

الفصل الثاني

(1):

أ/ البنية المنطقية للقياس الفقهي.

ب/ المصالح المرسلة والاستحسان.

لقد عرفنا في الفصل السابق أهم تعريفات القياس الأصولي وتكاملها، وبيننا حجّة استعمال العقل من خلال حجّة القياس نصاً وعقلاً.

وفي هذا الفصل، وفي الفصل الذي يليه، فإن الاهتمام سينصب عموماً حول مظاهر العقلانية عند الأصوليين، ومن ثمة فمهمتنا هنا هي تتبع المواطن الفكرية البارزة التي نلمس منها النظر العقلاني عند الأصوليين، فكانت البداية في هذا الفصل مع:

أ/ البنية المنطقية للقياس الفقهي

لقد قسم العلماء القياس من حيث الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه، وقد ورد جميعها في القرآن⁽²⁾. غير أن هذا التقسيم لم يجد قبولاً لدى البعض منهم، ورأى هذا البعض أن ما عرف بقياس الدلالة لا يمكن إلحاقه

(1) الملاحظ هنا هو أننا لا نفصل بين الأصولي والفقيه لأن الفقيه لا يكون فقيهاً إلا بالأصول والأصولي المتضلع لم يكن ليدرك الأصول إلا وهو عالم بمجالات تطبيقاتها. ومن هنا فإننا نقصد بالأصولي الأصولي والفقيه معاً علماً بأن القياس الأصولي غير القياس الفقهي. فالأول يثبت الأصول والثاني يثبت الفروع، وكلاهما من إنتاج الأصولي.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريعة، الجزائر، 1989، ص4.

بأنماط القياس لأنه يبنى أساساً على دلالة اللفظ لا على أثر العلة، والدلالة تقوم على معنى اللفظ في الأصل، فكل ما اتسعت إليه دائرة دلالة معنى اللفظ في الأصل كان حكمه حكم الأصل، وبعبارة أخرى فهو لفظ خاص وهو الأصل المنطوق به وقد أريد به عام وهو الفرع المسكوت عنه. بينما القياس هو انتقال من خاص إلى خاص لعلّة أو شبه جامع بينهما. ونتيجة لوجود تطابق في الصورة بين القياسين من حيث الأركان كان الشبه بينهما كبيراً جداً، ولهذا يقول ابن رشد (595/520هـ): «إن المسكوت عنه [في القياس] يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ. وهذان الصنفان يتقاربان جداً لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق».

وأما قياس الشبه فهو لا يقوم على يقين بل على مجرد إدراك تقريبي هو أقرب إلى الفساد منه إلى الصحة، ولم يذكره الله سبحانه إلا على لسان المبطلين الذين خانهم الدليل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾⁽¹⁾، فكان الأصل في هذا القياس هو يوسف عليه السلام والفرع هو أخوه بنيامين، ولتبرير «سرقة» بنيامين ألحقوا الفرع بالأصل من غير دليل قاطع جامع، بل اعتمدوا في ذلك على مجرد شبه بينه وبين يوسف وهو الأخوة، ولما كان يوسف -في نظرهم- قد «سرق» من قبل فكذلك أخوه اليوم: «و هذا هو الجمع بالشبه الفارغ، والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأخوة ليس بعلة للتساوي في السرقة لو كانت حقاً، ولا دليل على التساوي فيها، فيكون الجمع لنوع شبه خال عن العلة ودليلها»⁽²⁾. ولما كان

(1) القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 77.

(2) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 147.

هذا القياس خالياً من كل بعد عقلائي، فإن القرآن الكريم لم ينزله إلا المنزلة التي تناسب معطلي العقول ولم ينسبه إلا لهم والأمثلة من هذا في القرآن كثيرة.

وإذا تقرّر ما سبق أي تبين لنا أن ما عرف بقياس الدلالة هو من صنف الاستدلال المبني على اللفظ الخاص المتعدي إلى العام بجامع الدلالة اللفظية لا غير، وجاز لنا أن نخرجه من دائرة القياس القائم على الشبه بين المتماثلين، وأن ما عرف بقياس الشبه هو قياس متراوح من حيث دلالة مشروعيته بين الشك والفساد ولا يبلغ درجة اليقين بحال من الأحوال، ظهر لنا أن القياس الحقيقي الذي يتماشى والفطرة البشرية والذي نبّه إليه القرآن الكريم وخاطب وفقه ذوي العقول السليمة هو القياس المبني على العلّة التي هي الشبه الحقيقي والتي تجعل العقل الفطري يجمع أو يلزم بين المتماثلين ويشركهما في الحكم، وهذا الوصف وحده هو الذي يرفع هذا القياس إلى درجة القطعية واليقين المنطقي في التحصيل.

ولهذا القياس أركان أربعة يجري وفقها ولا ينتظم إلا بها، فإذا انعدم ركن بطل القياس أو خرج عن قطعيته و يقينه. وأول أركانه هو وجود المقيس عليه أو المشبه به والمسمى عند علماء الأصول بالأصل وهو المعلوم ابتداءً بحكم نص الشارع عليه. ومثاله تحريم شرب الخمر لعلّة الإسكار. فالخمر هنا هو الأصل وقد نص الشارع عليه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾⁽¹⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 90-91.

وعن عائشة زوج النبي عليه السلام، أنها قالت: «سئل رسول الله ﷺ عن البتع، فقال: كل شراب أسكر فهو حرام»⁽¹⁾.

وعن ابن وعلّة المصري، أنه سأل عبد الله ابن عباس عما يعصر من العنب، فقال ابن عباس: «أهدى رجل لرسول الله ﷺ راوية خمر، فقال له رسول الله ﷺ: «أما علمت أن الله حرّمها؟ قال: لا، فسارّه رجل إلى جنبه، فقال له ﷺ: بم ساررت؟ فقال: أمرته أن يبيعها، فقال له رسول الله ﷺ: إن الذي حرّم شربها حرّم بيعها، ففتح الرجل المزدتين حتى ذهب ما فيها»⁽²⁾.

فالحكم الشرعي الأصلي الوارد في هاتين الآيتين وفي هذين الحديثين هو تحريم الخمر على سبيل المثال لعلّة الإسكار.

فالقول: «كل شراب أسكر فهو حرام» إذن هي المقدمة الأصلية في القياس الأصولي وهي التي تعرف أو تقابل في القياس الشمولي المقدمة الكبرى وتصاغ عادة على الشكل التالي: كل مسكر حرام كما جاء في الحديث، وهو الركن الأول.

وأما الركن الثاني فيه فهو المقيس أو المشبه والذي يسمّيه الأصوليون بالفرع، ولم ينص الشارع على حكمه ويراد معرفته، ولا يتم ذلك إلا برده إلى حكم الأصل، ومثاله النبيذ المسكر والذي لم يرد في شأنه نص.

«فالنبيذ مسكر» هي المقدمة الفرعية من القياس الأصولي وهي ما يقابل في القياس الشمولي المقدمة الصغرى.

والركن الثالث في القياس هو حكم الأصل، وهو حكم الشارع في المقيس عليه وهو المستمد إما من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، وهو الحكم نفسه المتعدي إلى

(1) أنظر: الموطأ للأمام مالك، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، الحديثان رقم 1538-

1541. والحديث الثاني في صحيح مسلم، باب المساقاة، رقم 2957.

(2) المصدر السابق.

حكم الفرع وعنه تلزم النتيجة المراد إثباتها وهي أن النبيذ حرام وهو ما يوازي في المنطق الشمولي، بناء على المقدمتين السالفتين، لزوم النتيجة: النبيذ حرام، وباختصار:

كل مسكر حرام

النبيذ مسكر

إذن النبيذ حرام

والركن الرابع في القياس هو العلة وهي أهم حد في القياس إذ قد تغنيا حتى عن ذكر الأصل⁽¹⁾ وهي الوصف الذي بنى الشارع الحكم عليه في الأصل، وبعبارة أخرى هي مناط الحكم وهي الوسط بين المتماثلين وسبب التقائهما وبها - إذا ما وجدت في الفرع - يتعدى حكم الأصل إلى حكم الفرع يقينا، وهي وحدها الموجبة للحكم، ومثالها كما في المثال السابق علة الإسكار الجامعة بين الخمر والنبيذ أو بالأحرى بين المحرّم والنبيذ. فقد بيّن الشارع أن تحريم الخمر كان لعلّة الإسكار وليس لغيره. فإذا علمت أن شرب النبيذ مسكرا أدركت أن حكمه حرام لأن العلة الموجبة للتحريم في حكم الفرع وهي الإسكار هي نفسها التي وجدت في الأصل فلزم عن ذلك تحصيل حكم الأصل في الفرع. والعلّة هذه التي هي الوسط بين الأصل والفرع هي التي تعرف في قياس الشمول بالحد الأوسط، وبهذا تظهر بداهة الصورة العقلية الموحدة بين القياسين والملزمة لتتأججهما وإن اختلف شكلهما.

ولعل هذا هو الذي دفع بابن تيمية (661-728هـ) إلى التأكيد على المماثلة بين القياس التمثيلي والقياسي الأرسطي الشمولي ردا على أولئك الذين يخصصون قياس التمثيل بالشرعيات وقياس الشمول بالعقليات لأن مبدأ الاستدلال فيهما

(1) انظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص193. وقد قدّم أمثلة واضحة على ذلك واختارها من الأحاديث النبوية.

واحد ذلك أن الحد الأوسط في القياس الشمولي والعلّة في قياس التمثيل سبب في صدق الكلية وبالتضمن في صدق الجزئية التي هي النتيجة إذ المعنى الكلي في الأخير ليس سوى مثال في الذهن لجزئياته⁽¹⁾.

فحقيقة القياسين إذن وصبغتهما العقلانية إنما مردّها إلى فكرة اللزوم الناتجة عن وجود العلّة المؤلفة بين الطرفين في القياسين أو الحد الأوسط، بغض النظر عن طبيعتها في كل الفلسفتين، فالوساطة هذه هي التي أعطت للقياس بنية عقلانية حقيقية جعلت النتيجة فيهما معاً محصلة تحصيلاً منطقياً صرفاً.

ونظراً لأهمية هذا الوسط الحركي المتمثل في العلّة والذي مكّن العقلانية الإسلامية من التكيّف مع كل المستجدات والوقائع المستجدة، اهتم علماء الأصول بالبحث العميق في العلّة ومسالكها وتعديتها المنطقية عند ثبوتها بالطرق العلمية المتكاملة التي أوجدوها وضبطوها مع مرّ العصور، وقد علمنا أن جمهور العلماء قد أجمعوا على أن اعتبار ومراعاة مقاصد الشريعة، وقد ثبت هذا الاعتبار بالاستقراء ودلت عليه علامات كان الشارع قد وضعها خصيصاً لذلك، هو أمر تعبدي⁽²⁾، أمر به الشرع، وندب به إليه القادرين عليه لكشف ما سكت عنه الشارع من الأحكام في غياب الدليل الشرعي القاطع على الحكم ولا يتم هذا إلا باستعمال العقل باعتبار أن: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»⁽³⁾، ذلك أن من خاصية

(1) أنظر: ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ط3، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1977. ص118-119.

(2) أنظر مثلاً: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص183.

(3) الشاطبي، الموافقات، المجلد1، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ، ص211.

العلّة تقييد الحكم وتخصيصه وهو الذي نلمسه في أحكام العادة دون أحكام العبادّة في أغلب الأحيان الشيء الذي جعل نصوص هذه الأخيرة تخرج على أن تكون محل قياس عليها، ولهذا قال الشاطبي (ت790هـ): «فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد. والأحكام العادية تدور معه حيثما دار فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز (...)» وأكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص بخلاف باب العبادات»⁽¹⁾.

والذي نريد أن نحتفظ به هنا، من كلام الشاطبي، ونرشد إليه هو اللازم بداهة من هذا الذي ثبت بالاستقراء وهو أن الأحكام المعلّلة بالمناسب على أغلبيتها قائمة على أساس عقلاني، إذ العقل بفطرته قادر على تتبع المصالح واستقراءها وإظهار عللها أو المناسبة التي شرعت لها، فإذا ما أثبت هذه الحلقة المفصلية أي المناسبة ألحق كل علّة مناسبة بحكمها ومفصل كل فرع بهذا الأصل كلما كان الجامع بينهما العلّة نفسها.

وهكذا، وبتظافر جهود كل النظّار، تمكّنوا من إثبات التعليل العقلاني انطلاقاً من النصوص الشرعية ذاتها بعدما انتهوا إلى أن مراعاة المصالح واجتناب المفاسد الدائرة كلها حول الكليات الخمس، هي من صلب مقاصد الشريعة، ولاحظوا أن الأحكام وإن لم تكن كلها معلّلة بصريح النص، فمنها ما هو معلّل تعليلاً ضمناً أملاه نظم لغوي معين بالوضع وهو الذي أشار إليه سيف الدين الآمدي (551-631هـ) حين قال: «وذلك بأن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل»⁽²⁾، فكان أن وجد من

(1) المصدر نفسه، ص213.

(2) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص366.

العلماء الحاذقين من عمد إلى ضبط المسالك التي تجعلهم يعيّنون العلة بكل دقة مما ليس بعلة متى سكت الشارع عن تعيينها، وقد استلهموا طرقهم هذه من الطرق الشرعية ذاتها حيث استبان لهم أنهم لما: «كانت الطرق الشرعية إما لفظاً وإما استنباطاً كانت طرق التعليل الشرعية إما لفظاً وإما استنباطاً»⁽¹⁾.

وبعد أن تقرر لديهم هذا وثبتوا عليه انتهى بهم الاجتهاد في العلة إلى طرق رئيسية ثلاث:

1- تحقيق مناط الحكم. 2- تنقيح مناط الحكم. 3- تخرّيج مناط الحكم.

والطرق جميعها تهدف إلى مراعاة العلة المناسبة للحكم، غير أنه في الحالتين الأوليتين تكون العلة منصوفاً عليها بأمارات لفظية ولم يبق سوى ضبطها بيقين، مع ملاحظة أن الحالة الثانية يمكن أن توجد ضمن الحالة الثالثة حيث «التنقيح» عندها يقترب من معنى «السير والتقسيم». فعند الحالة الثالثة نجد أن الشارع ذكر الحكم وسكت عن علته، فلجأ النظّار إلى استنباطها بإعمال العقل والنظر، وكان هذا بعد أن تبين لهم أن العقل إذا كان قادراً بفطرته على إدراك وفهم المناسبة بين الحكم وعلته المنصوصة فهو أيضاً قادر على أن يتعرف على المناسبة التي تجعله يهتدي إلى استنباط علة الحكم المسكوت عن علته، وتبين عندهم في الأخير أن المناسبة بين الصفة والحكم مناسبة مشروعة، قادرة وكافية على إرشاد العقل إلى المسلك الذي يعرفه بالعلة، أو بعبارة أخرى أن معقولية المناسبة هذه تكشف عن تلازم بين الوصف والحكم كان الشارع قد أراده وأمر به، وهذا هو الذي أكّده الشاطبي في قوله: «وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات أعني الشارع»⁽²⁾.

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، المعهد الفرنسي، دمشق، 1965، ص775.

(2) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد1، ج1، ص134.

ونتيجة لهذا الفهم وقف العلماء على طريقين أساسيين:

الطريق الأول: هو طريق العلة المنصوصة أو النقلية وتشمل:

أ/ العلة المصرح بها في النص القرآني أو السنّي.

ب/ علة الإجماع التي صارت كالمنصوص عليها.

الطريق الثاني: هو طريق عقلاني عرف بطريق العلة المستنبطة، وعندها أفرغ النظّر وسعهم في ضبط مسالكها وانتهى بهم الجهد الفكري إلى حصرها في عشرة مسالك بعد أن كان المجتهدون الأوائل يكتفون بحدسها دون التصريح بها، وكان الإمام الشافعي (150-204هـ) أول من أسس لهذا العلم ودوّن معامله الكبرى في كتابه المسمى «بالرسالة».

ومن أهم هذه المسالك العقلانية نذكر أربعة منها باختصار شديد، كان علماء الأصول قد أجمعوا على أهميتها من حيث أنها جدّ إجرائية مع إظهار مدى عقلانيتها:

1- طريق المناسبة: وهي طريقة تعتمد أساساً على الفطرة السليمة لدى المجتهد ومفادها أن الوصف إذا كان مناسباً للحكم كان هو علته أو قل: «إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم»⁽¹⁾. ولما كان قد تبين بالاستقراء أن مقاصد الشريعة إنما انبنت على أساس غايته جلب المصالح ودفع المفاسد، تقرر أن معيار المناسبة هو أن يكون الوصف المناسب موافقاً لهذا المقصد العام، وهذا عين مقصد الفطرة السليمة.

وذكر الرازي (544-606هـ) في هذا الشأن مذهبين: الأول: «أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً»، بمعنى جلب المصلحة ودفع المضرة

(1) أنظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص311.

وهي مقاصد من أظهر ما يجده الحيّ من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما؛ وهو تعليل ذهب إليه علماء أصول الماتريديّة والمعتزلة وآخرين.

والثاني: هو: «الملائم لأفعال العقلاء في العادات»، فإنه يقال «هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة» -أي: الجمع بينهما في سلك واحد متلائم...⁽¹⁾ وهو تعليل قالت به الأشاعرة⁽²⁾. والمذهبان يحرصان كما هو ظاهر -وإن اختلفا- على فطرية المناسبة.

فالإنسان، بالعودة إلى فطرته، يستطيع أن يضبط جميع الأوصاف المناسبة لجميع أحكام العادات المتجددة، ومن أظهر مدارك فطرته درك المصلحة وجلبها وتمييز المفسدة ودرؤها: «وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم»⁽³⁾ ⁽⁴⁾ وارتسمت صورته المنطقية في العقول وفق قاعدة عامة تقوم أساساً على فكرة التداخل بين العام والخاص؛ مفادها أن علّة كل تشريع هي حفظ لإحدى الكليات الخمس منها حفظ العقل. والخمر حرّمت لأنها تشمل على وصف يزيل العقل. فالوصف المناسب إذن هو الإسكار. لكن الملفت للنظر أنه قد يكون لحل الحكم عدّة أوصاف وعلى المجتهد أن ينتهي إلى ضبط وصف مناسب واحد من خلاله تتعيّن عليّة ذلك الحكم. وإذا تعيّن للمجتهد وصفان مناسبان فالغلبة للذي تترجح عليّته: «وبالجمله فالأوصاف [إنما] يلتفت إليها إذا ظنّ التفات الشرع إليها، وكل ما كان التفات الشرع إليها - أكثر: كان ظن كونه معتبراً - أقوى وكلما كان الوصف والحكم -أخصّ: كان

(1) أنظر: الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، ط2، تحقيق د/فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص157-158-159.

(2) المصدر السابق.

(3) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص311.

ظن كون ذلك الوصف معتبراً- في حق ذلك [الحكم] أكد: فيكون لا محالة-
مقدماً على ما يكون أعظم منه»⁽¹⁾.

2- السير والتقسيم: «و هو دليل صحيح، وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلّل ولا
علّة له إلا كذا أو كذا وقد بطل أحدهما فتعيّن الآخر»⁽²⁾.

ومنه فالتقسيم معناه، حصر الأوصاف الموجودة في الأصل والتي يمكن أن
تكون علّة للحكم.

والسير معناه: اختبار كل وصف من هذه الأوصاف على أساس الشروط
التي يجب توافرها في العلّة قصد تعيين الوصف الملائم لأن يكون علّة ذلك الحكم
أو كما قال الإمام الجويني (419-478هـ): «معناه على الجملة أن الناظر يبحث
عن معان مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحداً واحداً ويبيّن خروج أحدها عن صلاح
التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه»⁽³⁾. على أن يكون السير منحصراً لا منتشرأً،
ومثاله: «أجمعت الأمة على أن حرمة الربا في البر معلّلة، وأجمعوا على أن العلّة إما
المال، أو الكيل، أو الطعم؛ وبطل التعليل بالمال والكيل، فتعيّن الثالث»⁽⁴⁾ لأن
المعروف من الشارع أنه لم ينط أحكامه في الربا بكون الأشياء الربوية مملوكة ولا
بكونها مكيّلة فتعيّن عندها الوصف الثالث وهو الطعم.

ولعل أهم ما يلفت النظر هنا هو الصورة العقلانية لهذه الطريقة حيث
الإبقاء على عنصر واحد إنما يعود ذلك إلى ما تتميز به العلّة من بداهة في

(1) الرازي، المحصول، ج5، ص217.

(2) الغزالي، المستصفى، ص311.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ط2، دار الأنصار، القاهرة، 1400هـ،
فقرة 772.

(4) أنظر: الرازي، المحصول، ج5، ص217، بتصرف.

الاستقلال بالتأثير إيجاباً ونegياً⁽¹⁾.

3- الدوران: «ومعناه أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف، ويتنفي عند انتفائه»⁽²⁾.
كالتحريم مع السكر في العصير أو زوال التحريم مع زوال السكر بصورته
خلاً أو كالتحريم مع السكر في الخمر وعدمه مع عدم السكر في الحليب،
فدل على أن العلة في التحريم السكر، ومن هنا كان للدوران عمليتان
متلازمتان، الأولى: وجود الحكم بوجود الوصف، والثانية انتفاء الحكم بانتفاء
الوصف، لذا سُمّاه كثير من الأصوليين: الطرد والعكس؛ مع ملاحظة أن
الدوران قد لا يكون إلا في حالة الوجود أو في حالة العدم، وقد يكون فيهما
معاً، وصورته المنطقية تكمن في التلازم الاقتراضي الدائر بين أمرين بحيث كلما
وجد الوصف وجد الحكم أو قل كلما وجدت العلة وجد المعلول، فدلّ على
أن الوصف المتسبب في هذا التلازم هو عين العلة.

ومع هذا نتساءل: هل الأحكام الشرعية ترتبط دائماً بعلة لها من الناحية
الصورية فتقوم عند قيام علة لها وتتخلف عند تخلفها؟

الواقع أن الاستقراء أثبت أن الحكم الشرعي يرتبط دائماً بعلة الظاهرة
المنضبطة بالمسلك أو المسالك السالفة الذكر والمعتبرة مظنة لحكمته، وإلا كيف
نفسر أنه كلما قام الدليل على العلم بأن الوصف الظاهر المنضبط لم يعد مظنة
لحكمة الحكم، فقد أثره وارتفعت صفته وبطل أن يكون علة حقيقية. فعقد البيع
مثلاً هو علة لنقل الملكية من البائع إلى الشاري لعلة تكمن في التراضي بين الطرفين

(1) أنظر: محمود يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت
مل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 104.

(2) الرازي، المحصول، ج 5، ص 207.

والدال على الحاجة إلى البيع والشراء، فإذا ما انتفت هذه العلة بحيث يتم البيع تحت الإكراه مثلاً فإن حكم البيع يبطل لأن في الإكراه رفعاً لعلّة التراضي.

وهكذا فالأحكام الشرعية من الناحية الصورية ترتبط دائماً بعللها حيث تقوم بقيامها وتخلّف بتخلّفها، ويتضح لدينا أكثر أن نتائج القياس مرهونة بوجود الحد الأوسط، وقد أجمع النظار على أنه إذا تم ضبط هذا الحد أي العلة، فإن هذه العلة تصير ملزمة وموجبة للحكم ولو أن الاختلاف قائم في نوعية هذا اللزوم. فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور إلى أنه يفيد الظن بالعلية، لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاته وإنما هي علاقة منصوبة فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن أنه مصرف⁽¹⁾، ويذهبون إلى أن الدوران هو: «أقوى ما يثبت به العلل. وذكر أبو الطيب الطبري (348-450هـ) أن هذا المسلك من أعلى المسالك المظنونة، وكاد يدعي إفضائه إلى القطع»⁽²⁾.

4- تنقيح المناط: «هو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقرن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم»⁽³⁾، بمعنى بذل الجهد من أجل تهذيب ما نيط به الحكم من أوصاف لا دخل لها في العلية، وضبط علته الشرعية الصحيحة.

وانطلاقاً من هذا التعريف قد يظهر للبعض أن تنقيح المناط ليس سوى السر والتقسيم لأن كليهما يقوم على البحث والاختبار وانتقاء ما يصلح واستبعاد ما لا

(1) أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص221.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، فقرة 796.

(3) المقدسي (ابن قديمة)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذاهب الإمام أحمد ابن حنبل، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص249.

يصلح وهو الذي قال به الإمام الرازي إذ نفى وجود الفارق بينهما حين قال: «فهذا [تنقيح المناط] هو طريقة السبر والتقسيم - من غير تفاوت أصلاً»⁽¹⁾. والحقيقة غير ذلك لأن مسلك السبر والتقسيم يعمد إليه المجتهد لمعرفة علّة الحكم وقد انعدمت لديه العلّة المنصوصة أصلاً. أما تنقيح المناط فيكون عندما يدل نص على علّته وتكون هذه العلّة مقترنة بعدة أوصاف دون أن يتم تعيين وصف بعينه على أنه العلّة، فيلجأ المجتهد إلى تهذيب علّة الحكم. وقد ردّ الشوكاني (1173 - 1250هـ) على الرازي (544-606هـ) بأن بينهما فرقاً ظاهراً وذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلّة إما استقلالاً أو اعتباراً، وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلّة⁽²⁾.

والهدف من هذه الطرق كلها هو إرساء قواعد منهج دقيق كفيل بأن يقضي على الاختلاف في المنطلقات التي ينطلق منها كل مجتهد، ومن ثم الوصول إلى قياس معياري سليم وقطعي.

والطرق السالف ذكرها هي طرق متداخلة ومتكاملة فيما بينها، الواحدة تعضد الأخرى وتكملها من غير تكرار في الوظيفة، فكانت بمثابة نسق محكم لا يقبل التكرار ولا يسمح بالتناقض. وبه ضمن المجتهدون السبيل إلى أهم حد في القياس، العلّة التي هي العصب الحيوي والحركي فيه، والتي من دونها يتعطل القياس عن الإنتاج، إنها الوساطة الضرورية في كل بنية منطقية قياسية، صورية كانت أو مادية.

ولما ثبت لدينا مطلقاً أن من وراء كل حكم شرعي جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وهذه هي أهم وأعم قاعدة شرعية، أمكننا القول إن مقاصدها الثابتة

(1) الرازي، المحصول، ج5، القسم 2، ص231.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص222.

مبنية على مبدأ العلّة الشرعية، وأنه متى عرفنا هذه العلّة عرفنا ليس فقط أحكام الوقائع الآنية بل وحتى المستقبلية منها مثلما عرفنا وسنبقى نعرف بفطرتنا السليمة الثابتة أن الثلاثة أكبر من الاثنين وأن المقول على الكل مقول على أجزائه وأن لكل معلول علّة أو سببا كافيا. ومن ثمة فالبنية المنطقية للقياس الشرعي يصير لها من الضمان والوثوق على قدر إيماننا وثقتنا نحن بدرجة ارتباط الأحكام الشرعية بعلمها وبمدى سلامة هذا الارتباط.

أما وقد عرفنا هذا الارتباط وهذه العلّة من طريقين: طريق النقل وطريق العقل، فإنه لم يعد هناك ما يدعو إلى التشكيك ولا إلى الطعن فيما ينتج عن هذه البنية المنطقية الشرعية، وأن كل شك أو طعن إنما هو تشكيك وطعن في العقل نفسه: «فإن قول الشارع: «حرمت الخمر لكونها مسكرة» - يقتضي إضافة الحرمة إلى كل إسكار، وذلك يدل على أن العلّة - هي الإسكار: فوجب أن يترتب الحكم عليه أينما وجد»⁽¹⁾ لأن الذي: «علم علّة الحكم - في الأصل - ثم علم حصول مثل تلك العلّة - في الفرع - فإنه لا بد وأن يعلم ثبوت الحكم في الفرع»⁽²⁾.

ويذكر الإمام الرازي (544-606هـ) على أن أكثر المتكلمين اتفقوا على صحة القياس في العقليات ومن ذلك نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد؛ وقالوا: «لا بد من جامع عقلي، والجامع أربعة: العلّة، والحد، والشرط، والدليل» ويذكر أن أقوى الوجوه هو الجمع بالعلّة؛ ولما كان القياس يعتمد على مقدمتين فإنه: «يلزم من العلم بتبينك المقدمتين: حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع» وبعبارة أخرى: «إذا رأينا الحكم حاصلًا في صورة معينة، ثم قامت الدلالة على أن المؤثر - في ذلك الحكم - هو الوصف الفلاني، ثم قامت الدلالة على أن ذلك الوصف،

(1) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، القسم 1، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

حاصل في هذه الصورة الثانية - : لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية»⁽¹⁾. وهذا هو عين الصورة المنطقية وبنائها.

وقد تقرّر هذا الذي قال به الإمام الرازي (544-606هـ)، وبالموازاة مع الصورة المنطقية للقياس الشمولي، فإننا لا نختلف إذا قلنا إن العامل المشترك بين المنطقيين الشمولي والتمثيلي، من حيث الصورة المنطقية، هي فكرة علاقة اللزوم بين المقدمات والنتائج وأن مصداقية العلاقة هذه وشرعيتها تكمن في وجود حد أوسط جامع بين المقدمات والذي به يتم التعدي إلى النتائج أو الأحكام وهو ما يعرف بالعلّة في قياس التمثيل الأصولي، وهذه العلاقة - علاقة العلية - هي مدرك عقلي صرف وهو الأمر الذي جعل أبا حامد الغزالي يؤكد أن: «العلّة توجب المعلول»⁽²⁾ والأمر كذلك في الشرعيات، لأن مبدأ مراعاة الشريعة لمصالح المكلفين وتعليل أحكامها بهذه المصالح مبدأ كلي عام أبدي جمع بين الأصوليين الحنفيين والمالكيين والشافعيين والحنبلين، بل وجمع الأصولي المعتزلي والأصولي السني الأشعري لأنهم - وبالإجماع - يعدونه معلوماً من الدين بالضرورة⁽³⁾.

والفرق هنا ليس إلا ظاهرياً فإذا كان الانتقال في القياس التمثيلي يظهر في شكل انتقال من الجزء إلى الجزء فذلك لأن مقدمته الكبرى حذفت منه فقط ولأن إجراء التمثيل لا يكون إلا عند معرفة العلة التي هي الحد الأوسط في القياس الشمولي، بل في بعض الحالات، وقد نص الشارع على المقدمة الكبرى، يكون الانتقال في القياس التمثيلي من الكل إلى الجزء تماماً كما في القياس الشمولي وذلك كقول الشارع: «كل مسكر حرام»، والنبذ مسكر، فالنبذ إذن حرام.

(1) المصدر نفسه، ص335.

(2) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، دار المعارف، ج1، ط2، مصر، ص120.

(3) الشاطبي، الموافقات، المجلد 1، الجزء 2، دار الفكر، ص28-29.

ونحن إذ نقول بهذا التقارب، فإننا وضعنا جانباً كون هذا لزوم هو لزوم اندراج ماهوي بين الحدود كما هو الحال عند أرسطو أو لزوم إيجاب أو عادة كما هو الحال عند المفكرين المسلمين لأن المسألة هذه هي مسألة كلامية خارجة عن مجال انشغالنا الذي هو إبراز وإقرار البنية المنطقية للقياس التمثيلي بنفس الدرجة التي هي عليها في القياس الشمولي.

وفكرة اللزوم المنطقية هذه، هي فكرة يشترك فيها كل قياس بما في ذلك الاستقراء بوصفه انتقال من بعض الأجزاء - أو كلها عند الاستقراء التام - إلى الكل وهو الأمر الذي كان قد أكده برتراند رسل (B. Russel 1872-1970) حيث يقول: «ترجع الأهمية الأساسية للزوم الصوري إلى أنه متضمن في جميع قواعد الاستنباط»⁽¹⁾. وهو الأمر نفسه الذي كان قد نبّه إليه الإمام ابن تيمية (661-782هـ) وقد جعل اللزوم مبدأ لجميع أنواع الاستدلال مع وجود فارق في الدرجات يتراوح بين اليقين والرجحان والظن، و: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه»⁽²⁾. ويرجع ابن تيمية درجة اليقين في القياس إلى مادة القياس قبل صورته لأنه: «إذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صور قياس التمثيل أو صورة قياس الشمولي فهي واحدة»⁽³⁾، والفارق إن وجد فهو في أن لزوم «التمثيل» في أغلبه مادي قبل أن يكون لزوماً معنوياً، أي لزوم يتم وفق التساوق بين الوقائع الذي ينجر عنه تساوق في المعاني، بينما لزوم «الشمول» هو لزوم صوري بالدرجة

(1) برتراند رسل، أصول الرياضيات، ترجمة محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، ج1، دار المعارف، مصر، 1958، ص85.

(2) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ص163.

(3) المصدر نفسه، ص201.

الأولى، مجاله العقل المجرد إذ القياس عند أرسطو: هو برهان يتم فيه وضع أشياء ينتج عنها شيء آخر غير هذه المعطاة بالضرورة لمجرد توفر هذه المعطيات المجردة وذلك سواء تعلّق الأمر بمقدمات جدلية أو برهانية كما يذكر ذلك أرسطو نفسه⁽¹⁾.

لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً هو: ما مصدر هذا «المعطى» الذي يجعل من المقدمات مقدمات قطعية صادقة؛ بعبارة أخرى ما الذي يرفعها إلى درجة المقدمة البرهانية أو إلى درجة القطع أو الصدق؟

لقد رأينا مع أرسطو كيف أن المبادئ الأولية هي التي تحدد قطعية أو عدم قطعية هذه المقدمات أي أن شرعية المقدمات تستند إلى المبادئ الفطرية للعقل أي إلى الحدس. وإذا فحصنا مقدمات القياس الأصولي وجدناها هي الأخرى قطعية الدلالة لأنها تستند إلى مصدر قطعي، يقول الشاطبي (ت790هـ) في هذا: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه. أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية. وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضاً (...) والمؤلف من القطعيات قطعي»⁽²⁾. ولهذا السبب يضيف الشاطبي فيقول: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلى قطعية (...) وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاث الوجوب والجواز والاستحالة وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً»⁽³⁾.

(1) Voir : Aristote , Organon III, Les premières analytiques, trad. , J.Tricot , J. Vrin, Paris, 1936 (25b, I, 4, 30-35,P.13).

(2) الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج1، ص10.

(3) المصدر نفسه، ص12-13.

ثم إن الاتفاق في الأمة حاصل بل وحتى من سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: «وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين (...) بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»⁽¹⁾.

وقد علمنا في فصل سابق كيف أن أصل الشريعة، الأصل الكلي الأول معلوم بالبدهة السليمة إذ: «تقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلى من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل (...) وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»⁽²⁾.

ثم إذا علمنا أن الحدس الذي هو مصدر المقدمات البرهانية له مصدران: مصدر عقلي ومصدر حسي وضعي إذ الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي أدركنا أن الكليات الشرعية التي هي من جملة الوضعيات - لأن العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات الأفراد - تجاري العقلية في إفادة العلم اليقيني، فإذا أضفنا هذا إلى ذاك استوت الشرعيات مع العقلية بهذا الاعتبار وهي ثابتة لا تتبدل⁽³⁾.

وإذا كنا نجد فيما ذهب إليه أبو حامد الغزالي (ت505هـ) بعض الاستثناء في مقابلته بين المقدمات العقلية والفقهية بعد أن أكد أن: «لا مخالفة بينهما في

(1) الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج1، دار الفكر، بدون تاريخ، ص15.

(2) محمد عبده، رسالة التوحيد، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1982، ص45.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، المجلد1، ج1، ص44. إذ جزء من الفكرة هنا مستوحى من فكرته.

صورة القياس»⁽¹⁾ يقول: «وإنما يتخالفان في المادة ولا في كل مادة، بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقلیات يصلح للفقہیات، ولكن قد يصلح للفقہیات ما لا يصلح للعقلیات كالظنیات»⁽²⁾، فإننا قد وجدنا فيما ذهب إليه ابن تیمیة ما یسند القول إن الشرعیات تجاری العقلیات فی الیقین وقد رأى أن دعوى المشائیین الذین لا یقبلون إلا القضايا البرهانية العقلية، لأن القضايا الحسية والتجريبية والمتواترة (الإخبارية) إنما: «یختص بها من علمها بهذا الطريق [الحواس أو التجربة أو الخبر]. فلا تكون حجة على غیره، بخلاف غیرها فإنها مشتركة یحتج بها على المنازع»⁽³⁾، هي دعوى باطلة.

فالناظر فی القول یجد أن المشائیین یردون حجة هذه القضايا لأنها قضايا غیر مشتركة بین كافة الناس؛ وانطلاقاً من هذه الفكرة نفسها رد ابن تیمیة هذه الدعوى لأن القضايا الحسية.. هي الأخرى مشتركة بین الناس من حیث مصدرها وأسبابها، فالحواس واحدة ومشتركة لدى جمیع الناس مما یجعلهم - دون استثناء - یشترون فی رؤية الأشياء كما یشترون فی القضايا الحسية النابعة من التجربة وفی موضوع الخبر؛ ثم إن القضايا التجريبية إنما تتقرر بالحس من حیث المصدر وبالعقل من حیث التألیف العلیّ لأجزائها - وهو أمر قد تقرّر الیوم وبث فیہ أصحاب المذهب التجريبي الحديث والمعاصر - ومن ثمة فدعوى المشائیین هذه لم یعد لها ما یررّها وأن قضايا القیاس الأصولي لكونها ترتد فی الأخير إلى الحسیات المشتركة أصبحت فی درجة واحدة من حیث الیقین المادي مع العقلیات؛ وهذا هو الذی - بالإضافة إلى صورتها - یجعل من البنية المنطقية للقیاس الأصولي غاية فی الوثاقة، ویجعل منها بنية عقلانية بنفس درجة البنية المنطقية للقیاس الشمولي.

(1) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط3، دار الأندلس، بیروت، 1981، ص150.

(2) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط3، دار الأندلس، بیروت، 1981، ص150.

(3) ابن تیمیة، کتاب الرد على المنطقیین، ص92.

وبهذا نكشف مرة أخرى عن مظهر آخر مضىء من مظاهر إبداعات العقلانية وعلى هذا المستوى من مستويات الفكر الإسلامي الأصيل، وكم هي حاجتنا اليوم كبيرة إلى مثل هذا الإبداع وإلى مثل هذا البعد العقلاني الذي يجعلنا نتكيف مع واقعنا الحاضر من غير أن نطمس أصالتنا أو نصير غيرنا.

ب/ المصالح المرسلة والاستحسان.

تبعنا في المبحث السابق من هذا الفصل مظهرا من أهم مظاهر العقلانية الإسلامية وذلك من خلال كشفنا عن البنية المنطقية للقياس الأصولي التي وجدنا أنها تكافئ البنية المنطقية للقياس الشمولي من حيث سلامة الصورة الزومية للقياس ومن حيث صدق نتائجها المتوقف بالدرجة الأولى على الصدق المادي للمقدمات.

وسنحاول في هذا المبحث من نفس الفصل الكشف عن مظهر آخر من هذه العقلانية وذلك من خلال عرضنا لموضوع المصالح المرسلة والاستحسان وإظهار نسبة الحاجة إلى العقل في ضبط هذه المصالح وبناء أحكامها.

لقد اتفق جمهور العلماء على أن اعتبار مصالح العباد عامة مقصود شرعا، واعتبارها من حيث وصفها الشارع كذلك ثابت باستقراء أحكام الشريعة نفسها. والمصلحة هذه تتحقق وفق قاعدة عامة تتلخص في جلب المنفعة ودفع الضرر عن الناس ولا يتأتى ذلك إلا بالمحافظة على الضروريات أولا ثم الحاجيات ثانيا فالتحسينات ثالثا التابعة لكل كلية من الكليات الخمس المتمثلة في: إقامة الدين وإحياء النفوس وعدم إتلاف المال وحفظ النسل والعقل من الفساد.

والمصالح قد تكون عامة في حق الخلق كلهم وقد تمس أغليتهم وقد تختص بأحد منهم والعام مرجح على الغالب والغالب مرجع على ما دونه.

ومن هذه المصالح أقسام، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي (450 - 505هـ):
«المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها،
وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها»⁽¹⁾.
فالقسم الأول ما يرجع أصله إلى قياس وهو معتبر شرعا. والقسم الثاني ويشمل
المصالح الملغاة التي يترتب على اعتبارها إلغاء مصلحة أرجح منها، وقد تكون
منصوصة، كما قد يكون الإلغاء عندها مثالا لإلغاء للمصلحة الخاصة في مقابل الإبقاء
على المصلحة العامة، وعندها يصير الاعتبار هنا أو الإلغاء مشروطا. وأما القسم
الثالث فهو المقصود بالبحث هنا وهي المصالح المرسلّة والمستحسنة ويراد بها المعاني
التي يحصل من إناطة الحكم بها وبنائه عليها جلب منفعة للخلق أو دفع مفسدة
عنهم: «و لم يشهد لها من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين»⁽²⁾.

وهنا نتساءل: إذا كان هذا النوع من المصالح لم يشهد له من الشرع
بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين، فماذا يشهد له بالاعتبار؟ أهو شاهد العقل أم
شاهد الهوى؟ وإذا شهد له أحدهما فإلى أي مدى ينفرد هذا الشاهد باعتبار هذه
المصالح وضبط أحكامها؟

وإذا بدأنا القول بأن شاهد الهوى تنعدم فيه الحكمة بإجماع كل العقلاء وقد
شهد الشرع بذلك في أكثر من موضع من آي القرآن ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا
دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽³⁾.

(1) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص173. / أنظر كذلك: الشاطبي، الاعتصام، الجزء

2، ضبط وتصحيح / أحمد عبد الشافي، دار شريفة، الجزائر، ص 352 وبعدها.

(2) المصدر نفسه، ص174.

(3) القرآن الكريم، سورة ص، الآية 26.

فإذا أزحنا هذا الشاهد عدلنا إلى شاهد العقل الذي نعتقد سبيل الرشاد والحكمة، ولذلك كان الحكماء هم أعقل الناس وأقربهم إلى الحق من سائر الناس بعد الأنبياء والرسل، وقد أشاد بهم القرآن في كثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾. كما جعل الشارع مناط التكليف العقل.

فإذا ثبت هذا جاز لنا القول إن العقل هو الشاهد الذي هو وراء اعتبار المصالح المرسلة وهو ما قد يشفع لبعض الفرق التي تعتمد العقل كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، لكن هل يمكن التسليم بهذا الذي ذهبت إليه هذه الفرق مطلقاً؟

لاشك أنه إذا سلمنا أن المصلحة المرسلة هي كل ما لم ينص الشارع على حكمه ولم يقم أي دليل شرعي على اعتباره أو إلغائه سلمنا أن لا شيء وراء اعتبارها غير العقل.

غير أن هذا العقل، وقد أدرك حقيقة مبادئ الشرع وتشبّع بها وبنى عليها أحكامه الفرعية المقيسة وأدرك أن وراء هذه الشريعة المرنة مقاصد تنتهي جميعها عند مصب المصلحة العامة والكلية التي مفادها جلب المنافع للناس ودفع المضار عنهم ما لم تعارض نصاً شرعياً، أدرك هذا العقل أن اجتهاده مهما كان عقلاً لا فإن هداه إنما هو هدى مستمد من هدى الله ومستند إليه، ومن هذه المساند العامة قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية، 12.

(2) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 6.

(3) القرآن الكريم، سورة الحج، الآية 78.

إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»⁽¹⁾ وقول رسوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»⁽²⁾ الذي يعني أن ما شرع لنا من الدين مرفوع عن المكلفين في حالة الضرر ومنه فإننا نرى أن المصلحة المرسله هي الوصف المناسب الذي يدركه العقل والملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو رفع مضرة والذي لا نص أو دليل عليه سواء من حيث الاعتبار أو عدم الاعتبار، إلا أن العقل في ذلك لا يخرج عن القواعد العامة المشار إليها آنفاً، وفي هذا ما يكفي - عند جمهور العلماء - لأن يخرج العقل عن دائرة التشريع وأحكامه مهما بدت مجردة فإنها لا تخرج عن كونها مركبة في إطار مبادئ الشريعة العامة وهي مبادئ تتطابق ومبادئ العقل الصريح تمام التطابق.

ومهما يكن من أمر، فالذي يهمنا هنا هو الكشف عن البنية المنطقية التي يتم بها ضبط أحكام هذه المصالح المرسله أو المستحسنة.

من هنا نرى أن المتبع لأعمال نظار هذا العلم الأصولي يجد أن من العلماء من رفض اعتبار المصالح المرسله حجة لاعتقاد أن مصدرها محض العقل والعقل ليس بمشروع، وكثير منهم اعتبرها حجة وتمسك بها كالإمام أبي حامد الغزالي والإمام البيضاوي (ت685هـ) وغيرهما، ووصفوها شروطاً تضبطها. ومن العلماء من سواها بالاستحسان واعتبرها حجة، وأصل استدلالها عنده مقدم حتى على القياس التمثيلي⁽³⁾ واسترسل فيها استرسالاً وقد اقتصر ذلك على قسم العادات لكونها جارية على المعنى المناسب الظاهر للعقول دون العبادات التي لا يلتفت فيها إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، ودون أن يخرج في قسم العادات

(1) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 107.

(2) أنظر: الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص357.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج1، ص16-17.

عن قصد الشارع ولا أن يناقض أصلاً من أصوله بدليل أن للمعنى المحصل في هذا الباب جنساً اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، إنه إمام المدينة المنورة، الإمام مالك رحمه الله، وقد وضع لهذه المصالح شروطاً أهمها:

- أن تكون من قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، أي أن يكون الوصف مناسباً للحكم بحيث إذا أضيف الحكم إليه كان معقول الإنابة.

- وأن يراعي فيها مقصود الشارع وذلك بأن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله.

- وأن يكون العمل بها مؤدياً إلى رفع حرج لازم في الدين⁽¹⁾.

والتأمل في هذه الشروط تجعله يكشف عن بنية منطقية هامة خلاصتها أن الأصل الكلي يجري مجرى العموم في الأفراد أو بعبارة منطقية أخرى يجري مجرى (المقول على الكل مقول على أجزائه) بحيث:

إذا كانت مقاصد الشريعة معتبرة شرعاً وفق الوضع المعقول⁽²⁾ جلب مصلحة أو درء مفسدة أو رفع مضرة.

وكان قصد المصالح المرسله غير المنصوص عليها لا يخرج عن هذه المقاصد ولا يناقضها. كان الحاصل أن قصد المصالح المرسله معتبر شرعاً جلب مصلحة أو درء مفسدة أو رفع مضرة، ومنه يمكن إنشاء الصورة المنطقية التالية:

(1) أنظر: الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص 366-367.

(2) وفي نظر المعتزلة اعتبار المصالح والمفاسد هو بحسب ما أداهم إليه العقل، والشرع كاشف بمقتضى ما أداه العقل وهذا ما يعرف عندهم بقاعدة التحسين والتبجيل. /أنظر:

الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 29.

كل ما كان جلباً لمصلحة أو درءاً لمفسدة أو رفعاً لمضرة وفق قصد الشارع فهو مباح شرعاً.

المصالح المرسلة المعتبرة جلب للمصالح ودراء للمفاسد أو رفع للمضار وفق قصد الشارع

إذن المصالح المرسلة المعتبرة مباحة شرعاً.

ولكي نوضح الأمر أكثر نلجأ إلى المثال التالي:

من المصالح المرسلة التي استقاهها الإمام مالك (93/ 179 هـ) من عهد الصحابة وجعلها مبرراً يستند إليه في مذهبه مصلحة جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ وليس ثم نص على جمعه وكتبه.

فقد روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه وهو من أقرب مقربي الرسول عليه الصلاة والسلام حيث تربى في بيته وأحد حفاظ القرآن الكريم، قال: أرسل إليّ أبو بكر رضي الله عنه [بعد] مقتل أهل اليمامة، وإذا عنده عمر رضي الله عنه قال أبو بكر: (إن عمر أتاني فقال): إن القتل قد استمرّ بقراء القرآن يوم اليمامة، وإنني أخشى أن يستمرّ القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير، وإنني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قال: فقلت له: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال لي: هو - والله - خير.

فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري له، ورأيت فيه الذي رأى عمر (...). ورد أبو بكر على زيد بعد أن سألته هو الآخر: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ هو والله خير... وقد تم ذلك وهو عمل لم ينقل فيه خلاف عن أحد الصحابة⁽¹⁾.

(1) أنظر: الشاطبي، الإعتصام، ج (2)، ص 354.

والأمثلة من هذا كثيرة، والحاصل أن كل ما جرى وفق الأصل الكلي فهو مباح شرعاً لأن ما جرى على الأصل الكلي يجري بالتضمن على أجزائه، وغاية الأصل الكلي مجملاً هو كما لخصه رسول الله عليه الصلاة والسلام في قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

فإذا تقرّر هذا واستقام، استقامت وتقرّرت لدينا الصورة المنطقية التالية:

كل ما فيه رفع للضرر وجلب للمصلحة وفق وضع الشارع مباح
وجمع القرآن فيه رفع للضرر وجلب للمصلحة وفق وضع الشارع

إذن جمع القرآن مباح.

وهذه صورة منطقية مكافئة -من جهة- للقياس الأصولي الذي يكون فيه الأصل مصوغاً في شكل قضية كلية، وعندما تثبت القضية الكلية بالنص أو الإجماع فإن القضايا الجزئية تثبت بثبوتها عن طريق التضمن كما ذهب إلى ذلك النظام⁽¹⁾ (ت 231 هـ)، أو كما ذهب ابن تيمية (661/ 728 هـ) إلى أن القضية الكلية إذا كانت: «معلومة بنص المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال بقياس التمثيل»⁽²⁾، وأصل استدلال القضايا المرسلة من هذا القبيل، ولعل هذا الذي جعل الإمام مالك يرجع أصل الاستدلال على القضايا المرسلة والاستحسان إلى هذا الأصل الكلي ويقدمه على القياس التمثيلي⁽³⁾ لما فيه من قوة التلازم بين الطرفين طرف قصده الشارع جملة وهو الأصل وطرف داخل تحت هذا القصد بالتضمن.

(1) أنظر: الغزالي، المستصفى، ص 272.

(2) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ص 245.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، المجلد 1، ج 1، ص 16-17. / والإعتصام، ج 1، ص 371.

ومن جهة أخرى فإننا نجد هذه الصورة المنطقية مطابقة لصورة الشكل الأول من القياس الشمولي القائم على مبدأ: المقول على الكل مقول على أجزائه؛ ولعل هذا ما أدى بالإمام الشاطبي إلى استخلاص ما جملته: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح (...)» وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبني على هذا الأصل⁽¹⁾. والأمثلة في هذا المجال كثيرة إلى درجة أنه جاء عن الإمام مالك أن الاستحسان الذي هو مساو للمصالح المرسلة تسعة أعشار العلم، وحتى الاستحسان الذي عرفت به الحنفية أو المذهب الحنفي أرجعه العلماء أيضاً إلى نفس أصل المصالح المرسلة وسقط بهذا إحراج أولئك الذين كان يعتقدون أن الاستحسان بدعة بقولهم إنه إذا كان الاستحسان بدليل فلا فائدة لهذه التسمية وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن.

ونجد في القرآن ما يقدح في مذهبهم هذا أكثر كقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾⁽³⁾ وغيرها من الآيات. وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»⁽⁴⁾، ولا تكون الرؤية هنا إلا بالعقل.

وذكر الشاطبي (ت790 هـ) أن الاستحسان معتبر شرعاً عند الإمام مالك وأبي حنيفة: «والذي يستقري في مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين. هكذا قال ابن العربي -قال- فالعموم إذا استمر، والقياس إذا أطرده، فإن مالكا

(1) الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج 1، ص 16.

(2) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 55.

(3) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 15-17.

(4) أنظر: الشاطبي، الإعتصام، ج 1، ص 370.

وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى -قال- ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس»⁽¹⁾.

والذي يظهر من هذا القول أن الاستحسان عمل بالترجيح إذ يعدل المجتهد عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى ما يخالفه لوجه أقوى يقتضي هذا العدول عنده، ولا يكون الترجيح عندها إلا بالعقل الذي يزن شبه المعادلة ليعدل عن الراجح إلى الأرجح.

ويبدو أن من الحنفيين من يفرق بين القياس الضعيف والقياس العلي القوي، وقد عرفنا مع مالك كيف أنه يقدم الاستدلال المصلحي المرسل على القياس التمثيلي للسبب الذي ذكرناه، ولهذا السبب - في اعتقادنا - يقول بعض الحنفية في الاستحسان: «إنه القياس الذي يجب العمل به، لأن العلة كانت علّة بآثرها: سمّوا الضعيف الأثر قياساً والقوي الأثر استحساناً، أي قياساً مستحسناً، وكأنه نوع من العمل بأقوى القياسين، وهو يظهر من استقراء مسائلهم في الاستحسان بحسب النوازل الفقهية»⁽²⁾، ومثاله:

ترك مقتضى الدليل في السير لتفاهته ونزارته لرفع المشقة، وإثار التوسعة على الخلق. ومن ذلك إجازة العلماء التفاضل في السير في المراتلة الكثيرة كما أجازوا البيع بالصرف إذا كان أحدهما تابعا للآخر وبدل الدرهم الناقص بالوازن لنزارة ما بينهما مع العلم أن الأصل في جميعهما المنع لما في الحديث من أن «الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلاً بمثل سواء بسواء، وأن من زاد أو إزداد فقد

(1) المصدر نفسه، ص 370.

(2) المصدر نفسه، ص 370.

أربى». ووجه ذلك كله أن التفاه هو في حكم العدم وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف⁽¹⁾.

وفي هذا استدلال بأصل كلي فيه أكثر من نص ويمكن ترجمته إلى الصورة المنطقية التالية:

كل ما كان فيه حرج ومشقة مرفوع عن المكلف
والنزارة أو التفاه اليسير من المعاملات حرج ومشقة

إذن النزارة أو التفاه اليسير في المعاملات مرفوع عن المكلف.

وفي هذه البنية المنطقية ما يطابق تماماً الشكل الأول من القياس الحملي. وقد استقر هذا الأمر في أذهان المجتهدين المثبتين لحجية المصلحة المرسله واستقام لديهم بعد أن أدركوا أن الأصل في أحكام الشريعة كلّها أنها تقوم بقيام عللها وتدور معها وجوداً وعدماً. ثم إن هذه العلل لا بد أن تشتمل على مصلحة أو مضرة تتماشى والحكم الذي أقرّه الشارع أمراً كان أو نهياً. وقد ثبت هذا، فلم يعد هناك ما يحول دون الاستدلال بالمصلحة المرسله عند غياب النص أو ما يعادله من إجماع أو قياس خاصة وقد أدرك جمهور العلماء أن مصالح العباد في تكثّر وتجدد مستمرين وهذا ما يتناسب طرداً مع أن الشريعة تناسب وتلائم كل الأمكنة والأزمنة والأحوال ماضيها وحاضرها ومستقبلها وفي هذا مرتع خصب للعقلانية الإسلامية ومظهر آخر من مظاهرها لا يخفى على ذوي الأبواب.

(1) أنظر الشاطبي، الإعتصام، ج (2)، ص 373.