرض أو ما اتصل بها، على حد ابن عرفة، والواقع ألغى الخلاف في جواز القهوة بعد أن كان بعض علماءنا كميارة الفاسي يقول في التكميل:

والقهوة التي بمصر تعمل تجري على الدخان فيما نقلوا

وحكمه التحريم لا لذاته

والواقع فرض على المجامع الفقهية الاعتراف بالموت الدماغى بعد أن كان الفقهاء مطبقون على أن الموت هو موت القلب. والواقع جعل الحامل لم تعد بعد ستة أشهر مريضة مرضا مخوفا، محجورا عليها كما هو المذهب.

إن كثيراً من القضايا الذي ينظر إليها من خلال الأدلة الفرعية بنظر جزئي، وهي قضايا تتعلق بكلي الأمة؛ كمسألة جهاد الطلب، وتصنيف الدار والعلاقات الدولية المالية، التي لا تحترم أحياناً من ماهية العقد إلا ركن التراضي الذي حصر فيه إمام الحرمين صحة العقد في حال تصور خلو العصر والقطر عن عالم.

فالواقع الجديد يقترح صورة مغايرة للصورة التي نزلت فيها الأحكام الجزئية، ومعنى قولنا الجزئية أن الأحكام الكلية التي يستند إليها التنزيل تشمل الصورة القديمة والحديثة.

فجهاد الطلب كان في وقت لا توجد فيه معاهدات دولية، ولا حدود إلا تلك الثابتة بقوة السلاح أو بعد المسافة، ولم تكن فيه إمكانية إيصال الدعوة لأكثر الأقالييم دون إسناد حربي، ولم تكن أسلحة نووية فتاكة يمكن أن تقضي على الجنس البشري.

ذلك هو الواقع اليوم، والواقع القديم مختلف. الحكم الكلي يحكم على الجزئي وذلك دون مناقشة أصل وجوب جهاد الطلب اختصاراً على الباحث.

الدار: كان كل قطر يدين أهله بديانة معينة لا يسمحون للغرباء أن يكونوا بينهم، ولا أن يمارسوا ديانتهم؛ الواقع اليوم مختلف لا يوجد قطر إلا وفيه مختلف الديانات، فالأقليات لم تكن لها حقوق والمعاهدات لم تكن موجودة؛ الواقع اليوم مختلف. الحكم الكلي يحكم على الجزئي. في الربع الأخير من القرن العشرين الدولة المتدخله حلت محلها الدولة -في كل مكان تقريباً- الباحثة عن جذب الاستثمارات الأجنبية وتسهيل الإصدارات الوطنية، وحل محلها أيضاً الشركات التي تندمج تصاعدياً في مجموعات عابرة للجنسيات والقارات، تعتمد على تقنيات جديدة ورياضية، بإمكانها أن تدر أرباحاً كبيرة من الحركة المعلوماتية في الوقت الحقيقي. إن هذه التحولات السريعة كانت نتيجة لتدويل الإنتاج والمبادلات التي ستفضي إلى العولمة الاقتصادية؛ مما أدى إلى تفكك المجتمعات المعاصرة.

نحتاج اليوم إلى نظر كلي يلاحظ الواقع المستجد؛ لترتيب الدليل مع تفاصيله، وترتيب الأحكام على مقتضياته.

كما أن واقع الحريات في عالم أصبحت فيه السيادة شبه ناقصة، والمعاهدات والمواثيق الدولية شبه حاکمة يمثل واقعاً مؤثراً في مسألة الحدود الشرعية وبخاصة في قضايا المعتقد وجرائم الأخلاق ومسألة التعددية الدينية.

إن حالة العولمة لا يبدو أنها حالة عابرة؛ بل هي حضور للآخر الذي هو في ظاهره اختياري وفي حقيقته إجباري، والدول الصغيرة فيها لا تتمتع بسيادة كاملة مهما كان الوضع القانوني لها. إنه واقع يؤثر في النظم والقوانين ومدى ملاءمتها للنصوص الشرعية مجردة عن مقاصد التعليل وقواعد التنزيل.

إن فهم الواقع هو الوسيلة: لتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، كما قدمنا أن الأحكام الشرعية معلقة بعد النزول على وجود مشخص هو وجود الواقع، أو الوجود الخارجي كما يسميه المناطقة، وهو الوجود الحقيقي من بين الوجودات الأربعة. وكم قدمنا أيضاً أن التنزيل هو التطبيق أو هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفصيل الواقع المراد تطبيقها عليه.

للفت الانتباه إلى أهميته والإمكان المتاح من خلاله لمراجعة كثير من الأحكام التي لو تركت فيها عمومات النصوص على عمومها، ومطلقاتها على إطلاقها، دون تخصيص في الأولى وتقييد في الثانية، دون مراعاة للواقع، لذهبت مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع؛ وبهذا ندرك قول القرآني: الجمود على النصوص أبداً ضلال وإضلال". وقول الشاطبي بأن العالم الرباني هو الذي ينظر في كل حالة ليقدم الحكم المناسب. وقول ابن القيم: إن المفتي الذي يطلق حكماً واحداً في كل حالة هو مثل طبيب له دواء واحد كلما جاء مريض أعطاه إياه، بل هذا المفتي أضر". ولهذا تعامل الأصوليون مع قضية الواقع باعتباره مقدمة لتحقيق المناط؛ فالواقع بمنزلة التصور وتحقيقه وتنزيل الحكم عليه من خلال مقدمتين فيصير بمنزلة التصديق وشرح الواقع، ولو اشتمل على المركبات فإنه لا يعدو أن يكون وسيلة للتصور؛ ولهذا سماه المناطقة بالقول الشارح، قال في السلم {ممزوجاً باحمرار العلامة المختار ولد حامداً}: وَمَا إِلَى تَصَوُّرٍ بِهِ وَصَلَ .. يُدْعَى بِقَوْلٍ شَارِحٍ فَلْتَبْتَهُلُ

”وبالمعرف يُسمى فاعرف والكليات مبدأ المعرف“

وَمَا لِتَصْدِيقٍ بِهِ تَوْصُّلاً بِحُجَّةٍ يُعْرَفُ عِنْدَ الْعُقُلَا

”وبالقياس ومبادي الحجج هي القضايا وهي بعد ستجى“

فإذا انتقلنا إلى التصديق كان تحقيق المناط؛ لأنه انطباق وتطابق بين الواقع وبين الحكم فينزل عليه. فتحقيق المناط يقول عنه الغزالي بأنه: تسعة أعشار النظر الفقهي.

ما هو الواقع؟

قبل الإجابة نقدم نصين فيهما حث على التعرف على الواقع وتأكيد انبناء الأحكام عليه.

قال ابن القيم: ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع. ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً. فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان صلي الله عليه بقوله: ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما، إلى معرفة عين الأم، وكما توصل أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب لما أنكرته: لتخرجن الكتاب أو لنجردنك...“ إلى استخراج الكتاب منها. إلى أن قال: ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله⁹⁰.

⁹⁰ ابن القيم إعلام الموقعين 69/1

قال القرافي في الفرق الثامن والعشرين بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها: "وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنائيات، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحاً مستغنية عن النية"⁹¹.

إن تشديد ابن القيم على الفهم والفقہ والاستنباط - وهي المفردات التي وردت في النص أعلاه- تدلُّ على أن الواقع لا يكون دائماً واضحاً وضوح الفجر الصادق؛ ولكنه قد يكون مغلفاً بغلالة من غسق ظلام الشك والتشاكك، تفتقر إلى تسليط مصابيح الفكر مفعمة بضياء التجربة والخبرة؛ لتبديد حلك الظلمة بنور اليقين الساطع والحقيقة الواضحة.

⁹¹ القرافي الفروق 176/1 - 177

وتأكيد القرافي على قانون العرف الذي يعتبر من أهم معايير الواقع، وتنديده بالجمود على المنقولات دليل على ذلك.

ولعل كل ذلك هو الذي دعا العلماء إلى أن يقدموا وسائل لفهم الواقع؛ لأن الفهم يعني الإدراك الحقيقي، والفقہ يعني الفطنة الخاصة، والاستنباط يعني استخراج الغامض، مأخوذ من النبط أول ما يخرج من ماء البئر بعد حفره من بين حمأة وحصى. فإظهار الواضح لا يكون استنباطاً - كما يقول ابن القيم نفسه في موقع آخر. لعل هذا الغموض - الذي يلف الواقع أحياناً - هو ما ألجأ الأصوليين إلى وضعه تحت عنوان "تحقيق المناط"، وما جعل أبا حامد الغزالي يقدم ميزاناً خماسياً لوزن الواقع، والكشف عن حقيقته.

فما هو الواقع الذي يجب فهمه والفقہ فيه واستنباط علم حقيقته؟

حسب عبارة ابن القيم- إنه يعني الإحاطة بحقيقة ما يحكم عليه من فعل أو ذات أو علاقة أو نسبة ليكون المحكوم به وهو الحكم الشرعي المشار إليه بالواجب في الواقع مطابقاً لتفاصيل هذا الواقع ومنطبقاً عليه.

فالواقع اسم فاعل من وقع الشيء وجب، ووقع القول ثبت {فوقع الحق}، الواقعة النازلة، واستعمل الأحناف الواقعة كالنوازل والواقعات للناطق، وهي من أسماء القيامة (إذا وقعت الواقعة). الوقوع هو الوجود والثبوت، الوجود يدل على الوجود المؤكد، والثبوت يقابل النفي والعدم، الواقع إذاً هو وجود ثابت. أما الغربيون فلهم جولات مع الواقع تعريفاً وتدقيقاً وتشذيباً وتشقيقاً، وبخاصة في التخصصات الفلسفية؛ فمنهم من يرى أنه واضح وضوحاً يكون التعريف فيه مدعاة للغموض والتحريف، فقد جعله "ديكارت": ضمن «المفاهيم الشديدة الوضوح في ذاتها، لدرجة أن كل محاولة لتوضيحها أكثر، تقود بالضرورة إلى إغراقها في الغموض».

ومنهم من يشك في وجوده أصلا وهم المسمون بفلاسفة الشك. ومنهم من يقول: إنه التطابق بين مقتضيات الوعي من جهة، والواقع أو «الشيء في ذاته» la chose en soi كما يقول «كانت». وهو تعريف غير

سديد لأنه يحيل الشيء على نفسه، فلا جنس ولا فصل⁹². ومنهم من يقسمه إلى واقع من صنع الإنسان يمكن رفعه كالاعراف والتقاليد، وواقع إلهي -والعبارة من عندي- لا يمكن رفعه ولا دفعه كالحياة والموت والليل والنهار وحاجة الحي إلى الغذاء والهواء.

مهمتنا البناء على أرضية الواقع للتأصيل الكلي. إن مجرد كشف من الجزئيات ليس مناسباً لإصدار حكم عليها دون ربط بعضها ببعض، من خلال دراسة أوجه التشابه والتباين وملح الجذور المشتركة لبناء كلي شبيه بعملية الاستقراء التي تمثل أصلا من الأصول الثلاثة للاستنباط خارج دلالة اللفظ، وهي: الاستدلال بالجزء على الكل، أو تصفح الجزئي للوصول إلى كلي كما يقول أبو حامد، وذلك عكس القياس الشمولي الذي يكون فيه الاستدلال بالكلي الأشهر على الجزئي الخفي، بالإضافة إلى النوع الثالث وهو: الاستدلال بجزئي أظهر على جزئي أخفى - حسب عبارة ابن رشد في تلخيصه لأرسطو.

⁹² غادامير: ولعل المرء يتذكر نقده -فخته- لمفهوم الشيء في ذاته» عند كانط. ففي هذا الصدد قال فخته، بخشونة سميحة معهودة منه، «إن كان كانط قد فهم نفسه، فإن مفهوم الشيء في ذاته يمكن أن يعني شيئا أو آخر. وإن لم يكن قد فهم الأمر على هذا النحو، فهو لم يكن سوى نصف مفكر، أو ليس مفكرا على الإطلاق». (طرق هيدغر ص108)

قال الأخضري في السلم:

وَإِنْ بِجُزْئِيٍّ عَلَى كُلِّيٍّ اسْتَدِلَّ... قَدَا بِالِاسْتِقْرَاءِ عِنْدَهُمْ عُقْلُ
وَعَكْسُهُ يُدْعَى الْقِيَاسُ الْمُنْطَقِي... وَهُوَ الَّذِي قَدَّمْتُهُ فَحَقَّقُ
وَحَيْثُ جُزْئِيٌّ عَلَى جُزْئِيٍّ حُمِلَ... لِجَامِعٍ فَذَاكَ تَمَثِيلٌ جُعِلَ

إننا هنا نستعمل كل تلك الطرائق ونسلك كل السبل والمسالك في اتجاهين: اتجاه يتعلق باستكشاف الواقع، وبامتداده المستقبلي من خلال التوقع. أما الاتجاه الثاني فهو استنتاج النصوص والقواعد وعمل الخلفاء والفقهاء وتعاملهم مع المعاني والمقاصد.

أما التوقع فهو: مصدر توقع الشيء، وتفعل تدل على التكلف كتشجع وتصبر، قال في زيادات اللامية:

بها تكلف وجانب واتخذ وبها كرر تجرع مُطِيلاً شُرْبَكَ العسلا

والعرب تقول: «استوقع الشيء وتوقعه» انتظر وقوعه، وفي الأساس: ارتقب وقوعه. وبالمعنى الحديث: هو انتظار وترقب فيه نوع من التظني والتوهم الذي تحمله كلمة التوقع. وتارة يكون افتراضا كما في حديث حذيفة، فعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دخن. قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يستنئون بغير سنّتي ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتُنكر. فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها، فقلت: يا رسول الله صفهم لنا، فقال: نعم قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا. قلت: يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك». متفق عليه.

وحذيفة هنا يفترض والمصطفى ﷺ يجيبه وكأنه يصدقه في افتراضه حالة كهذه.

وتارة يكون، التوقع له علاقة سببية بتصرفات المكلفين، فيبني المفتي فتواه على ما يحقق مصلحة أو يدرأ مفسدة في المستقبل، فحيثيات الحكم أو علته كامنة في توقُّع ما يحدث في المستقبل؛ أن لو ترك الأمر على أصل الإباحة أو الحظر . وهذا أصل الذرائع والنظر في المثالات. وقد يكون التوقُّع افتراضياً أو افتراضاً لمسائل غير واقعة، وقد لا تكون متوقعة قريباً لإصدار أحكام اجتهادية فيها . وهذا النوع كرهه بعض العلماء كمالك عندما سئل: ”إن وقع كذا“ فقال للسائل: هذه سلسلة بنت سليسة، اذهب إلى العراق. يقول الإمام الغزالي عن الصحابة: إنهم في مسائل الفرائض ما اقتصروا على بيان حكم الوقائع، بل وضعوا المسائل وفرضوا فيها ما تنقضي الدهور ولا يقع مثله؛ لأن ذلك مما أمكن وقوعه فصفوا علمه ورتبوه قبل وقوعه ؛ إذ علموا أنه لا ضرر في الخوض فيه، وفي بيان حكم الواقعة قبل وقوعها⁹³. ولهذا نجد الفقهاء افترضوا كافتراض مالك أن تكون الجلود نفوداً، وكره أن تباع بالذهب والفضة نظراً. وافتراضهم طيران الولي من المشرق إلى المغرب والعكس، وفصل فيه القرافي؛ فلو طار الولي من المشرق إلى المغرب بعد الزوال وكان قد صلى الظهر وأدركه الزوال في الوقت الذي طار إليه فلا يعيد . وقد أصبح اليوم الطيران متاحاً للولي وغير للولي .

⁹³ الغزالي إجماع العوام عن علم الكلام

وقبل أربعة أشهر صليت الظهر والعصر في جدة لأصل إلى واشنطن بعد ساعات في وقتها فلم أصل شيئاً لأنهم أراحونا من الاجتهاد.

وقد افترض إمام الحرمين خلو الزمان من حملة العلم، فأجاز بيعاً لم يحترم فيه إلا ركن التراضي، معرضاً عن المفسدات التي منها الربا والغرر والجهالة . وجملة أخرى من المسائل في كتابه ”الغياثي“، ولي وقفة هنا أشار إليها المرحوم الدكتور/ عبد العظيم الديب في كون هذا الرأي منوطاً بخلو الزمان والمكان من أهل العلم أم أنه رأي من إمام الحرمين؟ وافترض ابن القيم خلو المكان من العدول، وقبل شهادة الفاسق، وشهادة المرأة مستقلة ومنفردة في كل القضايا.

التوقع الذي يسمى الترقب عند المقري والزقاق وغيرهما. وقد بنوا عليه قاعدة المترقبات التي هي أصل لقاعدة التقدير والانعطاف، وتقابلها قاعدة الظهور والانكشاف، أو ما يسميه القانونيون الأثر الرجعي. وحقيقة الأولى: توقع أفضى إلى واقع، فثبت الحكم بالواقع مستنداً إلى التوقع، فهل يثبت الحكم بأثر رجعي من تاريخ التوقع (الترقب) لقيام سببه أو لا يثبت الحكم إلا من تاريخ الوقوع؟ أما عكسها فهو عبارة: عن واقع مزيف ترتب عليه حكم ”حق“ اتصل به صاحبه فانكشف زيفه. وقاعدة المترقبات: هي نوع من التوقع المتردد إذا تحقق هل تثبت أحكامه يوم التوقع باعتباره ابتداءً السبب؟ أم لا تثبت أحكامه إلا يوم الوقوع لأن مجرد التوقع كالعدم الذي لا يثبت حكماً؟ وهنا نرى تنازعا وتجادبا بين التوقع والوقوع:

وهل يُراعى مترقب وقع يومئذ أم فهقرى إذاً رجع

وعكسها الظهور والانكشاف وهو: حكم بني على واقع مزيف يظهر بطلانه؛ كالمرأة تأخذ نفقة لحمل فيظهر ريحاً، فتردُّ النفقة. يقول المازري حضرت مجلس الشيخ أبي الحسن اللخمي رحمه الله وقد استفتاه القاضي في امرأة دعت زوجها للدخول فدافعها منكراً أصل النكاح، ثم أثبتت النكاح، فهل لها النفقة؟

فأجاب: إذا كان يرجع إلى شبهة فلا نفقة لها، وإلا فهو بمنزلة الغاصب فلها حقها. وقد أصلوا كذلك للتوقع الزائف يصدر القاضي على أساسه حكماً، وبكسب المحكوم له به حقاً ثم يكذبه الواقع، فهل يثبت الحق المكتسب بناء على التوقع؟ أم يرد بناء على الواقع؟ وذلك كمن حكم له بالتعويض عن زرعه الذي أفسدته الماشية ثم ينبت الزرع. قال الرزاق:

وإن جرى الحكم على ما يوجب توقعا هل بالوقوع يذهب

فالحاصل: أن التوقع له موقع كبير في الفقه، ويجب أن نتعامل بالوسائل الحديثة لإدراك حقائق الأشياء.

وفقه المآل إما هو توقع، وعبرة عن توازن، لكنه توازن بين حاضر وبين مستقبل، هذا الذي نسميه فقه المثال، والفقيه عليه أن يعتمد على الأدوات التي بإمكانها أن تكتشف هذا المستقبل. وعليه أن يعرف الواقع حتى يعرف المتوقع؛ لأن المتوقع هو في حقيقته مآل للواقع في أحد توجهاته؛ لأن الذريعة عبارة عن وسيلة يتوصل بها إلى شيء، أو يتوصل بها إلى شيء. وأهم ما في الذرائع هو عنصر الإفضاء، فإذا أفضت الوسيلة قطعاً، فلا يختلف الفقهاء في اعتبارها إذا كانت الوسيلة غالباً تؤدي إلى المتوسل إليه، فهنا يختلف الشافعي وهو الذي لا يقول بالذرائع مع مالك وأحمد وهما يقولان بها، وإذا كان ذلك أكثرها فمالك يقول بالذرائع في الأكثرية وبنى عليه -كما يقول بعضهم- ألف مسألة في بيوع الآجال "ومنع للتهمة ما كثر قصده". -خليل- ولكن القضية هي قضية ضبط، أن نضبط النصوص الجزئية والقواعد الكلية، وأن نعرف الواقع بكل تضاريسه ومتوقعاته حتى نطبق عليه حكماً متوازناً لا هو بالمتحلل ولا هو أيضاً بالمتشدد المتزمت المتوقع، وكان بين ذلك قواماً.

ولكن ما هو نوع الواقع، الذي يبحث عنه الفقيه؟ ولماذا يبحث؟

إنه الواقع الذي يحقق العلاقة بين الأحكام وبين الوجود المشخص، لتكون كينونتها حاقة فيه، أي ثابتة ثبوتاً حقيقياً يتيح تنزيل خطاب الشارع على هذا الوجود سواء كان جزئياً أو كلياً، فردياً أو جماعياً، وذلك يفترض مراحل تبدأ من ثبوت حكم موصوف لتنزيله على واقع مشخص معروف.

فالواقع المطلوب فقهه هو الواقع المحكوم فيه والمحكوم عليه؛ لأن المحكوم به هو ما سماه ابن القيم "الواجب في الواقع"، وهذا هو الحكم الشرعي الباحث عن محل مشخص. ولأن المحكوم فيه أو عليه سواء كان ذاتاً أو صفة أو نسبة، جنساً أو نوعاً، كلاً أو جزءاً، فعلاً أو انفعالاً، له حمولة من المعنى هي التي تجعله قابلاً لحكم ما، تلك الحمولة هي الواقع الذي يبحث عنه الفقيه⁹⁴ والتي تسمى في الغالب علة أو سبباً، وقد تكون مانعاً أو شرطاً، وقد تكون حالاً أو معنى مؤثراً كالمعنى الذي يجتال الجزئية عن قياسها في الاستحسان كما يقول ابن رشد عن أصبغ: قال ابن رشد في سماع أصبغ من كتاب الاستبراء. الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أغلب من القياس هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم، فيختص به ذلك الموضوع، والحكم بغلبة الظن أصل في الأحكام، ومن الاستحسان مراعاة الخلاف وهو أصل في المذهب، ومن ذلك قولهم في النكاح المختلف في فساده إنه يفسخ بطلاق، وفيه الميراث. وهذا المعنى أكثر من أن يحصر. وأما العدول عن مقتضى القياس في موضع من مواضع، استحساناً لمعنى لا تأثير له في الحكم، فهو مما لا يجوز بالإجماع؛ لأنه من الحكم بالهوى المحرم بنص التنزيل قال تعالى {يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ}.

⁹⁴ على الفقيه أن يطالع في كل نازلة على ما أصدرته المراكز المعنية وباليته هو نفسه كان يجتهد ضمن فريق من الفقهاء؛ لدقة المعارف وتشعب التخصصات؛ لا نطلب من الفقيه ما يطلبه أوجست كونت من الباحث: أن يستحضر عناصر البحث أي أن يبدأ بجمع الحقائق والملاحظات والمشاهدات، ويحاول أن يرجع العناصر المعقدة إلى عناصر بسيطة أولية بحيث يستطيع أن يدرسها دراسة علمية وصفية تحليلية. ويتطلب هذا المنهج أيضاً أن يقف الباحث على تطور الظاهرة واختلافها باختلاف الشعوب والأزمنة، وأن يقارن حالاتها المختلفة وأشكالها المتباينة في كل زمان ومكان ليسهل عليه استنباط القوانين التي تحكم تطورها. ويتطلب هذا المنهج فوق ذلك أن يقف الباحث على الوظائف التي تؤديها الظاهرة وعلى العلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الأخرى. وهذه الخطوات وما إليها تساعد كثيراً في مرحلة كشف القوانين التي تخضع لها الظواهر في نشأتها وتطورها والوظيفة الاجتماعية التي تحققها. (مصطفى الخشاب: أوجست كونت ص 64)

⁹⁵ حاشية البناي 104/6

وهكذا يكون هذا الواقع مفتاحاً لتعامل الفقيه مع الأشياء والأشخاص، فالذي يقول عن النقود الورقية ”إنها ربوية“ فهو يبحث عن واقع معين هو الثمنية مثلا. وعن التين أو الموز إنه ربوي، فهو يبحث عن الطعمية أو الاقتيات والادخار . وهو بحث في الأولى عن الوظيفة، وفي الثانية عن الطبيعة.

وليقبل شهادة شخص في حق، فهو يبحث عن صفة خلقية ليست محسوسة ولا ملموسة لكنها قد تكون محدوسة. وقبول الشهادة بالنسبة لدرجة تحقيق العدالة، مرتبط بعوامل أخرى زمانية ومكانية ومجتمعية. فالعدالة في زمان هي اجتناب الكبائر والصغائر في الغالب، والمباحات المخلة بالمرءات كالأكل في الأسواق؛ ولكن المتأخرين في بعض الأزمنة اكتفوا بالسلامة من جرحة الكذب. وكان الإسلام كافياً لقبول الشهادة، كما جاء في الحديث، فحقق العلماء المناط بناء على فساد الزمن فاشترطوا العدالة، إلا أنهم حققوه مرة أخرى لقبول شهادة غير العدل بناء على التعذر.

ولو كان الواقع محل الحكم هو سلامة عقد من الغرر أو التياث به؛ فإن البحث هنا عن معنى مشكك لا يستوي في أحواله ولا في محاله، فالتأثير في العقد يفتقر إلى درجة يجتهد فيها، وكذلك مفهوم المصالح والمفاسد، وكذلك أحوال المجتمعات، وبذلك يتضح إلحاح العلامة ابن القيم على فهم الواقع وفقهه واستنباطه لأنه غامض في بعض جوانبه.

وقد لا يجب أن يجاب عن الأسئلة المفاتيح كلها لإدراك الواقع الذي يبحث عنه الفقيه؛ بل قد يعتبر بعضها طردياً، لكن بعضها أحيانا قد يسعفه من طرف خفي، فبعض الفاكهة عند من يعلل بالاقتيات والادخار، فإنه لا بد أن يُسأل الفقيه فيه نفسه بـ”أين“؟ أي، في أي مكان يدخر؟ ويسأل بـ”متى“ كان ذلك؟ ولذلك اهتموا بهذه الجزئية لتغيير حكم البراءة الأصلية في التين لإلحاقه بالبر والشعير. ويقول الأحناف وهم يخصصون

النص بالتعامل: إن من شرط ذلك أن يكون التعامل في كل الأقطار كالاستصناع. ولهذا فعلى الفقيه لإدراك الواقع بخفاياه وخباياه أن يستحضر الأسئلة المفاتيح:

ماذا ولماذا وأين ومتى وكيف؟

فالأول عن الماهية، والثاني عن العلة والسبب، والثالث عن المكان، والرابع عن الزمان، والخامس عن الحال والخبر. ولو أنه سيدود بعضها عن حياض الحكم، ويطرده عن مائدة الدليل؛ ليكون وصفاً طردياً.

والمطلوب هو معرفة الواقع بكل تفاصيله، وليس الواقع بمعنى اللحظة الحاضرة، لكنه الواقع الذي يعني الماضي الذي أفرز الحاضر وأسس له والذي بدون تصوره لا يمكن تصور حاضر هو امتداد له وحلقة من سلسلة أحداثه واحداثياته . غير أن كل ذلك لن يكون كافياً دون استشراف مستقبل تتوجه إليه تداعيات الحياة وتفاعلات المجتمعات؛ وذلك ما سميناه بالتوقع.

بذلك تكتمل الصورة التي تمثل كلي الواقع. والمثال المتخيل هو مثال من يقف على وسط نهر يتأمل جريانه وقوة اندفاعه أو سلاسة انسيابه، لكنه ليعرف الأسباب يحتاج إلى العودة، وأن يرتد على آثاره قصصاً ليشاهد منابع النهر، ويركض إلى الأمام ليرى مصبه ومنتهاه. وهكذا فإن الأحكام الشرعية ترنو إلى الماضي استصحاباً، وتنظر إلى الحاضر استصلاحاً، وترقب المستقبل والمثالات سدا للذرائع ”حماية“.

يضرب أبو حامد مثلاً لشخصين يستفتيان في مسألة واحدة، وعلى الفقيه أن يجيب بجوابين مختلفين تبعاً لتصوير كل واحد منهما، هي مسألة ركوب البحر، فأحدهما يرى أن ركوب البحر يهلكه، والآخر يرى أنه لا يضره. فيفتى الأول بالمنع، والآخر بالجواز. فماذا عن المجتمع؟

وسائل تحقيق الوفاق:

فإذا كان الحكم يعرف من خلال النصوص الشرعية وما يستنبط منها، فإنّ الواقع بحاجة إلى معرفات وهي الموازين الخمسة عند أبي حامد الغزالي، وقد جعلها معياراً للتحقق من الواقع المؤثر في الأحكام: ويمكن تسميتها بمسالك التحقيق، وهي:

اللغوية، والعرفية، والحسية، والعقلية، والطبيعية. -وقد تقدم نصه-

ويمكن أن نضيف إليها ميزان المصالح والمفاسد، والنظر في المثالات، واعتبار الحاجات في إباحة الممنوعات كاعتبار الضرورات في إباحة المحظورات، كما يقول ابن العربي.

إن هذه المسالك تشرح الواقع وتفسره بمنزلة القول الشارح عند المناطقة.

وإذا اعتبرنا المصالح والمفاسد من حيث إدراكها بالعقل داخلة في العقلية، واعتبرنا الاكتشافات العلمية راجعة إلى الطبيعية وهي العلوم الطبية أو طبيعة الأشياء، كان هذا الميزان حاوياً بل حاصراً لأدوات تحقيق المناط.

فالمثال بالربويات في المطعومات جنساً ونوعاً، إنما كان طعاماً لغة تحقق فيه مناط الربا عند المعلل بالطعمية -كما يقول الغزالي- وما كان تمراً لغة، يكون نوعاً واحداً، لا يجوز بيعه في مثله تفاضلاً، كما يقول ابن قدامة.

وبالحس والطبيعة معا كمشاهدة العلامات البيولوجية الفاصلة بين الصغر المانع للزوم أوامر الشرع والتي أشار إليها الشارع بقوله: والصغير حتى يحتلم. ذلك البلوغ المشار إليه بالحديث السابق، وبقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ﴾ .

والعرف محقق للمناط في حالة سيولة اللفظ لعدم وجود حد من الوضع وتحديد من الشرع. وهذا في ألفاظ الشارع التي تركت مبهمة كالإنفاق على الزوجات والأقارب ذوي الإملاق، وكوصف الفقر الموجب للزكاة.

وكذلك فإن العرف اللغوي في بيئة نزول الوحي قد يكون تحقيقاً للمناط في حالة وضوح المعنى، وذلك لقصر اللفظ على بعض أفرادها، كما يراه أبو حنيفة في حمل حديث "الطعام بالطعام" على البر خاصة؛ لأن ذلك الاستعمال العرفي لقريش.

وقد قرر الأصوليون أن العرف من قواعد تحقيق المناط، فالعرف بشروطه وضوابطه لا يصلح فقط مناطاً في مسائل النفقات بين الأزواج والأقارب، ومهر المثل في الصدقات، وثمان المثل في اختلاف الباعة؛ بل هو مؤطر في الأخلاق والطباع المستحسنة والمستهجنة عند الأقوام، وفي القضايا الاجتماعية. وقد وردت أحاديث نبوية تشير إلى ذلك "إن الأنصار يحبون اللهو" "إنهم بنوا أرفدة"؛ - وهما حديثان صحيحان- ولهذا التفت إليه الفقهاء في ولاية النكاح، ورأى الأحناف في المرأة البرزة تزكي الشهود، والعاملة تكشف عن عضديها، وجواز كشف سوق نساء البادية عند عياض، وتعاملوا مع العرف بشقيه القولي والعملي؛ لكنهم نظروا إليه بنظر جزئي، فهل يمكن أن ينظر إليه بنظر كلي؟ فالعرف كما هو وسيلة كشف للواقع فإنه قد يكون وسيلة تشريع للواقع أي أن يلبسه صبغة الشرعية ليكون مقبولاً. مما قد يوعز بأهمية دراسة مقارنة بعلم الاجتماع.

إن هذه الوسائل "المعرفات" ليست على وزان واحد، ولا حد متحد في مرونة التناول ودرجة المعلوماتية وحصول العلم وسهولة الإدراك:

فمنها: ما تسميته تحقيقاً للمناط فيه نوع من التجوز؛ لأن التحقيق ضرب من المعاناة، ولا عنّت في إدراك المحسوسات، فما كان مسلّكه الحسّ ووسيلته الذوق أو اللمس كتغير الماء، وكمسألة النبيذ الذي ذهب ثلثاه بالطبخ، والذي قال فيه عمر رضي الله تعالى عنه "ذهب شيطانه"، لا يحتاج إلى تعمّل.

ومنها: ما يحتاج معرفة اللغة كمدلولات الألفاظ.

⁹⁶ والكسر لغة ذكرها المبرد في كامله ولم تذكر معاجم اللغة إلا ضم أوله.

ومنها: ما يحتاج إلى تجربة وخبرة كما في قضايا الأعراف والعوائد بين أن تكون عامة أو خاصة، أو العرف القولي في كبايات الطلاق والأيمان، والعرف العملي في المعاطاة في التجارة. أما المسالك العقلية في قياس درجات المصالح والمفاسد المؤثرة في العقود بالجرمة⁹⁶ أو الحلية، وقياس الحاجات المنزلة منزلة الضرورات لإباحة المحظورات؛ فهذا النوع من مسالك تحقيق المناط مسلكه عسير، ومسر به دقيق في الفهم، لا يدركه كل متعاط ولو كان فقيهاً في الأحكام الشرعية، ما لم يكن كأبي حنيفة ممارساً للتجارة. ولهذا أحيط هذا النوع بوسائل ضبط تجلت في علاقته بتنقيح المناط وتخريجه وبدليل الاستحسان ودليل الاستصلاح ودليل الذرائع، إذ هي في حقيقتها ترجع في أغلب فروعها إلى تحقيق المناط؛ إلا أن لكل واحد منها مميزات هي في حقيقتها ضابطة. وهذا يفضي إلى سؤال لمعرفة من يحقق المناط؟

فمن يحقق المناط؟

فإذا كان تحقيق المناط لا يختص بالمجتهد المطلق، وليس كأخويه: تخريج المناط وتنقيح المناط لارتباطهما بتصور العلة ثبوتاً في الأصل وإثباتاً في الفرع، وأما هو فعلاقته بالتصديق وهو بالضرورة النظر في تعيين المحل - حسب عبارة الشاطبي- لتنزيل الحكم عليه.

فالعلة قائمة، والحكم جاهز، لكنه معلق حتى يتعين محل قابل. وتحقيق المناط يتعين المحل ويتبين القبول، وهذا يعني أن وظيفة تحقيق المناط هي الإشارة إلى الفرع. ولهذا كان خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف ليقيد إطلاقه ويخصص عمومه. فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع، والمعادلة هي وجود السبب وعدم المانع، ولن تنتج صحة أو جزءاً دون توفير شروط، سواء كانت للوجوب مراعية للأسباب إيجاباً وللموانع سلباً أو شروط أداء وصحة، أو مع قيام السبب، فلا بد من تحقيق المناط للتدقيق في ثبوت التلازم طرداً وعكساً، إذ العلاقة بين العلة والمعلولات في الشرعيات غير ثابتة التلازم إلا بمقدار، فاللزوم الشرعي ليس كاللزوم العقلي، فقد يبطل الأصل ويثبت الفرع؛ كثبوت الإرث دون ثبوت النسب. "وعدل يحلف معه ويرث ولا نسب" خليل. والرخصة بمعناها الاصطلاحي تثبت تجاوزاً عن النهي، وإعفاء من الطلب، وعلة التحريم قائمة، ومقتضى الوجوب مائل، فلولا ذلك ما صح صوم المريض ولا المسافر. ولكن الأسباب والموانع منها الخفي، ومنها الجلي، ومنها الظاهر، ومنها الغائر. ولقد أجاب الشاطبي عن سؤال: من يحقق المناط؟ بأنه العالم الرباني العاقل الحكيم الذي ينظر في كل حالة. والظاهر أنه هنا يشير إلى تحقيق المناط الخاص، الذي يمكن أن نضعه في دائرة الإحسان، والذي هو "مسحة ملك" وعلم أورثه تقى ونور، وبصفة خاصة هو تعامل مشايخ التربية في تسليك المريدين وتهذيب المنتسبين. والذي يراقب مداخل الشيطان لتجنيب المتلقي ما يعرضه لغوائلها. إلا أن ما يتعلق ببيان الواقع لتحقيق المناط، فقد قرر الشاطبي نفسه بأنه متاح لأصحاب الصنائع والعوام وليس حكراً على الفقيه .

وللإجابة على هذا السؤال: من يحقق المناط؟ ينبغي أن نقرر أولاً أن خطاب الشارع لمستويات ومراتب، فمنه ما هو موجه إلى الفرد في خاصة نفسه "استفت قلبك ولو

أفتوك؛“ كما وجه الشاطبي في “الاعتصام” هذا الحديث، قال تعالى: [ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ
الْعَتَّ مِنْكُمْ] فمن خاف المشقة أو الوقوع في الفاحشة إذا لم يتزوج الأمة، فهو صاحب
القضية، والخطاب موجه إليه، فهو الذي يحقق المناط بتقدير حالته التي هو أعلم بها.
وقد يكون الخطاب موجهاً إلى الجماعة، لكنه يقصد به الفرد [فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً
] فمن يحقق المناط هو الذي يريد أن يتزوج أكثر من واحدة. كما أنه بإمكان الجماعة ممثلة
في الجهات الولائية إذا لاحظت حيفاً أو تحققت من مفسدة غير مرجوحة أن تحقق المناط.
لكن الخطاب قد يكون موجهاً إلى الجهة الولائية ممثلة في القضاة [وَإِنْ حِفْتُمْ شِقَاقَ
بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا] فبعث الحكمين يرجع إلى الجهة
الولائية، فالجهة الولائية هي التي تحقق المناط دون غيرها؛ لأن الأمر معقد، وقد
تكون فيه أسباب خفية تفتقر إلى تدقيق لتنزيل حكم الفراق أو ترتيب شمل الوفاق.
إلا أن الخطاب قد يكون موجهاً للسلطان الأكبر [وإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ
عَلَى سَوَاءٍ] فالذي ينبذ العهود ويعلن الحروب ويوقع الهدنة والسلام ويصدر حكماً بناء
على التوقع المشار إليه بـ “تخافن”؛ لأن الخوف هو توقع مكروه في المستقبل فالذي يحقق
المناط للأمة هنا هو الجهة السلطانية التي تستوعب الأسباب والدوافع الخفية والموانع
والشروط الغامضة، فتحقيق المناط لا يتعلق بالأفراد؛ ولهذا طلب بنو إسرائيل من نبيهم
-عندما كتب عليهم القتال- أن يعين ملكاً لأنه بدون سلطان الملك تكون الحروب فوضى [إِذْ
قَالُوا لِنَبِيِّ لِهْمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ] لأن نبيهم لم يكن يمارس وظائف الملك.
وهنا أيضاً توجد مشكلة قيام بعض الطوائف بممارسة العنف الجسدي في تغيير ما
تعتبره منكر، غير ملتزمة بالضوابط الشرعية ولا بتحقيق المناط، إذ أن تغير المنكر كما
يقول ابن القيم: فإنكار المنكر أربع درجات: الأولى أن يزول ويخلفه ضده، والثانية:

أن يقل وإن لم يزل بجملته، الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله،
الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجتان الأوليان
مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة⁹⁷.
وهكذا فإن جهة تحقيق المناط تختلف باختلاف الجهات
المقصودة بالخطاب، فيقول إمام الحرمين في “الغياثي”
-وهو يتحدث عن الحدود- إنها لا يتولاها إلا الخليفة أو
نائبه، لكنه لا خيرة له في تركها أو انزالها.
وأما التعازير فإنها كما يقول الشافعي طبقاً لإمام الحرمين-
موكولة إلى تقدير الإمام أو نائبه، فلو شاء أنزلها ولو شاء
رفعها بناء على المصلحة.
فمن يحقق المناط هنا؟ بالتأكيد هو السلطان الذي يمكن
أن يكون لديه من الأسباب الخفية ما ليس عند غيره.
ومعنى الخفاء هنا أن العامة قد لا يتوقعون النتائج التي
تتوقعها الجهة السلطانية بما لديها من معلومات وتقارير،
فعمر عليه رضوان الله عندما أوقف حد السرقة عام
الرمادة، كان يرى أن الشدة التي فيها الناس لا تتناسب
مع العقوبة، فدرأ الحدود بالشبهات، وكذلك عندما أوقف
نفي مرتكب الفاحشة، كان يتوقع خروج المنفي عن الإسلام
بالكلية لمشاهدته حالة من هذا النوع، ولما نفي لعلمه من
ذلك. وهذا ما أسميه بالموانع الخفية.

⁹⁷ ابن القيم إعلام الموقعين 6/3

وكذلك كل القضايا العامة للأمة إنما يحقق المناطق فيها الجهة الولائية المختصة، كإنزال العقوبات، وكفرض الضرائب، ومصادرة الأموال لقيام ضرورات معينة أو حاجة تقتضي ذلك، وقد قرر إمام الحرمين أن الإمام له أن يفرض الضرائب عندما يصفر بيت المال، وذلك لمواجهة أعباء الدولة وبخاصة رواتب الجند الذين سماهم "المرتزقة" أي أنهم جنود محترفون وليسوا من المتطوعة. وقد شهد التاريخ الإسلامي نزاعاً بين الفقهاء في الأندلس في مسألة الضرائب على المسلمين، فأفتى به الشاطبي، وخالفه شيخه أبو سعيد بن لب، وأصل الجواز لإمام الحرمين والغزالي لضرورات الأمة. ومن طريف ما يدل على موقف بعض العلماء من الضرائب رفض أهل المرية بالأندلس لدفع المعونة لأمير المسلمين يوسف ابن تاشفين حتى يحلف في المسجد الجامع بحضرة العلماء بأن بيت المال ليس فيه شيء ليستوجب تلك المعونة. إذ أن فروض الكفاية منها ما يقوم به الأفراد كالصلاة على الجنائز وطلب العلم الزائد على فرض العين، ومنها ما لا يقوم به إلا الإمام أو نابه، كتعيين الولاة ونصب القضاة، وتطبيق الأحكام الجزرية.

مجالات تحقيق الهناط وتوليد الأحكام

يجب أن يحقق المناطق في كل المجالات كالمجال السياسي "الأحكام السلطانية"، والمجال الاقتصادي "المعاملات"، والمجال الاجتماعي - مجال العلاقات الدولية. ولعلنا نشير هنا إلى مسألة العقوبات الشرعية {الحدود} التي تعتبر في جو ثورات أفرزت الشيء وضده، وأبرزت التناقضات المجتمعية في أجلي حقيقتها - وكلمة التناقض بمعناها المنطقي تعني بأن الشئيين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بينما يعني التضاد كونهما لا يجتمعان لكنها قد يرتفعان، فالأول أكثر دلالة على الصراع لأنه من تنازع البقاء -

وبناء على مبدأ تحقيق المناطق الذي يجب أن يطلق من عقاله ويسرح في مجاله، فإن كثيراً من القضايا الفقهية ستراجع على ضوء ناره.

في هذه المجالات نحتاج اليوم إلى نظر كلي يلاحظ الواقع المستجد لتركيب الدليل مع تفاصيله وترتيب الأحكام على مقتضياته.

كما أنّ واقع الحريات في عالم أصبحت فيه السيادة شبه ناقصة، والمعاهدات والمواثيق الدولية شبه حاکمة، يمثل واقعاً مؤثراً في مسألة الحدود الشرعية وبخاصة في قضايا المعتقد وجرائم الأخلاق ومسألة التعددية الدينية. إن حالة العولمة لا يبدو أنها حالة عابرة؛ بل هي حضور للآخر الذي هو في ظاهره اختياري وفي حقيقته إجباري، والدول الصغيرة فيها لا تتمتع بسيادة كاملة مهما كان الوضع القانوني لها. إنه واقع يؤثر في النظم والقوانين ومدى ملاءمتها للنصوص الشرعية مجردة عن مقاصد التعليل وقواعد التنزيل. ولهذا فإن مقالته الشاطبي في تحقيق المناطق في الأنواع والأشخاص جدير بالتطبيق على الأمم وعلى تقلبات الزمان والمكان، فالزمان⁹⁸ فيزيائياً لم يعد المتغير المطلق، كما أن المكان لم يعد الثابت المطلق، ذلك عنوان آخر يصلح للتجديد في علم الكلام. وعندما يتحدث الشاطبي عن النظر في المثالات وكيف تحرم الجائزات وتبيح المحظورات يشير إلى صعوبة هذا المسلك بقوله: وهذا المجال صعب المورد للمجتهد؛ إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة. وقد قدمنا أنّ الذرائع والمثالات تحقق المناطق. كل ما تقدم يدعوننا بلا تردد إلى الدعوة إلى التجديد في هذا المجال بإعادة صياغة وترتيب وتركيب وتقريب تنزيل الأحكام على الواقع والمتوقع.

إنّ مسألة التنزيل وتحقيق المناطق في المسائل السلطانية تحتاج إلى بيان، وتفتقر إلى برهان، ووجه ذلك أنّ الأحكام

⁹⁸ هل يمكن أن نقول: إن الزمن الفقهى زمن لاماركي؟ يقول فرانسوا راستيي: إذا كانت العلوم الطبيعية راضية بالزمن الدارويني للتطور، فإن علوم الثقافة تتحرك في الزمن اللاماركي lamarkien المكون من التقاليد ومن القطائع. ثم إن الزمن التقليدي لا يخضع لمقاييس الزمن التاريخي، ذلك أنه غير مطرد وغير مترابط وغير محدّد، ويترك باب المراجعات والتوقعات مفتوحاً، ويقدم توأماً بين المعاصرين والقدامى، بين المقربين والغرباء. إن الهيرمينوطيقا والفيولوجيا تمكّنان من مقارنة هذا الزمن الداخلي المرتبط بالعالم السيميائي. (فنون النص وعلومه ص331)

ما مصلحته تحصل بمجرد وقوعه بغض النظر عن قام به، وهذا ينقسم إلى ما يجوز لعامة الناس أن يقوموا به كالصلاة على الجنائز، وتعلم العلم الزائد على فرض العين، ومنها ما لا يجوز للعامة أن يقوموا به، وهو الأحكام السلطانية كإقامة الحدود والتعزيرات، وإعلان الحرب والسلام بين الأمم، ومختلف التدابير العائدة على المجتمع بالفائدة؛ كنصب القضاة، وتعيين الموظفين لجباية المال إذا وجد السلطان. يقول إمام الحرمين: والتعزيرات آتلة إلى الإمام ومن ينوب عنه. وقال الشافعي: إن شاء الإمام عفا عنها، وإن شاء أقامها، حسبما يراه من المصلحة. هذا معنى كلامه فليراجع في الغياثي. ويقول عن الحدود: إن أمرها يرجع إلى الإمام أيضاً. ولكن من المقرر أن ليس له الخيرة في إقامتها وعدمه.

مسألة الحدود أو ما أصبح يعرف بتطبيق الشريعة:

غني عن القول أن المسلم عليه أن يتابع الشريعة، وأن لا يعدل عنها ولا يحدد، إذا ثبتت وروداً ودلالة، قال تعالى {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} وقال تبارك وتعالى جده {وَاحْذَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ}. ولكن كيف يكون الاتباع؟ للإجابة عليه، فننقل ما هي الشريعة؟ مع طي الأقوال والآراء الكثيرة حول المفهوم لغة واصطلاحاً، نقول: إنها الإيمان "الاعتقاد"، وإنها الأحكام "العملية". دليل الأول: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ} والذي شرع هنا هو العقائد الجامعة.

ودليل الثاني: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِعةً وَمِنْهَا جَاءَ} فالشريعة الخاصة هي الأحكام العملية؛ ولهذا فإن المستوى الأول يدخل في دائرة الإيمان بكل ثابت، وهو تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام في كل ما ثبت عنه ثبوتاً قطعياً بدلالة قطعية. -ونعني بالثبوت القطعي أن يكون قرآناً أو حديثاً متواتراً سالمًا من معارض قوي، ونعني بالدلالة القطعية أن يكون مفسراً عند الحنفية أو نصاً في مصطلح الجمهور لا يقبل التأويل.

الثابتة بنص من الشارع بإطلاق لا يمكن نسخها إلا بنص من الشارع -ولا نسخ بعد انتقاله عليه الصلاة والسلام إلى الرفيق الأعلى-، إلا أن معظم مسائل الإمامة عرية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين⁹⁹، كما قال إمام الحرمين. وكان الخلفاء الراشدون يحققون المناط تبعاً لظروف تغيرت وأحوال تطورت، وأن الفقه في الدين كان عاصماً من الفتنة برهة من الزمن، وكان مفهوم الطاعة حاضراً في الأذهان؛ أخذاً من الأحاديث الواردة في ذلك، كحديث مسلم: "ولو ضرب ظهرك وأخذ مالك"، "ولو عبداً حبشياً كأن رأسه زبيبة". وحديث الصحيحين: "من رأى من أمره ما يكره فليصبر، ولا ينزع يداً من طاعة". وحديث: "إلا أن تروا كفراً بواحاً". -و"تروا" هنا بمعنى تعلموا قال تعالى {إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَرَأَهُ قَرِيباً} فالأولى بمعنى ظن والثانية بمعنى علم.- ولهذا امتنع الكثير من الصحابة ممن أدرك زمن الحجاج من الخروج كأنس بن مالك وعبدالله بن عمر، وكبار التابعين كالحسن البصري الذي قال: -في ثورة ابن الأشعث لما عرضوا عليه الخروج- إن الحجاج بلاء بسبب الذنوب، ودواؤه الاستغفار. -كما ذكره أبو عمر بن عبد البر في "التمهيد"-

فما الذي يميز الأحكام السلطانية؟

للإجابة عليه، فنقرر أن القضايا الشرعية منها ما (يتعلق بالأشخاص الطبيعيين)، ويسمى بفروض العين، وعبروا عنه بأنه: ما تخص مصلحته الفاعل. (وما يتعلق بالمجتمع) ويسمى بفروض الكفاية، وعبروا عنه بأنه:

أما المستوى الثاني: فهو الأحكام العملية، المحاطة بخطاب الوضع أسباباً وشروطاً وموانع، متفاعلة بأحكام التكليف. فهذه لا ينشئ عن عدم القيام بها خروج عن الملة إذا لم يقتنر بإنكار أو جحد لقاطع كما عليه المحققون من علماء السلف والخلف. ولهذا فإن تطبيق الحدود يدخل في الدائرة الثانية، إلا إذا خرجت من دائرة العمل إلى دائرة الاعتقاد.

فكيف يحقق المناطق في هذه المسألة درء التكمير وإبعاد الشبح الفتنة، بل وتجنباً للإثم؛ إذا صحت الأعمال وصلحت النوايا. إن من أفضل من تناول هذا الموضوع ابن القيم في "إعلام الموقعين" تحت عنوان: اختلاف الفتوى باختلاف المكان والزمان، فالمكان أرض العدو التي جعلها مناهلاً لتأخير الحد أو تعطيله، واستدل عليه بالسنة وعمل الصحابة والإجماع والقياس. أما السنة فحديث بسر ابن أبي أرطاة: "أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو. {رواه أبو داود وأحمد والدارمي}. يقول ابن القيم: فهذا حد من حدود الله، وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق لصاحبه بالمشركين حمية وغضبا، كما قال عمر، وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم. وقد نص أحمد، وإسحاق والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو. وذكرها أبو القاسم الخرقى في مختصره فقال: لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو¹⁰⁰. قلت: ويؤخذ من هذا أن الإمام العدل الراعي مصالح الدنيا والدين في مقام التنزيل يجوز له أن يعلق الحد أو القصاص

¹⁰⁰ ابن القيم إعلام الموقعين 17/3

إذا ترتبت عليها مفسدة أعظم كما فعل عمر رضي الله عنه عام الرمادة، وقال في غلمان حاطب بن أبي بلتعة الذين سرقوا: لولا أنكم تجيعونهم لأقمت عليهم الحد. وغرم حاطباً القيمة مضاعفة. كما أوقف نفي المحكوم عليه في جريمة أخلاقية، خوفاً من التحاقه بدار الكفر. وكما ذكرنا عن علي في مسألة القصاص، وإلغاء سعد لعقوبة شرب الخمر عن أبي محجن الثقفي.

وقد رأينا أن الخلفاء الراشدين حققوا المناط في شتى الحقول، من نظام الحكم إلى جباية الأموال، إلى الحدود والدماء، وذلك شاهد على اعتبار الزمان و"حال الوقت" -حسب عبارة الشاطبي- وأحوال الإنسان.

ونحن اليوم بحاجة إلى تحقيق مناط من الجهات المنوط بها الحكم: الإمام -الرئيس- البرلمان، طبقاً للجهات المخولة بعقد البيعة أو تعاقد التفويض الانتخابي، فعليها أن تتحمل المسؤولية. وهذا ليس مجاملة لأحد ولا نفاقاً، ولكن تحقيقاً لمناط الواقع بميزان المصالح بمراجعة العلل التي أشير إليها في الآثار المذكورة عن الصحابة، فعمرو يقول: خوف أن يركبه الشيطان. وحذيفة يقول: فيطمع فيكم عدوكم. وابن القيم يقول: مصلحة الإسلام والخوف من لحوق المحدود بالمشركين. وابن القيم يتحدث عن التعطيل أو التأخير، والتعطيل مذهب أبي حنيفة، والتأخير مذهب الإمام أحمد.

فما هي درجة القلق في الكثير من البلاد المسلمة، وما هو استعداد الأفراد لقبول إيقاع العقوبة البدنية عليهم، وكيف يتأثر ولاؤهم للدين؟

وهل أوضاع بعض بلاد المسلمين تمثل شبهة لدرء الحدود بالشبهات؟ بناء على تشوف الشارع لدرئها، كما في الحديث الذي رواه الحاكم، "أدرءوا الحدود ما استطعتم". وحديث الذي قال يا رسول الله إني أصبت حداً فأقم في كتاب الله قال: أليس قد صليت معنا؟ قال: نعم، قال: فإن الله قد غفر لك ذنبك، أو قال حدك. وأحاديث الستر على النفس والستر على الغير، "يَا هَرَّأُل لَوْ كُنْتَ سَرَّتَهُ عَلَيْهِ بِتَوْبِكَ لَكَانَ خَيْرًا لَكَ مِمَّا صَنَعْتَ". إن وجوب إقامة الحدود في الظروف الاعتيادية لا غبار عليه، والاعتراف به والإقرار بذلك

يدخل في دائرة الإيمان. وقد جاء في الحديث: "إقامة حد بأرض خير لأهلها من مطر أربعين ليلة". إذا لم يؤد إلى منكر أكبر.

فالمطلوب تحقيق المناط.

مع الإشارة إلى قاعدة "لا يسقط الميسور بسقوط المعسور"، ودليلها {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} ومعنى ذلك عملياً:

- 1- أن لا يعرو المحل عن عقوبة؛ لأنّ الكلي العام هو العقوبة فلا يترك ما يمكن منه.
- 2- أن يُسعى إلى تخليق المجتمع بوسائل الدعوة.
- 3- أن تسعى الأمة إلى استكمال القيم والقوة.
- 4- الحوار الدائم مع الفئات الداخلية والخارجية.

إنها مسألة هامة على الجهات الولائية أن تحقق المناط فيها، وليس المفتي ولا الفقيه الذي لا صلاحية له في تحقيق المناط.

وهناك مسألة أخرى هي مسألة الضرائب لحاجة ميزانية الدولة، إنّ الباجي وغيره أفتوا أمير المؤمنين يوسف بن تاشفين وأجازوا له أخذ أموال الناس، باعتباره محققاً للمناط. لكن علماء المرية مع اعترافهم أنه الجهة المحققة طلبوا منه يمينا زيادة في التوثق، فيما يسمى بالمعونة. إن تحقيق المناط يتدخل في عدد لا يحصى من أحوال التكليف، كما يمكن أن نراه في القوانين الوضعية في مبدأ الظروف المخففة والمشددة في عقوبة الجريمة، وتشخيص الجرم. ولتوضيح العلاقة بين تحقيق المناط والنصوص الآمرة يجب أن نوضح أنّ النصوص عندما ترد عامة في الصيغة فعمومها يتوجه إلى أفراد العام، إلا أن عمومها للأحوال والأزمنة والأمكنة ليس مطابقة عند بعض الأصوليين، وإنما يدل عليها باللزوم عند ابن السبكي ووالده وابن

السمعاني، وليست مدلولاً عليها باللزوم ولا داخله في العموم، بل العلاقة بينهما علاقة إطلاق، وهذا ما ذهب إليه القرافي.

قال في المراقي:

ويلزم العموم في الزمان والحال للأفراد والمكان
إطلاقه في تلك للقرافي وعمم التقى إذا بنا في

ومعنى الإطلاق أن العموم في الأفراد لا يلزم منه عموم الأزمنة والأحوال والأمكنة، فهو فيها مطلق؛ لأنه لا صيغة له فيها.

صناعة المفاهيم بين النص والواقع.

نحتاج اليوم إلى نظر كلي يلاحظ الواقع المستجد لتركيب الدليل مع تفاصيله وترتيب الأحكام على مقتضياته.

إن مسألة صنع الأداة التي هي هنا القاعدة أو المفهوم أو الكلي، هو أهم وسيلة لإنتاج فكر أو إصدار حكم في قضايا الواقع وفروع الشرع والقانون وتفاريح الحياة وشعاب شئون المجتمعات. ولهذا فإن بؤرة التجديد ومنبت أرومته إنما تكون في صنع هذه المفاهيم صياغة مستقلة مبتكرة ومختصرة، أو مراجعة المفاهيم المعتمدة في العلم المستهدف، وهو هنا "علم الأصول والفروع" وما يتولد عنه من الأحكام، لتهدئتها وتشذيبها وعرضها من جديد على أصولها من جهة وعلى النتائج من جهة أخرى، مما قد يؤدي إلى تحويلها أو تغييرها أو تطويرها أو تعديلها وتبديلها، ذلك أن جل القضايا التي يتعامل معها الفقيه هي من نوع المجملات. والتعامل مع المجملات من أدق القضايا التي شغلت الأصوليين والفقهاء في كل عصر، وكذلك العمومات "السيالة" المتمثلة في كلي مشكك، كالغرر والجهالة، والقواعد المرنة كقاعدة:

حيث إن الأجناس العامة، والأنواع والأوصاف المعنوية عند ما تكون محققة للمناطق، يدق فهمها، ويصعب نظمها، ويصبح غالب الظن أغلب مناطقها، ويعسر على المستنبط الاستقاء من نباطها، وذلك كالمصلحة، والحاجة، والمشقة، والغرر، والجهالة، والذريعة، والمثال، فيكون الأمر فيها بين حد أعلى معتبر، وحد أسفل عديم الأثر، ووسط محل تجاذب، والآراء فيه موضع تضارب؛ فيختلف الفقهاء، ويفتقر إلى الخبراء، سواء تعلق الأمر بمدلول لفظ أو عموم معنى أو تحديد دلالة لا حد لها من الشرع. ولصياغة هذه المفاهيم لتنزيل الأحكام عليها في العصر الحاضر، فنحن بحاجة إلى دمج الواقع كصنيع الفلاسفة، واستشهد بأحدهم، وهو الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز إذ يقول: إن الفلسفة إذا لم تبني على إشكالات الواقع تكون مجردة، مما يفقد المفهوم الفلسفي أهميته. ولهذا فهو يرى أن على الفيلسوف أن يبدع المفهوم Concept فيما سماه «بخلق المفهوم» ولكن بناء على مشكلة من الواقع، فعليه أن يبحث عن المشكلة ليبني عليها المفهوم انطلاقاً من الوجود القبلي للفكرة، كما هي عند أفلاطون. فكيف نصوغ هذه المفاهيم؟ ذلك هو التحدي الذي تقتضيه الإجابة عليه مراجعة المدلول اللغوي والشرعي، وكذلك المقاصد والعلل المولدة للأحكام، والواقع والبيئة التي هي مجال التنزيل.

تنزيل الحاجات منزلة الضرورات عامّة أو خاصة. - كما يقول السيوطي وابن نجيم وغيرهما وأصله لإمام الحرمين- التي أوجدت اضطراباً وتجادباً في مناقشات وقرارات المجامع الفقهية. وصعوبة تحقيق المناطق فيها تكمن في الافتقار إلى الضوابط اللغوية والأصولية -يراجع ما كتبناه عن الحاجة والضرورة وموضع افتراقهما والتقاءهما في كتابنا "صناعة الفتوى". ذلك أن الكلي المشكك وهو الذي لا يستوي في أحواله ولا في محاله، كالحاجة مثلا فهي عبارة عن احتياج عن نقص أو شعور لنقص، فهي أعم من الفقر؛ لأنّ الفقر والخصاصة هي نقص؛ لكنه نقص يتعلق بعنصر من العناصر الضرورية للحياة من ملبس أو مأكل أو مسكن، ومع ذلك فإنهم اختلفوا في مفهوم الغنى الذي ينافي الفقر. يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم: هل الغنى المانع هو معنّى شرعيّ أم معنّى لغويّ؟ فمن قال: معنّى شرعيّ قال: وجود النّصاب هو الغنى، ومن قال: معنّى لغويّ اعتبر في ذلك أقلّ ما ينطليق عليه الاسم، فمن رأى أنّ أقلّ ما ينطليق عليه الاسم هو محدودٌ في كلّ وقتٍ وفي كلّ شخصٍ جعل حدّه هذا، ومن رأى أنّه غير محدودٍ وأنّ ذلك يختلف باختلاف الحالات والحاجات والأشخاص والأمكنة والأزمنة وغير ذلك قال: هو غير محدودٍ، وأنّ ذلك راجعٌ إلى الاجتهاد. {بداية المجتهد} قلت: والاجتهاد هنا هو بتحقيق المناطق في جوانبه المتعددة المعرفة والكاشفة، والاختلاف في الأزمنة والأمكنة والأحوال هو الذي أدى إلى اختلاف.

الغاية: لها اعتباران: أولهما الفكر ويسمى الباعث، ويُسمى المبدأ، والثاني: المنتهى، ويُسمى الفائدة؛ ولهذا قالوا: مبدأ العلم منتهى العمل.

فالباعث على إنشاء علم الأصول هو: البحث والتوسل إلى استنباط الأحكام. والفائدة هي: الوصول إلى الأحكام. فبهذا التفسير للغاية ندرك أنّ أصول الفقه وسيلة لاستنباط الأحكام، وأنّ وظيفته هو الوصول إلى الأحكام بطرقٍ منضبطة؛ ولهذا فيمكن أن نقول: إنه الاستنباط والانضباط. فمعنى الاستنباط استخراج حكم في محل خفاء وغموض، سواء تعلق الأمر بدلالة اللفظ أو معقول النص. وبالانضباط الوصول إلى النتيجة طبقاً لقانون محدد. ولا مجال للتجديد في الغاية.

ولأنّ كل مشروع فكري إمّا يمكن إدراكه من خلال البواعث العقلية¹⁰¹ التي أدت إلى صياغته. كما يقول بدوي. وتوليد الأحكام وضبط مسار فكر المولد بضوابط محددة، سيظل باعث الباحث في علم الأصول، والوصول إلى الأحكام هدفه، ومنهما يتركب السبب الغائي.

أما **الفاعل** فهو المجدد أو المجتهد، وقد أشار العلماء إلى بعض الشيوخ لبلوغهم هذه الرتبة، وأكثر من أشير إليهم من الشافعية، ومما لا يرقى إليه شك أنّ الإمام الشافعي المطلبي كان مجدداً، وكانت رسالته برهاناً ووثيقة شهادة التجديد له. وأنّ الأمام أبا الحسن الأشعري بما قدمه من

¹⁰¹ وكان أرسطو يظن أن العلة الغائية هي أهم العلة المساعدة على الفهم العلمي، ثم من ناحية ثانية لأنها تفسر لنا أنواع العلة الأخرى وتختتم بها عملية التفسير كلها. إن مفهوم العلة (السبب) إذا كنا نفكر فيه كغاية (مثل أرسطو) أو كحافز (مثل ديكرت) أو كعلاقة تبادلية (مثل هيوم) له تأثير أيضاً في مشكلة الحقيقة.

عطاء وأنفقه بسخاء في علم الكلام يمكن أن يُعتبر من الرواد. ويأتي بعدهم القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني وأبو المعالي الجويني وأبو حامد الغزالي، وهؤلاء الثلاثة لعطائهم الأصولي¹⁰².

هابرماس: فالفاعل يحقق غايته أو يخلق شروط تحقيق حالة أو وضعية مرتقبة، وذلك باختياره للوسائل التي قد توصله إلى النجاح، واستخدامها بطريقة ناجعة في وضعية معطاة ما، والعامل المركزي هنا هو مشروع العمل القائم على أساس تأويل الوضعية القائمة، والهادف إلى تحقيق غاية معينة أو مشروع يسمح بالحسم بين مختلف الأفعال المتساوية الإمكان¹⁰³.

¹⁰² لا شك أن الالتزام بهذه القائمة سيقصي جلة من العلماء، أصحاب مشاريع كبيرة، شاركوا في البناء المعرفي لهذه الأمة، وكون المجدد هو من أبدع كل مشروعه جعل جون ستروك وهو يعرف بفكر جاك لاكان في كتابه «النبوية وما بعدها» يقول: المجدد الحق يتوقع منه أن يصنع كل شيء بنفسه، لكننا إذا مضينا خلف فرضية كهذه فقد نشعر بحرج إزاء مفكرين يقدمون أنفسهم لنا بفخر واعتزاز باعتبارهم قارئین شُراحاً للأعمال الفكرية الكبرى الراهنة. لكن ما أكثر الأدلة التي تشير إلى أنّ التفكير الذي يجري في ظل مفكرٍ سابق يُثير الإعجاب قد يكون تفكيراً يتصف بقدر كبير من الأصالة والقوة. فهذا أفلوطين يقرأ أفلاطون، وهذا ابن ميمون يقرأ أرسطو، وهذا ابن رشد يقرأ الاثنيين، وماركس الشاب يقرأ هيغل. ويحتاج تقدير الأصالة في أمثال هذه الحالات إلى قدر من الجهد يفوق ما قد نكون اعتدنا عليه: فما أنجزه كل مفكر لاحق قد لا يُفهم إلا إذا كنا مُستعدين للعودة إلى أعمال المفكر السابق، ولتتبع كل التحولات والتشوهات الخلاقة التي طرأت عليها بالتفصيل. وبحث كهذا قد يكون بحثاً مثيراً: فقد ينهنا لا إلى طرق الوصول إلى الأصالة التي تغفل عنها مسلماتنا الحديثة فحسب، بل أيضاً إلى الدور الكبير الذي تؤديه إعادة التفكير وإعادة الكتابة حتى في أعمال أولئك الذين لا يعترفون بسابقيين ويقدمون أنفسهم وكأنهم استثناءات لكل القواعد ماعدا تلك التي يستنونها هم أنفسهم. (ص159)

¹⁰³ نقلنا عن «من النسق إلى الذات» لعمر المهيبيل ص253

وقد ادعى الإمام السيوطي تلك الدرجة في نظمه للمجددين عندما قال:

وهذه عاشرة المثين قد أتت ولا يخلف ما الهادي وعد

وقد رجوت أنني المجدد لها وفضل الله ليس يجحد

وألف كتابه "الرد علي من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" ادعى فيه الاجتهاد المطلق مع اعترافه بعدم الاستقلال، مفرقاً بين المصطلحين. كل هذا يدل على أن مفهوم التجديد عند السيوطي مرادف لمفهوم الاجتهاد. ولكن الذي يظهر أن المجدد لا بد أن يكون قد قدم إبداعات ما -في مجال من المجالات- اعترف بها العلماء وأثنوا عليها، كما دلت عليه أسماء أولئك النفر الذين نالوا جائزة التجديد. إلا أنه بعد القرن العاشر الهجري سكت العلماء حتى عن مجرد الدعوى ولم يترشح الكثير منهم لتلك المكانة العليا. وفي العصر الحديث كانت الدعوى منصبه على موضوع التجديد وليس على لقب المجدد وقد أشرنا إلى ضعف بعض تلك الدعاوي. وقد يكون من المناسب أن يكون التجديد في الشريعة في هذا العصر -عصر المؤسسات- جمعياً تتضامن فيه مختلف الخبرات والتخصصات؛ ليكون مرآة لسّمات العصر وعاكساً لتحولات العالم، ويشترك فيه الخبراء إلى جانب الفقهاء في شتى المجالات المستهدفة، ونحن ندرك أن بعض القضايا التي كعت فيها المجامع عن الحكم وأحجمت فيها عن الجزم كانت ترجع في بعضها إلى تحقيق المناط لعدم التمكن من إدراك الواقع، كمسألة التضخم، ومسألة بيع الدين بشروطه عند مالك إلى جانب قصور في التعليل.

الخلاصة:

إنّ من أهم مُشكلات العصر البحثُ عن الانسجام بين الضمير الديني والواقع المجتمعي، أو عن التساكن السعيد بين كليّ مقتضيات الزمان وكليّ الشريعة والإيمان، وإنّ أصولَ الفقه تُمثل أفضل منهجٍ اخترعته العبقريّة الإسلاميّة للتعامل مع نصوص الوحي الإلهي، وهو منهج خالدٌ لأنه يستمد ينبوعه ومادته من نصوص الوحي ومن لغة القرآن المحفوظ؛ مما كفّل له البقاء وضمن له النقاء، وهو عملٌ إنساني رائع أُنتج في أواخر القرن الثاني الهجري والحضارة الإسلاميّة في أوج عطائها وقمة سناها، والاختراعات والإبداعات تتداعى، وبخاصة في مجال اللغة وعلم الكلام والنحو والبلاغة والفلسفة، في بيئةٍ تمازجت فيها الأعراق وتزاوجت فيها الموارد الإنسانية، وكان السقف القرآني حافظاً لها في الجملة من الانفلات، وعلى الرغم من حدة الجدل إلا أنه ظل محكوماً بمعايير إسلامية. وأصول الفقه التي تُعتبر مركزية في علوم الشرع؛ لما لها من وظيفة إنتاج الأدوات المثمرة للأحكام من جهة، وضبط النظر والفكر من جهة أخرى، أصبحت الوسيط بين الوحي والفهم البشري، والوسيلة للتعامل معه.

لأصول الفقه وظيفتان متلازمتان يمكن أن يُعبر عنهما بـ"الاستنباط والانضباط"، فهو تسليطٌ للفكر والنظر على النصوص ألفاظاً وحكماً ومقاصد بنظر منضبط بقواعد وقوانين، فلا يصدر حكماً كلما لاحت لوائح المصالح أو كلما عنت سوانح الحاجات، كما أن دراسة أصول الفقه من الممكن أن تدرب العقل المسلم على منهج التفكير الصحيح والنظر السديد؛

إذا استثمرنا المنهجية التي يستبطنها علم الأصول وتكمن فيه بالقوة بإبرازها إلى الفعل متمثلة في بناء الكليات وتوليد الجزئيات، وهي منهجية صالحة للتوظيف في كل المعارف بل وكل مجالات المعاش.

وفي بحثنا هذا قدمنا المركب الأصولي من خلال العلل الأربع: المادة والصورة والغاية والفاعلية. وتوقفنا عند كل واحدة من هذا المركب لنرى إمكانية التجديد فيها أو من خلالها، فكانت المادة والغاية أقلها حظاً من التجديد؛ لأنَّ المساس بهما يعني استبدالاً بمادة أخرى أو تبديلاً للعلم من أصله، أو عدولاً عن أهدافه وصدوفاً عن وظائفه. ومع ذلك فإنَّ تعديلاً هامشياً يمكن أن يدخل على بعض العناوين الوافدة من علم الكلام على المادة كالتحسين والتقييح لتوضع تحت عنوان: مكانة العقل. شرحنا باختصار ما نعينه بالعقل المستكشف للنص والمعتزض على الظواهر أحياناً. ووجدنا في الصورة طبقاً للمفردات التي وضعناها تحت هذا العنوان مرتعاً خصباً وميداناً فسيحاً للتجديد من خلال إعادة التركيب والترتيب والتبويب، ولهذا فقد كانت مجالاً لجولاتنا ومحل إيرادنا وإصدارنا، وكان لمدلول الدليل الذي لقبنا به مباحث "دلالات الألفاظ" نصيب وافر ارتكز على ثلاثي: الوضع والاستعمال والحمل الذي انبثقت عنه الدلالات بألقابها المختلفة، واشتبكت المعاني بشياتها المتعددة بين الوضوح والغموض والظهور والخفاء، مميزين بين الماهية في الدلالة وبين اللوازم واللوالحق. ولهذا اقترحنا تضامن علوم اللغة من جديد في عملية التعامل مع الظاهرة اللغوية على مستوى المفردة أو النسبة والنظم في الجملة والجمل والنص. وذلك بوضع مقدمة عن اللغة تشتمل على الاشتقاق بأنواعه -صغيراً وكبيراً وأكبر- وأنواع

الحقيقة والمجاز؛ لاستكناه الكنايات والمعاني الأصلية والثانوية في الإسناد -في علم المعاني- إلى غير ذلك من المباحث المتعلقة بمعهود العرب في الخطاب لإبعاد ظاهرية التفسير التي سماها الباجي بدعة الظاهرية.

إنَّ من شأن ذلك أن يساعد على اكتشاف مكنونات النص وإمكاناته واحتمالاته وحمولة دلالاته. فإن كان الأصوليون قد حذفوا الكثير من ذلك تخففاً من عبئه وتسهيلاً على الطلاب، فنحن اليوم نطالب بإضافة ما توصلت إليه المعارف البشرية في اللسانيات والهيرمينوطيقا لتقريب صورة العلاقة بين اللفظ والمعنى، بين ما يعنيه المتكلم وما يفهمه المتلقي. إنها إشكالية لا تزال أصول الفقه وعلم الكلام والتفسير تعاني منها، والأمثلة كثيرة. أما في منظومة التعليل، فقد كانت المقاربة تنبثق من إثبات التعليل لنصوص الشريعة، وغرس شجرة التعليل في تربة المقاصد وسقيها بماء المنطق. وذلك من خلال إيجاد مقدمتين: أولاهما عن المقاصد التي تمهد للتعليل؛ لأنها إما أن تكون عللاً أو مستنداً للعلة في الغالب، مع التنبيه على ما يعترى ما يخاله خاطر. بادئ ذي بدء، مقصداً مُنتجاً من عوار ناتج عن عدم استحضر الضوابط والروابط الأصولية العاصمة من "فساد الوضع" و"فساد الاعتبار". وفي الإشارة إلى ضرورة المقدمة المنطقية نبهنا إلى الوشائج العلمية بين علمي الأصول والمنطق، من خلال مناقشة العلاقة بين القياس الشمولي والقياس التمثيلي؛ لأنَّ حاصل المنهجية في العلمين المبنية على الاستنباط من ثلاثي: الكلي إلى الجزئي، والجزئي إلى الجزئي، والجزئي إلى الكلي. في عملية سائرة بين اتجاهين، فقد ينزل من الكلي إلى الجزئي؛ إذا ثبتت العلة بالنص وكانت مسلمة وغير مخصوصة بأي نوع من أنواع التخصيصات السياقية أو العقلية أو الشرعية، فيمكن أن تعتبر العلة من باب الكلي كما يقول تقي الدين ابن تيمية، وقد

أشار الغزالي إلى بعض ذلك، ولكنها لن تكون كذلك إذا كانت مستنبطة أو شبيهة بل إنها من باب الانتقال من الجزئي إلى الجزئي بجامع لكنه ظني ما لم تكن منصوبة؛ لأنها ثابتة عن طريق ملاحظة جزئي لا يستوفي شرط الاستقراء التام، وهو تصفح كل الجزئيات؛ بل قد تكون الجزئيات المنصوبة أقل من تلك المراد إلحاقها عن طريق العلة، ولأنها ظنية لقيام الاحتمال الذي لولاه ما وجد الاختلاف وبخاصة في مسلكي السبر والدوران. ولهذا فإنَّ القسمة الأرسطية المتمثلة في الانتقال من الكلي إلى الجزئي وهو القياس المنطقي، ومن الجزئي إلى الكلي وهو الاستقراء، ومن الجزئي إلى الجزئي وهو قياس التمثيل تظل صالحة. أما الفصل الأخير، فكان عن مباءة التنزيل: وهو عنوان يساوي "تحقيق المناط" وهو اجتهاد مجدد للأحكام ومولد للقضايا. حاولنا أن نسبر أغواره ونجمع أقطاره ونشرح علاقته بالواقع والتوقع، وذلك باستقراء مقارن بنصوص الغزالي والشاطبي -رحمهما الله تعالى- واستنطاق المفاهيم التي ألموا بها مطبقاً على واقع الإنسان في الزمان والمكان. وأشرنا إلى علاقة هذا الاجتهاد بمختلف أبواب الأصول في القياس مع تنقيح المناط وتخريجه بالواقع والمتوقع (الحال والمثال) والمصالح والمفاسد والأعراف والعوائد، واللغة والحس والطبيعة والعلوم، مع الإشارة إلى أهمية دراسة الواقع الدولي وتأثيره على النظم والتشريعات المحلية، ومسألة الحريات الفردية والجماعية المنوه عنها في الدساتير ومواثيق حقوق الإنسان، ومدى ملائمة ذلك لنظام العقوبات في الشريعة المطهرة، الذي أثرنا فيه مسألة تطبيق الحدود في ظروف بعض البلاد، والفرق بين دائرة الإيمان ودائرة تطبيق الأحكام.

وكذلك فإن تحديد الغاية أمر ضروري في كل عمل واع وتصرف هادف، لأنه يجيب عن سؤال لِمَ؟ أما المادة في محل التجديد، فهي تشير إلى جواب عن أي شيء؟ وأما الصورة فهي البناء الذهني الذي يجيب على ثلاثة أسئلة هي: ماذا؟ لماذا؟ وكيف؟ فدلالات الألفاظ في الصورة تجيب عن ماذا؟ والتعليل يجيب عن لماذا؟ والتنزيل يجيب عن كيف؟ إنه كالسير طبقاً لمثال أبي حامد رحمه الله تعالى في "معيار العلم" فإنَّ الغاية من السير أن يكون مستقراً صالحاً للاعتماد عليه اضطجاعاً ونوماً وجلساً، والمادة هي الخشب: ساج أو غيره. أما صورته فهي أن يكون في وضع وكيفية تلبى الغاية التي يطلب لها، كأن تكون له قوائم يثبت عليها وطول وعرض وجلد وثير. إنَّ القضايا الذهنية لا تختلف كثيراً عن القضايا المادية، ولكننا عملياً لنصل إلى تركيب للصورة الملائمة من المادة الخاصة تظل الصورة الأرسطية في مختلف أشكالها وتشكلاتها -وبخاصة في منظومة التعليل- صالحة لكل عملية ذهنية باحثة عن التقييد. لعل هذا يكفي في الظرف الحاضر بالنسبة لموضوع أصول الفقه. أما التجديد الذي يكون مفتاحاً لتغيير أوضاع الأمة فسيكون في كل مناحي الحياة وميادين العلوم ليكون انطلاقة من القوى المعنوية والتاريخية للأمة عبر معادلات ومرتكزات جديدة تنشئ فكراً خلافاً مستوعباً ومضيفاً متجاوزاً الاستجابة والتكيف إلى الاختراع والإبداع، والأخذ والعطاء، والشراكة الحضارية والندية. إنه تطور نابع من عبقرية الأمة وحاجتها، شامل لكل ميدان على مستوى المجد التاريخي، مبلوراً المشروع الحضاري الواعد الواعي، مدمجاً القيم والتاريخ في بوتقة الحاضر

والمستقبل، في تناغم وتناسق، بخطاب قديم في مضامينه، جديد في أطاريحه، أصيل في مقارباته، ولهذا فهو الجديد بالنوع، القديم بالجنس، الذي يجعل من التراث حافزاً، ولا يقيم منه حاجزاً، إنه سيكون بمثابة "التنوير" للغرب مع فارق المرجعية، حيث يقوم ميزان العدل ويقام الوزن بالقسط، وتنفض الأمة غبار التخلف وصدأ الإهمال، وتلبس حلل الحدائث منسوجة بخيوط الأصالة والتاريخ المجيد، {وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ}. ونشير ختاماً، في هذا الكتاب إلى المقترحات التالية: التي هي مظاهر إعادة التركيب والترتيب والتبويب:

في المادة: إبدال عنوان التحسين بـ "مكانة العقل في التشريع".

في مدلول الدليل: وضع مقدمة عن اللغة تتضامن فيها العلوم اللغوية، لغة ونحو وبلغة وصرفاً، بالإضافة إلى الأصول، بما في ذلك دراسة مقارنة عن المنهج الغربي في اللسانيات والهيريمنوطوقيا انطلاقاً من ثلاثي الوضع والاستعمال والحمل لتوليد الدلالات في ثلاثة محاور أشرنا إليها، مع إثارة خاصة بمفهوم المخالفة.

في منظومة التعليق: مقدمة منطقية تدرس فيها الأقيسة الثلاثة الشمولي والاستقرائي والجزئي تؤصل للتعليق، وتظهر مدى التواصل بين علمي المنطق والأصول. مقدمة عن المقاصد وضبط التعامل مع المقاصد بخمسة ضوابط لإدماجها في الأوعية الأصولية. إن إعادة التركيب والترتيب في التأليف الأصولي ليست بدعة في التأليف ولا بدعاً من القول، فالأصوليون منذ أمد بعيد كانوا يستحدثون من وقت لآخر تركيباً أنسب للطالب وأقرب للدارس، وهذه فقرة من المستصفي كنموذج لذلك حيث يقول: فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول، أوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تتناسب ولا

تجمعها رابطة، فلا يهتدي

الطالب إلى مقاصدها، ووجه

الحاجة إلى معرفتها، وكيفية

تعلقها بأصول الفقه"¹⁰⁴.

لقد نشأ عن ما ذكر في

المجالات الثلاثة إدماج بعض

الأبواب وإعادة تركيبها

وتجميعها تحت عنوان واحد.

كما نقترح إحداث باب في

هيكل الأصول بعد باب

الاجتهاد لتمارين الباحثين

على تطبيق القواعد الأصولية

على المسائل الجزئية على

غرار كتب التخريج"¹⁰⁵.

في الفاعل: اقترحنا أن يكون

التجديد في الشريعة جمعياً

تماشياً مع روح العصر، يشترك

فيها الخبراء مع الفقهاء.

¹⁰⁴ الغزالي المستصفي 40 / 1

¹⁰⁵ «تخريج الفروع على الأصول». والتخريج في اصطلاح الأصوليين جاء لمعينين أحدهما: تخريج فرع لا قول للإمام فيه على فرع منصوص له. والمعنى الثاني: مضافاً إلى المناط وهو إخراج العلة من خلال المناسبة.

تخريج الفروع على الأصول ليس علماً مستقلاً عن علم الأصول، ولا مبيئاً لعلم الفروع؛ وإنما هو في حقيقته أصول مطبقة على فروعها، أو فروع مؤصلة.

فيمكن أن يكون من أعلى إلى أسفل أي من الكلي إلى الجزئي؛ وهذا هو غالبه أو من مساو إلى: أي من فرع إلى فرع.

والمصطلح الخاص للتخريج هو القياس، لكنه على أصل مسألة من مسائل الإمام. أما موضوعاً وتفصيلاً فإنه في حقيقته تأصيل للأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية والإجمالية. لكن استعمال هذا النوع لا ينفك غالباً عن مقارنة بين أقوال مختلفة للفقهاء، وذلك لرجعها إلى أصول الاختلاف: التي قد تكون في ثبوت الدليل أو وضوح دلالاته «أو لازمه» والاستمرار في الحكم وعدم وجود معارض راجح.

جعل التلمساني الأمر راجعاً إلى دليل بنفسه مستقل كالكتاب والسنة. وإلى لازم عن أصل وهو دليل غير مستقل كالقياس.

فالأول مثبت للحكم ودال عليه وواضح له، والثاني مظهر للحكم ودال عليه وهما: أ- تخريج من جزئي إلى جزئي، وهذا أشهر مدلولات الاصطلاح. وهو نقل حكم من مسألة منصوصة للإمام، إلى أخرى شبيهة بها لم يُنص عليها. فهو قياس في الجملة. وبين هذا (القياس المذهبي) وقياس العلة ثلاثة فروق: وهي نوع المخرج المجتهد (المطلق / المذهب)، عمدة الأصل المقيس عليه (كتاب أو سنة أو إجماع/منصوص إمام)، الموجب الجامع (العلة/الشبه). وهو (نوعان): إما تخريج فرع لم يُنص عليه (بسيط)، أو تخريج فرعين متشابهين نُص عليهما بنصين متعارضين (مركب). فيخرج لكل فرع قولاً قياساً على الفرع الشبيه.

ب- تخريج من جزئي إلى كلي، أو أصل من أصول الاستنباط على فرع منصوص عليه، بناء على ما يتراءى للمجتهد المخرج (مجتهد المذهب أو الفتوى) من المعنى الموجب للحكم في نص الإمام. بأن يثبت قاعدة كلية بناء على نص الإمام في جزئية.

ج- تخريج من كلي إلى جزئي، أو فرع على أصل من أصول الاستنباط، أو بناء الفروع على الأصول. وهذه الدلالة الواسعة هي ما سارت عليه تأليف الزنجاني والشريف التلمساني والأسنوي. تختلف هذه التأليف الثلاثة في ناحيتين: الأولى: الترتيب: حيث سلك المؤلفون في هذا العلم مسلكين في ترتيب كتبهم: المسلك الأول: الترتيب على القواعد الأصولية، وذلك مثل كتاب: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني.

ومع كل ما ذكر، فإن مشاريع التجديد سواءً كانت جزئية تفصيلية تتعلق بأبواب أو بمسائل متفرقة للتخفيف من الاختلاف، أو من البحوث النظرية التي لا جدوى منها عملياً، أو تتعلق بمجالات تطبيقية كالعلاقة مع القوانين أو بنظام الأسرة أو الفرد؛ فإنني أعتبرها مفيدة في نتائج التجديد ولكن ليس في تجديد الآليات، وإنما في توليد الجزئيات، ولها مكانها في التفاصيل واختبار جدوائية المولدات التي تم حصرها في: تفسير النصوص، وتعليل النصوص، وتنزيل الأحكام. فالتفسير: مدلول الألفاظ المفردة أو الأفعال. والتعليل: استنتاج العقول من مغزى النصوص الجزئية أو مجموع النصوص. والتنزيل: تفاعل بين واقع أو متوقع وبين أحكام ثابتة لنصوص واضحة أو مستنبطة بعقل من خلال كليات المصالح والمفاسد التي توسع مدى النصوص لتعميمها، وتطلق مقيداتها وتقلص مدى عمومها وتقيدها مطلقاتها؛ طبقاً لمقاصد فهمت في محل النص أو خارجه عند تحقق المناط.

ونستغفر الله العظيم ونتوب إليه، ونسأله بمنه وكرمه أن يوفقنا ويوفقكم، وأن يجعل آخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.