

٣٢ - ١٦  
١٦

# التعليل بالحكمة

## وأثره في

# قواعد الفقه وأصوله

دراسة أصولية تحليلية

إعداد

رائد نصري جميل أبو مؤنس

المشرف

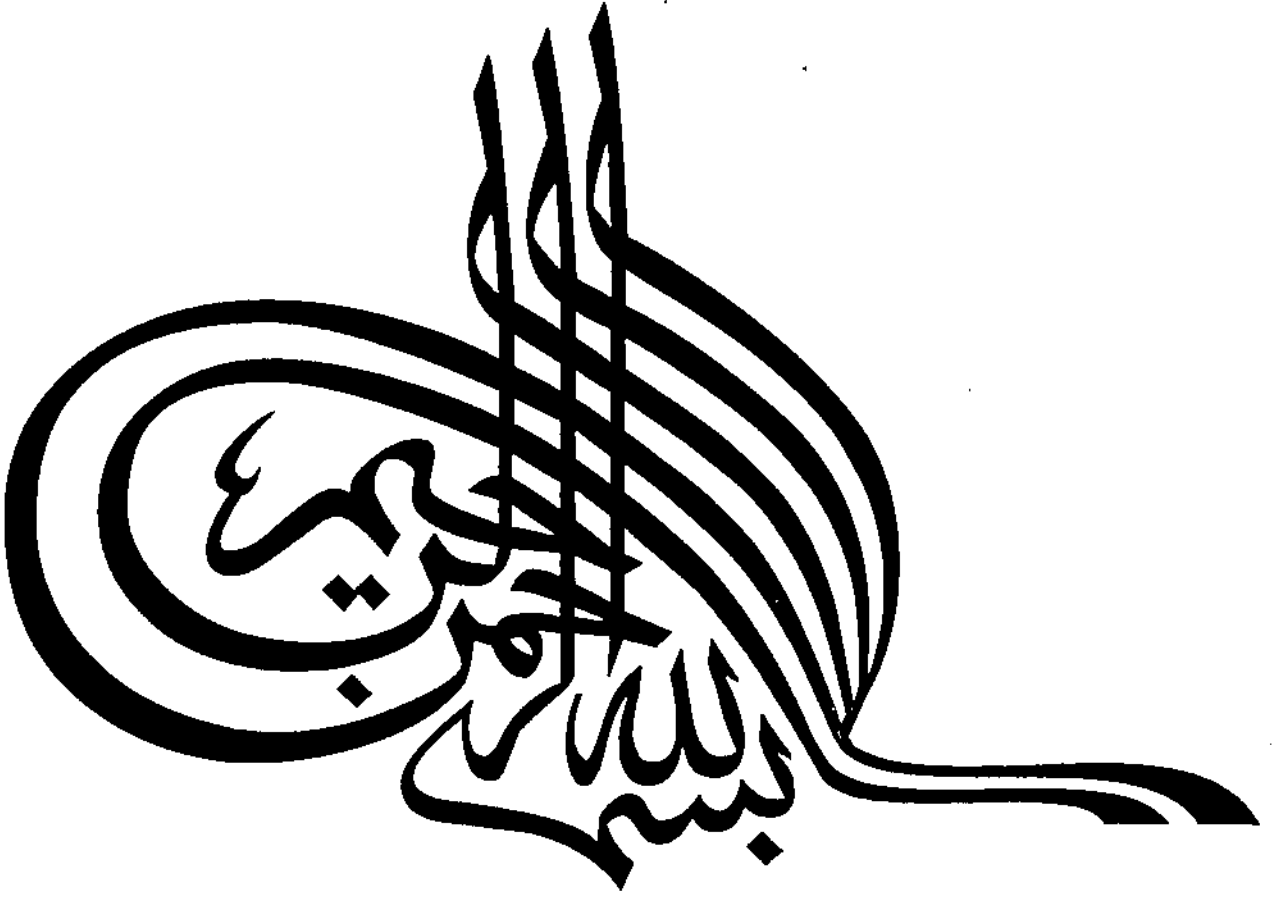
الأستاذ الدكتور: محمد فتحي الدريني

قدمت هذه الرسالة إستكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير  
في الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا  
الجامعة الأردنية

٢٠٠١ / ١٧  
١٦

كانون الثاني ٢٠٠١



- ب -

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ ٢٠٠١/١/١٥ م

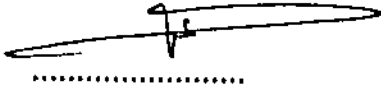
التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة



الأستاذ الدكتور: عمر سليمان الأشقر، رئيساً

أستاذ الفقه المقارن



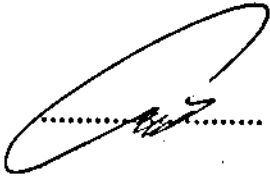
الأستاذ الدكتور: علي محمد الصوا ، عضواً

أستاذ الفقه المقارن



الدكتور: عبد المجيد محمود الصلاحيين، عضواً

أستاذ مشارك فقه مقارن



الدكتور: عبد الروؤف مفضل خرابشه، عضواً

أستاذ مشارك أصول فقه

## الإهداء

إلى من وصاني بهما ربي  
إلى من وضعاني في وادي الحب حلما يتسامى كضياء شمس ينساب  
متلألاً في فضاء بحر من التضحيات .

لأعيش شجاعاً واقع الحياة .  
أسير وفي عيني مشاعل من نوركما ، وفي عقلي منارات  
هدى من بصائر رأيكما، وفي صدري قلب يتسند الحنين  
الجميل .

إليك يا متوجة بالإنسانية والفخر حين يلمع جبينني كالنجم .  
إليك يا نشيد الروح .

أمي

إليك يا نبض الروح وعز النفس .  
إليك يا معلمي .

أبي

إليكم عقد اللؤلؤ .

إخوتي

## شكر وتقدير

ليس أجمل من أن يقدر لأهل الفضل فضلهم .  
فلهم كل الشكر والتقدير :

للأستاذ الدكتور محمد فتحي الدريني الذي شرفني بالإشراف  
على رسالتي وغمرني بعظيم نصائحه .

للأساتذة أعضاء هيئة المناقشة لتفضلهم بقبول مناقشة هذا  
الجهد المتواضع .

للأم الحنون التي بفضلها بعد فضل الله ما كانت هذه الرسالة  
لتكون ، فلها الشكر على طوال الليال التي قضتها في قراءة  
أصعب علوم الفقه ، وكتابة الرسالة وتدقيقها ، على صبرها  
الذي لتتحني أمام عظمتة شواهد الجبال .

للأب الرؤوف الذي كانت كلماته ونصائحه منارات هدى  
أنارت لي الدرب .

للحبيبين : سلطان وأحمد على ما بذلوه من جهد في إخراج هذه  
الرسالة .

للأخوين : عبد الله الصيفي وأمجد سعادة على كل ما قدموه لي  
بكل طيب خاطر .

# المحتويات

الصفحة	الموضوع
ب	قرار لجنة المناقشة .....
ج	الإهداء .....
د	الشكر .....
هـ	المحتويات .....
ي	ملخص باللغة العربية .....
ك	المقدمة .....
١	الفصل التمهيدي : المدخل إلى معرفة الحكمة .....
١	المبحث الأول: الحكمة في اللغة .....
٢	المبحث الثاني: استعمال الحكمة في القرآن الكريم والسنة النبوية .....
الفصل الأول : اتجاهات الأصوليين في حقيقة مصطلح الحكمة	
٧	تمهيد .....
٨	المبحث الأول : مرحلة نشوء مصطلح الحكمة .....
٨	- تمهيد .....
٨	- المطلب الأول : الحكمة و المعنى المناسب .....
١٨	- المطلب الثاني : الحكمة و المصلحة .....
٣٠	- المطلب الثالث : الحكمة و المقاصد .....
٣٣	- المطلب الرابع : الحكمة و الغرض .....
٤١	- المطلب الخامس : الحكمة و الباحث .....
٤٤	المبحث الثاني : مرحلة ظهور المناهج الأصولية .....
٤٤	- تمهيد .....
٤٤	- المطلب الأول : منهج الرازي و اتباعه .....
٤٤	- الفرع الأول : بيان حقيقة الحكمة عند اصحاب هذا المنهج .....
٤٧	- الفرع الثاني الحكمة و علاقتها بالمصطلحات الاخرى .....
٥٢	- المطلب الثاني : منهج الحنابلة .....
٥٢	- الفرع الأول: حقيقة الحكمة .....
٥٤	- الفرع الثاني الحكمة و علاقتها بالمصطلحات الاخرى .....
٥٨	- المطلب الثالث : منهج الأمدي و اتباعه .....

٥٨	الفرع الأول: حقيقة الحكمة.....
٦٢	الفرع الثاني الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى.....
٦٥	المطلب الرابع : منهج الحنفية.....
٦٨	المبحث الثالث : مرحلة ما بعد السبكية.....
٦٨	تمهيد.....
٦٨	المطلب الأول : منهج أتباع الأمدى.....
٦٩	الفرع الأول: حقيقة الحكمة.....
٧١	الفرع الثاني الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى.....
٧٤	المطلب الثاني : منهج الحنفية.....
٧٤	الفرع الأول: حقيقة الحكمة.....
٧٥	الفرع الثاني الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى.....
٧٨	المطلب الثالث : منهج أتباع آل السبكي.....
٨٠	الفرع الأول: حقيقة الحكمة عند أتباع هذا المنهج.....
٨٠	الفرع الثاني الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى.....
٨٨	- خاتمة الفصل و النتائج.....
٨٩	- تحليل النتائج وبيان رأي الباحث في حقيقة الحكمة.....

### الفصل الثاني : الحكمة ومظاهرها

٩٥	تمهيد.....
٩٥	المبحث الأول : الحكمة والعلة.....
٩٥	تمهيد.....
٩٥	المطلب الأول: حقيقة العلة عند الأصوليين.....
٩٦	المرحلة الأولى نشوء مصطلح العلة.....
٩٨	علاقة الحكمة بالعلة في هذه المرحلة.....
١٠٢	المرحلة الثانية: ظهور المناهج الأصولية واستقرارها.....
١٠٢	الفرع الأول: تعريف العلة.....
١٠٦	الفرع الثاني: تعريف العلة وعلاقتها بالحكمة في هذه المرحلة.....
١٠٨	المطلب الثاني : أقسام العلة باعتبار صلتها بالحكمة.....
١٠٨	الفرع الأول : تقسيم الجمهور.....
١١٣	الفرع الثاني: تقسيمات الحنفية.....
١١٤	المطلب الثالث : تراجع العلة على أساس صلتها بالحكمة.....
١١٤	المحور الأول : الترجيح بين الحكمة والعلة.....
١٢٦	المحور الثاني : الترجيح بين الحكمة وباقي أقسام العلة.....
١٢٧	المبحث الثاني : الحكمة والسبب والشرط والمانع.....
١٢٧	تمهيد.....
١٢٧	المطلب الأول: الحكمة والسبب.....
١٢٧	الفرع الأول : حقيقة السبب.....
١٣٠	الفرع الثاني : الحكمة وعلاقتها بالسبب.....
١٣٥	المطلب الثاني : الحكمة والشرط.....
١٣٥	الفرع الأول : حقيقة الشرط.....
١٣٧	الفرع الثاني : الحكمة وعلاقتها بالشرط.....

١٣٨	المطلب الثالث : الحكمة والمانع
١٣٨	الفرع الاول : حقيقة المانع
١٣٩	الفرع الثاني : المانع وعلاقته بالحكمة

### الفصل الثالث : تحليل نماذج من التعليل بالحكمة عند الأصوليين

١٤٠	- تمهيد
١٤١	- المبحث الأول : الحكمة عند الغزالي
١٤١	- تمهيد
١٤١	- المطلب الأول : حقيقة الحكمة عند الغزالي
١٤٣	- المطلب الثاني : الحكمة و المصلحة
١٤٣	- القضية الأولى : حقيقة المعنى المناسب
١٤٤	- القضية الثانية : حقيقة المصلحة و المقاصد
١٤٨	- القضية الثالثة : العلاقة بين الحكمة و المصلحة و المقاصد
١٤٩	- المطلب الثالث : الحكمة و الباعث
١٥٠	- المطلب الرابع : الحكمة و الوصف المناسب
١٥٢	- المبحث الثاني : التعليل بالحكمة عند الرازي
١٥٢	- تمهيد
١٥٢	- المطلب الاول : بيان حقيقة الحكمة عند الرازي
١٥٣	- الفرع الاول بان حقيقة المصاحبة عند الرازي
١٥٤	- الفرع الثاني : الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الاخرى عند الرازي
١٦٠	- المطلب الثاني : تحليل رأي الرازي في التعليل بالحكمة
١٧٠	- المبحث الثالث : التعليل بالحكمة عند الطوفي
١٧٠	- التمهيد
١٧١	- المطلب الاول : اركان رأي الطوفي
١٨١	المطلب الثاني مناقشة رأي الطوفي وتقويمه
	الفصل الرابع : منهج التعليل بالحكمة
١٨٩	المبحث الأول : المدخل إلى عرض المنهج
١٨٩	المطلب الاول : التعليل بالحكمة مفهومه و حقيقته
١٩٢	المطلب الثاني : التعليل بالحكمة اغراضه ومواضعه
١٩٣	المطلب الثالث : التعليل عند الأصوليين
١٩٨	المبحث الثاني : أدلة منهج التعليل بالحكمة
١٩٨	ادلة منهج التعليل بالحكمة ومؤيداته
٢٠٣	شبه النافين للتعليل بالحكمة واعتراضاتهم
٢٠٧	المبحث الثالث : أسس منهج التعليل بالحكمة
٢٠٧	الاساس الاول : منهج التعامل مع النصوص التشريعية
٢٠٧	ادلة منهج الالتزام بحرفية النص ومقوماته
٢١٠	ادلة منهج الانفتاح على المعاني والحكم ومقوماته
٢١١	الاساس الثاني : اعتبار الحكمة
٢١٣	ادلة جمهور الأصوليين
٢١٥	ادلة عدم حجية الحكم والمصالح المرسلة
٢١٨	الاساس الثالث : الحكمة وعلاقتها بالاصول العقلية في التشريع الاسلامي
٢٢٣	الاساس الرابع : مجالات التعليل بالحكمة



## -ح-

## الفصل الخامس : تقويم منهج التعليل بالحكمة

٢٣٨	تمهيد
٢٣٩	المبحث الأول: التعليل بالحكمة أصل شرعي كلي قطعي
٢٤١	موقف الاصوليين من الاستدلالات الكلامية
٢٤١	الكيفية المثلى للتعامل مع دعوى نفاة التعليل
٢٤٣	حقيقة الخلاف ومنشأه
٢٤٤	المبحث الثاني: إعتبار الحكمة ضرورة تشريعية
٢٥٧	المعتبر في الحكمة والمصلحة الظنية دون القطعية
٢٥٧	معايير كون الحكمة معتبرة
٢٥٩	مدى سلطة العقل في اعتبار الحكم والمصالح
٢٦٠	الاعتبار العقلي للحكمة ليس اعتزالاً
٢٦١	الاعتبار العقلي توقيف شرعي
٢٦٣	القياس حكم بالتوقيف المحض
٢٦٤	المبحث الثالث: الحكمة أساس التشريع
٢٧١	دراسة في منهجية النص والاجتهاد
٢٧١	المحور الأول: مفهوم النص
٢٧٦	المحور الثاني: حقيقة التغيير والإبطال ومعياري ذلك
٢٧٩	المحور الثالث: حقيقة الاصل المراد تعليله
٢٨١	المحور الرابع: حقيقة القطعية والظنية في النصوص
٢٨٦	المحور الخامس: هل تقدم الحكمة على الاصل النقلية
٢٩٥	المحور السادس: الحكمة وعلاقتها بالرأي
٣٠٢	المبحث الرابع: الخطط التشريعية الحاكمة لعلاقة الحكمة بالأصول النقلية
٣٠٣	الخطة التشريعية الاولى: الاستصلاح
٣٠٩	الخطة التشريعية الثانية: الاستحسان
٣١٨	الخطة التشريعية الثالثة: العرف
٣٢١	الخطة التشريعية الرابعة: سد الذرائع
٣٢٤	الخطة التشريعية الخامسة: الاستدلال بالقواعد الفقهية
٣٣٥	الخلاصة
٣٣٦	تغيير الاحكام وتبدلها تبعاً للحكمة المقصودة منهج نبوي
٣٤٠	المبحث الخامس: مجالات التعليل بالحكمة
٣٤٢	التعليل وعلاقته بمفهوم التعبد
٣٤٣	معايير غلبة التعبد او التعليل
٣٤٧	المبحث السادس: توازن المناهج
	الفصل السادس: التعليل بالحكمة وأثره في القياس الأصولي
٣٦١	المبحث الأول: بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي
٣٦١	المطلب الأول: عرض الأصوليين للمذاهب
٣٦٢	المطلب الثاني: بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي
٣٦٣	المرحلة الاولى ما قبل الجويني
٣٦٤	اولاً: موقف الانمة الاربعة
٣٦٥	ثانياً: موقف جمهور الأصوليين
٣٧٢	المرحلة الثانية: عصر الجويني ومن بعده

ط-

٣٧٤	المبحث الثاني : شروط الحكمة وقوادحها
٣٧٤	المطلب الاول شروط الحكمة وضوابطها
٤٠٦	المطلب الثاني قوادح الحكمة
٤١٤	المبحث الثالث : مسالك الكشف عن الحكمة
٤١٤	المسلك الأول: المسلك النصي
٤١٩	المسلك الثاني: الاجماع
٤٢٠	المسلك الثالث: عادة الشرع
٤٢٤	المسلك الرابع: طلب المناسبة
٤٢٥	المسلك الخامس: طلب الحد
٤٢٦	المسلك السادس: الكشف والالهام
٤٢٩	المسلك السابع: المقاصد الاصلية والمقاصد التابعة
٤٣٠	المبحث الرابع : أبعاد التعليل بالحكمة في القياس
٤٣٠	البعد الاول اجراء القياس في الاسباب
٤٣٩	البعد الثاني :اثبات الحدود والكفارات والرخص والمقدرات بالقياس
٤٤٢	البعد الثالث : ترجيح الاقيسة على اساس صلتها بالحكمة
٤٤٧	النتائج العامة
٤٥٠	فهرس المصادر والمراجع
٤٦٠	ملحق رقم "١"

- ي -

## الملخص

# التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله .

### دراسة أصولية تحليلية

إعداد

راند نصري جميل أبو مؤنس

المشرف

الأستاذ الدكتور فتحي الدريني

تهدف هذه الرسالة إلى تناول منهج التعليل بالحكمة بإعتباره أحد المناهج التشريعية في الفقه الإسلامي ، ومن ثم شرح حقيقته وأسس ومجالاته وعلاقته بالأصول النقلية في التشريع الإسلامي ، والقواعد الحاكمة لهذه العلاقة ؛ كل ذلك دراسة أصولية تحليلية نقدية مقارنة . ومن ثم دراسة أبعاد هذا المنهج في القياس الأصولي . وهذا كله بعد إجراء دراسة تاريخية إستقرائية وصفية تحليلية لتطور مصطلح الحكمة وعلاقته بالمصطلحات التشريعية الأخرى لا سيما : المعاني والمصالح والمقاصد والغرض والباعث والعلة والسبب والشرط والمانع . وتحليل هذا التطور وبيان المناهج المتشكلة عند العلماء في كيفية التعامل مع هذا المصطلح والتي على أساسها تشكلت آراءهم في منهج التعليل بالحكمة .

وقد توصلت هذه الرسالة إلى تحديد محاور الخلاف الحقيقيه وتجلية آراء العلماء فيها، ومن ذلك علاقة الحكمة بالرأي وبالأصول النقلية، وبين آرائهم فيما يعتبر معارضة أو تخصيص أو ابطال للأصول النقلية.

وتوصي هذه الرسالة بإتباع منهج التعليل بالحكمة بما هو منهج يحقق العدالة ويضبط المصالح ويرسخ صلاحية الشريعة، وبما فيه من إستمالة للقلوب وتوحيد للأمة فكرا وواقعا تشريعيا.

## مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله ، حمدا يليق بجلاله وعظيم شأنه ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين .  
وبعد ؛

فهذه دراسة في قضية أصولية عل قدر كبير من الأهمية هي التعليل بالحكمة وأثر ذلك في قواعد الفقه وأصوله .  
أهمية البحث :

١. على الرغم من تعاضم الدراسات وكثرتها في مجال مقاصد الشريعة والمصالح والتعليل وما إلى ذلك، فإن موضوع التعليل بالحكمة، لم يفرد بالبحث والعناية الكافية، على الرغم من كونه الأساس الذي تنطلق منه هذه الدراسات، ومن هنا تتبع أهمية دراسة هذا الموضوع، وتخصيصه بالبحث، ليكتمل جانب من أهم الجوانب التي تنقص الدراسات المعاصرة في نطاق مقاصد الشريعة ورعاية المصالح في التشريع .

٢. أن الأصوليين قد تناولوا هذا الموضوع في مواضع شتى من مباحث علم الأصول، مما جعل هذه القضية غير واضحة المعالم، ما يتطلب جمعاً لشتات أفكار هذا الموضوع وجوانبه المتعددة، وارتباطها ببعضها البعض، ومالها من أثر في قضايا علم أصول الفقه والقواعد الفقهية .

٣. انطوت مسألة التعليل بالحكمة عند الأصوليين قديماً وحديثاً، على عدد كبير من الإشكاليات العلمية، واختلاط الكثير من المصطلحات وتداخلها في هذا الموضوع كإختلاط مصطلح الحكمة بمصطلحات المعنى والوصف والعلة والمصلحة والمقصد والغرض والباعث... الخ ومما زاد الأمر صعوبة في الفهم، ما للمسألة من ارتباطات

بعلم الكلام والفلسفة، وتضارب أقوال الأصوليين في هذه المسألة بين القبول للتعليل بالحكمة والرد له، حتى أن ذلك التضارب قد يصدر عن العالم الواحد، كل ذلك يؤكد الحاجة الماسة إلى القيام بدراسة هذا الموضوع، وتحرير إشكالياته وحلها، وتمييز المصطلحات عن بعضها البعض، وتوضيح العديد من القضايا المرتبطة بهذا الموضوع، المحوري، وتحقيق أقوال الأصوليين ومذاهبهم واتجاهاتهم في هذه المسألة

٤. درج عند متأخري الأصوليين، مقولة أن الحكم بدور مع علته لا مع حكمته، وهي مقولة - على رغم شيوعها وتسليم الكثيرين بها - إلا أنها تحتاج إلى إعادة نظر ودراسة وبحث مستقص، يبين خطأها من صوابها، وهو ما حاولته في هذا البحث .

### مشكلة البحث :

من المشاكل التي واجهتني في إعداد هذا البحث :

١. تشتت المادة العلمية المتعلقة بالموضوع، وتفرقها في ثنايا مباحث علم أصول الفقه، ما اضطرني - في أغلب الأحيان إلى استقراء معظم المباحث في كتب الأصول، لجمع شتات هذا الموضوع، وهو ما أخذ مني وقتاً وجهداً كبيرين .
٢. ربط كثير من الأصوليين لهذا الموضوع وكثير من مسائله، بقضايا كلامية وفلسفية، جعلت البحث في هذا الموضوع من الصعوبة بمكان، لو عورة وتعتيد القضايا الكلامية والفلسفية، وعدم حسم كثير منها، مما اضطرني إلى الخروج عن نطاق كتب علم الأصول، لا تعداها إلى كتب علم الكلام والفلسفة، للوقوف على حقائق هذا الموضوع وامتداداته وتتبع قضاياها، ما تطلب استطراداً وجهداً كبيرين .
٣. تداخل مصطلح الحكمة، بمصطلحات أخرى عند الأصوليين، واختلاف تحديد المقصود بمصطلح الحكمة، من أصولي لآخر، ومن منهج أصولي لآخر، ما أوقع كثيراً من الأصوليين في اضطراب، في تحديد مواقفهم من التعليل بالحكمة، بل وصل الأمر - عند كثير من الأصوليين المتأخرين - إلى إنكار التعليل بالحكمة، تقليداً منهم لآراء تحتاج - في حقيقة الأمر - إلى إعادة دراسة ونظر، وكل ذلك زاد من صعوبة التعامل مع هذا الموضوع، نظراً لدقته وعمق مباحثه، مع قلّة المادة العلمية المتعلقة به عند المتأخرين .

## الدراسات السابقة :

لم يتناول موضوع التعليل بالحكمة، بدراسة شاملة مستقلة مستوعبة لجميع جوانبه وقضاياها، إنما جاءت الدراسات السابقة في هذا الموضوع على أحد نمطين :

الأول - الدراسات التي عينت بقضايا مرتبطة بالتعليل بالحكمة، كتضايا تعليل الأحكام ومباحث القياس ومباحث مقاصد الشريعة ورعاية المصالح، من حيث أن هذه الدراسات تناولت قضايا مرتبطة بالتعليل بالحكمة، وبعض هذه الدراسات قد تناولت مسألة التعليل بالحكمة، ومنها : " تعليل الأحكام" للأستاذ شلبي، و " مباحث العلة " للدكتور السعدي، و " نظرية المقاصد عند الشاطبي" للأستاذ الريسوني، وعلى الرغم من قيمة هذه الدراسات، إلا أنها إنما تناولت الموضوع على نحو عام، مرتبط بالقضايا الرئيسية المبحوثة، في حين أن لموضوع التعليل بالحكمة،

-ن-

خصوصياته وتفصيلاته ومباحثه الدقيقة الخاصة به، ما يستوجب إفراده بالبحث المستقل، وهو ما جاءت هذه الرسالة لتأديته .

الثاني - الدراسات التي قصدت إلى بحث الموضوع على نحو مستقل، كبحث " حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة" للدكتور علي الحكمي، وبحث " بيان الحكمة في التشريع" للدكتور محمد أبو السعد، وغيرها من أبحاث منشورة في المجالات العلمية، وعلى الرغم من قيمة هذه الأبحاث وتناولها للموضوع باستقلال وقصد رئيسي، إلا أنها بحوث قليلة ومعدودة، كما أنها جاءت بحوثاً مقتضبة مختصرة، غير مستوعبة للموضوع بأبعاده وحيثياته ومباحثه كلها، وقد جاءت هذه الرسالة لتغطية جزء من هذا النقص، لتستقصى في بحث جوانب الموضوع ومباحثه استقصاء شاملاً ومستوعباً .

## منهج البحث :

يقوم منهج البحث في هذه الرسالة على أمرين :

الأول - الدراسة : حيث قمت بدراسة ما أمكنني الوصول إليه من كتب أصول الفقه القديمة والحديثة، مع الأخذ بعين الاعتبار، الترتيب التاريخي لها بحسب وفاة المؤلف، لا سيما الكتب الأصولية القديمة، ابتداء من رسالة الشافعي، وبشكل خاص اتبعت هذا في دراستي لتطور مصطلح الحكمة وعلاقته بالمصطلحات الأخرى، حيث لاحظت كيفية تشكل المناهج الأصولية، وطريقة تعاملها مع الموضوع، وذلك من خلال دراسة تاريخية استقرائية وصفية .

ن-

الثاني - التحليل : إذ لم أكتف بوصف ما عند العلماء، بل قمت بتحليل آرائهم، مبينا الأسباب التي ساهمت أو دفعت بهم إلى القول بآرائهم، مع حرصي على بيان كيفية تأثير بعضهم ببعض، ومدى استفادة كل منهم من آراء من سبقه، مبنيا وجوه الإبداع والابتكار والتطوير عندهم، وذلك من خلال الأمور التالية :

- تحليل الموضوعات إلى مفردات وفرعيات، وذلك حتى يسهل التعامل معها وتحديد حقائقها ومحال النزاع فيها وإبراز الإشكاليات الحقيقية . . .

- التصوير العام للمسائل ومن ثم الانتقال إلى تفصيل الأحكام في الجزئيات، وذكر الخلاف فيها وبيان أحكامها بدقة وعمق دون الوقوع في عمومية الأحكام، والتي تشكل أحد أسباب الخلاف والخطأ في أي بحث .

- الحرص على تحقيق الآراء، وفهم وجهات نظر أصحابها وتلمس الأسباب التي أدت بهم إلى ما ذهبوا إليه من آراء، مع الاستدلال للآراء بأقوى الأدلة، بغض النظر عن قائلها، والتزام الموضوعية والخيار في الترجيح بين الآراء ما أمكنني .

- النقد : حيث بينت من خلال تحليل الآراء، مكان القوة والضعف فيها .

- المناقشة والرد : إذ بعد الوصف والتحليل والنقد لا بد من مناقشة الآراء وأدلتها والرد عليها .

- المقارنة والموازنة : وذلك لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين مناهج العلماء، لأجل تقريب وجهات النظر، وحسم كثير من مسائل الخلاف اللفظي .

## محتوى البحث .

تأولت هذه الرسالة موضوع التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله من خلال تمهيد وستة فصول جاءت على النحو الآتي :

الفصل التمهيدي : المدخل إلى معرفة الحكمة . ويشمل :

المبحث الأول : الحكمة في اللغة

المبحث الثاني : إستعمالات الحكمة في القرآن الكريم والسنة النبوية

الفصل الأول : إتجاهات الأصوليين في حقيقة مصطلح الحكمة . دراسة إستقرائية تاريخية تحليلية ، ويشمل : تمهيد وثلاثة مباحث :

المبحث الأول : مرحلة نشوء مصطلح الحكمة .

المبحث الثاني : مرحلة ظهور المناهج الأصولية .

المبحث الثالث : مرحلة ما بعد السبكية .

الفصل الثاني : الحكمة ومظاهرها ويشمل تمهيد وبحثين :

المبحث الأول : الحكمة والعلة

--ص-

- المبحث الثاني : الحكمة والسبب والشرط والمانع  
الفصل الثالث : تحليل نماذج من التعليل بالحكمة عند الأصوليين ويشمل : تمهيد وثلاثة مباحث :  
المبحث الأول : الحكمة عند الفزالي  
المبحث الثاني : التعليل بالحكمة عند الرازي  
المبحث الثالث : التعليل بالحكمة عند الطوفي  
الفصل الرابع : منهج التعليل بالحكمة ويشمل المباحث التالية :  
المبحث الأول : المدخل إلى عرض المنهج  
المبحث الثاني : أدلة منهج التعليل بالحكمة  
المبحث الثالث : أسس منهج التعليل بالحكمة  
الفصل الخامس : تقويم منهج التعليل بالحكمة ويشمل : تمهيد وستة مباحث :  
المبحث الأول : التعليل بالحكمة أصل شرعي كلي قطعي  
المبحث الثاني : إعتبار الحكمة ضرورة تشريعية  
المبحث الثالث : الحكمة أساس التشريع  
المبحث الرابع : الخطط التشريعية الحاكمة لعلاقة الحكمة بالأصول النقلية  
المبحث الخامس : مجالات التعليل بالحكمة  
المبحث السادس : توازن المناهج  
الفصل السادس : التعليل بالحكمة وأثره في القياس الأصولي ويشمل المباحث التالية :  
المبحث الأول : بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي  
المبحث الثاني : شروط الحكمة وضوابطها  
المبحث الثالث : مسالك الكشف عن الحكمة  
المبحث الرابع : أبعاد التعليل بالحكمة في القياس

هذا وبالله التوفيق

رائد نصري أبو مؤنس



## المبحث الأول:

### الحكمة في اللغة

الحكمة مصدر من حكم يحكم حكما وحكمة ، وإستعملت العرب الحكمة والحكيم وذو الحكمة في معان متقاربة بل ربما استعملوها بمعنى الحكم كذلك<sup>(١)</sup>. ويمكن للباحث إجمال المعاني التي إستعملتها العرب للحكمة وتابعهم فيها عدد من علماء الأصول بما يلي :

١ . الحكمة: عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم<sup>(٢)</sup> . ٢ . الإحكام والأتقان : ومنها الحكيم وهو الذي يحكم الأشياء ويتقنها فيقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم . ومنها إتقان القول والفعل وإحكامهما<sup>(٣)</sup>

٣ . العلم والفقهاء قال الجوهري : الحكم: الحكمة من العلم والحكيم العالم وصاحب الحكمة . والحكم: العلم والفقهاء والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم ويروي : "إن من الشعر لحكمة"<sup>(٤)</sup> : وهو بمعنى الحكم<sup>(٥)</sup>.

٤ . العدل والقضاء به: الحكمة العدل ورجل حكيم عدل حكم ، والحكم والحكيم من أسماء الله تعالى وهو بمعنى الحاكم وهو القاضي، وتأتي الحكمة بمعنى الحكم الذي هو القضاء بالعدل<sup>(٦)</sup>.  
٥ . المنع والرد عن كل ما فيه فساد: وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرزاق<sup>(٧)</sup> ومن ذلك إن من الشعر لحكما أي أن من الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهى عنهما<sup>(٨)</sup>.

٦ . وضع الشيء في موضعه وصواب الأمر وسداده<sup>(٩)</sup>.

٧ . الكلمة والموعظة والمثل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو<sup>(١٠)</sup>، والكلمة الحكمة التي جاءت في الخبر "الحكمة ضالة المؤمن" فكل كلمة وعظمتك أو زجرتك أو دعتك إلى مكرمة أو نهتك عن قبيح فهي حكمة وحكم وهو تأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم- "إن من الشعر لحكم وإن من البيان لسحرا"<sup>(١١)</sup>

٨ . العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بحسب الطاقة البشرية<sup>(١٢)</sup>، وقال الغزالي أن أطراف الحكمة في جوانب ثلاثة: جانب الاعتقادات، جانب الأقوال، ثم جانب

<sup>(١)</sup> ابن منظور - لسان العرب - ٢٧٠/٣

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ٢٧٠/٣

<sup>(٣)</sup> المرجع السابق ٢٧٠/٣ ، السمرقندي ميزات الأصول - ١٦ و ٤٨ ، التهاتوي - كشف اصطلاحات الفنون ٧٠١

<sup>(٤)</sup> ابن حجر - فتح الباري - ٥٥٣/١٠ - رقم ٦١٤٥

<sup>(٥)</sup> ابن منظور - لسان العرب - ٢٧٠/٣ ، الأزهرى - تهذيب اللغة ١١١/٤

<sup>(٦)</sup> ابن منظور لسان العرب ٢٧٠/٣ - ٢٧١ - الأزهرى - تهذيب اللغة - ١١٤/١١٤ الكفوي - الكليات ٣٨٢

<sup>(٧)</sup> العزيز بن عبد السلام - قواعد الأحكام ٥٢/١ - الرافعي - المصباح المنير - ٢٠٠/١

<sup>(٨)</sup> ابن منظور - لسان العرب - ٢٧٠/٣ - السمرقندي - ميزان الأصول - ١٥ - ١٦

<sup>(٩)</sup> السمرقندي - ميزان الأصول - ١٦ ، الفتازان - التلويح - ١١٢/٢ - الكفوي - الكليات ٣٨٢

<sup>(١٠)</sup> الجرجاني: التعريفات ١٠٣

<sup>(١١)</sup> ابن دريد: جمهرة اللغة ١٨٦/٢

<sup>(١٢)</sup> الجرجاني: التعريفات ١٠٣ ، أحمد رضا: من اللغة ١٤٠/٢ ، الفتازان: التلويح ١١٢/٢

الأفعال ، وحقيقة الحكمة معرفة الحق من الباطل في الإعتقادات والصدق من الكذب في الأكوال والحسن والتبجح في الأفعال<sup>(١)</sup>.

هذا والناظر إلى هذه المعاني يلاحظ أنها متقاربة وتدور حول معنى جامع لها ألا وهو: إصابة الحق؛ بالعلم والفقه كان ذلك أم بمعرفة أفضل الأشياء أم بالعدل ورد الناس ومنعهم عن كل ما فيه فساد، سواء باستعمال الكلمة أو الموعظة أو المثل الذي ينفع الناس ويردهم عن غيهم. وهذا لا يكون إلا بوضع الأشياء في موضعها وبشكل متقن محكم وعن علم بحقائق الأشياء في حدود طاقة البشر التي وهبها الله لعباده وأذن لهم باستعمالها. وعليه فكل كلام وافق الحق فهو حكمة.

وقد نقل بعض العاصرين أن الحكمة في اللغة هي المنع وأما المعاني التي ذكرها اللغويون للحكمة فهي من لوازم الحكمة وليست هي الحكمة ذاتها، فهي من باب المشترك المعنوي<sup>(٢)</sup>.

ويرى الباحث أن المنع هو أثر معرفة الحكمة أي معرفة الحق والحقيقة لأن هذه المعرفة هي التي تمنع الإنسان بل إن هذا المعنى هو الذي يناسب تنوع إضافات الحكمة فحكمة الله إي الحق الذي أراده الله وكل أمر لله هو حق.

وعلة الأمر هي حقيقته ومعرفتها هي التي تمنع الإنسان من الإنحراف عن الصواب.

## المبحث الثاني:

### استعمالات الحكمة في القرآن الكريم والسنة النبوية.

وردت الحكمة في عدد من أي القرآن الكريم ومثلها من حديث سيد المرسلين محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. وكان لعلماء التفسير والحديث آراء متنوعة في تفسير معاني الحكمة ويمكن للباحث إجمال هذه المعاني بما يلي:

أولاً: القرآن الكريم والمعرفة بعلومه

تظافرت آراء علماء التفسير على تفسير الحكمة بمعنى القرآن<sup>(٣)</sup>، لا سيما إذا جاءت مفردة دون عطفها على الكتاب وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ (النحل ١٢٥)، وقيل: هي تفسير القرآن وفهمه والفقهاء فيه ومعرفة محكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه فهذه هي الحكمة<sup>(٤)</sup> التي في قوله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾. (البقرة ٢٦٩). هذا وتأتي الحكمة بمعنى المواعظ التي في القرآن من أمر أو نهي<sup>(٥)</sup> أو من ذلك قوله تعالى: ﴿وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به﴾. (البقرة ٢١٣). وقوله تعالى: ﴿حكمة بالغة مما تغني النذر﴾. (القم ٥). فإن معرفة الشيء مع حكمته هي التي تحدث العظة والعبرة الباعثة على الإمتثال.

(١) الغزالي: روضة الطالبين ٣٣٥

(٢) ربيعة: السبب عند الأصوليين ١٦/٢

(٣) ابن الجوزي: زاد المسير ٥٠٦/٤، الدامغان: الوجوه والنظائر ١٤١-١٤٢، البيضاوي: تفسير البيضاوي ١٧٢/٩.

(٤) الطبري: جامع البيان ٥٧٦/٥-٥٧٧، ابن الجوزي: زاد المسير ٣٤٢/١، النسفي: تفسير النسفي ١٢٦/١ و٢٣٩.

(٥) محمد رشيد رضا: مختصر تفسير المنار ٢١٥/١

بيد أن أدق ما فسرت به الحكمة هي كونها معرفة معاني القرآن وحقائقه ومقاصده وأسرارها ووجه موافقتها للقطرة<sup>(١)</sup> وإنطباقها على سنن الإجماع البشري وإتخاذها مع مصالح الناس في كل زمان ومكان<sup>(٢)</sup> ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾. (النساء ١١٣).

وجاءت الحكمة أيضاً بمعنى القرآن في حديث رسول الله المروري عن ابن مسعود حيث قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا وسلطه علىهلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها"<sup>(٣)</sup>

وفي رواية عن ابن عمر "رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار" والمراد القيام به العمل به مطلقاً<sup>(٤)</sup>. ومنه أيضاً حديث ابن عباس قال: ضمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى صدره وقال: "اللهم علمه الحكمة". وفي لفظ "اللهم علمه الكتاب"<sup>(٥)</sup> ثانياً: السنة المطهرة والعلم بها.

جاءت الحكمة بمعنى السنة لاسيما إن كانت مقرونة بالكتاب ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾. (البقرة ١٢٩). وقوله تعالى: ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾. (آل عمران ١٦٤). وقوله تعالى: ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾. (النساء ١١٣). وقوله تعالى: ﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة﴾. (الأحزاب ٣٤). وقوله تعالى: ﴿وهو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾. (الجمعة ٢). فالحكمة هي العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم<sup>(٦)</sup> وقيل هي القضاء بالوحي وتفسيرها بالسنة أعم وأشهر فالحكمة هي السنة المبينة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، مراد الله فيما لم ينص عليه في الكتاب<sup>(٧)</sup>. ثالثاً: الفقه بالدين والعلم بأحكامه.

تأتي الحكمة بمعنى المعرفة بالدين والفقه فيه<sup>(٨)</sup> كما في قوله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾. (البقرة ٢٦٩). وقيل هي العلم بالحلال والحرام وفقههما<sup>(٩)</sup>.

وفسرت الحكمة في حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "جاء أهل اليمن هم أرق أفئدة، الإيمان يمان، والفقه يمان والحكمة يمانية". بكونها هي العلم المشتمل على المعرفة

<sup>(١)</sup> النسفي: مدارك التنزيل ٤٤١/٣، الرازي: التفسير الكبير ٣/٣٠، ابن عاشور: التحرير والتنوير ١/٧٢٣، الراغب الأصفهاني: المفردات، ٢٥٠، ابن القيم: بدائع التفسير ٧٦/٢

<sup>(٢)</sup> محمد رشيد رضا: مختصر المنار ١٧٣/٢

<sup>(٣)</sup> صحيح البخاري بشرح فتح الباري ١/١٩٩ رقم ٧٣

<sup>(٤)</sup> ابن حجر، فتح الباري، ١/١٩٩ و ٢٠١

<sup>(٥)</sup> المرجع السابق ١٢٦/٧ رقم ٣٧٥٦، الباركفوري: تحفة الأحوذى، ١/٣٢٧ رقم ٣٩١٣

<sup>(٦)</sup> الزعزعي: الكشاف ١/٢٧٤ و ٤٢٧ و ٤١٧/٤، النسفي: مدارك التنزيل ١/٢٢٦ و ١٣٧ و ١٨٢ و ٣٦٤

<sup>(٧)</sup> ابن القيم: بدائع التفسير ٧٧/٢، راجح، مختصر القرطبي ٢١١/١

<sup>(٨)</sup> الطبري - جامع البيان - ٢/٢١١ و ١٥/٥ و ٥٧٨ - ابن الجوزي - زاد المسير ١/٢٦٨

<sup>(٩)</sup> النسفي - مدارك التنزيل - ١/٢٣٩ شهاب الدين الخفاجي - حاشية الشهاب - ٢/٣٩٢ القرطبي - مختصر القرطبي - ١/٢٣٩

ابن الجوزي - زاد المسير - ١/١٤٦ و ١٩٧/٢

بأنه<sup>(١)</sup> مع نفاذ البصيرة وتهذيب النفس وتحقيق الحق والعمل به والكف عن ضده والحكيم من حاز ذلك ومنه ما رواه الإمام مالك أن لقمان الحكيم أوصى ابنه فقال: {يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتك فإن الله يحيي القلوب بنور الحكمة كما يحيي الله الأرض الميتة بوابل السماء}<sup>(٢)</sup>. رابعا: الإصابة في القول والعمل.

الحكمة هي معرفة الحق والعمل به والإصابة في القول والعمل وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن والفقهاء في شرائع الإسلام وحقائق الإيمان<sup>(٣)</sup> فهي الكلام المحكم الصواب وتكون إصابة الحق بالعلم والعقل ومن ذلك قوله تعالى: {ولقد آتينا لقمان الحكمة أن أشكر الله}. (لقمان ١٢). وقوله تعالى: {وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل}. (المائدة ١١٠).

وقيل: هي معرفة الموجودات وفعل الخيرات<sup>(٤)</sup> فكل صواب من القول أورث صحيحا من العمل والتركية والتطهير فهو حكمة<sup>(٥)</sup>، ومن ذلك قوله تعالى: {وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ٥٠٠} (ص ٢٠). فالحكمة أن يقوم الإنسان بالعمل الأصالح والأصوب لصالح الدنيا والآخرة؛ وإنما سمي ذلك حكمة لأن الحكمة مشتقة من إحكام الأمور وتقويتها وإبعادها عن أسباب الرخاوة والضعف، والإعتقادات الصائبة الصحيحة لا تقبل النسخ والنقض فكانت في غاية الإحكام، وأما الأعمال المطابقة لمصالح الدنيا والآخرة فإنها واجبة الرعاية ولا تقبل النقض والنسخ فلهذا السبب سمينا تلك المعارف والأعمال بالحكمة<sup>(٦)</sup>.

وقيل الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ وذلك إنما يكون بالإصابة في القول والعمل ووضع كل شيء في موضعه<sup>(٧)</sup>.

هذا ومما يروى في الأثر "الحكمة الإصابة في غير النبوة"<sup>(٨)</sup> ومن ذلك تفسير حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضمه إلى صدره وقال "اللهم علمه الحكمة"<sup>(٩)</sup> وحديث أبي ابن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "إن من الشعر حكمة"<sup>(١٠)</sup>، فالحكمة هي قول صادق مطابق للحق ومنها الكلمة التي أحكمت معانيها بالنقل والعقل، دالة على معنى فيه دقة، مصونة معانيها عن الإختلال والخطأ والفساد. هذه هي حقيقة الحكمة في قول رسول الله "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"<sup>(١١)</sup>.

خامسا: إجتماع العلم والعمل.

الحكمة توفيق العمل بالعلم وقيل تحقيق العلم وإتقان العمل، والحكيم هو العالم العامل<sup>(١٢)</sup> ومنه قوله تعالى: {ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ٥٠٠} (البقرة ٢٦٩) فكل من أوتي توفيق العمل

(١) ابن حجر - فتح الباري - ٦/٦١٥ رقم ٣٤٩٩ النووي - شرح مسلم - ١/٢٢٥ المباركفوري - تحفة الأحوذى - ١٠/٤٢٦

الزرقاني - شرح الزرقاني - ٤/٤٢٩ - ٤٣٠

(٢) الزرقاني: شرح الزرقاني ٤/٤٢٩ - ٤٣٠

(٣) ابن القيم - بدائع النسيم - ٢/٧٧

(٤) العشري - الكشاف - ١/٦٧٦ نسفي - مدارك التنزيل - ٣/٤٠٦ الأصفهاني - المفردات - ٢٤٩ البيضاوي - تفسير البيضاوي - ٦/٥٧

(٥) الخفاجي - حاشية الشهاب - ٢/٣٩٢ ابن الجوزي - زاد المسر - ٧/١١١

(٦) الرازي - التفسير الكبير - ٢٦/٢٧

(٧) المرجع السابق ٤/٧٤

(٨) صحيح البخاري ٣/١٣٧١

(٩) ابن حجر - فتح الباري - ٧/١٢٦٧ رقم ٣٧٥٦

(١٠) المرجع السابق ١٠/٥٥٣ رقم ٦١٤٥

(١١) المباركفوري - تحفة الأحوذى - ٧/٤٥٨ رقم ٢٨٢٧

(١٢) العشري - الكشاف - ١/٣١١، البيضاوي - تفسير البيضاوي - ٢/٦٠٠ ابن الجوزي - زاد المسر - ١/٣٢٤

بالعلم فقد أوتي الحكمة<sup>(١)</sup> وأعلى هذا حمل ما روى الإمام مالك بأن لقمان الحكيم أوصى ابنه فقال "يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتك فإن الله يحي القلوب بنور الحكمة كما يحي الله الأرض الميتة بوجه السماء"<sup>(٢)</sup>.

سادسا: الكتب السماوية

فسرت الحكمة في قوله تعالى: {وأتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء} (البقرة ٢٥١). وقوله تعالى: {وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل} (المائدة ١١٠). وقوله تعالى: {قال قد جنتكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي يختلفون فيه} (الزخرف ٦٣). بأنها الكتب السماوية كالإنجيل والزيور وغيرها من علوم الشرائع السابقة.<sup>(٣)</sup>

سابعا: النبوة

فسرت الحكمة في قوله تعالى: {وشددنا ملكه وأتيناه الحكمة وفصل الخطاب} (ص ٢٠) وقوله تعالى: {وقد أتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وأتيناهم ملكا عظيما} (النساء ٥٤) وقوله تعالى: {وقتل داوود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء} (البقرة ٢٥١) بالنبوة<sup>(٤)</sup>، فالحكمة ما أحكم من قول أو فعل أو عمل ولا أشد إحكاما في جميع الأمور من النبوة<sup>(٥)</sup>. فالحكمة هي وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى إنما يحصل بالنبوة.<sup>(٦)</sup> ويقول الطبري لأن معنى الحكم مأخوذ من الحكم وفصل القضاء وأنها الإصابة بما دل على صحته غير أنني لا أستسيغ ما ذكره الطبري بأن النبوة بعض معنى الحكمة حيث قال: "وكانت النبوة من أقسامه لأن الأنبياء مسددون مفهمون وموفقون لإصابة الصواب في الأمور والنبوة بعض معاني الحكمة فتأويل الكلام يوتي الله إصابة في القول وفي العمل من يشاء، ومن يؤته الله ذلك فقد أوتي خيرا كثيرا"<sup>(٧)</sup>؛ بل الصواب أن الحكمة جزء من معاني النبوة وهذا ما يؤكد الشهاب الخفاجي بقوله: "الحكمة ما أحكم من قول أو فعل أو عمل، ولا أشد إحكاما في جميع الأمور من النبوة"<sup>(٨)</sup>.

ثامنا: العلم والعق والفهم والمعرفة بأسرار الحقيقة .

الحكمة هي العلم الصحيح الذي يبعث الإرادة أي العمل النافع لما فيه من الانتفاع والعبرة والبصيرة والنقح للأحكام<sup>(٩)</sup> كما في قوله تعالى "وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل" (المائدة ١١٠).

وقيل هي: معرفة أسرار المسائل وقيل هي العقل إذ أن آلة الحكمة هي العقل السليم المستقل بالحكم في مسائل العلم فهو لا يحكم إلا بدليل فمتى حكم حزم فأمضى وأبرم<sup>(١٠)</sup>، وقيل هي معرفة

(١) الرازي - التفسير الكبير - ١٤٥/٢٥٠

(٢) الزرقاني - شرح الزرقاني - ٤٢٩/٤ - ٤٣٠

(٣) الطبري - جامع البيان - ٢١٥/١١ ، محمدرشيد رضا - مختصر المنار - ٢٤٢/١ ، الزمخشري - الكشاف - ٧٧/٤ و ٢٥٥ ، السفي

- مدارك التنزيل - ٥٧/٤ ، البيضاوي - تفسير البيضاوي - ٤٠٤/٨

(٤) الطبري - جامع البيان - ٣٧١/٥ الزمخشري :- الكشاف ٢٩٢/١ السفي :- مدارك التنزيل ١٩٥/١ ، البيضاوي : تفسير

البيضاوي ٥٧٣/٢ و ٢٨٩/٣

(٥) الشهاب: حاشية الشهاب ١٣٧/٨ وابن الجوزي: زاد المسر ١١١/٧ و ٣٢٦ و ١١١/٢ و ٣١٧/٦

(٦) الرازي : التفسير الكبير ٢٠٢/٦

(٧) الطبري : جامع البيان ٥٧٦/٥ و ٥٧٩

(٨) الشهاب : حاشية الشهاب ٣٠٤/٧

(٩) محمد رشيد رضا - مختصر المنار - ٤١٩/٢

(١٠) المرجع السابق ٢٦٣/١ - ٢٦٤ ، ابن الجوزي - زاد المسر - ١١١/٧ ، الطبري - جامع البيان - ٥٧٨/٥

# الفصل الأول

## اتجاهات الأصوليين في حقيقة مصطلح الحكمة

" دراسة إستقرائية تاريخية تحليلية "

### المبحث الأول : مرحلة نشوء مصطلح الحكمة

و يشمل :

- تمهيد

- المطلب الأول : الحكمة و المعنى

- المطلب الثاني : الحكمة و المصلحة

- المطلب الثالث : الحكمة و المقاصد

- المطلب الرابع : الحكمة و الغرض

- المطلب الخامس : الحكمة و الباعث

### المبحث الثاني : مرحلة ظهور المناهج الأصولية

ويشمل :

- تمهيد

- المطلب الأول : منهج الرازي و اتباعه

- المطلب الثاني : منهج الحنابلة

- المطلب الثالث : منهج الأمدى و اتباعه

- المطلب الرابع : منهج الحنفية

### المبحث الثالث : مرحلة ما بعد السبكية

و يشمل :

- تمهيد

- المطلب الأول : منهج أتباع الأمدى

- المطلب الثاني : منهج الحنفية

- المطلب الثالث : منهج أتباع آل السبكي

- خاتمة الفصل .

## الفصل الأول

### اتجاهات الأصوليين في حقيقة مصطلح الحكمة

#### تمهيد:

الحكمة تلك الكلمة الصغيرة في حجمها، والتي كانت ولا زالت تستهوي عقول المفكرين على اختلاف عقاندهم، ومناهجهم حتى غدت الهدف الأسمى لكل باحث عن الحقيقة. وغدت عنوانا لكل من حاز قسطا منها فينعتة الناس بالحكيم؛ فالحكيم من يعرف الحكمة لكن أي حكمة هذه!

ولست أرمي في هذا البحث إلى تتبع حقيقة مفهوم مصطلح الحكمة عند الناس على اختلاف أديانهم وعقائدهم ومناهجهم المعرفية، سيما وأن جل همي بيان الحكمة عند علماء الأصول وإن كانوا حقيقة ليسوا بمعزل عن التيارات المعرفية والتي أثرت في كثير منهم، مما انعكس جليا على مفهوم لمصطلح الحكمة؛ فجاءت تعريفاتهم للحكمة متباينة فيما بينهم متداخلة مع مصطلحات أخرى.

هذا والمستعرض لكتب أصول الفقه يجد أن الحكمة عند علماء الأصول تطلق ويراد بها معان عدة، ولكل معنى ظروفه وأسبابه التي جعلت العلماء يعرفون الحكمة به، ومن هذه المعاني:

أولاً: الحكمة هي المعنى المناسب المعقول.

ثانياً: الحكمة هي المصلحة.

ثالثاً: الحكمة هي المقصود من شرع الحكم.

رابعاً: الحكمة هي الغرض.

خامساً: الحكمة هي الباعث.

هذه هي المعاني الرئيسية للحكمة عند الأصوليين، وإن كانت هناك إطلاقات أخرى أقل تداولاً كإطلاقها بمعنى الرأي مثلاً.

هذا والمتأمل لإطلاقات العلماء للحكمة ليلحظ ما فيها من التباين والتغاير في مراداتهم، وإن كان هناك قدر من التداخل، إلا أن حقائق هذه الإطلاقات الموضوعية معاني للحكمة ليست متحدة؛ لذا فإن الباحث سيعقد مباحث يعرض من خلالها مراحل تطور مصطلح الحكمة عند الأصوليين.

## المبحث الأول: مرحلة نشوء مصطلح الحكمة

### تمهيد:

تمتد هذه المرحلة من بدايات تدوين علم أصول الفقه إلى ما بعد عصر الغزالي (٥٠٥ هـ)، حيث استعمل الأصوليين الحكمة بازاء عدة معان هي: المعنى المناسب، المصلحة، المقاصد، الغرض، الباعث. وهذا ما سيرض له الباحث من خلال المطالب التالية:

### المطلب الأول: الحكمة والمعنى المناسب

يبدأ الاقتران بين الحكمة ومصطلح -المعنى- منذ البدايات الأولى لتدوين علم أصول الفقه، ويظهر ذلك بجعل الإمام الشافعي الحكمة هي سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام<sup>(١)</sup>. ثم إن الإمام الشافعي يقرر انه: "ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس. والقياس عنده ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، ومن موافقته أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحلناه أو حرمناه لأنه في معنى الحلال والحرام"<sup>(٢)</sup>. ولما كان القياس قائما على مبدأ التعليل ومن شرطه تقدم خبر هو في غالبه سنة، وهي الحكمة، ولا اظن أن الإمام الشافعي أراد بكون السنة حكمة بظاهر لفظها فقط. دون ما تحويه من المعاني سيما وأن مجال الحكمة الرئيس ما لا نص فيه؛ بل إن الإمام ليؤكد كون الحكمة هي المعنى بقوله: "وسنة رسول الله بينت عن الله معنى ما أراد"<sup>(٣)</sup>. وذلك جاء منه في معرض كلامه عن معنى الحكمة المقرونة في أي القرآن بكتاب الله.

هذا والمطالع لرسالة الشافعي يلحظ جليا اعتماده على مصطلح المعاني وتعليل الأحكام بها، وإجراء القياس على أساسها، وذلك كله دون أية شروط أو قيود، مما ظهر بعد ذلك عند علماء الأصول في تناولهم العلة وهذا إدراك من الإمام لحقيقة العلة وكونها هي الحكمة، ومن ذلك قوله: "كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله فانه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص وحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها"<sup>(٤)</sup>.

وهذا الجويني يقول: "ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبها<sup>(٥)</sup>، بل إن الجويني يذهب أبعد من ذلك حين يقرر أن الأصول وأحكامها ليست عند الشافعي حججا وإنما الحجج في المعنى"<sup>(٦)</sup>.

(١) الشافعي: الرسالة، ٣٢ و ٧٨.

(٢) الشافعي: الرسالة، ٢٩-٤٠، بتصريف.

(٣) الشافعي: الرسالة، ٧٩ و ٢١٧.

(٤) الشافعي: الرسالة، ٥١٢.

(٥) الجويني: البرهان، ١١١٨/٢.

(٦) المرجع السابق.



هذه هي بداية مصطلح الحكمة في مدرسة الجمهور الأصولية، وعلى الطرف الثاني جاء الجصاص (٣٧٠هـ) ليرسم أبعاد نظرية في الحكمة متناهية في العمق بالرغم مما يشاع بأن هذه المرحلة من تطور علم أصول الفقه كانت تتميز بعدم وضوح معالم المصطلحات بشكل دقيق ومحدد، حيث يغلب على علماء هذه المرحلة التحدث عن المصطلحات بالعموميات غير المضبوطة وغير المحددة، وهذا عائد إلى أحد أمرين:

\*- لعدم وضوح رؤية بعض العلماء لهذه المصطلحات بسبب عدم استقرارها وبقائها في مرحلة التطور.

\*- قد تكون هذه منهجية عامة عند العلماء تركز على عدم حاجتهم إلى ضبط المصطلحات بشكل محدد ليس لكونها غير محددة ولا مضبوطة في أذهانهم بل لأنهم لا يرون داع إلى ذلك؛ بسبب وضوح هذه المصطلحات عند العلماء سيما والحديث عن عصر ازدهار العلوم ووجود علماء متصنفين بسمة الموسوعية ليس في الأصول فحسب بل في كافة علوم الشريعة إن لم يبدعوا علوم أخرى كذلك.

ومن كانت هذه صفته وصفه أقرانه وتلاميذه لا يجد نفسه بحاجة إلى ضبط المصطلحات اعتماداً منه على فطنتهم وثبات أقدامهم في العلم. والجصاص وهو أحد أبناء هذه المرحلة كاد الباحث أن يصل إلى مرحلة يظن معها أنه لم يتطرق للحكمة حتى على هذه المنهجية، وبعد طول بحث في كتابه الفصول في الأصول يرى الباحث أن موضوع الحكمة على قلته يعرض الجصاص له بعمق ملفت للانتباه. إذ إن فكرة الجصاص عن الحكمة لها أركان وأبعاد لا تتضح إلا بها واليك البيان:

### أولاً: يقسم الجصاص العلة من حيث الحقيقة إلى قسمين:<sup>(١)</sup>

- أ - العلة العقلية: وهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم. وهذا المعنى هو العلة على الحقيقة ولا يكون كذلك عند الجصاص إلا إذا كانت موجبة للأحكام، يستحيل وجودها عارية عن أحكامها.
- ب- العلة الشرعية: وهي المعنى الذي هو معنى للحكم. وحقيقة هذا النوع من العلة عند الجصاص يقوم على كونها أمارات للأحكام وعلامات لها، لا على جهة إيجابها كإيجاب العلة العقلية لأحكامها وذلك لجواز وجود هذه الأوصاف التي هي علل الأحكام عند الجصاص عارية من أحكامها<sup>(٢)</sup>.

### ثانياً: إن العلة الشرعية عند الجصاص تقسم إلى قسمين:<sup>(٣)</sup>

- أ - علل المصالح: إنما هي معان في المتعبدين لا في الأصول المتعبد بها وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف. وعلل هذه المصالح إنما هي في المتعبدين لا في الحكم ذلك لأنه جائز في المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا وإذا تعبدنا بها صلحنا وليس ذلك من علل الأحكام في شيء.

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ١٠٠٩/٤.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص، ١٢٧/٤ و١٣٨.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤١-١٤٠/٤.

ب- علل الأحكام: إنما هي أوصاف في الأصل المعلول ليست من علل المصالح في شيء.

بعد هاتين المقدمتين الأساسيتين يأتي السؤال:-

ما هي الحكمة عند الجصاص وما علاقتها بما قدمت؟

قد بان مما ذكرت أن مدار حقيقة العلة عند الجصاص على المعنى ومصطلح المعنى والمعاني ظاهرة بجلاء في كلامه عن القياس والاجتهاد وضروبهما بشكل لا يحتاج الباحث معه إلى ذكر أمثلة لذلك تكون في حقيقة الأمر تطويلاً بلا فائدة.

هذا ومن خلال تعريف الجصاص يتبين أن لديه نوعين من المعاني: معان للأحكام ومعان للمصالح.

ثم إن الجصاص يذهب إلى أن الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها هي نفسها المصالح. وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً. وإن لم ننف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه<sup>(١)</sup>.

وعليه فإن الحكمة عند الجصاص هي علل المصالح، وإنما هي معان في المتعبدين -أي المكلفين- لا في الأصول المتعبد بها. وأما جعل الجصاص المصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله بها جاء من باب تأكيد أن هذه المصالح وما يتعلق بها من معان لا نعلمها إلا من طريق التوقيف<sup>(٢)</sup>. وهذا الطريق يكون بورود نصوص الشارع المثبتة للأحكام التي تعبدنا بها.

وبعد هذا كله نخلص أن الحكمة هي المعاني الموجبة للمصالح لكن ليست أية مصالح معتبرة عند الجصاص بل هي مصالح مخصوصة سابغة حقيقتها وموقفه منها عند الكلام عن الحكمة والمصلحة فيما يأتي. وليس هذا كل شيء عن الحكمة عند الجصاص بل للكلام بقية تأتي إن شاء الله عند الحديث عن رايه في التعليل بها.

هذا وإذا كان الجصاص لم يتعرض لتعريف الحكمة مباشرة فإن القاضي أبازيد الدبوسي (٤٣٢هـ) جاء يمثل نقلة نوعية من خلال تعريفه للحكمة مباشرة إذ يقول: "وفسرت الحكمة في القرآن بالفقه؛ لأن الحكمة هي المعنى الباطن في الموضوع لأجله كان الصنع. كذلك المعنى الباطن في النص الذي شرع لأجله الحكم هو العلة والحكمة والفقه"<sup>(٣)</sup>. فالحكمة عنده هي الفقه الذي هو اسم لضرب معنى ينال بالتأمل والاستنباط<sup>(٤)</sup>. وهذا المعنى حتى يكون مقبولاً لا بد وأن يكون مؤثراً ذلك أن المفاهيم عند الدبوسي هي المماعة حتى يبين المعلل تأثير الوصف فكل الفقه فيه، فالفقه حكمة باطنية والوصف ظاهر والأثر باطن<sup>(٥)</sup>. ولذلك جعل الدبوسي من طرق دفع المناقضات على العلل المؤثرة اعتبار معنى الوصف

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤١/٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الدبوسي: تقويم الأدلة، ٨٠٠/٣.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الدبوسي: تقويم الأدلة، ٧٤٨/٣.

الذي هو ركن العلة، واعتبار معنى دلالة التأثير الذي به صار الوصف حجة يجب العمل به، واعتبار الحكم الذي قصد المعلل التعليل لأجله واثبت الحكيم بقدره<sup>(١)</sup>.

ثم يبين الدبوسي بأنه بهذه الوجوه يتبين الفقه الذي أوضح هو نفسه بكونه الحكمة وبكونها هي المعنى الباطن، فيمكن للباحث استخلاص كون الحكمة عنده هي المعنى المؤثر. ثم إن الدبوسي سار على درب الجصاص في ربطه بين الحكمة والمصلحة ربطاً يظهر كون المصلحة جزءاً من الحكمة حيث تكون أثر المعنى وعاقبته وهذا ما سأوضحه عند عرضي لاقتران مصطلح الحكمة بالمصلحة عنده لاحقاً. هذا وبالتأمل في المراحل اللاحقة وصولاً إلى مرحلة الباجي (٤٧٤هـ) الذي يعرف العلة بأنها الوصف الجالب للحكم<sup>(٢)</sup> ومعنى ذلك أن المعاني المحكوم بها موصوفة بصفات، فما كان منها جالبا للحكم، فهو علة. ومن هذه المعاني الحكمة. والذي يجعل الباحث يقرر أن الباجي يريد بكون الحكمة هي المعنى، ما ذكره في الاعتراضات الصحيحة على العلة، سؤال الكسر: وهو وجود معنى العلة مع عدم الحكم<sup>(٣)</sup>. والكسر كما سأوضحه فيما بعد هو اعتراض على الحكمة فكانت الحكمة عند الباجي هي المعنى بلا شك.

وإذا كانت العلة عند الباجي هي الوصف الجالب للحكم فإن الشيرازي وهو من ذات المرحلة يفسر العلة بأنها المعنى المقتضي للحكم<sup>(٤)</sup>. فالشيرازي هو أكثر وضوحاً من الباجي في ظني - من حيث كون حقيقة الحكمة عنده هي المعنى وبدل لذلك أمور منها:

١. إن الشيرازي يجوز أن يكون وصف العلة معنى يعرف به وجه الحكم فيه، كقولنا في علة الخمر: "إنه شراب فيه شدة مطربة" ويجوز أن يكون معنى لا يعرف وجه الحكم فيه كقولنا في البر: "مطعم" فإنا نعلم هناك أن الشدة المطربة كانت علة تحريم الخمر، لأنها تؤدي إلى الفساد، وإلى ترك الصلاة، وإلى ذهاب الأموال والنفس. ولا نعلم أن الطعام لأي معنى أوجب تحريم الربا<sup>(٥)</sup>. ووجه الحكم الذي يذكره الشيرازي هو حقيقة الحكمة؛ وقد بين ذلك الشيرازي ذاته في بيانه لضروب العلة حيث ذكر ذات المثاليين السابقين وصرح بلفظ الحكمة فيها<sup>(٦)</sup>.

٢. إن الشيرازي يذكر أن من دلالة النص على صحة العلة أن يذكر صفة يفهم من ذكرها المعنى الذي يقصده صاحب الشرع وتتضمنه الصفة، ويضرب لذلك أمثلة منها قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضى القاضي وهو غضبان"<sup>(٧)</sup> فإنه يعلم بضرب من الفكر أنه إنما منع القاضي من القضاء في

حال

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة، ٧٩٦/٣.

(٢) الباجي: الحدود، ٧٢.

(٣) الباجي: الحدود، ٧٧، وأحكام الفصول، ٦٦١.

(٤) الشيرازي: التبصرة، ٤٦٥، شرح للمع، ٨٤٣/٢.

(٥) الشيرازي: شرح للمع، ٨٤٣/٢.

(٦) المرجع السابق، ٧٩٩/٢-٨٠١.

(٧) صحيح البخاري، ٦١٦/٦ برقم ٦٧٣٩ ومسلم ١٣٤٢/٣ برقم ١٧١٧.

الغضب لتغير حاله، وإن الجائع والعطشان في معناه لأنه يشغل قلبه ويتغير خاطره كالغضببان<sup>(١)</sup>. وهذا المثال بذاته والمعنى ذاته الذي أطلق عليه مصطلح الحكمة من قبل بعض علماء الأصول كما سابينه.

٣. إن الشيرازي يقبل الاستدلال ببيان العلة، ذلك أن الاستدلال عنده هو نفس القياس ويضرب لذلك أمثلة، ذكر منها: أن علة القطع في النباش هي الردع والزجر عن اخذ أموال الناس صيانة لها. وهذا المعنى موجود في كفن الميت لأنه يحتاج إلى الصيانة والحفظ بما يرتدع به عن أخذه فوجب أن يكون حكمه حكم سائر السرقات<sup>(٢)</sup>. وهذا المعنى أي -أخذ أموال الناس خيانة- قد جعله علماء لهم شأنهم في الأصول: الحكمة كما سيأتي.

٤. إن الشيرازي يذهب إلى أن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها<sup>(٣)</sup>. فهذه المعاني ليست سوى صلب العلة<sup>(٤)</sup> عند الشيرازي وهذا جلي واضح في فصل الشيرازي اللفظ -أي الوصف- عن المعنى الذي يحتوي عليه هذا اللفظ والذي سماه صلب العلة وهو حقيقة الحكمة. وهذا تطور حقيقي من الشيرازي حيث أنه رسم العلاقة بين الوصف وبين المعنى أي الحكمة، وهو ما جاء علماء الأصول فيما بعد ليعبروا عنه بصيغة جديدة، تحمل نفس المدلول الذي أراده الشيرازي وذلك باشتراكهم استعمال الوصف المراد جعله علة على حكمة وإن الحكمة هي العلة الحقيقية؛ بل إن الشيرازي يؤكد أن الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ وعليه فإن العلة هي الحكمة لا غير لجعله الكسر متوجهاً عليها<sup>(٥)</sup> وهو من الاعتراضات على الحكمة عند علماء الأصول.

هذا وقد يتبادر لقائل القول أن من كلام الشيرازي ما يوحي بكون الحكمة هي المصلحة. وهذا يظهر من خلال الأمثلة التي قد أسلفت.

إن الشيرازي فيما يبدو للباحث لا يريد بالحكمة المصلحة وذلك لأمور منها:

١. إن الشيرازي ومن خلال بيانه صحة العلة القاصرة قد فرق بين الحكمة والمصلحة حيث بين أن من فائدتها بيان وجه الحكمة والمعنى الذي تتعلق به المصلحة<sup>(٦)</sup>. ولو كانت الحكمة هي المصلحة لما قرنها بهذه الصورة و لقال مثلا (والمعنى الذي تتعلق به الحكمة).

٢. إن الشيرازي في بيانه لموقفه من القياس في الحدود والكفارات فند دعوى المانع من ذلك لكونها معللة بالردع والزجر غير معلومة القدر، فند قولهم بأن ذلك ما فعله نفاة القياس بقولهم أن

(١) الشيرازي: شرح اللمع، ٨٥٤/٢، ٨٥٥.

(٢) المرجع السابق، ٨١٥/٢.

(٣) الشيرازي: شرح اللمع، ٨٩٥/٢.

(٤) المرجع السابق، ٨٩٣/٢.

(٥) المرجع السابق، ٨٩٣/٢.

(٦) الشيرازي: التصرة، ٤٥٣.

الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين والمصلحة لا يعلمها إلا الله تعالى فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس. ولكن الشيرازي بوضع حقيقة القياس التي تتم بقوله: "إنما نقيس إذا علمنا معنى الأصل بدليل وإذا ثبت ذلك بالدليل صار بمنزلة التوكيف"<sup>(١)</sup>.

هذا إلا أن الباحث يرى أن الشيرازي ومن خلال مجموع كلامه وأمثله التي ضرب انه يمثل مرحلة انتقال من كون الحكمة هي المعنى والتي هي العلة الحقيقية إلى كون هذا المعنى ينبغي أن يكون على هيئة معينة الا وهي أن تتعلق به المصلحة. وهذا التطور من الشيرازي هو مقدمة لكون الحكمة هي المعنى المناسب. ذلك انه ليس أي معنى هو الحكمة بل إنها معنى مخصوص.

إذا كانت هذه المرحلة تدور حول المعاني بشكل عام بيد انه ويقدم عهد الجويني ظهر مصطلح -المعنى المناسب- والذي غدا مدار قياس العلة فهذا الجويني يوضح بجلاء أن القسم الذي يسمى قياس العلة من أقسام النظر الشرعي هو القسم القائم على استنباط المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواضع النصوص والإجماع<sup>(٢)</sup>.

و الجويني يستند إلى هذه القاعدة أي الاعتماد على المعنى المناسب في معرض كلامه عن القياس؛ بل انه يقرر نتيجة في خضم بحثه لقياس الشبه بقوله: "إن المعنى: هو المناسب"<sup>(٣)</sup>.

وبعد هذه المقدمة عن المعنى المناسب عند الجويني وعلاقته بقياس العلة لا بد من ربط ذلك كله بالحكمة موضوع البحث حتى يستساغ الكلام فأقول:

١. إن الجويني وهو أحد المعليين بالحكمة كما سيأتي، يقرر انه ليس يمتنع في حكم الله تعالى ووضع شرعه أن تكون العلة المستثارة هي الحكمة المرعية الشرعية في القضية التي ثبت حكمها بالنص<sup>(٤)</sup>. فالجويني يقرر أن الحكمة قد تكون علة والعلة هي المعنى المناسب إذا الحكمة هي معنى مناسب.

٢. إن الجويني ومن خلال بحثه لمراتب أقيسة المعاني يظهر بوضوح اعتماده فيها على مصطلح الحكمة، وحرصه على كون التعليل بها غير مخل بالقاعدة الكلية للأصل. وحرصه على مراعاة الحكمة عند تعديتها إلى الفرع وبما لا يعود عليها بالأبطال ويضرب لذلك الأمثلة ويقعد القواعد، ويجعل التفاوت في مراتب أقيسة المعاني مستندا إلى مدى قرب الحكمة من القاعدة الكلية أو بعدها عنها، و من الأمثلة التي ضربها الجويني: مثال قتل الجماعة بالواحد إذ القاعدة الكلية في القصاص هي زجر قصاصا الجناة صيانة للدماء وتحقيقا للعصمة. في حين صرح في

(١) الشيرازي: التبصرة، ٤٤٢، شرح للمع، ٧٩٥/٢.

(٢) الجويني: البرهان، ٧٨٧/٢، ٧٨٨.

(٣) الجويني: البرهان، ٨٧٠/٢.

(٤) المرجع السابق، ١٠٨١/٢، مع الأخذ بالاعتبار هلمش (٦).

أكثر من موضع بكون الحكمة من القصاص هي العصمة<sup>(١)</sup>. وهذا الاعتماد على الحكمة من الجويني لا شك يدل دلالة لا خفاء فيها على كون الحكمة من المعاني المناسبة لديه.

ومن علماء هذه المرحلة التي ارتبط فيها مصطلح الحكمة بالمعنى المناسب للإمام أبو بكر السرخسي (٤٩٠هـ) وذلك من خلال ارتباط الحكمة لديه بمصطلح المعنى لكن ليس كل معنى لديه هو الحكمة؛ بل إن الحكمة عنده هي المعنى المؤثر ويدل على ذلك أمور:

١. إن السرخسي ذكر من أنواع الممانعة وهي من الاعتراضات الصحيحة على العلل المؤثرة: الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف طه موجبة للحكم شرعا فهو المطالبة ببيان التأثير لما بينا - أي السرخسي - أن العلة به تصير موجبة للحكم شرعا وهي الحكمة الباطنة التي يعبر عنها بالفقه<sup>(٢)</sup> فهذا نص لا خفاء فيه في كون الحكمة عند السرخسي هي المعنى المؤثر.

٢. يؤكد السرخسي ما سبق بقوله: "إنما المفارقة في الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علته فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا في إثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة"<sup>(٣)</sup>.

٣. يذهب السرخسي من خلال جوابه على من يتمسك بالطرد، إلى أن الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من أوصاف الأصل صالح لأن يكون علة، فانه لو كان كذلك لتحير المعلل وارتفع معنى الابتلاء بطلب الحكم في الحوادث أصلا، وإذا اتفقنا على أن دلالة هذه النصوص لو وصف من بين أوصاف الأصل قد ابتلينا بطلبه حين امرنا بالاعتبار فلا بد من أن يكون في ذلك الوصف معنى معقول يمكن التمييز به بينه وبين سائر الأوصاف ليوقف عليه (...). وذلك يشترك فيه أهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء ثم التعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اقتص به الفقهاء، فعرفنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا لمعنى معقول في الوصف الذي هو عله لا يمكن الوقوف عليه إلا بالتأمل من طريق الفقه<sup>(٤)</sup>. هذا الفقه الذي سماه الحكمة كما ذكرت أنفا، ويأتي هنا سؤال ما حقيقة التأثير الذي يريده السرخسي؟

يذهب السرخسي إلى أن علة الشرع لا يمكن العمل بها إلا بعد معرفة عينها وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي وقد انعدم التعيين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأي إذا لم يكن الحكم معقول المعنى لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون ما لا يحس<sup>(٥)</sup>. إلا أن هذا المعنى المعقول لا يكون مقبولا عند السرخسي إلا إذا كان مؤثرا وذلك لأنه ليس للرأي ابتداء التعرف على الحكمة والوقوف على المصلحة عاقبة وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته، فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاح وما به الفوز والنجاح في الآخرة لا يمكن الوقوف

(١) الجويني: البرهان، ١٢٠٩/٢ و ١٢١٢ و ١٢١٦.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي، ٢٢٢/٢.

(٣) المرجع السابق، ٢٢٠/٢.

(٤) السرخسي: أصول السرخسي، ١٧٢/٢.

(٥) المرجع السابق، ١٧٢/٢.

عليه بالرأي<sup>(١)</sup>. وبهذا يظهر أن المعنى المعقول والذي يدرك من خلال التأمل عن طريق الفقه كما ذكر السرخسي ليس بالحجة ابتداء بل بحاجة لبيان التأثير ومن هنا جعل السرخسي الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعا وهو الحكمة الباطنة عنده من أقسام الممانعة المقبولة، ولذلك كان التأثير شرطا أساسيا في المعنى المعقول أي الحكمة حتى تكون مقبولة وطريقة معرفة ذلك التأثير ظهور أثره في موضع من المواضع ويوضح ذلك السرخسي بأن ما به يصير الوصف حجة هو الصلاحية<sup>(٢)</sup> بالملائمة على ما قرره الخصم وهو ظهور أثره في الأصول<sup>(٣)</sup>. فالسرخسي لا يريد بالتأثير أن يكون المعنى منقولا بل يريد به ما تعارف عليه علماء الأصول لاحقا بالمناسب الملائم ويدل لذلك توضيح السرخسي لحقيقة التأثير وذلك بقوله "إن هذا الأثر الذي ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل، فانه عبارة عن اثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه"<sup>(٤)</sup>.

ويتضح بهذا أنه لا يريد بالتأثير العلة المنقولة وإلا كيف يكون كذلك وهو يصرح بأنها تظهر بالتأمل بل إن حقيقة علاقتها بالعلل المنقولة عنده هي موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصحابة والسلف من الفقهاء رضوان الله عليهم<sup>(٥)</sup>.

وهذا الاتجاه عند السرخسي اتجاه المعنى المناسب للملائم ليس اتجاها طارئا عنده بل هو أصيل. ومنذ الكلمات الأولى في كتابه؛ فما هو يعرف الحكمة ببيان الفقه ومحاسن الشريعة<sup>(٦)</sup>. وذلك لأن مبنى الشرع على ما هو حكمة لا يخلو عن فائدة<sup>(٧)</sup>. لذا كان اللغو عند السرخسي هو الكلام الفاحش الذي هو خال من فائدة الكلام بطريق الحكمة<sup>(٨)</sup>.

ولا شك أن هذه الفائدة ليست سوى المصلحة والتي من خلال الوقوف عليها يمكن التعرف على وجه الحكمة ولذلك فالسرخسي يقرن بين الحكمة والوقوف على المصلحة<sup>(٩)</sup>، ولا يعني ذلك أنه يريد بالحكمة المصلحة بل هي معيار لكون المعنى المؤثر حكمة أم لا، ولذلك فانه بعد تقريره كون الشرع مبني على الحكمة التي لا تخلو من فائدة ضرب لذلك أمثلة توضح العلاقة بين الحكمة بما هي المعنى المؤثر [الملائم] وبين المصلحة معيار كونه حكمة ومن ذلك فعل اللواطة فالمقصود من اقتضاء الشهوة شرعا هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له أصلا، فكان قبيلها شرعا ونظيره من العقود بيع الملاقح والمضامين فانه قبيل شرعا، لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعا. وهو مشروع لاستئمان المال به، والماء

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ١٢٠/٢.

(٢) أي هو اشتماله على المعنى المعقول الذي يتميز به عن سائر الأوصاف ويدركه الفقهاء.

(٣) السرخسي: أصول السرخسي، ١٧٧/٢.

(٤) المرجع السابق، ١٧٨/٢.

(٥) المرجع السابق، ١٧٨/٢.

(٦) السرخسي: أصول السرخسي، ٢٥/١، ٢٦.

(٧) المرجع السابق، ٩٦/١.

(٨) المرجع السابق، ٢١٠/٢.

(٩) المرجع السابق، ١٢٠/٢.

في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلاً للبيع شرعاً<sup>(١)</sup>. وليس اقتضاء الشهوة واستتمام المال إلا فوائد ومصالح تظهر كون المعنى المعقول لهذه الأفعال هو حكمة. ويؤكد هذا الاتجاه عند السرخسي ما يلي:-

١. إن السرخسي ومن خلال ضربه الأمثلة للعلل المؤثرة يظهر ارتباط العلة بالمعنى المؤثر أي الحكمة لا بالمصلحة فيها هو مثلاً في قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه في القبلة "أرايت لو تميمضت بماء ثم مجتهه أكان يضرك؟"<sup>(٢)</sup> يذكر أن العلة المؤثرة هي الفطر ضد الصوم وإنما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين فكما أن اقتضاء شهوة البطن بما يصل إلى الحلق لا بما يصل إلى الفم حتى لا تكون المضمضة موجبة للفطر فكذلك اقتضاء شهوة الفرج تكون بالإيلاج أو الإنزال لا بمجرد القبلة التي هي المقدمة<sup>(٣)</sup>. فالعلة عنده وإن كانت هي الفطر إلا أنها لم تكن العلة إلا إذا اشتملت على المعنى المؤثر الأ وهو الحكمة، وهو الوصول إلى الحلق في شهوة البطن، والإيلاج أو الإنزال في شهوة الفرج، وهذان المعنيان لم يكونا معتبرين إلا بحصول فوائدهما من المصالح وهي اقتضاء الشهوة. إلا أنه وفي حقيقة الأمر ليس المعتبر المصلحة والفائدة، بل المعنى ولذلك لم ينطبق الحكم على المضمضة أو القبلة.

٢. إن السرخسي ومن خلال تقسيمه للعلة يذكر أن أقسامها تتحدد بناء على عناصر ثلاث هي: الاسم والحكم والمعنى. ويقصد بالمعنى المعنى المؤثر أي الحكمة ويظهر ذلك واضحاً في العلة اسماً وحكماً لا معنى ومن ذلك فإن المعنى المؤثر مثلاً في الترخيص في السفر بالقصر وفي الصوم بالفطر هي المشقة والمعنى المؤثر في كون النوم حدثاً هو خروج نجس من البدن أو من أحد السبيلين، والمعنى المؤثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقاً من ماء الزوج، والمعنى المؤثر في إيجاب الاستبراء هو اشتغال الرحم بماء الغير المقصود صيانة مائه عن الخلط بماء آخر<sup>(٤)</sup>. والمتأمل في حقيقة هذه المعاني المؤثرة التي بينت سابقاً أنها الحكمة عند السرخسي يرى أنها ليست سوى حقائق الأمور التي يراد تحليلها وليست من المصالح في شيء، فليست المشقة في السفر مصلحة ولا خروج النجس في النوم مصلحة، ولا تخلق الولد من ماء الزوج أو اشتغال الرحم في الاستبراء مصلحة بل إن هذه المعاني ليست سوى حقائق هذه الأمور وإن كانت ذات ارتباط بفوائد ومصالح على أساسها أصبحت هذه المعاني معقولة ومناسبة ومؤثرة من التخفيف والتيسير وصيانة النسب وغير ذلك من المصالح. بعد هذه المرحلة حصل تطور حقيقي في مصطلح الحكمة إذ لم يعد الباحث محتاجاً لجمع الأدلة والقرائن التي تشير إلى ربط الحكمة بالمعنى المناسب؛ ذلك أن في هذه المرحلة تم تعريف الحكمة بالمعنى المناسب مباشرة وهذا التطور حصل على يد الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ)، وذلك بقوله: "ولسنا نعني

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ٩٦/١.

(٢) المستدرک، ٥٩٦/١، رقم ١٥٧٢.

(٣) السرخسي: أصول السرخسي، ١٧٩/٢.

(٤) المرجع السابق، ٢٩١/٢، ٢٩٢.



بالحكمة إلا العلة المخيلة والمعنى المناسب<sup>(١)</sup> " وبذلك تم الانتقال إلى مرحلة جديدة في تطور مصطلح الحكمة وعلاقته بالمعنى المناسب وإذا ما أخذ بعين الاعتبار أن علم الأصول بشكل عام والقياس بشكل خاص تطور على يد الغزالي تطورا ملحوظا حتى غدت كتب الغزالي مراجع أساسية لعلم أصول الفقه بل إن من جاء بعده هم عالة عليه دارت آراؤهم لا سيما في الحكمة وحقيقتها على ما قاله الغزالي ندرك أهمية هذا التطور، لكن لهذا التطور بعدا آخر، ألا وهو أن الغزالي لم يستوح أفكاره من الفراغ؛ بل إنه بنى على ما وصله وعلى ما تأسس لديه من آراء من سبقوه من علماء الأصول، ثم تطور وأبدع أفكارا جديدة ولذلك فإن الغزالي عندما صرح بكون الحكمة هي المعنى المناسب والعلة المخيلة لا شك أنه استفاد وفهم عن سبقه من الأصوليين ما جعله يصرح بذلك، وما دام ذلك كذلك فإن الباحث ومن خلال تعريف الغزالي يؤكد ما سبق بيانه بأن الحكمة عند من عرض لهم من الأصوليين لا سيما الجويني والشيرازي هي المعنى المناسب؛ ذلك أن الغزالي درس آراءهم واطلع عليها وساهمت إلى حد ما في تشكيل آرائه، بل إن الباحث يظن أنه لو كانت آراؤه في الحكمة وتعريفها مخالفة لمن سبقه لصرح الغزالي وبين وجه اختياره لهذا التعريف دون ما ذكره، لكن لما لم يحصل ذلك فإن هذا التعريف من الغزالي للحكمة جاء بصرح بما هو مسلم عند كثير ممن سبقه من علماء الأصول، وإنما جاء هذا التصريح بهذه الطريقة نتيجة بدء حدوث التباس في مفهوم الحكمة واضطراب العلماء في ذلك، وهذا ظاهر من خلال ذكر الغزالي ما ينقل عن أبي زيد الدبوسي واتباعه بأن الحكمة هي ثمرة الحكم، وهي الباعثة على الحكم<sup>(٢)</sup> ونتيجة لبدء هذا الاضطراب تشكلت لدى هذا الفريق من العلماء مواقف معينة من الحكمة والمسائل المبنية عليها ولذا جاء تصريح الغزالي بحقيقة الحكمة على هذا الوجه ليزيل هذا الالتباس .

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن الغزالي أحدث نقلة نوعية أخرى لها صلة وثيقة بالحكمة حين أظهر لنا نظريته المتميزة في الوصف المناسب، فإن العلماء قبل الغزالي كانوا يتحدثون عن المعنى المناسب دون أي تحديد لمعالمه أو قصدهم الدقيق به وهل يريدون به الوصف حتى جاء الغزالي وفصل بين المعنى المناسب والوصف المناسب وأوضح العلاقة بينهما فالوصف المناسب لا يكون مناسباً حتى يتضمن ويشتمل على معنى مناسب أي على حكمة.

وقد خصصت للعلاقة بين الحكمة والوصف المناسب طرفاً من الحديث في المبحث الخاص بالحكمة عند الغزالي فلا أجد من المناسب ذكر حقيقة هذه العلاقة هنا الآن خشية التكرار، غير أنني أود الإشارة إلى أن لعمل الغزالي هذا -أي الفصل بين الوصف المناسب والمعنى المناسب- أثراً سيظهر فيمن بعده من علماء الأصول حيث اقترنت الحكمة لديهم بالوصف المناسب ولم يعد للمعنى المناسب المكانة البارزة في كتاباتهم كما هي الحال قبل عهد الغزالي، ليس لأنهم لا يعللون بالحكمة؛ بل لأن مصطلح

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٦١٣.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٠٤، ٦١٢.

الحكمة بعد الغزالي اخذ اتجاهات أخرى غير المعنى المناسب لاسيما المصلحة وهذا ما سأوضحه إن شاء الله تعالى.

بيد أن مصطلح المعنى المناسب المعقول اخذ بعد الغزالي اتجاها مغايرا لما هو عنده كما أوضحه الباحث وذلك فيما يبدو بداية لحدوث التباس تداخل فيه مصطلح -المعنى المناسب- مع معياره أي المصلحة المترتبة عليه إذ المعنى ما يعبر عن حقيقة الأمر المراد إعطاؤه الحكم وأما المصلحة فهي الفائدة غير أن الالتباس حصل نتيجة تداخل المصطلحات وتربطها لاسيما عند الغزالي والذي ذكر عدة تعريفات للحكمة حيث عرفها مرة بتعريفها الدقيق ومرة يعرفها بمعيار من معاييرها كالمصلحة مثلا وهذا جعل من بعده من الأصوليين يظنون أن المعنى المناسب هو ذات المصلحة ويبني على ذلك رأيه في الحكمة ويعرفها بذلك.

ومن هؤلاء ابن برهان (٥١٨هـ) والذي يقول: "إن صاحب الشرع وضع سببا وصرفا المعنى الذي لأجله كان موضوعا والحقنا به لم يكن ذلك تصرفا في علائق الغيوب - ومن ذلك - أن القتل من المنفرد إنما كان سببا لإيجاب القصاص لحكمة حقن الدماء ووجدنا الحكمة في قتل الجماعة موجودة فالحقنا بقتل الواحد"<sup>(١)</sup>، واستمرت مرحلة ضعف الاتجاه القائل بكون الحكمة المعنى المناسب لصالح المفسرين لها بالمصلحة وهذا ما حصل عند السمرقندي (٥٣٩هـ) ومن بعده ابن العربي المالكي (٥٤٣هـ) والذين وإن لم تخل كتاباتهما من مصطلح "المعنى"؛ بل "والمعنى المخيل"<sup>(٢)</sup> إلا أنهما كانا ممن سار في ركب الاتجاه المصلحي في مفهوم الحكمة كما سيظهر في المطلب اللاحق .

### المطلب الثاني: الحكمة والمصلحة

إن التداخل بين مصطلح الحكمة ومصطلح المصلحة قد حصل في مرحلة متقدمة من مراحل علم أصول الفقه، وهذا يظهر جليا عند الجصاص (٣٧٠هـ) فإن الحكمة وإن لم تكن عنده هي ذات المصلحة إلا أن لها ارتباطا كبيرا بها كما بينت سابقا، إذ الحكمة هي المعنى الموجب للمصلحة عنده، فكان من الأهمية بمكان بيان حقيقة المصلحة ومنزلتها عند الجصاص، ومما يزيد في أهمية هذا البحث أن الجصاص من علماء الأصول المتقدمين، وحديثه عن المصلحة وما وضعه من ضوابط وأطر جاء قبل أن يسود تيار الحكمة والمصلحة عند الأصوليين وما نتج عنه من خلافات كان لها الأثر الأكبر في علم أصول الفقه. إن الجصاص هو أول علماء الأصول ممن وصلت إلينا كتبهم حديثا- عن المصلحة ولم أر أحدا قد سبقه إلى ذلك. فما هي حقيقة المصلحة عنده وما موقفه منها؟ إن منزلة المصلحة تظهر عند الجصاص بأجلى صورها في مسألة ما يسوغ فيه الاجتهاد حيث يقرر أنه إنما يسوغ فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة به بأحكام مختلفة تارة بالحظر وأخرى بالإباحة وأخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن برهان: الوصول إلى الأصول، ٢٥٧/٢.

(٢) ابن العربي: المحصول، ١٣٢، والسمرقندي: ميزان الأصول، ٦٢٩.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص، ١٣/٤.

وذلك لان هذا النوع من الأحكام ليس بقبیح لنفسه، وجائز أن يكون قبحا في حال وحسنا في حال أخرى، فمتى أدى إلى قبیح كان قبیحا لا يتعبد الله تعالى به، وما لم يؤدي إلى قبیح صار حسنا يجوز ورود العبادة به. وعليه يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء ويتعبد آخر منهم بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة<sup>(١)</sup>. فإذا علم المصلحة في إيجابه أوجب وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل<sup>(٢)</sup>. ويذهب الجصاص إلى أن ذلك جاء توسعة منه تعالى على عباده، ورحمة منه لهم ونظرا منه وتخفيفا؛ لتلايضيق عليهم أحكام الحوادث بان لا يكون لها إلا طريق، كما قال تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبیکم إبراهيم" (الحج ٧٨) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "جنتکم بالحنيفية السمحة"<sup>(٣)</sup>.

ومما يؤكد عمق فكرة المصلحة عند الجصاص في هذا النوع من الأحكام جعله ارتباط هذه الأحكام بالمصالح من حجج العقول والنظر الصحيح المثبتة للقياس والاجتهاد مع تأكيد دائم ومستمر من الجصاص على وجوب ثبوت اصل هذه المصالح من قبل الشرع لا العقل؛ ولذلك يذهب الجصاص إلى انه "إذا حظر السمع فعلا علمنا قبحه وان أوجبه أو أباحه علمنا حسنه، فإذا ثبت ذلك ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا ودفع المضار عنها، نحو التصرف في التجارات والرحلة للأسفار طلبا للمنافع في زراعة الأرضيين واكل الأطعمة والتعالج والأدوية على حسب اجتهادنا. والغالب في ظنوننا أننا نجتلب منها نفعاً ولو غلب في ظنوننا أننا لا نجتلب بها نفعاً أو ندفع بها ضرراً لكان تصرفنا فيها قبیحا وعبثاً وسفهاً، ثم كانت إباحة ذلك لنا على هذه الوجوه مصلحة ودلالة على حسنه مع كون هذه الضروب من التصرف موكولة إلى اجتهادنا ومقصورة على مبلغ أراننا، وغالب ظنوننا، فقد كان قادراً على أن يتولى ذلك لنا، ويكفيها المؤنة فيه، كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها ضرورة. ولكنه وكل ذلك إلى أراننا واجتهادنا لما علم لنا فيه من المصلحة والتشبه على أمر الآخرة، ويشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي والتزهد في الدنيا والترغيب في الجنة التي لا تعب فيها ولا تصب. وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها، وإذا ثبت ذلك في المباحثات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح كتملك المحظورات والواجبات، مما يجوز فيه النسخ والتبديل، ثم كان ذلك موكولا إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا وكان ذلك من أمور الدين إذ كان أكثر المصالح ما كان في أمر الدين فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين مما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ولم تتفق عليه الأمة"<sup>(٤)</sup>.

هذه هي منزلة المصلحة من التشريع عند الجصاص، وبقي أن أذكر أن الجصاص ومن خلال ما سبق من نقول عنه تظهر أن المصلحة لديه هي بمعنى المنافع والمضار ويؤكد هذا الاتجاه عنده ما ذكره

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ٣٠١/٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٠٤/٢.

(٣) المرجع السابق، ٣٠٢/٤.

(٤) الجصاص: أصول الجصاص، ٧١-٦٩/٤.

الجصاص في حكم الأشياء قبل مجيء السمع فقد قسم أفعال المكلفين ذات التقسيم من حيث قبولها للنسخ والتبديل، وعلاقة ذلك بالمصالح وقد صرح بالتقسيم الذي يجوز فيه النسخ والتبديل وهو الذي يجوز فيه الاجتهاد، وسبق بيان صلة هذا النوع بالمصالح عند الجصاص، حيث صرح بأن هذا التقسيم مبني من حيث الحظر أو الإيجاب أو الإباحة على حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم ... على حسب المصالح<sup>(١)</sup>، بل إن الجصاص يستدل على ذلك بأن إباحة ما وصفنا -أي الأفعال- لفاعلها من المكلفين، انه معلوم أنها مخلوقة لمنافع المكلفين؛ وذلك لان خلقها لا يخلو من أربعة معان<sup>(٢)</sup>:

- أ - إما أن يكون الله تعالى خلقها لا لنفع أحد وهذا عبث وسفه والله تعالى منزّه عنه.
- ب- أو يكون خلقها ليضر بها من غير نفع وهذا أشنع وأقبح ولا يجوز فعله على الله.
- ج- أو أن يكون خلقها لمنافع نفسه وذلك محال؛ لأنه لا يلحقه المنافع ولا المضار.
- د- فثبت انه خلقها لمنافع المكلفين فوجب أن يكون لهم الانتفاع بها على أي وجه تأتي لهم ذلك منها ما لم يزد إلى ضرر اعظم مما يجتنب له من النفع.

هذه هي حقيقة المصلحة عند الجصاص ومنزلتها، هي منافع ومضار في أفعال المكلفين لكن ليست أية منافع ومضار معتبرة بل ما جاءت أحكام الشارع ونصوصه مبينة لها ولن كانت هذه الأحكام قد تبقى مصالحها مجهولة مع العلم بأنها من حيث الجملة مبينة على المصلحة<sup>(٣)</sup>.

وممن تبع الجصاص في نهجه هذا الدبوسي (٤٣٠هـ) والذي كان أوضح من سلفه حين صرح بارتباط الحكمة بالمصلحة والعاقبة الحميدة ويكون حقيقة ذلك عائداً إلى المنافع حيث قرر أن حكمة الخلق وصول النفع إلى العباد لان الله تعالى غني عن العالمين<sup>(٤)</sup> وذلك لأنه لا يجوز في الحكمة خلو نفع عن عاقبة حميدة وعاقبة النفع لدى العقلاء أحد أمرين<sup>(٥)</sup>:

- فائدة تعود إليهم من جلب نفع أو دفع ضرر.
  - ظهور الفاعل بعظمته وجلاله وكرمه وصفاته الحسنى بذلك النفع لدى غيره.
- وتعالى الله عن الحكمة الأولى فان الله غني عن العالمين فتعينت الأخرى وهي ظهور عظمته وقيام الثناء والحمد منهم إياه بالإحسان إليهم.

وحتى لا يدع الدبوسي مجالاً للشك بأن هناك تناقض في أقواله حيث ذكر بكون الحكمة منفعة عائدة على الخلق وفي الموضوع الآخر بيان عظمة الخالق، نجده يبين أن حقيقة الحكمة المراد إثباتها في هذا الموضوع هي المنافع العائدة إلى المكلفين لا بيان عظمة الخالق وصفاته ذلك انه "لما وجب أن يكون الخلق لهذه الحكمة -أي حكمة بيان عظمة الخالق- وهو أن يعرفوه ويشكروه، ثم وجدنا الناس بين شاكر

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ٢٤٨/٣.

(٢) المرجع السابق، ٢٤٨/٣.

(٣) المرجع السابق، ١٤١/٤.

(٤) الدبوسي: تقويم الأدلة، ١٠٣٦/٣.

(٥) المرجع السابق، ١٠٢١/٣-١٠٢٢.

وكافر، علمنا أن الله تعالى خلقهم ليعبدوه بأمره إياهم لا بجبره، وقد خلقهم مختارين بالإجابة مبئين بشهوات معلومة لتبعدهم عن الإجابة؛ ولأن الأحياء يجدون من أنفسهم في أفعالهم حد الاختيار ضرورة ويجدون في أنفسهم ما يبعدهم عن طاعة الله ضرورة ويدعوهم إلى خلافها وفي ذلك ما يفوت هذه العاقبة -أي شكر الله- وفوت العاقبة من الصنع دليل على عجز الصانع-تعالى الله عن ذلك- فعلمنا أن تعليق وجوب الطاعة بالاختيار من العبيد مع خلق الله تعالى الهوى والشهوات بعباده كانت لحكمة أخرى هي فوق حصول الطاعة بلا فوت... ولما ثبت أن الصنع من الله تعالى لا يجوز إلا لعاقبة الاستعداد للجزاء وما سوى الإنسان من المحسوسات لا يصلحون للعبادة ولم يخاطبوا بها، علم أنهم خلقوا لفائدة تجلب لهم أو ضرر يدفع عنهم وتعالى الله عن ذلك فعلم أن خلقها لتعود هذه الفائدة بعده المبني بعبادته، فانه حسن في الشاهد فعل شيء لفائدة تعود إليه أو لبعده، فالعباد لا بد لهم من شيء يتعيشون منه في مدة الابتلاء فخلق لهم ما في الأرض لإقامة مصالحهم"<sup>(١)</sup>، ثم استدلل الدبوسي لذلك بعدد من آيات القرآن الكريم منها قوله تعالى "وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعا منه".

ومن ثم ضرب الدبوسي أمثلة للحكمة منها أن تحريم الزنا لما فيه من ضياع النسل لعدم التربية في ذلك وتحريم الإسراف في الأكل لما فيه من الضرر، وتحريم تضييع الأموال لما فيه من السفه وتحريم الخمر لما فيه من نقص العقل والصد عن ذكر الله تعالى وأفعال المجانين إلى غير ذلك<sup>(٢)</sup>.

بيد انه رسم حدود العلاقة بين الحكمة والمصلحة بأن الحكمة هي التي فيها علم المصلحة عاقبة<sup>(٣)</sup>. فالمصلحة عنده اثر من آثار الحكمة التي سبق البيان بأنها المعنى الباطن عنده وأما المصلحة فهي المنفعة المترتبة على هذا المعنى.

وإذا ما انتقل الباحث بعد ذلك إلى القاضي أبي يعلى من الحنابلة (٤٥٨هـ) وجده يتحدث عن المصلحة المرتبطة بمصطلح الغرض وهذا ما سأتترك الكلام فيه للمطلب المتعلق به.

ومما يجدر بالذكر أن القاضي ربما كان من أوائل علماء الأصول غير المعتزلة ممن ذكر تعليل أوامر الله بالمصلحة<sup>(٤)</sup> والتي ذكرها هي ما اخذ علماء الأصول فيما بعد بربطها بالحكمة ألا وهي تعليل أحكام الله بالحكمة والتكليف بالمستحيل والتحسين والتقيح العقليين.

ومن مظاهر تداخل مصطلحي الحكمة والمصلحة ما ذكره الباجي على لسان منكرو التعبد بالقياس أن أفعال الباري تعالى وتعبده بما يتعبد به، مبني على الحكمة التي لا بد أن يكون إلى معرفتها سبيل ولا طريق لنا إلى معرفة وجه الحكمة والمصلحة. ومن ثم فند الباجي ذلك بكون العلة الشرعية إشارات للحكم بتقرير الشرع وورود التعبد بذلك يدل على المصلحة في الجملة مع تسليم القول بالمصالح<sup>(٥)</sup>.

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة، ١٠٢٢/٣-١٠٢٧.

(٢) المرجع السابق، ١٠٣٦/٣-١٠٣٩.

(٣) المرجع السابق، ٥٩٥/٢.

(٤) أبو يعلى: العدة، ٤٢١/٢-٤٢٤.

(٥) الباجي: أحكام الفصول، ٥٣٨.

وهذا فيه إشارة قوية للتداخل بين المصطلحين بالرغم من انه قد سبق بيان أن الحكمة عند الباجي هي المعنى المناسب. وهذا التداخل بذاته يظهر عند الشيرازي (٤٧٦ هـ) لا سيما عند حديثه عن جواز كون العلة مما تعرف بها وجه الحكمة ومن ذلك تحريم الخمر بالشدّة المطربة لما يؤدي إلى الفساد وإلى ترك الصلاة وإلى ذهاب الأموال والنفس<sup>(١)</sup> ومن ذلك أيضا تصريحه بكون العلة هي المقضى للمصلحة<sup>(٢)</sup> بيد انه قد سبق إيضاح أن الشيرازي يريد بالحكمة حالة الارتباط بين المعنى والمصلحة وهو ما اخذ يعرف بعد ذلك بالمعنى المناسب.

وإذا كان مصطلح المصلحة إلى هذه المرحلة مستخدم على نطاق محدود فان ذلك يتغير بصورة جذرية عند الجويني (٤٧٨ هـ) حتى غدا المصطلح الثاني الذي يستند عليه الجويني بعد المعنى المناسب ومن هنا فإن لقائل أن يقول: لم لا يكون مراد الجويني بالحكمة المصلحة وليس المعنى المناسب كما قدمت في المطلب السابق؟ سيما وأن من أقوال الجويني ما يوحي بأنه يريد بالحكمة المصلحة بل إن المعنى المناسب ذاته هو المصلحة ومن ذلك قول الجويني: "إن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لأنفسها وإنما ظهر لنا من داب أصحاب رسول الله التعلق بها ... والذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمرائد والاستحاثات على اعتبار محاسن الشريعة"<sup>(٣)</sup>.

وقوله "إن الحكم إذا ثبت في اصل، ولاح للمستتب في معنى مناسب للحكم فيحكم في مثل ذلك مع سلامة المعنى المظنون منتهضا عن البطلان- بكون الحكم معللا ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى المفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى، فانه لم يصح عن أصحاب رسول الله ضبط المصالح التي تنتهض عللا للأحكام ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر"<sup>(٤)</sup>. وغير ذلك من أقوال الجويني الكثيرة والمظهرة لاعتماده على مصطلح المصلحة.

وإن كان في هذا القرآن في الذكر ما يوحي بكون المعنى المناسب عند الجويني هو المصلحة وعليه تكون الحكمة هي المصلحة إلا أن المدقق يظهر له التمايز بين المعنى المناسب والمصلحة وإن كان بينهما قدر من التداخل وهذا يظهر من خلال الآتي:

١. إن الجويني ومن خلال دفاعه عن العلة القاصرة أوضح العلاقة بين المعنى المناسب وهو الحكمة وبين المصالح التي هي مصالح الشريعة وذلك بقوله: "ومن قال بالعلة القاصرة أباها وانتاها حكمة في حكم الشرع فلسنا نستبعد ذلك ولكن يتعين في ادعاء العلة القاصرة أن يكون المدعى مشعرا بالحكم مناسباً له، مفضيا بالطالب إلى التنبه على محاسن الشريعة"<sup>(٥)</sup>.

٢. إن الجويني يذكر من الاعتراضات الصحيحة على العلة: طلب الإخالة فعلى المتمسك فيما يدعيه معنا أن يوضح مناسبته للحكم واقتضائه له وإشعاره به فإذا عجز عن ذلك مع ادعاء المعنى كان

(١) الشيرازي: شرح المع، ٧٩٩/٢ و٨٠٠ و٨٤٣.

(٢) المرجع السابق، ٩٤١/٢.

(٣) الجويني: البرهان، ٧٨٩/٢.

(٤) المرجع السابق، ٨٢٩/٢.

(٥) الجويني: البرهان، ٨٢٢/٢.

ذلك انقطاعاً منه<sup>(١)</sup> وهذا فيه إشارة إلى الفصل بين المعنى وبين المناسبة، هذه المناسبة التي أوضحها الشيرازي من قبل بأنها ترتب المصالح على المعاني<sup>(٢)</sup> بل ويظهر ذلك عند الجويني نفسه حيث جعل تحريم النبيذ لكونه مشتمد مسكر فهذا يناسب التحريم من جهة إفضاء السكر إلى الاستجاء على محارم الله تعالى والاستهانة بأوامره<sup>(٣)</sup>.

لا شك أن بين المصطلحين أي الحكمة والمصلحة تداخل عند الجويني وربما كان لذلك أثره عند علماء الأصول في المراحل اللاحقة حيث فسروا الحكمة بالمصلحة لا بالمعنى المناسب معتمدين في ذلك على فهمهم الخاص لأقوال الجويني بيد أن حقيقة الواقع في نظر الباحث أن المعنى المناسب ومنه الحكمة ليست بالمصلحة عند الجويني ويؤكد ذلك ما يلي:

١. ما ظهر من خلال النقاط السابقة أن المصلحة خارجة عن ذات المعنى فهي ليست سوى معيار يظهر من خلالها مناسبة المعنى.

٢. إن الجويني ومن خلال تقسيمه للعلل والأصول يوضح بما لا يخفاء فيه أن أصول الشريعة والتي يعقل معانيها يؤول المعنى المعقول فيها إما إلى أمر ضروري أو حاجي أو ما يؤول إلى جلب مكرمة أو نفي نقيض لها، إلى أن يصل الأمر مع الجويني في تقسيماته إلى القسم الذي لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاثات على مكرمة<sup>(٤)</sup>؛ بل إن الجويني يغدو بعد ذلك أكثر وضوحاً في تحديد العلاقة بين المعنى وأنواع المصالح من حيث رتبته وانقسامها إلى الضرورية والحاجية والتحسينية<sup>(٥)</sup>. هذه الفكرة التي طورها الأصوليون فيما بعد عند كلامهم عن مقاصد الشريعة.

٣. إن الضروريات والحاجيات وما يسميه الجويني بالمكالم أي التحسينات يصورها على أساس أنها قواعد كلية يجب مراعاتها عند التعليل بالمعاني المعقولة ومنها الحكمة حتى أنه يقرر أنه إذا صادم القياس الجزئي القاعدة الكلية ترك القياس الجلي أعمالاً للقاعدة الكلية ويضرب لذلك مثلاً بإيجاب القصاص على القتل بالمثل فإن عدم القول بوجوبه فيه إخلال للقاعدة الكلية للقصاص وهي زجر الجناة صيانة للدماء وتحقيقاً للعصمة<sup>(٦)</sup> في حين نجده يصرح وفي أكثر من موضع بأن حكمة القصاص هي العصمة<sup>(٧)</sup>.

٤. إن الجويني يفرق بين الحكمة والمصلحة من حيث:

(١) الجويني: البرهان، ٩٧١/٢.

(٢) الشيرازي: التبصرة، ٤٥٣.

(٣) الجويني: البرهان، ٢٦٢/٢.

(٤) الجويني: البرهان، ٩٢٢-٩٢٦/٢.

(٥) المرجع السابق، ٩٢٧/٢ و ٩٣٠.

(٦) الجويني: البرهان، ١٢٠٨/٢ و ١٢١٢.

(٧) المرجع السابق، ١٠٢٩/٢ و ١٢١٤.

ولا يقف الجويني في إيضاحه لحقيقة المصلحة عنده بأنها من فئة الضروريات أو الحاجيات أو المكارم فحسب؛ بل بضيف لذلك أمرا يعتبره الباحث تطورا نوعيا أضافه الجويني من جملة ما أضاف الا وهو كون هذه المصالح مقاصد للشارع، وهذا ما يظهر من خلال إشارات قوية تدل على إرادته لذلك، منها

إن الجويني ومن خلال ضربه مثلا يوضح مسألة مصادمه القياس الجزئي للقاعدة الكلية يذكر أن القصاص معدود من حقوق الأدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب<sup>(١)</sup>. بل إن الجويني يقرر أن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج، فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة أو يوافقها من غير اختلاف في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني<sup>(٢)</sup>. فهذا يظهر أن الجويني يريد بالمصالح القواعد الكلية لأصول الشريعة وهذه القواعد ليست سوى مقاصد الشارع من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

هذا وكان أقوى تداخل بين مصطلحي الحكمة والمصلحة ما كان عند ابن السمعاني (٤٨٩ هـ) والذي بنى رأيه في التعليل بالحكمة على اعتبار كونها -الفائدة- أي المصلحة فكان بذلك أول من عرف الحكمة بالمصلحة وهذا يظهر من خلال الأمور التالية:

١. إن ابن السمعاني لما بنى رأيه في التعليل بالحكمة بناه على اعتبار كونها المصلحة ومن ذلك قوله: "تعم يجوز أن يقال: وجب القصاص بسبب القتل وجاز التملك بالبيع بسبب تملكه المحل بحكمة الزجر أو الحكمة دفع حاجات الناس فأما تعليل أصل وجوب القصاص بالزجر أو تعليل أصل جواز البيع بالحاجة فبعيد. وهذا لأن الأحكام في الشرع بأسبابها لا بحكمتها وفوائدها، وكان البيع لفائدة البيع، والتعليل غير، وإظهار الفوائد غير، ونحن نعلم قطعا إن الشرائع لفوائد وحكم، ولكن لا نقول أنها معلة بها وهذا كالعبادات لا تعلل بعلة الثواب وإن كانت واجبة لفوائد الثواب، والأنكحة لا تعلل بعلة حصول النسل في العالم وإن كانت مشروعة لفائدة النسل وكذلك الحدود واجبة لفائدة الزجر الحاصل بها ولا تعلل بها والقصاص من جملة ذلك"<sup>(٣)</sup>. ومن هذا النص يظهر أن الحكمة عنده هي الفائدة وهي المصلحة بدليل الأمثلة التي ضربها.

٢. ومما يؤكد أن الحكمة عنده هي المصلحة ما قاله على لسان منكري القياس لا سيما النظام ومن تبعه: "إن الرأي -القياس- يستعمل لتعرف الحكمة التي فيها علم المصلحة عاقبة وهي مما لا يوقف عليها بالرأي والإجماع لأن المصلحة في كل ما شرع الله تعالى من الأحكام التي هي النجاة في الآخرة والأراء لا تدرك مصالح الآخرة وإنما تدرك به مصالح العاجلة التي يوقف عليها بالحواس والتجارب فتعرف نظائرها بالقياس"<sup>(٤)</sup>. وهذا النص وإن كان لا يمثل رأي السمعاني إلا أن صياغة

(١) الجويني: البرهان، ٩٢٧/٢.

(٢) المرجع السابق، ١٢٠٨/٢.

(٣) ابن السمعاني: قواطع الأدلة، ١٧٨/٢-١٧٩.

(٤) ابن السمعاني: قواطع الأدلة، ٧٤/٢.



الكلمات المعبرة عن هذا الرأي قطعاً لابن السمعتي حيث لم ينقل لنا أقوال النظام ومن تبعه بالحرفية بل بالمعنى ولذا نجد كل عالم يعبر عنها بكلماته، وهذه الصياغة فيها دلالة على طبيعة فهم ابن السمعتي للموضوع والذي يدل على إرادته لتفسير الحكمة بالمصلحة، سيما وإن بعض العلماء عندما ذكروا دليل النظام عبروا بالحكمة بدل المصلحة كما سيأتي في موضعه.

٣. ما ذكره ابن السمعتي في رفضه التعليل للخصائص والحدود بحكمة الزجر لأنها فائدة هو ذاته الذي ذكره من منع إجراء القياس في الحدود والكفارات عند من يرى ذلك لكون هذا الردع والزجر الذي شرعت له الحدود والكفارات مصالح للعباد، والمصلحة لا تثبت بالقياس<sup>(١)</sup>. ومن خلال جمع رأيه في التعليل بالحكمة مع رأي المانعين لإجراء القياس في الحدود والكفارات لا يخرج عند الباحث سوى كون الرأيين دائرين حول ذات الأمر، وهو عدم التعليل بالمصلحة التي سماها ابن السمعتي حكمة.

وإذا كان ابن السمعتي أول من عرف الحكمة بالمصلحة من خلال تعريفه إياها بالفائدة فإن الغزالي (هـ ٥٠٥) هو أول من صرح بأن الحكمة هي المصلحة وذلك بقوله: "ولسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة"<sup>(٢)</sup>، وقد يتبادر لقائل القول؛ ألم يذكر الباحث بأن الغزالي يعرف الحكمة بالمعنى المناسب؟ أليس في تعريفها بالمصلحة المخيلة مناقضة لما قرره؟

لا يخلو الأمر في الظاهر من تناقض إلا أن حقيقة الحكمة عند الغزالي لا تناقض فيها ولن أتعرض لشرح ذلك الآن حيث خصصت مبحثاً لتحليل رأي الغزالي في الحكمة فليرجع إليه.

هذا ومن سار على درب ربط الحكمة بالمصلحة أبو الخطاب الكلوثاني (هـ ٥١٠) من الحنابلة فإن المطالع لكتابه التمهيد وخاصة ما يتعلق بالقياس يلحظ بروز فكرة التعليل بالمصلحة بشكل واضح، ودفاعه عنها في وجه نفاة القياس أو نفاة صحة التعليل بها<sup>(٣)</sup>. ثم إن أبا الخطاب يتابع شيخه أبا يعلى في عدم التصريح بمصطلح التعليل بالحكمة أو كون الحكمة علة، لكن الباحث في أقواله يدرك أنه يريد بما ذكره عن المصلحة الحكمة لأنه تناول ذات المسائل والقضايا الأصولية التي يذكر فيها العلماء سواء من جاء قبله أو عاصره أو من جاء بعده الحكمة والتعليل بها، فإن أبا الخطاب ذكر المصلحة وكأنه أراد حسم قضية حقيقة المصلحة منذ البدء وجواز التعليل بها، حتى لا يحصل التباس في ذلك إذا ما صرح بمصطلح الحكمة عوضاً عنها، بل إنه ذهب أبعد من ذلك من خلال حرصه على بيان حقيقة المصلحة عنده وكونها قائمة على المنفعة والضرر المتعلق بالمكلفين، ولذلك نجده يجعل من أدلة حجية القياس العقلي إن العاقل يفرغ إلى الاستدلال لاجتلاب المنفعة ودفع الضرر<sup>(٤)</sup>. بل إنه يقرر أن العمل بالقياس مبني على ما تقرر في العقل من حسن التصرف في الدنيا بحسب ظن النفع واندفاع الضرر<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن السمعتي: قواطع الأدلة، ١٠٨/٢-١٠٩.

(٢) الغزالي: المتصفي، ٣٤٩/٢.

(٣) أبو الخطاب: التمهيد، ٣٧٧/٣ و٤٢٩-٤٣٢ و٤٥٤ و٤٦٢/٤ و٦٣ و٦٦.

(٤) أبو الخطاب: التمهيد، ٣٦٤/٣.

(٥) أبو الخطاب: التمهيد، ٣٧٧/٣.

وهذا الاتجاه من الكلوداني في تفسير حقيقة المصلحة جاء متمشيا مع مذهبه في حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع والتحسين والتقيح العقليين حيث ذهب إلى القول بالإباحة والقول بأن للعقل دورا في قضايا الحظر والإباحة<sup>(١)</sup>. فالباحث في هاتين المسألتين عنده يلاحظ مذهب اعتبار المصالح والمفاسد في بناء الأحكام عليها، وأن حقيقة هذه المصالح والمفاسد في المنافع والمضار ومن ذلك استدلاله بأن المنافع لا يخلو أن يكون الله تعالى خلقها لينتفع هو بها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لأنه لا تلحقه المنافع ولا المضار، أو يكون خلقها ليضر بها خلقه فذلك قبيح؛ لأنه لم يكن في حال خلقه إياها ممن يستحق العقاب فثبت أنه خلقها لنفع خلقه<sup>(٢)</sup>. وبذات المنهجية تابع ابن عقيل الحنبلي (٥١٣ هـ) أبا الخطاب في جعل الحكمة المصلحة لكن دون تصريح بذلك ومن ذلك قوله: "أن العليم الحكيم لا يتعبنا إلا بما فيه المصلحة"<sup>(٣)</sup>. وكذلك الأمر في حقيقة المصلحة وكونها اجتلاب منافع و دفع مضار عن المكلفين حيث يظهر ذلك جليا للباحث من خلال رأي ابن عقيل في مسألة وجوب الأصلح على الله تعالى<sup>(٤)</sup>. بيد أن ابن عقيل تميز عن الكلوداني بتصريحه بمصطلح الحكمة والتعليل به و عدم خلو أفعال الله منها<sup>(٥)</sup>، خلافا للأول الذي لم يفعل ذلك.

استمر الاتجاه المفسر للحكمة بالمصلحة بعد هذين العالمين من الحنابلة لكنه أخذ منهاجا مختلفا من حيث حقيقة المصلحة وشروطها يظهر ذلك عند ابن برهان الشافعي (٥١٨ هـ) والذي تابع الجويني من حيث كون المصالح ذات بعد مقاصدي من قبل الشارع للأحكام على وفقها، وهذا ما سيتضح في المطلب اللاحق في حين أن ابن عقيل ومن قبله الكلوداني كانا متأثرين بشكل كبير بالمعتزلة ويظهر ذلك من خلال حقيقة المصلحة عندهما ودور العقل فيها كما سبق الإشارة إليه.

إذا كان هذا ما عليه علماء الحنابلة والشافعية فيجدر بالباحث الانتقال مجددا إلى المذهب الحنفي لمعرفة ماهية التطور الذي حصل لمصطلح الحكمة عندهم في ظل ازدياد قوة الاتجاه القائل بالمصالح. ففي هذه المرحلة ظهر عالمان من علماء أصول الحنفية هما السمرقندي (٥٣٩ هـ) ومعاصره اللامشي (الذي كان حيا)<sup>(٦)</sup>. واللذين لم يسيرا على درب أسلافهم من الأحناف في تفسير مصطلح الحكمة بل تابعا الاتجاه السائد في عصرهما إلا وهو اتجاه تفسير الحكمة بالمصالح، لكن من خلال طرح خاص بهما يعكس بمجمله موقفهما من الحكمة وحقيقة المصالح والتي يراد تفسير الحكمة بها، فما حقيقة الحكمة لديهما؟ إن السمرقندي واللامشي لم يعرفا الحكمة بكونها المصلحة بشكل صريح بل انهما قد عرفا الحكمة بأنها ما يتعلق بها عاقبة حميدة<sup>(٧)</sup>.

(١) أبو الخطاب: التمهيد، ٢٦٩/٤ وما بعدها، و٢٩٤ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ٢٧٧/٤ و٢٨٠.

(٣) ابن عقيل: الواضح، ٢٨٨/٥.

(٤) المرجع السابق، ٢١٧-٢١٤/٣.

(٥) المرجع السابق، ٤٢٢/١.

(٦) اللامشي: أصول اللامشي، ٢٩ الهامش.

(٧) السمرقندي: ميزان الأصول، ٥٢، اللامشي: أصول اللامشي، ٦٨.

والسؤال الذي قد يطرح ان الباحث قد قدم بأنهما من الاتجاه الذاهب إلى تعريف الحكمة بالمصلحة فلما هذا التعريف؟

للإجابة عن هذا التساؤل لا بد من بيان أمرين:

الأول: الارتباط بين الحكمة والمصلحة عندهما.

الثاني: علاقة ذلك بالتعريف.

### أولاً: الارتباط بين الحكمة والمصلحة:

إن الارتباط بينهما عند هذين العالمين هو ارتباط وثيق لا سيما السمرقندي يظهر ذلك من خلال الآتي:

١. إن الأحكام الشرعية والتي هي مبنية على الحكمة البالغة والمعاني المستحسنة عند السمرقندي حيث إنها قد شرعت داعية إلى مصالح العباد<sup>(١)</sup>.

٢. إن المتأمل في أقوال السمرقندي بجده يقرن بين المصطلحين بشكل كبير بحيث لا يترك مجالاً للباحث إلا القول بوجود تداخل كبير بينهما عنده على أقل تقدير، ومن ذلك قوله: "إن أحكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد"<sup>(٢)</sup>. وقوله: "إن العلة الشرعية مبنية على الحكم ومصالح العباد"<sup>(٣)</sup>، وقوله: "إن العلة تؤكد الحكم الثابت بالنص لما بها يعرف وجه المصلحة والحكمة"<sup>(٤)</sup>، فهذه النماذج من أقواله توضح العلاقة الوثيقة بين المصطلحين عنده.

### ثانياً: علاقة ارتباط الحكمة بالمصلحة وتعريفها بالعاقبة الحميدة

إن السمرقندي أراد بذلك إضافة بعد جديد لم يكن ملحوظاً بشكل واضح عند الأصوليين خاصة من أصحاب الاتجاه المصلحي في الحكمة، هذا البعد هو بعد المصالح الأخروية والتي لم تكن في تلك المرحلة داخلية ضمن مفهوم مصطلح المصلحة الذي تفسر به الحكمة؛ بل كان الاتجاه السائد تفسير الحكمة بالمنفعة ودفع المضرة عن العباد، في الدنيا فأراد السمرقندي بتعريفه للحكمة بأنها ما تعلق بها عاقبة حميدة، إدخال نوع آخر من المصالح مع المصالح الدنيوية وهو ما كان يعرف بالمصالح الدنيوية أي المصالح التي قصدتها الشارع لا لأجل أن تعود إلى شخص المكلف بل إلى مجموع المسلمين والمجتمع الإسلامي، وهذا الأمر من السمرقندي خطوة رائعة في الاتجاه نحو المقاصد العامة والكلية للشريعة المرتبطة بمجموع الأمة ومصالحها، لا الاقتصار على النطاق الضيق لمفهوم المصالح الجزئية الخاصة بأفراد المكلفين وهذا

(١) السمرقندي: ميزان الأصول، ١٦.

(٢) المرجع السابق، ٦٢٩.

(٣) المرجع السابق، ٦٠١.

(٤) المرجع السابق، ٥٩٣.

إن دل على شيء فإنما يدل على مدى وعي علماء الأصول للبعد الحضاري للشريعة، ويؤكد هذا الاتجاه عند السمرقندي الأمور التالية:

١- إشارته إلى هذا النوع من المصالح بقوله: "أن الحكم متى ثبت شرعا، فالظاهر هو دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية"<sup>(١)</sup>.

٢- ما وضعه السمرقندي بان الحكمة ليست مصالح العباد بمعنى منافعهم الدنيوية فقط، وذلك بان الأمر ولو لم يتضمن نفعا للمأمور ولا الأمر، يكون حكمة، ويكون الأمر حكيمًا عند أهل السنة والجماعة؛ إذ ليست الحكمة مقصورة على النفع فقط للأمر أو المأمور ولكن يجب أن يتعلق به عاقبة حميدة<sup>(٢)</sup>. فإذا كانت هذه العاقبة الحميدة اعم من المنافع الدنيوية إذا فلا بد أنها شاملة للمصالح الدينية التي تحدث عنها في النقطة السابقة.

٣- مما يؤكد إرادته لهذا البعد من المصالح ما ذكره في أنواع الحسن والذي هو أيضا ما يتعلق به عاقبة حميدة<sup>(٣)</sup> إذ هو مرادف في مفهومه للحكمة، وعليه فأنواع الحسن هي أنواع الحكمة والتي من خلالها نتعرف على حقيقة مراده من العاقبة الحميدة إذ منها ما يكون حسنا في نفسه لا حسن العباد والقرابي ولكن من حيث أنه خير محض وإيصال النفع إلى من هو من أهل الانتفاع نحو أداء الزكاة وأنواع الصدقات فإنما ثبت حسنه لكونه مواساة للفقير المحتاج إلى القوت ليعبد الله تعالى، ومنها الصوم وهو في نفسه تجويع للنفس وتعطيشها وهو منع نعم الله تعالى عن مملوكه وإلحاق الضرر بمن لا حق له فيه وهو حرام شرعا، ولكن إنما حسن لما يتضمن من المعاني المستحسنة، من كونه سببا للتقوى عن محارم الله تعالى، وكونه سببا للشكر، وكونه سببا داعيا إلى الإحسان في حق الفقراء لما ذاق من ألم الجوع والعطش، ومنها الجهاد فإنه سبب إفساد الأدمي المعد لمعرفة الله تعالى والتعبد له في الجملة، وإنما صار حسنا لكونه سببا لإعزاز الدين وقهر الكفرة ورفع قبح الكفر عن وجه الأرض ودفع شرهم عن أهل الإسلام ومنها الحدود فإنها ما حسنت لأعيانها لكونها إضرار بالأدمي وإنما حسنت لما فيها من الانزجار عن الفواحش المفضية إلى فساد العالم وتحقيق صيانة النفس والعرض والمال والنسب<sup>(٤)</sup>.

من هذه الوقفة مع السمرقندي يظهر للباحث ما أضافه إلى البعد المصلحي للحكمة من خلال ملاحظته للمصالح الدينية والتي هي في حقيقتها مصالح المجتمع الإسلامي.

وقد تابع الاتجاه المصلحي في تفسير الحكمة سيره وهذا ما يظهر عند ابن العربي المالكي (٥٤٣هـ) والذي جاء رأيه في الحكمة مختصرا كما هو حال كتابه المحصول إذ لم يخالف الطابع السائد في هذه المرحلة والمفسر للحكمة بالمصلحة إذ يعتمد على مصطلح المصلحة بطريقة يظهر من خلالها

(١) السمرقندي: ميزان الأصول، ٦٦٠.

(٢) المرجع السابق، ١٦٥.

(٣) المرجع السابق، ١٧٥.

(٤) السمرقندي: ميزان الأصول، ١٧٩-١٨٢.

إنها الحكمة لديه يدل لذلك ما قرره في مسألة جواز النسخ، من أن نسخ الله تعالى ليس بما بدا له، وإنما هو مما علمه واحكمه؛ فالتنصت المصلحة أن يقع التكليف به في وقت ولا يقع في آخر فالزامه المكلف ظاهراً ولم يطلع على ما في الباطن ثم اطلع فعلم أن الحكمة في إخفاءه أولاً والمصلحة في تبديله آخراً<sup>(١)</sup> فالباحث يلمس من خلال أقوال ابن العربي على قلتها تبنيتها للمنهج المصلحي في تفسير الحكمة ومن ذلك موقفه من الاطلاع على المصالح إذ لا يسلم أنه يلزم وقوف المكلف على كل فائدة تتعلق بالتكليف والعلم بوجوده المصالح المرادة بالامتثال والزجر<sup>(٢)</sup>؛ بل إنه يجعل من أقسام الاستحسان ما يترك معه الدليل للمصلحة، وآخر ما يترك للتيسير ورفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثالث: الحكمة والمقاصد

إن الارتباط بين مصطلحي الحكمة والمقاصد عند الأصوليين على قدر كبير من الوضوح ولعل أول من تظهر إشارات ذلك عنده الكرخي (٣٢٢هـ) وإن لم يصرح أن الحكمة هي المقاصد بيد أنه ومن خلال شرح النسفي للأصل الذي قرره الكرخي بالتفريق بين علة الحكم وحكمته، حيث ضرب لذلك أمثلة منها أن حكمة وجوب الاستبراء هي صيانة النسب والتحرز عن اختلاط المياه<sup>(٤)</sup>. ولا يخفى أن صيانة النسب مقصد من مقاصد الشرع ومما يزيد في قوة هذا الاحتمال أن الجصاص (٣٧٠هـ) وهو من الجيل التالي للكرخي وقد نحى منحى أكثر وضوحاً حين جعل علل المصالح والتي بينت أنها الحكمة عنده غير معتبرة بالقياس، ذلك أنها ليست العلة التي يقاس عليها أحكام الحوادث<sup>(٥)</sup> وما دفع الجصاص لهذا الموقف من الحكمة - علل المصالح - في باب القياس على المنصوص، ليس إلا ربطه الاطلاع على هذه المصالح وما يستتبط منها من علل، على ورود الشرع بها. فهذا الجصاص يقول عن علل المصالح "ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف"<sup>(٦)</sup> وفي موضع آخر "وتلك المعاني يقصد بها علل المصالح - لا نعلمها إلا من طريق التوقيف وإن كنا قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به"<sup>(٧)</sup>.

وهذا التوجه من الجصاص في اشتراط كون المصالح معلومة من التوقيف من قبل الشارع لا من جهة العقل وإن كانت عقول المجتهدين. وهو في الحقيقة بداية التوجه المقاصدي عند علماء الأصول إذ لا يخفى أن ما اعتبره الشارع من المصالح هي مقاصده وإذا لم يكن كذلك كان اعتبارها عبثاً وهذا لا يجوز على الشارع؛ فاشتراط الجصاص لاعتبار الشارع للمصالح هو بداية التوجه لاعتبار المقاصد؛ إذ أنه ومن خلال مفهوم المخالفة لكلامه يمكن القول أنه لما لم يعتبر علل المصالح في القياس لأنها لا

(١) ابن العربي: المحصول، ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ١٤٧.

(٣) المرجع السابق، ١٣١.

(٤) الكرخي: أصول الكرخي، ٨٥.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤٠/٤.

(٦) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤٠/٤.

(٧) المرجع السابق، ١٤١/٤.

يوقف عليها إلا من قبل التوقيف، فيمكنني القول إذا وجدنا الشارع اعتبر هذه المصالح فإن العلل الموجبة لها- وهي الحكمة عنده -، معتبرة.

وإذا كانت المصالح لا تعتبر إلا بالشرع فهذا يبين أن الحكمة بما هي معاني موجبة للأحكام لا تكون معتبرة عنده إلا إذا استندت إلى مقاصد الشارع وليس هذا التوجه من الجصاص مقتضرا على الاجتهاد والقياس بل يلمسه الباحث لديه في كثير من المسائل التي ذكر فيها المصلحة حيث يصرح بأنه لا مدخل للعقل في اعتبارها بل إن ذلك شأن الشرع، ومن ذلك مسألة ما يجوز فيه النسخ والتبديل<sup>(١)</sup> ومسألة أحكام الأشياء قبل مجيء السمع<sup>(٢)</sup> ومسألة هل الحق واحد في الاجتهاد<sup>(٣)</sup>.

ومن خلال ما جاء في المطلب السابق عن المصلحة عند الجويني حيث أشرت انه من أصحاب الريادة بإضافته النوعية حين اعتبر أن المصالح المعتبرة، عين القواعد الكلية الحاكمة على صحة المعاني المعقولة من الأصول، وهي حقيقة ما قصده الشارع من هذه الأصول<sup>(٤)</sup>.

ليست الحكمة في هذه المرحلة وكما ظهر في المطالب السابقة إلا كونها المعنى المناسب وأما علاقة الحكمة بالمقاصد فلا تعدو كون هذه المقاصد هي معيار الصحة التعليل بهذه الحكمة وشرطا للحكم بصحتها كما ظهر ذلك عند الجويني في المطلب السابق<sup>(٥)</sup>.

وعلى أثر الجويني سار الغزالي والذي قرر أن المعنى المناسب هو الحكمة- حتى تتحقق مناسبته لا بد من رعايته أمرا مقصودا للشارع، وإن ما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب<sup>(٦)</sup>. بيد أن الغزالي وإن سار على درب شيخه الجويني في تحديد العلاقة بين المعنى المناسب - الحكمة- وبين المقاصد إلا أن الاختلاف الوحيد بينهما أن الغزالي سمي المصالح على اختلاف مراتبها مقاصد والجويني سماها قواعد كلية ولا مشاحة في الاصطلاح وبالرغم من ذلك فإن الغزالي كان له السبق في تعريف الحكمة بمقاصد الأحكام وذلك بقوله: "الحكم هي مقاصد الأحكام"<sup>(٧)</sup>. وهذا الاتجاه من الغزالي في تعريفه للحكمة لا يعارض ما قدمت من كونها المعنى المناسب عنده وليبيان حقيقة الأمر فليرجع إلى مبحث الحكمة عند الغزالي.

وإذا كانت الريادة للجويني من خلال كلامه عن المصالح التي يريد الشارع ومراتبها وصلته ذلك بأقيسة المعاني وكان للغزالي السبق في تعريف الحكمة بالمقاصد فإن ابن برهان (٥١٨هـ) هو بحق أول من أراد بالحكمة مقاصد الشارع من المصالح لا سيما وإن الغزالي لم يرد بتعريفه حقيقة الحكمة بقدر ما أراد إظهار اشتراط اعتبار الشارع للحكمة. وبذلك يتحقق على يد ابن برهان نقلة نوعية من ناحيتين:

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ٢٠٤/٢.

(٢) المرجع السابق، ٢٤٨/٣.

(٣) المرجع السابق، ٣٠٢-٣٠١/٤.

(٤) راجع صفحة (٢٥-٢٢) من هذه الرسالة.

(٥) الجويني: البرهان، ١٢٠٨/٢-١٢٠٩-١٢١٤.

(٦) الغزالي: شفاء الغليل، ١٥٩.

(٧) الغزالي: شفاء الغليل، ٦١٥.

الأولى نقله لمصطلح الحكمة إلى البعد المقاصدي للمصالح والثانية: حسمه لطبيعة المصالح المراد التعليل بها وذلك بليضاحه أن الحكمة ليست سوى المصالح المقصودة للشارع. ويظهر ذلك من خلال:

١- ربطه بين المصطلحين في مواضع عدة ومن ذلك قوله: "وأما السياسات وأبواب الجنايات فالمصلحة فيها ظاهرة ووجه الحكمة معقول"<sup>(١)</sup> وكذا الحال في رده على الشيعة في مسألة التعبد بالقياس بقوله: "وهذا تعطيل للمصالح والحكم وترك الناس سدى يتهافتون في مهلوي الردى"<sup>(٢)</sup>.

٢- دفاعه عن فكرة التعليل بالمصلحة بشكل واضح وهذا يؤكد كون الحكمة عنده هي المصلحة ومن ذلك قوله: "أن الأحكام ما شرعت دفعة واحدة؛ وإنما كان يشرع من الأحكام ما اقتضت المصلحة شرعه"<sup>(٣)</sup> وقوله "وأما التفاصيل أي فروع الشريعة- فلسنا نضمن ظهور المصلحة فيها وتجليها إلى حد تكون معلومة لكل ناظر حسب تجلي المصلحة في الكليات، وإنما يرد التفصيل إلى الأصل، ونعلم أنه ورد ممن ثبت حكمته، فعدم ظهور المصلحة لنا لا يخرج الفعل في نفسه عن أن يكون حكمة"<sup>(٤)</sup>.

٣- ومما يزيل أي شك في أنه قد يريد بالحكمة غير المصالح، الأمثلة التي ذكرها للحكمة والتي من خلالها يظهر أن حقيقة الحكمة عنده المصلحة بل نوعا خاصا من المصالح كما سيظهر لاحقا، ومن ذلك أن الحكمة في القصاص عصمة النماء وفي القلع في السرقة صيانة الأموال ومن الحدود الواجبة على الزنا صيانة الفراش من الفساد<sup>(٥)</sup> فهذه الحكم ليست سوى مصالح أرادها الشارع لعباده.

ما تقدم كان مما يدل على ارتباط الحكمة بالمصلحة وبقي الآن إظهار البعد المقاصدي للشارع في هذه المصالح التي تفسر بها الحكمة:

١. إن ابن برهان وبعد أن ظهرت فكرة الحكمة والمصلحة عنده واضحة جلية، أخذ يرسم لها بعد جديدا يحدد من خلاله طبيعة المصالح التي يرى جواز الاعتماد عليها ألا وهي المصالح الدنيوية المقرونة بمصالح الدين<sup>(٦)</sup>.

٢. ما ذهب إليه ابن برهان من تقسيم الشريعة إلى قسمين: الأول: وهو أصول الشريعة وكلياتها وهذا القسم معتل بالحكم والمصالح الظاهرة الجلية المقصودة للشارع وهذا القسم أما عبادات، أو معاملات، أو مناقحات، أو سياسات، وقد ذكر ابن برهان المقاصد من كل نوع في هذا القسم ومن ذلك مثلا أن المقصود من الصلاة الخشوع والخضوع والاختبات والتنلل إلى الله تعالى، والمقصود من الجهاد حماية البيضة والذب عن الملة وقتل أعداء الله<sup>(٧)</sup>. الثاني: تفاصيل الشريعة وفروعها

(١) ابن برهان: الوصول إلى الأصول، ٢٣٦/٢.

(٢) ابن برهان: الوصول إلى الأصول، ٢٤١/٢.

(٣) المرجع السابق، ٢٢٩/١-٢٣٠.

(٤) المرجع السابق، ٢٣٦/٢.

(٥) المرجع السابق، ٢٣٥/٢-٢٣٦.

(٦) ابن برهان: الوصول إلى الأصول، ٢٣٥/٢.

(٧) ابن برهان: الوصول إلى الأصول، ٢٣٤/٢-٢٣٦.

حيث يذهب ابن برهان إلى أنه لا يشترط ظهور المصلحة والحكمة فيها، وعدم ظهورها لا يخرج الفعل في نفسه عن أن يكون حكمة<sup>(١)</sup>.

بعد هذا كله يظهر جليا أن الحكمة عند ابن برهان ليست سوى المصالح المقصودة من شرع الأحكام.

### المطلب الرابع: الحكمة والغرض

إن من أهم المصطلحات التي كان لها عظيم الأثر في تحديد مفهوم الحكمة ابتداءً عند العلماء، ومن ثم تحديد مواقفهم من التعليل بها على أساس ذلك مصطلح الغرض. وإن كان هذا المصطلح قد فهم على غير الوجه الذي ينبغي عليه سيما وأنه اقترن بمفاهيم أخذت بالاستناد إلى مناهج معرفية، ربما تكون غير متفقة مع مناهج التشريع الإسلامي من حيث الأهداف والوسائل.

هذا ومن أوائل من تعرض لهذا المصطلح كان الإمام الجصاص (٢٧٠هـ) وفي سياق متعلق مباشرة بالحكمة فقد أورد الجصاص اعتراضا على لسان من يصحح التعليل بالعلة القاصرة يدافعون فيه عن مذهبهم في ذلك بناء على أنها تبين الحكمة والغرض من تشريع الحكم فقال: "فإن قال قائل الفرق بين الحكيم والسفيه أن الحكيم تتعلق أفعاله بأغراض محمودة فوجب أن تكون أحكام الله تعالى وأفعاله متعلقة بأغراض محمودة من حيث كان حكيما لا يجوز منه العبث وتلك الأغراض هي العلة التي لا تتعدى أصولها"<sup>(٢)</sup> ثم عرض بعد ذلك لفكرته التي سبق بيانها عند الحديث عن المعنى المناسب والمصلحة.

ويمكن أن نخرج بخلاصة أن الغرض عنده هو الحكمة وهي علة المصالح المقصودة من الشارع ولا أدل على ذلك من قوله في جوابه على الاعتراض السابق: "قيل له من ههنا أتيت، وذلك لأنك حين جهلت علة المصالح وعلل الأحكام ولم تتفصل عندك إحداهما عن الأخرى أجرتهما مجرى واحدا وعلل المصالح ليست هي العلة التي يقاس عليها الأحكام"<sup>(٣)</sup>.

هذا ومما يلفت الانتباه أن الدبوسي ذكر في كلامه عن دفع المناقضات على العلة الطردية والتي لا تأتي على العلة المؤثرة بيان الغرض الذي قصد المعلل التعليل لأجله واثبت الحكم بقدره<sup>(٤)</sup> وهذا الوجه من الدفع هو أحد الوجوه التي اعتبرها من الفقه أي الحكمة والتي هي المعنى الباطن<sup>(٥)</sup>، وفي ذلك إشارة إلى أن الحكمة والغرض عنده بينهما علاقة ترادف إذ هما يشتركان بحقيقة واحدة ألا وهي المعنى المؤثر، يظهر ذلك من خلال الأمثلة التي ضربها لهذا النوع من طرق دفع المناقضات ومنها كون التامين ذكرا- أي في الصلاة- هو الغرض الذي شرع من أجله المخافاة في الذكر<sup>(٦)</sup>.

(١) المرجع السابق، ٢٣٤/٢-٢٣٦.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤٠/٤.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤٠/٤.

(٤) الدبوسي: تقويم الأدلة، ٧٩٦/٣.

(٥) المرجع السابق، ٨٠٠/٣.

(٦) المرجع السابق، ٧٩٩/٣-٨٠٠.



إن الغرض عند الدبوسي ليس له أي مفهوم فلسفي كما يظهر ذلك لاحقاً عند الأصوليين، لا سيما وإن مصطلح الغرض ارتبط بالمعتزلة وموقفهم من تعليل أفعال الله، قد فسر بطريقة ربما لا يقبلها كلام المعتزلة أنفسهم في هذا الموضوع وهذا ما سيظهر عند أبي الحسين البصري.

مما لا يخفى فيه أن المعتزلة ممن يعلل أفعال الله وأحكامه بالغرض والذي هو الحكمة عندهم<sup>(١)</sup>، ذلك أن ما لا غرض فيه عبث والعبث قبيح لا يفعله الحكيم<sup>(٢)</sup>. بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض<sup>(٣)</sup>، وليس هذا منتهى الأمر بل لا بد من بيان حقيقة الغرض وأنواعه عندهم وذلك حتى نتعرف على حقيقة الالتباس الذي حصل عند فريق من الأصوليين بنسأ على فهمهم لمذهب المعتزلة في ذلك حيث بنى هؤلاء الأصوليون موقفهم من التعليل بالحكمة على ذلك الفهم. إن حقيقة الغرض المراد التعليل به عند المعتزلة يتحدد من خلال حال الأمر فإن الغرض عندهم ينقسم إلى نوعين: غرض الشارع وغرض للمكلف.

أ - وحقيقة غرض الشارع هو "تعريض المكلف للثواب..... فإن الله سبحانه مع حكمته لا يجوز أن يلزماً المشاق مع إمكان إلزامه إياناً غير شاق، إلا ليجعل في مقابلته الثواب. وإلا جرى إلزامه الشاق مجرى ابتداء المضار من غير نفع. ولا يكون غرضه ما ذكرناه إلا وهو سيئب المطيع.... ولا يكون غرضه ما ذكرناه إلا وقد أراح علل المكلف بالتمكن وتردد الدواعي التي يزول معها الإلجاء ويدخل في ذلك الألفاظ ورفع المفاسد"<sup>(٤)</sup>.

ب - "وحقيقة غرض المكلف وهو الذي لا يعلم الغيب فوجب أن يعلم حسن ما أمر به وثبوت غرض فيه إما له أو لغيره"<sup>(٥)</sup>.

وغرض المكلف هو تحقيق مصلحته إذ المصلحة وجه حسن<sup>(٦)</sup>.

هذا وبالرغم من اختلاف حقيقة نوعي الغرض عندهم إلا أن الالتباس قد وقع في المعنى المقصود

من الغرض عند المعتزلة للعوامل التالية:

#### العامل الأول:

إن المعتزلة اعتمدوا كثيراً في مباحث أصول الفقه، لا سيما القياس، على مصطلح المصلحة والتعليل بها والاحتجاج بها ومن ذلك:

أ - ما قرروه من أن الله إنما يتعبد بالأحكام حسب المصالح وهو تعالى عالم بها، فإذا نص على حكم من الأحكام ونصب دلالة عليه وتعبداً بالقياس، علمنا أنه تعالى إنما فعل ذلك؛ لأن مصلحتنا بإثبات

(١) المقلبي: العلم الشامخ، ٢٢.

(٢) البصري: المعتمد، ١٦٧/١ و ٢٢٠/٢.

(٣) الرزقي: المحصول، ٢٤٢/٢/٢.

(٤) البصري: المعتمد، ١٦٦/١.

(٥) البصري: المعتمد، ١٦٦/١.

(٦) المرجع السابق، ١٩/١.

الحكم في غير ما نص عليه من طريق القياس<sup>(١)</sup>. ولم يأت هذا الموقف من المعتزلة إلا لان الأدلة إنما تنصب بحسب المصلحة<sup>(٢)</sup>، فان فروع الشرعيات إنما تعبد بها لكونها أطافا ومصالح للمكاف<sup>(٣)</sup>.

ب- إن العلل الشرعية عند المعتزلة إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمانة يصحبها وجه المصلحة<sup>(٤)</sup>.

فالعلل الشرعية عندهم مرتبطة بالمصالح ارتباطا وثيقا حتى اشتهر عندهم أن العلة هي الموجبة لذاتها لكونها تجلب نفعاً أو تدفع ضرراً.

#### العامل الثاني:

مما ساهم في الالتباس، حقيقة المصلحة ومعياري كون الشيء مصلحة عند المعتزلة والمرتبطة بمذهبهم في الحسن والقبح القائم على أساس المنافع والمضار واليك البيان:

أ- يذهب المعتزلة إلى أن من شروط الأمر الواقع على الأفعال أن لا يكون وارداً على وجه يكون مفسدة<sup>(٥)</sup>. هذا والشارع كما مر قريباً عندهم لا يتعبدنا إلا بحسب المصالح، لذلك كان من شروط الفعل المأمور به أن يكون للفعل صفة زائدة على حسنه، والمصلحة وجه حسن عندهم<sup>(٦)</sup>.

وهذا يقود الباحث لتناول طرف من مسألة الحسن في الأفعال والتي إما أن تكون على صفة الندب أو الوجوب، أو يتعلق به نفع أو دفع الضرر في الدنيا<sup>(٧)</sup>. وما كان على صفة الندب فهو ضربان: أحدهما أن يكون نفعاً موصلاً إلى الغير على طريق الإحسان إليه فيوصف بأنه فضل. والآخر لا يكون نفعاً موصلاً إلى الغير على طريق الإحسان؛ بل يكون مقصوراً على فاعله فيوصف بأنه مندوب إليه مرغّب فيه.

وهذا المعنى حاصل في الواجب أيضاً ولذا فإن من أقسامه الواجب على الأعيان والواجب على الكفاية<sup>(٨)</sup>.

ب- وهذه المنافع والمضار التي يدور عليها حسن الأفعال وقبحها إذا قامت أمانة شرعية تدل عليها فإن العقل عند المعتزلة يقضي بالقياس بناء على وجودها في الفرع؛ فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها، وينتفي عند انتفاء شدتها، كان ذلك أمانة تقتضي الظن لكون شدتها علة

(١) البصري: شرح العمدة، ٣٥٧/١.

(٢) المرجع السابق، ٢٩١/١.

(٣) المرجع السابق، ٢٩٩/١ و المعتمد، ٢٠١/٢ و ٢٠٤.

(٤) البصري: المعتمد، ٢٠٧/٢.

(٥) البصري: المعتمد، ١٦٦/١.

(٦) المرجع السابق، ١٠٩/١.

(٧) المرجع السابق، ١٦٤/١.

(٨) المرجع السابق، ٣٣٦/١ و ٣٣٨.

تحريمها . ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتها في النبيذ. وإنما قلنا: إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر، لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه إمارة المضرة. وإمارة التحريم هي إمارة المضرة<sup>(١)</sup>.

ج - إن مذهب المعتزلة القائل بإباحة الأشياء قبل ورود الشرع استنادا على أن النفع يدعو إلى الفعل ويقتضي حسنه إذا خلا من وجوه القبح، وخلا من إمارة الضرر والمفسدة، فلانتفاع بالمأكّل مثلا. هذه سبيله في العقل فكان حسنا<sup>(٢)</sup>.

إن هذه المؤيدات السابقة تدل بما لا يخفاء فيه على ارتباط مصطلح المصلحة عند المعتزلة بمصطلح الحسن والقبح القائم على أساس المنافع والمضار.

### العامل الثالث:

عامل آخر ساهم في التباس مفهوم الغرض المراد التعليل به، تداخله عند المعتزلة مع مصطلح المصلحة الذي وضعه الباحث حقيقتها عندهم ومما يوضح مدى التداخل بين هذين المصطلحين ما يلي:

أ- ما أورده أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) أن المانع من كون النص على علة الحكم هو تعبد بالقياس بها، انهم قالوا: "إن العلة الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون إمارة. فإن كانت وجه المصلحة وجب أن يوقع المكلف الفعل لأجلها. وليس يجب، إذا فعل الإنسان فعلا لغرض من الأغراض ووجه من الوجوه، أن يفعل ما سواه في ذلك الغرض (... ) فلو أوجب الله عليها أكل السكر لأنه حلو وكانت حلاوته داعية إلى أكله لم يجب أن تدعوه حلاوة العسل إلى أكله فلم يجب علينا أكله واكل كل حلو"<sup>(٣)</sup>. ووجه الدلالة من هذا الإيراد أن أبا الحسين حين أجاب على هذا الاعتراض فاته لم يعترض على التداخل بين مصطلح الغرض ومصطلح المصلحة. وفي ذلك دلالة على موافقته على هذا التداخل.

ب - في ذات المسألة يورد أبو الحسين وجه قول من جعل النص على العلة في التحريم هو تعبد بالقياس دون الإيجاب، "أن من فعل فعلا لغرض من الأغراض فانه لا يجب أن يفعل ما سواه في ذلك الغرض، ومن ترك فعلا لغرض فانه لا يجب أن يفعل ما سواه في ذلك الغرض. ومن ترك فعلا لغرض، فانه يترك ما سواه في ذلك الغرض. فإذا حرم الله تعالى الخمر لشدها، فإن الشدة تكون وجه المصلحة. ولا يكون كذلك إلا ولها يترك الفعل. وإذا كانت وجهها في الترك، وجب أن يشيع في تحريم كل شدة"<sup>(٤)</sup> وكذلك الحال فإن أبا الحسين لم يعترض على الربط بين مصطلحي الغرض والمصلحة.

(١) البصري: المعتمد، ٢/٢١٥.

(٢) المرجع السابق، ٢/٣١٧.

(٣) البصري: المعتمد، ٢/٢٣٥.

(٤) البصري: المعتمد، ٢/٢٣٨.

ج - إن البصري يذهب إلى ابعاد من ذلك حين يربط مباشرة بين الغرض والمنفعة بقوله: " أن المنفعة تدعو إلى الفعل وتسوغه إذ هي غرض من الأغراض"<sup>(١)</sup>.

### العامل الرابع:

ومما ساهم في هذا الالتباس التداخل بين مصطلح الحكمة وبين مصطلح المصلحة، يظهر ذلك عند المعتزلة من خلال كون الاستدلال على الأحكام على ضربين: استدلال بدليل شرعي كالخطاب والأفعال والقياس، واستدلال بالبقاء على حكم العقل. وكلاهما يفتقران إلى المعرفة بحكمة المكلف<sup>(٢)</sup> -أي الشارع وهو الله عز وجل- ومتى علم المستدل ذلك علم انه لا يجوز أن لا يعرفنا الباري عز وجل مصالحنا ومفاسدنا لان تعريف الألفاظ واجب والحكيم لا يخل بواجب<sup>(٣)</sup> فدل هذا على أن الحكمة هي المصلحة عند المعتزلة.

### ماهية الالتباس في مفهوم مصطلح الغرض:

إن من الأهمية بمكان تحديد ماهية الالتباس الذي حصل وكيفية تداخله مع مصطلح الحكمة لاسيما وان البحث يتناول تطور اتجاهات الأصوليين في مفهوم مصطلح الحكمة ولذلك أثرت أن اقدم النتائج التي توصلت لها في هذه المرحلة حتى يظهر كيفية حصول انتقال المصطلحات من المعاني والمفاهيم التي ارادها اصحابها من علماء الأصول لاسيما المتقدمين منهم إلى معاني ومفاهيم أخرى ربما لا صلة لها بالمفاهيم والمعاني الأصلية، بل ربما تناقضها من حيث الحقيقة.

إن ماهية الالتباس الذي حصل بالنسبة لأصحاب الاتجاه المفسر للحكمة بالغرض لا سيما من علماء الأصول من الأشاعرة، في المراحل المتأخرة يقوم على مرتكزين:

الأول: ما استقر لديهم أن حقيقة الغرض الذي فسروا به الحكمة وذلك بالاستناد إلى فهمهم الخاص لمذهب المعتزلة: هو المصلحة القائمة على مبدأ المنافع والمضار وهذا واضح عند السمرقندي(٥٣٩هـ) في قوله عن الحكمة عند المعتزلة بأنها "كل فعل فيه نفع للفاعل أو لغير الفاعل"<sup>(٤)</sup> ولم يقف الأمر عند هذا الحد عند متأخري الأشاعرة والذين سلكوا مسلكا فلسفيا في تفسيرهم للمنفعة باللذة، والمضرة بالألم كما سيأتي.

الثاني: لما كان التعليل بالغرض هو التعليل بالحكمة فهم بعض اصحاب هذا الاتجاه أن ذلك تعليل لأحكام الله بالغرض الذي هو المصلحة والتي هي المنفعة والمضرة أي اللذة و الألم فظهرت بذلك الإشكالية الحقيقية لهذا الالتباس فانهم ظنوا أن المعتزلة ارادوا بالغرض أغراض الشارع عز وجل من الأحكام، فظهرت عندهم إشكالية نقص الشارع -تعالى الله عن ذلك- واستكمالها بالأغراض وما تبعها من قضايا كانت لها الأثر الكبير في تحديد موقف كثير من الأصوليين من التعليل بالحكمة.

(١) البصري: المعتمد، ٣١٥/٢.

(٢) البصري: المعتمد، ٣٤٢/٢.

(٣) المرجع السابق، ٣٤٢/٢.

(٤) السمرقندي: ميزان الأصول، ٥٣..

وقد يطرح سؤال عن سبب هذا الالتباس ؟

بالرغم من أني ذكرت أنما أن المعتزلة قسموا الغرض إلى نوعين بحسب حال الأمر إلا أنه ربما كان سبب الالتباس أنهم عندما تعرضوا للتعليل بالغرض لا سيما في مباحث القياس لم ينبهوا أنهم يريدون بذلك غرض المكلف لا غرض الشارع ، في حين ظن البعض في أنهم يريدون بالغرض غرض الشارع فإن قيل: ما الذي يدل على أنهم أرادوا بالغرض غرض المكلف لا غرض الشارع؟  
تظهر حقيقة مرادهم ذلك من خلال الأمور الآتية:

١- إن حقيقة غرض الشارع عندهم ليست سوى مقصود الشارع وهذا ما بينته أنما بأنه تعريض المكلف للثواب<sup>(١)</sup>.

٢- ما استدلل به البصري على مذهبه في إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بان "خلق الله الطعوم في الأجسام مع إمكان أن لا يخلقها فيها، يقتضي أن يكون له فيها غرض يخصها وإلا كانت عبثاً، وبمستحيل أن يعود عليه ذلك الغرض بنفع أو دفع ضرر لاستحالتها عليه- أي الشارع- ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر ..... ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار. فوجب أن يكون الغرض بإدراكها نفعاً يعود إلى غيره"<sup>(٢)</sup>.

فهذا صريح في نفي كون غرض الله ما فهموه من أنه المنفعة ودفع الضرر بل إنه يؤكد أن هذا الغرض بهذا المعنى للمكلف لا للشارع.

٣- إن المتأمل في نصوص المعتزلة في التعليل بالمصلحة التي بينت أنها إطلاق مرادف لمصطلح الغرض، يجد أن نصوصهم واضحة وصريحة في الكلام على المصالح المتعلقة بالمكلفين، وأنها غير عائدة للشارع تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- فإن الله تعالى -عندهم- إنما يتعبدنا بالأحكام حسب المصالح وهو تعالى عالم بها فإذا نص على حكم من الأحكام ونصب دلالة عليه، وتعبدنا بالقياس، علمنا أنه تعالى إنما فعل ذلك، لأن مصلحتنا متعلقة بإثبات الحكم في غير ما نص عليه من طريق القياس<sup>(٣)</sup> بل إن فروع الشرعيات إنما تعبدنا بها لكونها الطاف ومصالح للمكلف<sup>(٤)</sup>.

٤- إن مما ينبغي كون المصلحة، التي هي أساس الغرض عند المعتزلة، ذات بعد فلسفي أي اللذة والألم كما تصور لبعض من علماء الأصول في المراحل اللاحقة- ما ضربوه من أمثلة: سواء للمصلحة أو حتى للغرض، فنجدهم ضربوا للمصلحة أمثلة بالشدة في الخمر<sup>(٥)</sup>، والحلاوة في السكر والعسل<sup>(٦)</sup>، وأما الغرض فهذا أبو الحسين البصري يقول: "الأغراض الحاصلة بالفعل تختلف بحسب اختلاف الأفعال، فالعبادات الغرض بفعلها إسقاط التكليف وتحصيل الثواب ....

(١) البصري: المعتمد، ١٦٦/١.

(٢) البصري: المعتمد، ٣٢٠/٢.

(٣) البصري: شرح المعتمد، ٣٥٧/١.

(٤) المرجع السابق، ٢٩٩/١.

(٥) البصري: المعتمد، ٢١٥/٢.

(٦) المرجع السابق، ٢٣٥/٢.

وأما البيع فالغرض فيه تحصيل الملك وكمال التصرف، والغرض بالشهادة وجوب القضاء على الحاكم، والغرض بالطلاق إيقاع التفريق وتشعيب الوصلة، والغرض بالعنق إيقاع الحرية<sup>(١)</sup>، فهذه الأغراض هي بحق مصالح ومنافع للمكلف لكنها أبدا ليست ذات بعد فلسفي فأي لذة أو ألم من حصول الملك مثلا في البيع، بل انظر ما قاله البصري عن النكاح مثلا: "أما النكاح: فإنما صحح أن يدخل تحت التكليف مع أنه وصلة إلى الله سبحانه، لأنه يختص بالانصراف عن المحظور فكان الإنسان يندب إلى التزويج ليكون هذا غرضه وليس هذا الغرض لذة، بل يقتن بذلك مضرة من حيث بصرف نفسه عن الاسترسال في الحرام، والنكاح أيضا وصلة إلى مضرة وهي تلم المال بالأنفاق والزيادة في الكد، والاشتغال عن خلو القلب إلى شغل القلب، وكل هذه مشاق جاز دخولها تحت التعبد"<sup>(٢)</sup>.

بعد كل هذا بان بلا شك أن الغرض الذي هو الحكمة عند المعتزلة إنما يريدون منه المصلحة بمعنى المنفعة ودفع المضرة ولكن دون إضافة البعد الفلسفي أو على الأقل دون جعله أساسا لها، وإن هذا الغرض هو غرض للمكلف جعله الشارع في الأفعال لأنه حكيم؛ بل إن البصري ليرتقي إلى مستوى أرفع من ذلك بوضعه قاعدة يتعامل من خلالها المكلف مع المصالح، لا أظن أن كثيرا من الباحثين قد انتبه لها إلا وهي أن القول: "أن وجه المصلحة، لها يفعل الفعل" إن أريد به: "لها يفعل الملطوف فيه" على معنى أن المكلف يفعل الملطوف فيه لأجل اللطف فهو صحيح. وإن أراد: "إن وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملطوف فيه" كما يقول "خرجت من الدار لأسلم على زيد فباطل لأن اللطف متقدم فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف. ألا ترى إذا لإنسان إن استغنى، أو رزقه الله ولدا، فدعاه ذلك إلى الصلاة لا يكون غرضه وقصده بالصلاة الاستغناء والولد"<sup>(٣)</sup>. فإن البصري قد فرق بين أن يفعل المكلف ما أباحه الله أو أمره به فيحصل له ما وضعه الله من المصالح في هذه الأفعال وبين أن تصبح هذه المصالح والمنافع التي في الأفعال هي هدفه ومقصوده بما قد يخرج عن الهدف الأساسي وهو عبادة الله سبحانه.

بعد هذا العرض لأبعاد مصطلح الغرض عند المعتزلة وصلته بالحكمة جاء الشيرازي (٤٧٦هـ) ليربط بين هذين المصطلحين، ربطا يدل على أن المراد بالمصطلحين معنى متقارب ولذلك فاتته يذكر من أدلة القائلين بالإباحة في حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع "إن الحكيم لا يخلق شيئا إلا لغرض ووجه من الحكمة تقتضي خلقه"<sup>(٤)</sup> إلا أن الشيرازي لا يريد بهذا الربط كون الحكمة هي الغرض يدل لذلك:

(١) البصري: المعتمد، ١/١٧١.

(٢) البصري: المعتمد، ١/٣٣٨.

(٣) البصري: المعتمد، ٢/٢٣٨.

(٤) الشيرازي: التبصرة، ٥٣٦.

أ- انه ممن لا يعلل أفعال الله بالغرض<sup>(١)</sup>، وان كان ممن يعلل بالحكمة كما سيأتي.  
 ب- إن الحكمة والغرض وان كان بينهما تداخل إلا انه يظهر من خلال أقوال الشيرازي انه ليس كل غرض حكمه وذلك لقوله: "إن الحكيم لا يخلق شيئا إلا لغرض ووجه من الحكمة"<sup>(٢)</sup>. والتعليل بالأغراض قد لا يكون تعليلا بالحكمة بل انه يظهر واضحا عنده انه يريد بالغرض المنفعة والضرر المحضين ويظهر ذلك من مثال تحريم الخمر والخنزير الذي ضربه، فانه بناء على قول من يعلل أفعال الله بالأغراض، لا يخلو أن يقال: انه سبحانه وتعالى خلقهما ليضر بهما، وهذا لا يجوز في الحكمة منهما، أو لينفع نفسه، وهو غير محتاج إلى شيء، أو لينفع بهما الناس<sup>(٣)</sup>، فمدار كلام الشيرازي حول المنفعة والمضرة وهما ليسا أساس الحكمة عند الشيرازي كما ظهر سابقا حيث انه ممن يفسر الحكمة بالمعنى المناسب.

ج- يمكن أن يقال أن الشيرازي يفصل بين أفعال الله وأحكامه فهو لا يعلل الأفعال وان كان يعلل الأحكام كما يظهر في القياس، يزيد ذلك ما قرره الزركشي من انه لا تناقض بين مبدأ التعليل في القياس وعدم تعليل أفعال الله لان الأحكام غير الأفعال<sup>(٤)</sup>،

هذا وبخلاف موقف الشيرازي السلبي من الغرض فان الجويني استعمل هذا المصطلح لا سيما في مباحث التعليل ودون أي تحفظ، ويظهر ذلك من خلال بحثه تقسيم العطل والأصول، إذ جعل الضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحداث على مكرمة، مثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فانه لا تتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية<sup>(٥)</sup>.

ولما كان مدار كلام الجويني حول التعليل بالمعنى المناسب المعقول فان نفيه لوجود الغرض، نفي لوجود معنى مناسب. وقد أشار لذلك حين قال في النوع الخامس: ما لا يلوح للمستنبط فيه معنى - وقد مر سابقا أن الحكمة عنده المعنى المناسب وعليه فان بين الحكمة والغرض تداخل على أقل تقدير. وليست هذه الإشارة الوحيدة على تداخل المصطلحين عنده، بل هذا الجويني يقول: "وقد بينا من كل الشريعة أنها مبنية على الاستصلاح، فإذا لم يلح صلاح ناجز يظهر من المآخذ الكلية، ربط ما لا غرض فيه ناجز بصلاح في العقبي: وهو التعرض للثواب"<sup>(٦)</sup>.

هذا ومما يلفت الانتباه انه قد طرأت بعد الجويني فجوة زمنية انفصل فيها مصطلح الغرض عن الارتباط بمصطلح الحكمة، حيث لم يذكر علماء هذه المرحلة على جلالة قدرهم في الأصول شيئا لا من

(١) الشيرازي: التبصرة.

(٢) الشيرازي: التبصرة، ٥٣٦.

(٣) الشيرازي: التبصرة، ٥٣٦.

(٤) الزركشي: المحيط، ١٢٢/٥.

(٥) الجويني: البرهان، ٩٢٦/٢.

(٦) الجويني: البرهان، ١٢٣٠/٢.

قريب ولا من بعيد عن الربط بين الغرض والحكمة ومن هؤلاء العلماء ابن السمعاني والسرخسي والكلوذاني.

وربما كان ذلك خشية منهم أن يظن بهم القول بقول المعتزلة . واستمر هذا الوضع حتى جاء ابن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ) فأعاد الربط بين المصطلحين ربطاً ظاهراً جلياً ومن ذلك قوله: "إن الحكيم لا يفعل شيئاً إلا لغرض ووجه من الحكمة يقتضي فعله وخلقه"<sup>(١)</sup>. وصحيح أن هذا القول جاء منه على لسان المعتزلة إلا أن ابن عقيل يوافق على صحة اقتران المصطلحين ويدل لذلك أمور:

١ - تعريف ابن عقيل للغرض بكونه هو "المطلوب من أجله في نفسه"<sup>(٢)</sup>. والغرض في الجملة عنده على ضربين:- إصابة نفع وإزالة ضرر<sup>(٣)</sup>. وهذه هي حقيقة الغرض عند المعتزلة كما بينه الباحث سابقاً.

ب- ما ظهر في المطلب السابق من كون الحكمة عنده هي المصلحة فإن ابن عقيل عندما خالف المعتزلة لم يعترض على تعليل أوامر الله بالمصلحة بل على إيجاب ذلك، فلم يكن أبداً اعتراضه على حقيقة الحكمة والمصلحة.

بيد أن ابن عقيل تجاوز فيما يظهر في تفسيره لمصطلح الغرض ما يريده المعتزلة من هذا المصطلح - كما سبق وبينه الباحث وعلى أقل تقدير كما هو عندهم في كتبهم التي اطلع عليها الباحث - وذلك بذهاب ابن عقيل إلى أن الغرض في الجملة على ضربين: إصابة نفع وإزالة ضرر وكل لذة ليس عليها تبعه في دنيا ولا آخرة فهي غرض. وكل سلامة من ألم هي غرض؛ إلا أن يؤدي إلى نفع هو أوفر وأعظم أو ألم هو أشد وأكبر<sup>(٤)</sup>.

وربما كان هذا التفسير والفهم لحقيقة الغرض والذي لم يكن سابقاً على هذه الصورة، يمثل بداية لترسيخ اتجاه رفض فريق من الأصوليين للتعليل بالحكمة لكونها الغرض وكون الغرض هو النفع والضرر أي اللذة والألم، واتهام المعتزلة للذين هم أصحاب أصل المصطلح بهذا الفهم.

### المطلب الخامس: الحكمة والباعث

ينسب الغزالي إلى أبي زيد الدبوسي و أنصاره تعريفهم للحكمة بكونها الباعثة للشرع على نصب السبب، إذ الحكمة ثمرة الحكم ومقصوده لا علمته<sup>(٥)</sup>، غير أن هذه النسبة لأبي زيد لم يعثر الباحث على ما يدعها في كتب الدبوسي سيما تقويم الأدلة، وبذلك يكون الغزالي حقيقة هو أول من ربط بين مصطلح

(١) ابن عقيل: الواضح، ٢٦٥/٥.

(٢) المرجع السابق، ٤٧/١.

(٣) المرجع السابق، ٤٨/١.

(٤) ابن عقيل: الواضح، ٤٨/١.

(٥) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٠٤ و٦١٢، والمستصفي، ٣٤٨/٢.



المصطلحين جاء من عالم كبير وهو الغزالي وقد ظهرت أولى بوادر الالتباس عند ابن برهان (٥١٨هـ) والذاهب إلى أن العلة هي الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم<sup>(١)</sup> وهو ممن لا يسلم أن العلة علامة مجردة بل لا بد من مناسبة في العلة وإخالة فيها<sup>(٢)</sup>، هذه المناسبة هي في الحقيقة الحكمة و المصلحة وعليه يقع الالتباس بكون هذه الحكمة هي الداعية لصاحب الشرع إلى شرع الحكم مع نفيهم التعليل بالغرض والباعث، و مما يترتب على ذلك من الآثار السلبية والتي انعكست على آراء بعض الأصوليين في التعليل بالحكمة.

(١) ابن برهان: الوصول إلى الأصول، ٢/٢٧٥.

(٢) المرجع السابق، ٢/٢٨٠.

## المبحث الثاني

### مرحلة ظهور المناهج الأصولية

#### تمهيد:

بعد انتهاء عصر الغزالي (٥٠٥هـ) بدأت تتشكل عند علماء الأصول مناهج أصولية تمتاز عن المرحلة السابقة بتبلور المفاهيم، واستقرار القواعد والأصول المشكلة لهذه المناهج إلى حد كبير. والباحث يلاحظ انه في هذه المرحلة ظهرت مؤلفات في علم الأصول أصبحت وما فيها من آراء مدار بحث وتقليد لمن جاء بعدها من الأصوليين.

والباحث لا يقصد دراسة المناهج الأصولية دراسة عامة في هذا الموضوع، بل همه دراسة كيفية تعامل الأصوليين في هذه المرحلة مع مصطلح الحكمة بالذات وبعد القراءة المطولة عند علماء هذه المرحلة يظهر أن للأصوليين في تعاملهم مع الحكمة مناهج أربعة صنفتها بناء على اختلافها في حقيقة الحكمة عند كل منهج وهذه المناهج هي:

أولاً: منهج الرازي واتباعه.

ثانياً: منهج الحنابلة.

ثالثاً: منهج الأمدى واتباعه.

رابعاً: منهج الحنفية.

ولم أراعي في ترتيب هذه المناهج الترتيب الزمني للمذاهب الفقهية بل وفاة العالم المؤسس للمنهج كما هو الحال مع الرازي (٦٠٦هـ) و الأمدى (٦٣١هـ) أو وفاة أحد ابرز علماء المنهج كابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ) والنسفي من الحنفية (٧١٠هـ).

هذا ولا بد من التنبيه انه لا يعني بالضرورة استقرار مفهوم الحكمة عند اتباع كل منهج منذ ظهوره إلى نهاية عهد آخر اتباعه، بل سيلاحظ كيف حصلت تطورات و تحولات في مفهوم الحكمة حتى في داخل هذه المناهج وإن بقيت ضمن الإطار العام للمنهج وهذه سمة العلوم الحية؛ التطور والتجدد.

#### المطلب الأول: منهج الرازي واتباعه

تظهر حقيقة الحكمة عند الرازي ومن تبع منهجه من خلال الآتي:

##### الفرع الأول: بيان حقيقة الحكمة عند أصحاب هذا المنهج

أن الإمام الرازي (٦٠٦هـ) مؤسس هذا المنهج الأصولي قد سلك في بيان حقيقة الحكمة طريقة تظهر بما لا يخفاء فيه: أن الحكمة هي المصلحة فالرازي ينقل لنا أن الفقهاء يسمون الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة بالحكمة<sup>(١)</sup>.

(١) الرازي: المحصول، ٢/٢٨٩.

وحقيقة المصلحة عند الرازي جاءت في وضوحها وتحديد ملامحها منسجمة مع واقع الرازي كابن للمدرسة الأشعرية في العقيدة، وعالم ذا قدم راسخة في الفلسفة وعلوم الكلام. فإن حقيقة المصلحة عنده المنفعة و المضرة والتي قد يعبر عنها الرازي في بعض الأحيان بالفائدة التي لأجلها تكون العلة ولأجلها، يوجد الحكم<sup>(١)</sup>. ولم يقف الرازي بكلامه عند هذا الحد بل أوضحها حقيقة كل من المضرة والمنفعة، إذ المضرة عنده هي كل ألم أو غم أو ما يؤدي إلى أحدهما، والمنفعة كل لذة أو سرور أو ما يؤدي إلى أحدهما<sup>(٢)</sup>.

وحقيقة الألم واللذة عنده لا يمكن حدهما بنان اللذة: ادراك الملائم، والألم ادراك المنافي، بل الصواب عنده انه لا يجوز تحديدهما لأنهما من اظهر ما يجده الحي في نفسه ويدرك - بالضرورة - التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه<sup>(٣)</sup>. وخالصة القول أن حاصل الحكمة عند الرازي راجعة إلى تحصيل اللذة ورفع الألم<sup>(٤)</sup>. وهذا التفسير للحكمة تفسير بالبعد الفلسفي والذي جاء من الرازي ومن تبعه في ذلك نتيجة تأثرهم بمنهج المعرفة لا سيما الفلسفية منها، والذي كان له ابعاد الأثر في تحديد مواقف كثير من الأصوليين من التعليل بالحكمة بناء على ذلك<sup>(٥)</sup>.

وقد سار على درب الرازي عدد من علماء الأصول منهم شرف الدين ابن التلمساني (٦٤٤هـ) حيث قال: " والمعنى بالحكمة: حصول منفعة أو تكميلها، أو دفع مضرة أو تقليلها، أو ما يتركب من ذلك"<sup>(٦)</sup>. وفسر المنفعة باللذة والطريق إليها، والمضرة بالألم أو الطريق إليه<sup>(٧)</sup>. وجاء من بعده أبو عبد الله الأصفهاني والذي قرر أن الغرض والحكمة والمصلحة أو ما شنت من الألفاظ المؤدية لهذا المعنى ليست إلا جلب المنفعة أو دفع مضرة. والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه<sup>(٨)</sup>.

وممن ساروا على هذا المنهج سراج الدين الأرموي (٦٨٢هـ)<sup>(٩)</sup> والتبريزي والقرافي (٦٨٤هـ) بل إن القرافي بين أن القياس مقتضى للحكمة. ومن هنا جاءت حجة تقديم القياس على الخبر المخالف؛ لأنه يوافق التواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح ودرء المفاسد<sup>(١٠)</sup>. إذ الحكمة عنده هي المصلحة

(١) الرازي: لكاشف، ٤٥.

(٢) الرازي: لكاشف، ٥٣، والمحصل، ٢١٨/٢/٢.

(٣) الرازي: للمحصل، ٢١٨/٢/٢.

(٤) المرجع السابق، ١٨٨/٢/٢.

(٥) انظر بحث التعليل بالحكمة عند الرازي ص ١٥٢ وما بعدها.

(٦) ابن التلمساني: شرح المعالم، ٣٣٧/٢-٣٣٨، ٤٠٥.

(٧) ابن التلمساني: شرح المعالم، ٣٣٧/٢-٣٣٨، ٤٠٥.

(٨) الأصفهاني: لكاشف عن المحصول، ٢٩٤/٦-٢٩٥، ٥٢٥.

(٩) الأرموي: التحصيل، ١٩١/٢ و١٩٥ و٢٢٤.

(١٠) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ٣٨٧.

والمفسدة نفسها<sup>(١)</sup> ولم يخالف القرافي الرازي في تفسيره لحقيقة المصلحة في كونها اللذة ووسيلتها أو الألم ووسيلته بل انه يضرب لذلك مثالا توضيحيا: "الحكمة لذة أو سببها أو دفع مضرة أو سببها. وتقريره: أنا إذا قلنا الزنا حرم لحكمة حفظ الأنساب عن الاختلاط بمعناه أن النسب إذا اختلط تألم صاحبه، كذلك تحريم المسكرات لمفسدة زوال العقل معناه: أن زوال العقل مفسدة من شأنه أن يؤلم الطبع السليم، هذا في المحرمات. والواجبات كوجوب الزكاة لحكمة شكر النعمة وسد الخلة معناه: أن الفقير يلتذ به بسبب سد خلته والحسن شأنه أن يلتذ بشكر نعمته غير أن اللذة على الله - تعالى - محال فتعود اللذة إلى أن الشاكر يلتذ بكونه حصل الشكر وقام بما يليق به، وقس على ذلك جميع موارد الشرع"<sup>(٢)</sup>.

هذا وبعد عهد القرافي كانت هناك وقفة مع عالمين احررت بتصنيفهما لأي المناهج ينتميان، الا وهما ابن جزى المالكي (٧٤١هـ) والشريف التلمساني (٧٧١هـ) وذلك لكون تصريحاتهما بكون الحكمة هي المصلحة، تصريحات خجولة<sup>(٣)</sup> على قلتها هذا شيء. وشيء آخر ساهم في حيرتي انهما ليسا حنبليين أو حنفيين ليكونا مع أصحاب هذين المنهجين، وليس ممن قال بالبعد المقاصدي للمصالح كما هو الحال عند أصحاب منهج الأمدي، غير أن الذي شجعتي لوضعهما تحت منهج الرازي إشارات منهما من خلال مطالعة كتبهما تظهر تأثرهما بالرازي و آرائه ونقلهم بعض آراءه فلربما كانا من اتباع منهجه في الحكمة أيضا. غير أن هذه المرحلة مرت سريعا لا سيما وان البيضاوي (٦٨٥هـ) اعطى لمنهج الرازي دفعة قوية بتبنيته مسلك الرازي في حقيقة الحكمة وكونها المصالح والمفاسد<sup>(٤)</sup>. ومن ثم تفسيرها بالمنفعة و المضرة و ما يؤولان إليه<sup>(٥)</sup>. وإذا اخذ بالاعتبار أن منهاج البيضاوي غدا مقصد العلماء ما بين شارح له أو واضع حاشية على أحد شروحه علمنا مدى قوة الدفعة التي أعطاه البيضاوي لمنهج الرازي ومن هؤلاء العلماء شمس الدين الجزري (٧١١هـ)<sup>(٦)</sup> وشمس الدين الأصفهاني (٧٤٩هـ)<sup>(٧)</sup>. وتاج الدين ابن السبكي (٧٧١هـ)<sup>(٨)</sup>. والاسنوي (٧٧٢هـ)<sup>(٩)</sup>. غير أن لهذين الأخيرين شأن مختلف عن باقي اتباع هذا المنهج إذ ظهرت عندهما بدايات تحول وتطور في مفهوم الحكمة، وهذا ما سيظهر من خلال الفرع الثاني.

(١) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ٤٠٦.

(٢) القرافي: نفائس الأصول، ٣٣٦٥/٧ و ٣٤٠٤ و ٣٦٦٢/٨.

(٣) التلمساني: مفتاح الوصول، ٦٧٧-٦٧٩، ابن جزى: تقريب الوصول، ١٤٨.

(٤) البيضاوي: المنهاج مع شرح الأسنوي، ٢٦٠/٤.

(٥) المرجع السابق، ٧٥/٤.

(٦) الجزري: المعراج إلى المنهاج، ١٩٩/٢.

(٧) الأصفهاني: شرح المنهاج، ٦٨٢/٣ و ٧٣١.

(٨) ابن السبكي: الإبهاج، ٥٤/٣ و ١٤٠.

(٩) الأسنوي: نهاية السؤل، ٧٩/٤ و ٢٦٠.

## الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى

بعد أن بانّت حقيقة الحكمة عند اتباع هذا المنهج كان من الضروري بمكان معرفة مدى علاقة هذا المصطلح بالمصطلحات الأخرى التي قد يعبر بها الأصوليون عن الحكمة، سيما وقد أشرت إلى حصول تحولات في مفهوم الحكمة وإطلاقها بازاء بعض هذه المصطلحات و ساعرض لهذه العلاقة مراعيًا من حيث الترتيب هذه التحولات عند أصحاب هذا المنهج.

### أولاً: الحكمة والمقاصد

من التطورات التي حصلت على مفهوم الحكمة: أن تاج الدين السبكي (٧٧١هـ) والاسنوي (٧٧٢هـ) مع موافقتهما على منهج الرازي في كون الحكمة المصالح والمفاسد وما تؤول إليه من اللذة والألم<sup>(١)</sup>. فانهما قد سميا جلب المصلحة ودفع المضرة: مقاصد<sup>(٢)</sup>.

فغدت الحكمة عندهما هي المقاصد، وأهمية هذا التحول تأتي من جهتين:

الجهة الأولى: أن الحكمة عند الرازي، وإن كانت المصلحة بمعنى جلب المنفعة ودفع المضرة، إلا أنها ليست المقاصد ذاتها؛ إذ إن حقيقة العلاقة بين الحكمة والمقاصد عند الرازي، تحكمها علاقة العموم والخصوص، وعلاقة الأثر المستخدم كمعيار للقبول أو الرد. واليك البيان:

إن الحكمة بما هي مصلحة عنده فإن المصلحة عنده: الوصف الذي يتضمن في نفسه أو بواسطته حصول مقصود من مقاصد الشرع دينياً كان ذلك المقصود أو دنيوياً<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا تظهر علاقة العموم والخصوص، فإن المصلحة عامة من حيث أن منها ما يحصل بضمنها أو بواسطتها مقاصد الشرع، ومنها ما لا يحصل. سيما وأنه قد فسر المصلحة باللذة والألم، وكثير منها ليس من مقاصد الشرع. فإذا كانت الحكمة المصلحة بل أن حاصل الحكمة عنده راجع إلى تحصيل اللذة ورفع الألم<sup>(٤)</sup>، فكيف يعرف كونها معتبرة شرعاً أم لا؟

ومن هنا تظهر العلاقة الأساسية بين الحكمة والمقاصد، فإن الحكمة وإن كانت مصلحة عند الرازي إلا أن المصلحة عنده منها ما هي عقلية، ومنها ما هي شرعية. والمصلحة الشرعية هي المرتبطة عنده بحصول مقاصد الشارع<sup>(٥)</sup>. فحقيقة مقاصد الشارع أنها اثر للحكمة، ولا تكون الحكمة حكمة إن لم تحصل؛ فالمقاصد معيار لكون الحكمة حكمة وليست الحكمة ذاتها، وإن كان بينهما من التداخل الشيء الكبير<sup>(٦)</sup>.

(١) ابن السبكي: الإبهاج، ٥٤/٣، ١٤٠، الأسنوي: نهاية السؤل، ٧٩/٤ و ٢٦٠.

(٢) ابن السبكي: الإبهاج، ٥٤/٣، وجمع الجوامع مع الأبيات، ١٢٩/٤، الأسنوي: نهاية السؤل، ٧٩/٤، ٩٤.

(٣) الرازي: الكاشف، ٥٣.

(٤) الرازي: المحصول، ١٨٨/٢٢.

(٥) الرازي: الكاشف، ٥٣.

(٦) راجع بحث التعليل بالحكمة عن الرازي، ص ١٥٢.

الجهة الثانية: أن حقيقة المقاصد التي تحدث عنها الرازي مختلفة عن التي أرادها ابن السبكي، فالرازي أراد بها مقاصد الشرع، ومقصود الشرع عنده ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله والسعي في رعايته والاعتناء بحفظه، وذلك كمصلحة حفظ النفوس والعقول والفروج والأموال والأعراض<sup>(١)</sup>.

وليس هذه هي حقيقة المقاصد عند ابن السبكي وسأبين ذلك من خلال رؤية ابن السبكي لعلاقة الحكمة بالباعث والغرض فيما يأتي حيث سيظهر أن المقاصد عنده مقاصد المكلف لا الشارع.

### ثانياً: الحكمة والباعث

إن التحول الثاني في حقيقة مصطلح الحكمة عند اتباع هذا المنهج، كان باتجاه الباعث. يظهر ذلك عند ابن السبكي الذي جعل الحكمة علة غائية باعثة للفاعل<sup>(٢)</sup>. وأهمية هذا التحول أنه قد ابن السبكي إلى القول بمنع التعليل بالحكمة أو على الأقل ساهم في ذلك<sup>(٣)</sup>. وبدل لهذا الأمر موقف ابن السبكي من الباعث حيث يقول: "نحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف، ولا نفسرها بالباعث أبداً ونشدد التكبير على من يفسرها بذلك لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء"<sup>(٤)</sup>.

ومظهر آخر من مظاهر هذا التحول أن ابن السبكي فسر ما عبر به الفقهاء عن العلة بالباعث، أنهم أرادوا بذلك أنها باعثة للمكلف على الامتثال<sup>(٥)</sup>. ولذلك فإنه وإن اعترف بكون الحكمة باعثة فإنه جعلها باعثة للمكلف على الامتثال لا باعثة للشرع<sup>(٦)</sup>.

وهذا التحول في تحديد الجهة المبعوثة، خلاف ما عليه أصحاب هذا المنهج، فالرازي (٦٠٦هـ) ومن تبعه من علماء الأصول كشرف الدين بن التلمساني (٦٤٤هـ) والأصفهاني (٦٥٣هـ) وسراج الدين الأرموي (٦٨٢هـ) والقرافي (٦٨٤هـ) يقررون بأن الحكمة باعثة. وخلصا موقفهم في ذلك أن الباعث عندهم ما اشتمل على مصلحة تدعو الفاعل إلى الفعل والحكمة مصلحة<sup>(٧)</sup>.

بيد أن الإشكالية كانت عند أصحاب هذا المنهج أن الحكمة باعثة للشرع و يترتب على ذلك مسألة تعليل أفعال الله سبحانه بالغرض، والتي لا تتفق مع أصولهم في العقيدة لا سيما وأنهم من اتباع العقيدة الأشعرية التي لا تعلل أفعال الله بالحكم والأغراض. وحقيقة الغرض لديهم حقيقة الحكمة والمصلحة ذاتها وهذا ما صرح به الأصفهاني حيث قال: " أن الغرض والحكمة والمصلحة أو ما شئت من الألفاظ

(١) الرازي: الكاشف، ٥٣.

(٢) ابن السبكي: الإبهاج، ١٤٠/٣.

(٣) ابن السبكي: جمع الجوامع، ٥٨/٤-٥٩، العبادي: الآيات، ٥٨/٤ و١٢٩.

(٤) ابن السبكي: جمع الجوامع مع الآيات، ٤٩/٤.

(٥) المرجع السابق، ٤٩/٤.

(٦) المرجع السابق، ٥٦/٤-٥٧.

(٧) الرازي: المحصول، ١٨٥-١٨٤/٢/٢، التلمساني: شرح المعالم، ٢٨٨/٢، الأصفهاني: الكاشف عن المحصول، ٢٩٥-٢٩٣/٦.

الأرموي: التحصيل، ١٨٦/٢، القرافي: نفاثات الأصول، ٣٦٦٣/٨.

المؤدية لهذا المعنى- ليست إلا جلب منفعة أو دفع مضرة، والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه<sup>(١)</sup>.

بل أن الأمر يزداد وضوحاً بقوله: "المصالح اثبت الشرع تلك الأحكام لأجلها، وتسمى بالعلة الغائية، وإنما يصير الفاعل فاعلاً لأجل تلك الغاية المطلوبة من الفعل. وتسمى تلك المصالح أغراضاً ويقال بعثه على الفعل علمه باشتماله على تلك المصلحة أو ظنه ويقال دعاه إلى ذلك الفعل علمه أو ظنه"<sup>(٢)</sup>.

هذا ما جعل أصحاب هذا المنهج يحاولون دفع هذا التناقض ويوفقون بين أصولهم في العقيدة، وقولهم بالتعليل بالحكمة في أصول الفقه. وذلك من خلال ما أسموه استقرار عادة الشرع وبيان أن الحكمة عائدة للمكلفين لكون الله جواداً متفضلاً على عباده<sup>(٣)</sup>. وهذا ما سيأتي بيانه عند عرض أدلة مذاهب التعليل بالحكمة ومناقشتها.

غير أن أصحاب هذا المنهج لم يحاولوا تغيير الجهة المبعوثة من الشارع إلى المكلف، حتى جاء ابن السبكي (٧٧١هـ) وصرح بذلك. وكان بذلك سائراً على خطى والده شيخ الإسلام السبكي (٧٥٦هـ) والذي استشكل هذا التناقض فحاول دفعه وكتب في ذلك رسالة أسماها (ورد العلل في فهم العلل) وهذه الرسالة مخطوطة وقد طبع أجزاء منها بضمن كتاب الإبهاج<sup>(٤)</sup>.

وخلاصة فكرة هذه الرسالة أن على المجتهد التمييز بين مراتب ثلاث: الأولى حكم الله، الثانية: الفعل الذي ورد فيه الحكم، الثالثة: الحكمة الباعثة.

ويقرر السبكي أن الباعث هو على الثاني أي الفعل لا الأول<sup>(٥)</sup>. وذلك لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف، ومثاله حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه؛ لأنه قادر أن يحفظ النفوس بغير ذلك، وإنما يتعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه والقصاص لأنه وسيلة إليه فكلاهما مقصود للشارع: حفظ النفوس قصد المقاصد، والقصاص قصد الوسائل<sup>(٦)</sup>.

هذا وينبغي الانتباه أن هذا التحول من ابن السبكي في حقيقة الباعثة ليس من ابتكاره فقد سبقه فيه أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) والذي صرح - كما بينته سابقاً في مطلب الحكمة والباعث - بأن الباعثة هي للمكلف لا للشارع وذلك بكون الفعل مشتملاً على مصالح ومفاسد تدعو المكلف إلى القيام به.

(١) الأصفهاني: الكشف عن المحصول، ٢٩٤/٦-٢٩٥.

(٢) المرجع السابق، ٢٩٤/٦.

(٣) الرازي: المحصول، ٢٤٦/٢، ٢٤٧-٢٤٦، التلمساني: شرح المعالم، ٢٨٨/٢، الأصفهاني: الكاشف،

٢٩٩/٦-٣٠٠، القرطبي: النفاذ، ٣٣٦٣/٧.

(٤) ابن السبكي: الإبهاج، ٤١/٣-٤٢.

(٥) السبكي: ورد العلل في فهم العلل، ورقة (ج) مخطوط والإبهاج ٤١/٣.

(٦) السبكي: ورد العلل، ورقة (أب) مخطوط والإبهاج، ٤١/٣.

فابن السبكي برأيه هذا يسير على درب البصري.

### ثالثاً: الحكمة والغرض

بعد هذه الوقفة مع الحكمة والباعث عند أصحاب هذا المنهج لا بد من التعرّيج على الغرض، والذي سبقت الإشارة لأثره في موقف اتباع هذا المنهج من كون الحكمة باعثة. إن اتباع هذا المنهج ابتداءً من الرازي ومروراً بشرف الدين ابن التلمساني والأصفهاني وسراج الدين الأرموي والقرافي وتاج الدين ابن السبكي، وكلهم متفقون على كون حقيقة الحكمة هي حقيقة الغرض ذاته. وقد سبق في موضع قريب قول الأصفهاني الدال على ذلك. وكذا هو الحال عند الرازي والأرموي من بعده حيث قال: "المعتزلة قد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا: إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث، بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض. وأما الفقهاء فأنهم يصرحون بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى، ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا بلفظ الغرض لكفروا قائله، مع أنه لا معنى لتلك اللام إلا الغرض"<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يبين ابن التلمساني أن الشناعة في التسمية - أي الغرض - بأنه لا يصح إطلاقها بالنسبة إلى الله تعالى، وذلك لأن لفظ الغرض يسبق إلى الفهم منه ما هو مقرر في الشاهد وهو أن العاقل إذا علم أو اعتقد أن للفعل سروراً أو لذة في نفسه أو ما إلى ذلك، ترتب عليه ميله للفعل بما جبل عليه من الميل إلى الموافق وترتب عليه همه وقصده إلى الفعل.

وإذا علم أو اعتقد أنه غم أو ألم في نفسه أو سبب لذلك، فر منه، فكان سبباً لترتب قصد الانكفاف عنه فيكون ترجيح العبد للفعل أو الترك مبنياً على النفع والضرر، والباري تعالى ينزه عن ذلك؛ فالغرض لفظ موهوم لم يرد به شرع فلا نطقه<sup>(٢)</sup>.

هذا والرازي وضع معياراً يحسم الأمر من خلاله: بأن ينظر إلى حال من يضاف إليه اللفظ، إن كان ممن يجوز عليه النفع والضرر سمي غرضاً. وإن كان ممن يستحيل عليه ذلك سمي حكمة<sup>(٣)</sup>.

### رابعاً: الحكمة والمناسب

اقصد بهذا العنوان تناول علاقة الحكمة بالمعنى المناسب والوصف المناسب عند اتباع هذا المنهج والذين يتفقون على كون الوصف المناسب ما اشتمل على جلب منفعة ودفع مضرة<sup>(٤)</sup>. أي ما اشتمل على المعنى المناسب وهو الحكمة ذاتها كما ظهر سابقاً عند اتباع هذا المنهج.

(١) الرازي: المحصول، ٢٤٢/٢/٢، الأرموي: التحصيل، ١٩٦/٢-١٩٧.

(٢) التلمساني: شرح المعالم، ٢٩٧/٢.

(٣) الرازي: الكاشف، ٤٥.

(٤) الرازي: المحصول، ٢١٨-٢١٩/٢/٢، التلمساني: شرح المعالم، ٣٣٧/٢-٣٣٨، ٤٠٧، الأصفهاني: الكاشف، ٣٣٢/٦ و٣٥٥، الأرموي: التحصيل، ١٩١/٢، القرافي: تنقيح الفصول، ٣٩١، والنفائس، ٣٣٩٧/٧ و٣٤٠٤ و٣٤٤٧ و٣٤٤٩، السبكي: الإبهاج، ٥٤/٣، الأسنوي: نهاية السؤل، ٧٩-٧٨/٤.



وليس ذلك أمرا جديدا، بل انهم في ذلك تبع للإمام الغزالي (٥٠٥هـ) والذي قام بنقله نوعية حين فصل الوصف المناسب عن المعنى المناسب، فبعد أن كان السائد عند الأصوليين المعنى المناسب في مرحلة ما قبل الغزالي ثم جاء الغزالي بنظريته في الوصف المناسب وأنواعه وأقسامه، والوصف المناسب كما سبقت الإشارة إليه عند الغزالي ما اشتمل على المعنى المناسب الذي فسر به الحكمة. وأصحاب هذا المنهج موافقون على ذلك، ويظهر هذا من خلال تعريفهم للوصف المناسب أولا، ومن أقوالهم في كون مسلك المناسبة مفيدا للعلية، وأدلتهم على ذلك ثانيا<sup>(١)</sup>.

بيد أن الأمر الأهم أن اتباع هذا المنهج وإن اتفقوا مع الغزالي من حيث التسمية بكون المعنى المناسب حكمة، لكنهم اختلفوا معه في حقيقة هذا المعنى المناسب.

فبالرغم من كونه عند الغزالي حقيقة الشيء وما فيه، كما أوضحت ذلك سابقا. إلا أنهم فسروا المعنى المناسب بالمصلحة وما يزول إليه من لذة الألم. وليس هذا الاختلاف إلا مظهرا من مظاهر الالتباس الذي حدث نتيجة تعريف الغزالي للحكمة: بأنها المصلحة، وبأنها المعنى المناسب؛ فحصل الخلط وظن بعض العلماء أن الحكمة هي المصلحة. ولم ينتبهوا للسياق الذي جاءت فيه تعريفات الغزالي للحكمة وللأمثلة التي استعملها، فإنها تبين أن التعريف الذي يريده الغزالي: هو المعنى المناسب. أما باقي التعريفات فجاءت على سبيل مناقشة الخصم ممن لا يعال بالحكمة، فكان الغزالي يريد أن يقول لهم: سلطنا أن الحكمة كذا ومع ذلك يجوز التعليل بها.

وهذا واضح جدا من خلال نسبة تعريف الحكمة بالباعث إلى الدبوسي وأنصاره مثلا. ثم أن الأمثلة التي استعملها في أغلب المواضع لا تتفق إلا مع تعريف المعنى المناسب الذي هو حقيقة الشيء وليست من المصالح في شيء.

وهذا الأمر يبدو أنه لم يتضح جليا لبعض علماء الأصول، أو أنه اتضح لكنهم قرروا نقل المصطلح من حقيقة إلى حقيقة أخرى ألا وهي المصلحة. والذي يجعل الباحث يميل إلى حصول هذا الالتباس أن مدار هذه المناهج الأصولية جاءت على كتب استمدت بشكل أساسي من كتب الغزالي، فالمحصلون مثلا وهو مدار اتباع منهج الرازي ألفه صاحبه من أربعة كتب كان أحدها هو المستصفي للغزالي، فهذا يعطينا تصورا عن كيفية تحول وتطور مصطلح الحكمة مما كان عليه الحال عند الغزالي وانتهاء بالرازي واتباعه.

(١) الرازي: المحصول ٢١٨/٢٢ وما بعدها، الأصفهاني: الكاشف ٣٦٤/٦-٣٦٧. الأرموي: التحصيل ١٩٥/٢-٢٠٠. الغزالي:

النفائس ٣٤٥٠/٧ وما بعدها. الامتوي: نهاية السؤل ٩١/٤.

## المطلب الثاني: منهج الحنابلة

خلال هذه المرحلة برز للحنابلة منهج خاص بهم في حقيقة الحكمة كان متميزا عن غيره من المناهج الأصولية السائدة في هذه المرحلة.

ليس لكونه لا يفسر الحكمة بالمصلحة بل لكونه لم يساير منهج الرازي واتباعه مثلا بتفسيرهم للحكمة بما يرجع إلى تحصيل اللذة ورفع الألم كما سبق، ولم يظهر عندهم الاتجاه المقاصدي في تفسيرهم للحكمة بالمصلحة بالدرجة التي تجعلهم من اتباع الأمدى ومنهجه في الحكمة كما سيأتي قريبا بل شكل الحنابلة منهاجا وسطا بين الرازي واتباعه وبين الأمدى واتباعه.

هذا ولم اسمي هذا المنهج باسم عالم من علماتهم كما الحال مع الرازي والأمدى ذلك أن اتباع هذا المنهج من علماء الحنابلة في هذه المرحلة لم يكن لأحدهم تميزا نوعيا في موضوع - حقيقة الحكمة - بدرجة تجعل الباحث يسمي المنهج باسمه لتأثر علماء هذا المهج بأرائه، وسيرهم خلفه. وسأعرض لحقيقة الحكمة عند اتباع هذا المنهج وارتباطها بالمصطلحات ذات الصلة من خلال ما يلي:

### الفرع الأول: حقيقة الحكمة

لا يجد الباحث أي تكلف في القول بأن حقيقة الحكمة عند الحنابلة في هذه المرحلة هي جلب المصلحة ودفع المفسدة. يظهر هذا عندهم ابتداءً من ابن قدامة (٦٢٠هـ) والذي يفسر الحكمة بأنها المصلحة المظنونة في محل النص<sup>(١)</sup>.

وفي موضع آخر: بأنها جلب المصلحة ودفع المفسدة<sup>(٢)</sup>. بل انه يستعمل مصطلحي الحكمة والمصلحة ليعبر بأحدهما عن الآخر، فتجده على سبيل المثال يقول في صحة الوصف الشبهي: "لا يجوز أن يكون - الحكم - لغير مصلحة؛ فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة"<sup>(٣)</sup>.

وقد تابع الطوفي (٧١٦هـ) السير على ذات المنهج ففسر الحكمة بالغاية المطلوبة من التعليل وهي جلب المصلحة أو دفع المفسدة. كحفظ المال والعقل والنسب<sup>(٤)</sup>، بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) يقول في موضع من المواضع العديدة الدالة على تبنيه لهذا المنهج: "من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به وإن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها،

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ٨٩٤/٣.

(٢) ابن قدامة - روضة الناظر - ٨٩٩/٣

(٣) المرجع السابق ٨٧٢/٣

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٤٤٥/٣ و ٣٨٦-٣٨٧.

وأكثر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة<sup>(١)</sup>، وعلى درب الشيخ سار تلميذه ابن القيم (٧٥١هـ) والذي رسخ من خلال كتاباته فكرة رعاية الحكمة والمصلحة حتى غدا من السداجة محاولة إحصاء عدد المرات التي قرن بها ابن القيم بين الحكمة والمصلحة في كتبه؛ إذ هي تزيد على أقل تقدير عن عدة مئات من المواضع<sup>(٢)</sup>. وليس هذا الصنيع من ابن القيم إلا لكون الشريعة عنده مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها<sup>(٣)</sup>. فهذه الشريعة شرعها الذي علم ما فيها من المصالح والحكم والغايات المحمودة<sup>(٤)</sup>. بل إن ابن القيم جعل معرفة صحيح القياس من فاسده لمن عرف أسرار الشرع ومقاصده وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة<sup>(٥)</sup>.

إن حقيقة المصلحة عند أصحاب هذا المنهج لم تأخذ بعدا فلسفيا يرجع حاصله إلى اللذة والألم كما هو عند الرازي وأتباعه بل إن ابن القيم يرد على أصحاب هذا المنهج بقوله: "إن حكمة الرب تعالى فوق تحصيل اللذة ورفع الغم والحزن؛ فإنه يتعالى عن ذلك، بل ليس كمثله شيء"<sup>(٦)</sup>. ولم يأت هذا الموقف من الحنابلة إلا لأنهم لم يتأثروا بمناهج المعرفة لا سيما الفلسفية بالقدر الذي تأثر به الرازي وأتباعه وذلك لم ينساقوا خلف تفسير الحكمة باللذة والألم، وهذا ما جعل الباحث يميزهم بمنهج خاص بهم في هذه المرحلة.

إن الحنابلة وبرغم موقفهم من هذا التفسير للحكمة والمصلحة؛ فقد كان لهم تفسيراً أخص للمصلحة. فالمصلحة عندهم مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة والسيف على هيئة المصلحة للضرب. وأما حدها بحسب العرف فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة<sup>(٧)</sup>. ثم يوضح ابن قدامة ومن بعده الطوفي حقيقة هذا السبب المؤدي إلى مقصود الشارع بأنه جلب نفع أو دفع مضرة<sup>(٨)</sup>، "لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه، وفي معاشه ومعاده، بحصول الخير واندفاع الشر، وإن شئت قلت بحصول الملائم واندفاع المناهي، مثاله أن الإنسان لما كان يؤذيه غلبة الحر والبرد احتاج في الصيف إلى رقيق اللباس والتعرض للهواء البارد

(١) ابن قيمية: مجموع الفتاوى، ٣٥٤/١١ وانظر ٣٧٧/٨ و٤٣٤-٤٣٥ و٥٨٢/٢٠ و٢٣٤/٣٢ والمسودة ٤١٢.

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين، ٧٧/١ وما بعدها و١٩٥/١ وما بعدها و٣/٣ وما بعدها وفتح دار السمادة ٣١٥/٢ وما بعدها.

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين، ٣/٣.

(٤) المرجع السابق، ١٨٢/٣.

(٥) المرجع السابق، ٥٧/٢.

(٦) ابن القيم: شفاء العليل، ٣٥٩.

(٧) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، ٢٥.

(٨) ابن قدامة: روضة الناظر، ٥٣٧/٢ و٨٦٦/٣، والطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢٠٤/٣.

بالجلوس في أماكنه، وتبريدها بالماء ونحو ذلك. يحصل له الروح الموافق ويندفع عنه الكرب المنافي وفي الشتاء على العكس من ذلك، والأمثلة كثيرة<sup>(١)</sup>.

خلاصة القول إن الحكمة عند الحنابلة هي جلب منفعة أو دفع مضرة ودون أي بعد فلسفي فإن الله سبحانه وتعالى خلق الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه، فثبت أنه لنفعنا<sup>(٢)</sup>.

## الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى

ارتبطت الحكمة عند الحنابلة كغيرهم من العلماء بعدة مصطلحات حتى لكأنهم يعرفون هذه الحكمة بهذه المصطلحات وما ذلك إلا لما بينها من التداخل والترابط الوثيق واليك البيان.

### أولاً: الحكمة والمناسب

في الوقت الذي لم يظهر فيه مصطلح - المعنى المناسب - عند ابن قدامة ( ٦٢٠هـ ) إلا نادراً، يظهر عنده المناسب باعتباره الوصف المتضمن للمصلحة<sup>(٣)</sup>. ولذلك كان معنى المناسبة عنده أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً، وذلك بأن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة... فمتى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة يكون مناسباً<sup>(٤)</sup>، فإذا كانت الحكمة عندهم المصلحة فلا حاجة لبيان مدى الصلة بين الوصف المناسب والحكمة، لأنه من الواضحات التي لا توضح.

هذا والطوفي ( ٧١٦ هـ ) وإن وافق ابن قدامة بأن المصلحة مضمون المناسب والمناسب متضمن للمصلحة<sup>(٥)</sup> ومثال ذلك الغنى مناسب لا يجب الزكاة ومواساة للفقراء ودفعاً لضرر الفقر عنهم فالغنى هو الوصف، وإيجاب الزكاة هو الحكم، ومواساة الفقراء هي الحكمة. وكل حكم شرعي تعليلي فلا بد له من سبب مناسب يقتضيه، ومن حكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتب عليه<sup>(٦)</sup>، بالرغم من هذه الموافقة فإنه يوضح حقيقة الرابطة بين الوصف المناسب والمصلحة بكونها عقليه فالمناسب ما تتوقع المصلحة عقيبه لرباط عقلي<sup>(٧)</sup>. وهذا الأمر لم يتعرض له ابن قدامة هذا شئ، وشيء آخر فإن الطوفي يبرز بشكل قاطع ما قررته مراراً من أن الأصوليين بعد الغزالي حصل عند بعضهم التباس في فهم حقيقة الحكمة بسبب تداخل تعريفات الغزالي عندهم، فظنوها شيئاً واحداً وهي في الحقيقة ليست كذلك<sup>(٨)</sup>. فالطوفي وهو ممن

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢٠٥-٢٠٤/٣.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ١٩٨/١.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ٨٦٥/٣.

(٤) المرجع السابق، ٨٤٨/٣.

(٥) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣٨٥/٣.

(٦) المرجع السابق، ٣٨٧/٣.

(٧) المرجع السابق، ٣٨٢/٣.

(٨) انظر بحث الحكمة عند الغزالي ص ١٤١ وما بعدها.

يعرف الحكمة بالمصلحة كما سبق بيانه يعرف الحكمة بقوله: "والمراد بحكمة الحكم: هو المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم"<sup>(١)</sup>. وفي موضع آخر يقول: "الحكمة التي هي المعنى الجالب للمصلحة أو النافي للمفسدة"<sup>(٢)</sup>. وهذا بالضبط حقيقة الحكمة عند الغزالي كما قررتها. وإذا ما علمنا أن الطوفي شارح مختصر روضة ابن قدامة، وابن قدامة وضع كتابه على وفق ترتيب المستصفي بل انه تابع الغزالي في كثير من آراءه بل إن ابن قدامة والطوفي لما عرفا الحكمة بالمصلحة هما على اغلب الظن متأثرين بتعريف الغزالي للحكمة بذلك. ولما عرفها الطوفي بكونها المعنى المناسب هو أيضا متأثر بالغزالي. وربما ظن هذان العالمان أن التعريفين واحد. ويدل لذلك أن ابن قدامة يتابع الغزالي بما يكاد يكون متابعاً تاماً في مسألة التعليل بالحكمة من خلال مسألة القياس في الأسباب بل انه يضرب الأمثلة ذاتها ويستعمل الكلمات ذاتها التي استعملها الغزالي لبيان حقيقة الحكمة وكونها المعنى المناسب المعبر عن حقائق الأشياء وليست هي المصلحة بالتأكيد<sup>(٣)</sup>.

هذا وبرغم موافقة الطوفي التامة لابن قدامة فقد برزت رؤيته الخاصة لطبيعة العلاقة بين المناسب والحكمة، وذلك برسمه للعلاقة بينهما؛ إذ يشترط في المناسب أن يكون منشأ للحكمة؛ بل المعبر بثبوت المصلحة عقبيه وهو أعم من أن يكون منشأ لها أو لا، ذلك أن أبعاد علاقتهما تظهر عنده من خلال ثلاثة اعتبارات<sup>(٤)</sup>:

الاعتبار الأول: أن يكون المناسب منشأ للحكمة، والإنشاء محل النشئ وهو الظهور، يقال: نشأ منشأ نشأ ونشوء إذا بدا وظهر ومنشأ الشيء مظهره ومبدأه وهو الموضع الذي يظهر ويبدو منه. فالمناسب منشأ الحكمة أي المحل الذي تظهر منه كقولنا: السفر منشأ المشقة المبيحة للترخيص.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف معرفاً للحكمة ودليلاً عليها، كقولنا النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل أي يدل على الحاجة التي اقتضت جعل البيع منشأ للصحة، والتحقيق في هذا عند الطوفي أن الحكمة الانتفاع بالمبيع مثلاً، والحاجة اقتضت جعل البيع منشأ لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة، فالحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع.

الاعتبار الثالث: أن يظهر عند الوصف ولم ينشأ عنه ولم يدل عليه، كشكر النعمة المناسب للزيادة منها، فالشكر هو الوصف المناسب، وزيادة النعمة هي الحكمة، وجوب الشكر هو الحكم، لكن في كون الشكر لا يدل على زيادة النعمة نظر بيد أن هذه الرويا ليست من ابتكار الطوفي إذ هو تبع في ذلك الأمدي حيث صرح الطوفي بأقوال الأمدي في ذلك<sup>(٥)</sup>، غير أن الفارق أن الأمدي كان يتحدث عن العلاقة بين الضابط والحكمة بشكل عام أي العلة والحكمة، في حين أن الطوفي نقل ذلك إلى المناسب دون سائر أنواع العلال.

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ١/٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ٣/٣٢٩.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ٣/٩٢٠ و ٩٢٣-٩٢٤.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣/٣٨٦-٣٨٧.

(٥) المرجع السابق، ٣/٣٨٨.

هذا والمتأمل في طرح الطوفي يلحظ أن الفارق الأساسي بين أنواع العلاقة الثلاثة عائد إلى ما تناوله الأصوليون في مسألة إيجاب العزل أو عدمه فالاعتبارات الثلاثة هي مظهرة للحكمة معرفة لها لكن الأول منها فيه ترابط وتلازم بين الوصف والحكمة حتى كانت الحكمة ناشئة من الوصف ومن هنا جعلها فريق من الأصوليون حكمة قاصرة. وأما الثاني فلا ترابط إلزامي بل قد يكون الوصف معرفاً وقد لا يكون، فهي علاقة مصاحبة. وأما الثالث فحتى علاقة المصاحبة قد لا تكون فهي أضعف حالات الترابط بين الحكمة والوصف.

وإذا ما تجاوزت هذه القضية وعدت إلى الحكمة التي هي عندهم تحصيل المصلحة أو درء المفسدة فإنه يظهر أن العلاقة بين الحكمة المعنى المناسب، علاقة اثر بمؤثره. وهذا ما يوضحه الطوفي من خلال بيانه لأقسام ما عدل به عن سنن القياس وان منها ما يعقل له معنى يصلح أن يكون مقصوداً للشارع لكونه مناسباً لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة<sup>(١)</sup>. فهذا يظهر أن الحكمة اثر مترتب على المعنى المناسب وهذا ما يقرره ابن القيم (٧٥١هـ) من أن المعاني المستتبطة من الأحكام هي من أجل العلوم، ومعارفها من اشرف المعلومات وانفعها للعباد، وهي منشأ مصالحهم في معاشهم ومعادهم، وترتب آثارها عليها مشهود في الخارج معقول في الفطر قائم في العقول<sup>(٢)</sup>. فان الاعتبار في الشرع في الأقوال والأفعال، هو لهذه المعاني فان الألفاظ إذا اختلفت ومعناها واحد، كان حكمها واحداً، فإذا اختلفت الألفاظ واختلفت المعاني كان حكمها مختلفاً وكذلك الأفعال<sup>(٣)</sup>. فالاعتبار في الجمع والفرق: إنما هو بالمعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجوداً وعدمًا<sup>(٤)</sup>. فابن القيم يقرر أن الأصل هو المعاني وهي منشأ للمصلحة. وتكمن أهمية العلاقة بين المعاني والحكمة عند ابن القيم انه لو اعتبرت مجرد المعاني دون الالتفات إلى ما تنشؤه من الحكمة والمصلحة لأدى ذلك إلى تساوي الأوصاف في أنفسها، ولأنسد باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح، ومراعاة الأوصاف المؤثرة دون الأوصاف التي لا تأثير لها<sup>(٥)</sup>.

### ثانياً: الحكمة والمقاصد

إن صلة مصطلح الحكمة بالمقاصد عند اتباع هذا المنهج لم يكن من العمق بدرجة تجعل الباحث يصنفهم من اتباع منهج الامدي، ومع ذلك كان لهم من الربط بين المصطلحين بشكل أو بآخر ما يدل على وجود تداخل بينهما، فالطوفي يفسر الحكمة مثلاً بكونها الغاية المطلوبة من الحكم<sup>(٦)</sup>. وغاية الأمر: المقصد منه؛ بل انه فسّر المصلحة بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة<sup>(٧)</sup>. بيد أن شيخ الإسلام (٧٢٨هـ) كان أكثر وضوحاً يربطه الحكمة بالمقاصد وذلك بجعله من أنكر أن يكون للفعل صفات

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣٠٣/٣.

(٢) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ٥٣٦/٢، و اعلام الموقعين، ٤٧/٢ و ٥٧.

(٣) ابن القيم: اعلام الموقعين، ١٨١/٣.

(٤) المرجع السابق، ٧٥/٢.

(٥) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ٤٠٨/٢. و اعلام الموقعين ١٨٢/٣.

(٦) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣٨٦/٣.

(٧) الطوفي: رسالة في رعاية المصالح، ٢٥.

(٧٢٨هـ) كان أكثر وضوحاً بربطه الحكمة بالمقاصد وذلك بجعله من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا ليتعلق الأمر به، وإن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو حكمة الشريعة ومقاصدها<sup>(١)</sup>. بل إن شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم قد جعلوا معيار التميز بين صحيح القياس وفاسده: إنما يعرفه من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما يتضمنه من مصالح العباد في المعاش والمعاد وما فيها من الحكمة البالغة<sup>(٢)</sup>، وقد مر سابقاً اعتبار ابن القيم للمقاصد والمعاني كأساس للجمع والفرق بين الأقوال والأفعال من حيث الحكم عليها<sup>(٣)</sup>.

### ثالثاً: الحكمة والغرض

لم يوافق الحنابلة على الربط بين الحكمة والغرض، فهم لا يكادون يذكرون في هذه المرحلة هذا المصطلح، وإن ذكروه على قلبه في ذلك جاء على لسان غيرهم ممن يفسر الحكمة بالغرض، ويفسر الغرض باللذة والأكم<sup>(٤)</sup>، بل إن موقفهم من هذا الربط كان واضحاً وصريحاً في الرفض وهذا ما سجله ابن القيم بقوله: "إن حكمة الرب تعالى فوق تحصيل اللذة ودفع الغم والحزن فإنه يتعالى عن ذلك، بل ليس كمثل حكمته شيء"<sup>(٥)</sup>.

### رابعاً: الحكمة والباعث

إذا كانوا لم يربطوا بين مصطلحي الحكمة والغرض فإن ذلك لم يمنعهم من الربط بين مصطلحي الحكمة والباعث، بل أعطى ذلك لهذا الربط بعداً يوضح الخلفية الفكرية للربط بين الحكمة والباعث، فإن ابن قدامة (٦٢٠هـ) وإن صرح بأن الحكمة هي باعثة للشرع<sup>(٦)</sup> فإنه لا يريد بذلك أكثر من أن يبين أن من صفات الحكمة أنها باعثة إذ ليس بين الحكمة والباعث مطلق، فليس كل باعثة حكمة ولا كل حكمة باعثة. وهذا عائد في رأيي لأمور:

الأول: إن أحد مآخذ العلل عند ابن قدامة أنها من البواعث فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل<sup>(٧)</sup>. وبالتأكيد فإنه ليست كل علة باعثة هي حكمة.

الثاني: إن ابن قدامة فصل بين مصطلحي الباعث والحكمة عند ذكره فوائد العلة القاصرة، وجعل منها: معرفة باعث الشرع وحكمته<sup>(٨)</sup>. وفي ذلك دلالة واضحة على أن العلاقة بين المصطلحين لا تعدو

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٣٥٤/١١.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٥٨٣/٢٠، وابن القيم: أعلام الموقعين، ٥٧/٢.

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين، ١٨١/٣.

(٤) ابن القيم: مفتاح السعادة ٣٤٥/٢ و ٤٥٦، شفاء العليل، ٣٥٢.

(٥) ابن القيم: شفاء العليل، ٣٥٩.

(٦) ابن قدامة: روضة الناظر، ٨٩٠/٣، ٨٩٢-٨٩٣.

(٧) المرجع السابق: ٩٠٥/٣.

(٨) ابن قدامة: روضة الناظر، ٨٩٣/٣.

علاقة موصوف بوصفه، فإن الحكمة بما هي نوع علة، فإنها باعثة لأن من مأخذ العلة كونها من البواعث.

هذا الفهم لحقيقة العلاقة بين المصطلحين إستفاده ابن قدامة بشكل كبير من الغزالي (٥٠٥هـ) وهو الفهم الصحيح للعلاقة بين المصطلحين عند الغزالي، والذي جعل من مأخذ العلة كونها من البواعث، ثم عرف الحكمة بكونها باعثة، وهو لا يريد بذلك أكثر من التنبيه على العلاقة بين الحكمة باعتبارها علة وبين مأخذ العلة من البواعث. والطوفي (٧١٦هـ) يؤكد حقيقة هذه العلاقة، فإن العلة تسمى داعيا ومستدعيا وباعثا للشرع: لأنها تدعو الشارع إلى وضع الحكم عند وجودها، وتستدعي ذلك لمصلحة المكلف في معاشه ومعاده، فهي الباعث له والحامل على ذلك<sup>(١)</sup>. ثم انه يجذر حقيقة كون الباعث ليس فقط هو الحكمة بل هو كل علة ترتبت عليه حكمة؛ وذلك لأن الباعث يكون مناسبا لحكمه ومقتضيا له على وجه يحصل من اقتضائه إياه مصلحة، بحيث يصح في عرف العقلاء أن يقال: إنما فعل كذا لكذا ... كقولنا: إنما وجب الحد بشرب الخمر لإفساده العقل<sup>(٢)</sup>. فالطوفي قد جعل الباعث هو المناسب المتضمن للحكمة التي هي المصلحة. وهذا مفيد لكون الباعث اعم من الحكمة.

هذا وبالعود إلى ما قدمته عند بدء الكلام على علاقة الحكمة بالباعث، وارتباط ذلك برفض الحنابلة للربط بين الحكمة والغرض كما هو عند اتباع الرازي؛ فإن ذلك يوضح للباحث لماذا لم يتعرض الحنابلة لما أثاره اتباع منهج الرازي من الإشكاليات واللوازم الفلسفية المترتبة على كون الحكمة باعثة، من مثل قضية استكمال الشارع - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - وغيرها من الإشكاليات؟ فإن الحنابلة لم يتطرقوا لهذه المسألة في أثناء عرضهم لحقيقة الحكمة، وكونها باعثة وليس ذلك إلا لكون تأثيرهم بمنهج المعرفة لا سيما الفلسفية منها كان - وهم أتباع مدرسة الحديث - أقل بكثير من غيرهم، ولذلك نجدهم تعرضوا لكون الحكمة باعثة للشرع دون أن يتعرضوا لما يترتب عليها من إشكاليات ولوازم فلسفية.

### المطلب الثالث: منهج الأمدي وأتباعه

كان للأمدي (٦٣١هـ) ما كان للرازي من المكانة عند الأصوليين إذ عكفوا على أرائه وكتبه بالدرس والبحث والاختصار ومن ثم بالشرح ووضع الحواشي فكونوا بذلك منهجا خاصا لا سيما في الحكمة واليك البيان:

### الفرع الأول: حقيقة الحكمة

ارتبطت حقيقة الحكمة عند اتباع هذا المنهج ارتباطا وثيقا بالبعد المقاصدي للمصالح، وإن كان أصحاب هذا الاتجاه فيما سيظهر لاحقا لم ينفقوا على الجهة التي يعتبر قصدها للمصالح. إن الباحث في كلام الأمدي حول الحكمة يخلص إلى أنها تحصيل المصلحة أو تكميلها، ودفع المفسدة أو تقليلها على وجه تكون معه مقصودة للشارع من شرع الحكم.

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣/٣١٦.

(٢) المرجع السابق: ٣/٣١٦.



ويدل لهذا التوجه عند الأمدى ما يلي:

١ - يقول الأمدى: "علمنا أن حال الشارع أنه لا يرد بالحكم خليا عن الحكمة، إذ الأحكام إنما شرعت لمصالح العبيد"<sup>(١)</sup>. وهذا واضح بكون الحكمة عنده المصلحة.

٢ - إن الأمدى وإن كان يريد بالحكمة المصلحة إلا أنه يريد بذلك نوعا خاصا من المصالح؛ إذ إن هذه القاعدة قررناها كنتيجة للمقدمة التي ذكرها إلا وهي: "إن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد"<sup>(٢)</sup>. ذلك أن أحكام الله لا تخلو عن حكمة ومقصد<sup>(٣)</sup>. وهذا الاقتران في الذكر بين الحكمة و المقاصد والذي جاء في أكثر من موضع عنده يوضح حقيقة العلاقة القائمة على أن الحكمة لا تكون معتبرة عند الأمدى إلا إذا كانت مقصودة للشارع، ولذلك نجد الأمدى يقرر بأن: "الحكمة هي المقصودة من شرع الحكم"<sup>(٤)</sup>.

٣ - إذا كانت الحكمة عنده هي المقصودة من شرع الحكم؛ فإن حقيقة المقصود من شرع الحكم عنده: "إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبيد، لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع"<sup>(٥)</sup>.

٤ - ومما لا يدع عندي مجالاً للشك بكون الحكمة عند الأمدى هي المصالح المقصودة من الشارع من شرعه للحكم، أن العلة عنده بمعنى الباعث أي أنها مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم<sup>(٦)</sup>. والباعث عنده ما اشتمل على تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها<sup>(٧)</sup>.

هذا وممن تابع الأمدى على هذا التوجه ابن الحاجب (٦٤٦هـ) وشمس الدين الأصفهاني (٧٤٩هـ) وهذا ظاهر من خلال متابعتهم له في تعريف الباعث بأنه المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم<sup>(٨)</sup>. وتعريفهما المناسب بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه، ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة<sup>(٩)</sup>. وهذا واضح في الدلالة على إرادتهما لحقيقة الحكمة عند الأمدى وكونها المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم، إلا أن هذا الاتجاه عند أتباع هذا المنهج قد حصل عليه تحول جذري من ناحيتين:-

الأولى: حقيقة الحكمة، الثانية، تحديد الجهة التي من شأنها أن تقصد هذه الحكمة.

(١) الأمدى: الأحكام، ٢٣٠/٣ و ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق ٢٤٩/٣ ومنتهى السؤل ٢٣/٣٨٥.

(٣) المرجع السابق ٢٤٩/٣.

(٤) الأمدى: الأحكام ٢٠٤/٣.

(٥) المرجع السابق: ٢٣٧/٣، ومنتهى السؤل ق ٢٠/٣.

(٦) الأمدى: الأحكام ١٨٠/٣.

(٧) المرجع السابق ١٨٢/٣.

(٨) ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، ١٦٩، والأصفهاني: بيان المختصر ٢٥/٣.

(٩) ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، ٨١، والأصفهاني: بيان المختصر ١١٠/٣-١١٢.

وهذا التحول بدأت بوائده عند سلطان العلماء العز ابن عبد السلام ( ٦٦٠ هـ ) وتابع إنضاجه من بعده العضد ( ٧٥٦ هـ ) في شرحه لمختصر ابن الحاجب، فإن العز ابن عبد السلام وإن صرح بان الحكمة تدل على شرعيه ما فيه جلب مصلحة أو دفع مفسده أو يتضمن الأمرين جميعاً<sup>(١)</sup>. فإن الباحث يلحظ عنده ربط المصالح بالمقاصد، وهو السائر على درب شيخه الأمدى بقوله: "ومعظم مقاصد القرآن: الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفساد وأسبابها"<sup>(٢)</sup>.

إذ الشريعة في نظر سلطان العلماء كلها مصالح إما بدرء مفسد أو بجلب مصالح<sup>(٣)</sup>. وما ذلك منه إلا لان المقصود بالشرائع إرفاق العباد<sup>(٤)</sup>، بل انه يقرر أن من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفساد حصل له من مجموع ذلك اعتقاداً أو عرفاناً بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص<sup>(٥)</sup>. ثم يعود ويوضح علاقة ذلك بالحكمة بقوله: "وأحكام الإله كلها مضبوطة بالحكم، محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها"<sup>(٦)</sup>.

إن سلطان العلماء وإن سار على درب الأمدى بالربط بين الحكمة ومقاصد الشرع إلا أنه تميز عن الأمدى بذكره لحقيقة المصلحة والمفسدة، حيث فسرها بقوله: "إن المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغوم وأسبابها"<sup>(٧)</sup>.

وربما كان لهذا التفسير أبعاداً فكرية عند سلطان العلماء بيد أن ما يهم الباحث في هذا المقام، أنه بموقفه هذا والذي ربط فيه بين الحكمة واللذة والألم مع ملاحظة كونها مقصودة للشارع فإنه خطى خطوة هامة في تحويل رأي أتباع هذا المنهج للجهة صاحبة الحق في قصد المقاصد ومنها الحكمة، فهذه خطوة مهدت لما جاء بعدها من خطوات لا سيما عند العضد ( ٧٥٦ هـ ) والذي وإن تابع الأمدى في تفسير الحكمة بكونها تحصيل المصلحة أو تكميلها، أو دفع المفسدة أو تقليبها، وهذا يستخلص من خلال تعريف العضد للعلّة بالباعث، أي أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به، من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليبها<sup>(٨)</sup>. بيد أن العضد ومن خلال تعريفه للمناسبات والذي هو نفس الباعث عنده<sup>(٩)</sup>، قد بين حقيقة الجهة التي من شأنها أن تقصد الحكمة، فإن المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء. والمقصود إما حصول

(١) العز بن عبد السلام: الإمام في بيان أدلة الأحكام، ١٣٦ و ١٣٧.

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٧/١.

(٣) المرجع السابق: ٩/١.

(٤) المرجع السابق: ١٧٥/١.

(٥) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ١١٠/٢.

(٦) المرجع السابق: ١٣٠/٢.

(٧) المرجع السابق: ١٠/١، والقواعد الصغرى ٣٢ و ٥١.

(٨) العضد: حاشية العضد ٢١٣/٢.

(٩) العضد: حاشية العضد، ٢١٤/٢.

مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني، وذيوي وأخروي<sup>(١)</sup>. فالعضد قد غير الجهة القاصدة للحكمة من الشارع إلى العقلاء وربما كان ذلك ليتناسب مع حقيقة المصلحة والمفسدة واللذين هما اللذة والألم ووسيلتهما فغدت الحكمة عنده مقصودة للعقلاء لا للشارع، وذلك احترازاً منه عن إشكاليه استكمال الشارع ونقصه من خلال تعليل أحكامه بالحكم المقصودة فغير العضد جهة القصد إلى العقلاء حتى لا تلزمه هذه الإشكالية. وهذان الأمران - أي تفسير الحكم بما يرجع حاصلة إلى اللذة والألم، وتغيير الجهة التي من شأنها قصد الحكمة من الشارع إلى العقلاء - هما تحول في حقيقة الحكمة عند أتباع هذا المنهج، وهو مخالف لما عليه مؤسس المنهج على الأقل يدل لذلك:-

أ - إن الأمدي كان حريصاً على إظهار أن الحكمة هي المصالح المقصودة من الشارع من شرع الحكم، وهذا ما كان يكرره مراراً وتكراراً، ويربط الحكمة به ولم يجعل الحكمة مقصودة للعقلاء؛ بل إن أقصى ما قاله الأمدي عن علاقة الحكمة بالمكلفين من العباد أنه "ربما كان ذلك - أي جلب المصلحة أو دفع المضرة - مقصوداً للعبد لأنه ملائم له وموافق لنفسه"<sup>(٢)</sup>. وقوله: "ربما" فيه دلالة على التشكيك واضحه، بل إن مفهوم قوله أنه قد يكون من الحكم ما هو مقصود للشارع وليست بمقصودة للعباد، لأنها لا موافقة فيها لأنفسهم.

ب: إن الأمدي وبرغم كونه ممن له قدم راسخة في علوم الكلام والفلسفة وله فيها كتب إلا أنه لم يحاول تفسير المصلحة والمفسدة بأكثر من الضرر والانتفاع<sup>(٣)</sup>. وهذا المؤلف منه حتى يتلائم مع موقفه السابق بكون الحكمة مقصودة للشارع وحتى لا يقع في دائرة ما يترتب على ذلك من الاعتراضات والالتزامات نتيجة هكذا تفسير للحكمة هو في غنى عنه .

وربما كان مما دفع العضد لإجراء هذا التحول في مفهوم الحكمة عنده أمران:

الأول: الإشارة التي قد توحى بطريقة ما، إلى هذا المعنى الذي قرره العضد، والموجودة في تعريف ابن الحاجب للمناسب: حيث عرفه بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة<sup>(٤)</sup>. فقوله (عقلاً) ربما فهم منه العضد ومن تابعه بعد ذلك كالتفتازاني وكثير من علماء الحنفية المتأخرين كما سيظهر لاحقاً - أن الحكمة مقصودة للعقلاء وإن كنت أظن أن ابن الحاجب لم يرد ذلك، بل أراد أن المناسب وهو العلة الثابتة بمسالك المناسبة تظهر عليته من خلال ظهور المناسبة العقلية بين الحكم وهذا المناسب، لا سيما وأن المناسبة من المسالك العقلية لليلة.

(١) العضد: حاشية العضد، ٢٣٩/٢.

(٢) الأمدي: الأحكام ٢٣٧/٣.

(٣) المرجع السابق ٢٣٧/٣.

(٤) ابن الحاجب: منتهى الوصول، ١٨١، وحاشية العضد ٢٣٩/٢، والأصفهاني: بيان المختصر ١١٠/٣-١١١.

الثاني: إن العنصر قد عكس بموقفه هذا مدى تأثره بمنهج المعرفة وهو من له المكانة المرموقة في طم الكلام والفلسفة سيما وأن كتابه (المواقف) له أهميته الخاصة عند أصحاب هذا العلم حيث تناولوه بالشرح والتعليق<sup>(١)</sup>.

### الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى

ارتبط ذكر الحكمة عند أتباع هذا المنهج بكافة المصطلحات التي كان للأصوليين اتجاهات نحو تفسير الحكمة بها والذِك البيان:

#### أولاً: الحكمة والمصلحة

تبين في الفرع الأول عند أتباع هذا المنهج حقيقة العلاقة بين الحكمة والمصلحة وأي نوع من المصالح يريدون، لكنني في هذا المقام أود إيضاح حقيقة المصلحة عندهم لا سيما وقد ظهر سابقاً الاختلاف بين أتباع هذا المنهج في تحديد الجهة القاصدة لهذه المصالح. وهذا الاختلاف له أثر كبير في تحديد حقيقة المصلحة.

إن الأمدي وإن كان له باعه الطويل في علم الكلام والفلسفة<sup>(٢)</sup>، إلا أنه ظهر جلياً حرصه على عدم تفسير الحكمة بالمصلحة وبالبعد الفلسفي لها أي اللذة والألم، ولذلك لا نجده يذكر أي شيء عن حقيقة المصلحة في هذا الاتجاه، بل إنه حرص على التأكيد بأن الحكمة المرادة هي التي تكون صالحة لأن تكون مقصودة للشارع<sup>(٣)</sup>. ثم إن الأمدي يعطينا مؤشراً حول حقيقة المصلحة التي يريد، إذ يريد بها:-

الفائدة لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع<sup>(٤)</sup>. وهذه الفائدة ليست سوى الضرر والانتفاع لأن المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضررة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبيد، لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع<sup>(٥)</sup>.

وقبل أن أترك الأمدي لعرض رأي باقي أتباع منهجه في المصلحة وحقيقتها، أود أن أسجل ما سبق أن نبهت عليه مراراً من أن تعريفات الغزالي المتعددة للحكمة أوقعت التباساً عند فريق لا يستهان به من علماء الأصول، إذ فهموا منه أنه يريد بها المصلحة في حين أنه يريد بها المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء كما سبق إيضاحه. وهذا الالتباس يظهر عند الأمدي، فهو وإن قرر أن الحكمة هي المصلحة التي حقيقتها الانتفاع والضرر في المال جلباً ودفعاً، ويضرب لها أمثلة من ذلك: تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بحكمة الزجر أو الجبر، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل

(١) انظر آراء العنصر في الحكمة وعلاقتها بالمصلحة والمنفعة والغرض والعلّة العقلية بتواضعها، المواقف ٤٢٢/١ وما بعدها و ٣٠٠-٢٩٤/٣.

(٢) من كتب الأمدي في هذا المجال بلوغ المرام..

(٣) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣ و ٢٠٤ و ٢٥٠-٢٤٩.

(٤) المرجع السابق: ٢١٤/٣.

(٥) المرجع السابق: ٢٣٧/٣، ومنتهى المول، ق ٢٠/٣.

بحكمة الانتفاع، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به بحكمة دفع المفسدة الناشئة منه<sup>(١)</sup>. ثم نجد الأمدي يذكر - تبعاً للغزالي - أن الحكمة التي لأجلها يجعل اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنا هي: "كونه إيلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعاً"<sup>(٢)</sup>. وكذلك ما ذكره في حالة انتفاء الحكمة قطعاً ومثالها شراء الجارية في المجلس الذي باعها به، إذ الحكمة عنده فراغ رحمها من غيره وهي منتفية قطعاً فلا يثبت حكم الاستبراء لانتفاء حكمته<sup>(٣)</sup>.

والمتمثل لهذا الذي ذكره الأمدي على اعتبار أنه حكمه، يدرك بوضوح أن ما ذكره الأمدي ليس من المصلحة في شيء بل المصلحة ما يترتب على هذه المعاني المناسبة وإنما هذه معانٍ مناسبة معبرة عن حقائق أسيانها.

وفي حين كان موقف الأمدي من المصلحة وحقيقتها ما ذكرت، فإنه قد ظهر واضحاً حقيقة الحكمة عند العز بن عبد السلام والعضد ببعدها الفلسفي القائم على أساس تفسير المصلحة باللذة، والمفسدة بالآلم وقد سبق بيان ذلك،

### ثانياً: الحكمة والوصف المناسب

إن علاقة الحكمة بالمناسب عند الأمدي وأتباع منهجه كابن الحاجب (٦٤٦هـ) والأصفهاني (٧٤٩هـ) هي علاقة الأثر بالمؤثر أو المسبب بالسبب، إذ الحكمة عند أصحاب هذا المنهج ما يترتب على المناسب والذي هو عند الأمدي: وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع الحكم، هذا المقصود الذي هو إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبيد<sup>(٤)</sup>، فالحكمة هي الأثر المترتب على المناسب، أو قل هي معيار كون الوصف مناسباً أم لا؟.

ذلك أن المناسبة عند أتباع هذا المنهج ما كانت لتفيد على الوصف المناسب إلا لما ثبت أن الأحكام إنما شرعت لمقاصد وحكم هي مصالح العباد<sup>(٥)</sup>. ثم إن علاقة الحكمة بالمناسب تأخذ عندهم مظهراً آخر من خلال تقسيمات المناسب المختلفة، والقائمة على أساس علاقة المناسب بالحكمة التي هي مقصود الشارع<sup>(٦)</sup>. ولا مجال لذكر هذه التقسيمات في هذا الموضوع، إذ المقام ليس مقام بحث المناسب والمناسبة. إن حقيقة العلاقة بين المصطلحين عند أتباع هذا المنهج وصلت من الأهمية بمكان، بحيث تبلورت حقيقة الحكمة وملاحمها الأساسية، وقد بينت سابقاً كيف ساهمت كلمة في تعريف المناسب عند ابن الحاجب وهي "يحصل عقلاً" ساهمت في تغيير حقيقة الحكمة عند العضد، وبشكل يخالف ما طرحه

(١) الأمدي: الأحكام ١٨١/٣.

(٢) المرجع السابق: ٢٢٠/٤.

(٣) المرجع السابق: ٢٣٩/٣-٢٤٠.

(٤) الأمدي: الأحكام ٢٣٧/٣ ومنتهى السؤل ق ٢٠/٣.

(٥) الأمدي: الأحكام ٢٤٩/٣ وما بعدها.

(٦) الأمدي: الأحكام ٢٣٧/٣ وما بعدها، ابن الحاجب: منتهى الوصول ١٨١-١٨٤. الأصفهاني: بيان المختصر ١١٠/٣ وما بعدها.

الأمدي مؤسس هذا المنهج. وهذا الأمر واضح يلمسه الباحث في تعريف العضد المناسب؛ بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء<sup>(١)</sup>.

### ثالثا: الحكمة و الباعث

إن علاقة الباعث بالحكمة عند اتباع هذا المنهج، علاقة عموم وخصوص، فإن كل باعث لا بد وأن يشتمل على حكمة، و إن كانت ليست كل حكمة باعثة. و توضيح هذه العلاقة يظهر من خلال تعريف الباعث لديهم: بأنه ما اشتمل على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم<sup>(٢)</sup>. وليس بالضرورة أن كل حكمة هي مقصودة للشارع بل قد تكون مقصودة، وقد لا تكون. ولذلك فإن الأمدي يقرر أنه إذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث فشرطها أن تكون ضابطة للحكمة المقصودة للشرع<sup>(٣)</sup>. ومن هنا يقرر الأصفهاني أن الباعث وصف ضابط لحكمة مقصودة من شرع الحكم<sup>(٤)</sup>.

### رابعا: الحكمة و الغرض

إن الغرض والحكمة عند اتباع هذا المنهج، لاسيما الأمدي هما سواء، و يعبران عن حقيقة واحدة فإن الحكمة أن كانت عندهم هي تحصيل المصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليبها فإن هذا هو ذاته ما أسماه الأمدي غرضا<sup>(٥)</sup>، ومن ذلك ما استدل به الأمدي على كون الأحكام معللة بالحكمة فإن الله تعالى حكيم في صنعه، فرعاية الغرض في صنعه أما أن يكون واجبا، أو لا يكون واجبا؛ فإن كان واجبا، لم يخل عن المقصود، و أن لم يكن واجبا ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة العقول من فعله غير المقصود، فكان المقصود لازما من فعله ظنا. وإذا كان المقصود لازما في فعله فالأحكام من صنعه، فكانت لغرض ومقصود. والغرض إما أن يكون عاندا إلى الله تعالى أو إلى العباد ولا سبيل إلى الأول لتعاليه عن الضرر والانتفاع، ولأنه على خلاف الإجماع فلم يبق سوى الثاني... وإذا ثبت أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، فإذا رأينا حكما مشروعا مستلزما لأمر مصلحي، فلا يخلو إما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم، أو ما لم يظهر لنا، ولا يمكن أن يكون الغرض ما لم يظهر لنا وإلا كان شرع الحكم تعبدا وهو خلاف الأصل<sup>(٦)</sup>. وهذه عبارات واضحة، لا شك في إفادتها لكون الحكمة والغرض سواء. وعلى درب الأمدي سار الأصفهاني حيث يذكر أن الحكمة هي الغاية والغرض من الحكم<sup>(٧)</sup>. كدفع المشقة بالنسبة إلى رخص المسافر فإنها هي الغاية من الرخص.

(١) العضد: حاشية العضد ٢٢٩/٢.

(٢) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣. ابن الحاجب: منتهى الوصول ١٦٦. لعضد: حاشية العضد ٢١٢/٢. الأصفهاني: بيان المختصر ٢٥٠/٣.

(٣) الأمدي: الأحكام ٢١١/٣.

(٤) الأصفهاني: بيان المختصر ٦٦/٣.

(٥) الأمدي: الأحكام ١٨٣/٣-١٨٤.

(٦) الأمدي: الأحكام ٢٥٠/٣ ومنتهى السؤل ٢٣/٣-٢٤.

(٧) الأصفهاني: بيان المختصر ٢٧/٣.

## المطلب الرابع: منهج الحنفية

مثل الحنفية في هذه المرحلة ثلاثة من اكابر علماتهم و الباحث في حقيقة الحكمة عندهم يلاحظ انها مرت في هذه الفترة بثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة حافظ الدين النسفي (٧١٠هـ).

الثانية: مرحلة علاء الدين البخاري (٧٣٠هـ).

الثالثة: مرحلة صدر الشريعة (٧٤٧هـ).

إن حقيقة الحكمة في المرحلة الأولى كانت استمرارا لما عليه عدد من علماء الحنفية السابقين ممن ظهر في المبحث السابق تفسيرهم للحكمة بأنها المعنى المؤثر، لكن الملفت للانتباه أن النسفي (٧١٠هـ) وإن تحدث كثيرا عن - المعنى المؤثر - وضرب أمثلة تدل على كونه يريد به الحكمة، إلا أنه لا يذكر مصطلح الحكمة بتاتا، ولست أدري ما السبب في هذا التجاهل الكبير للحكمة!

أقول وإن كان قد تجاهل اللفظ فإن حقيقة الحكمة عنده لم تتجاهل، بل إنه جعلها معيار كون العلة حجة بقوله: اعلم أن الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر أن التعليل بصورة الوصف لا يصح، وإنما صار حجة بمعناه الذي يعقل به<sup>(١)</sup>.

والنسفي يجعل كباقي علماء الحنفية المعنى المؤثر أحد الأركان الثلاثة المكونة للعلة الحقيقية، ومن ذلك كون المشقة المعنى المؤثر في رخصة السفر، و خروج النجس من البدن هو المعنى المؤثر في كون النوم حدثا<sup>(٢)</sup>. ومما لا يخفى أن المشقة مما ذكر العلماء كونها حكمة. و النسفي في مذهبه هذا يتابع عددا من علماء الأصول من الحنفية كالسرخسي، ممن تبيين سابقا أن الحكمة عندهم المعنى المؤثر. وبقي شيء آخر عند النسفي، أنه لا يكتفي بدلالة الأمثلة التي استعملها على كون المعنى المؤثر حقيقة الشيء بل يصرح بذلك من خلال بيان موقفه من إقامة السبب الظاهر مقام المعنى المؤثر الباطن، حيث جعل الخبر عن المحبة مثلا يقوم مقام المحبة وذلك لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة فالمعنى المؤثر هو الحقيقة<sup>(٣)</sup>.

و بعد مرحلة النسفي (٧١٠هـ) دخلت الحكمة مرحلة جديدة من خلال ما كتبه علاء الدين البخاري (٧٣٠هـ) و الذي تابع الاتجاه القائل بالمعنى المؤثر وكون هذا المعنى حقيقة الشيء، وضرب لذلك مثلا بالشجاع وهو الإنسان الموصوف بالشجاعة فإن التأمل في معناه جائز لاستعارة غير لفظ الشجاع وهو الأسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الإنسان باعتبار أن الشجاعة من الأوصاف المشهورة لذلك الهيكل، هو سائغ بلا خلاف، فكذا التأمل في الأصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم<sup>(٤)</sup>.

(١) النسفي: كشف الأسرار ٣٤٥/٢.

(٢) المرجع السابق ٤٣٢/٢ - ٤٣٣.

(٣) المرجع السابق، ٤٣٥/٢.

(٤) البخاري: كشف الأسرار ٤١٨/٣.

و إذا كان النسفي لم يصرح بلفظ الحكمة، فإن البخاري كان أكثر وضوحاً بربطه بين المعنى المؤثر وبين الحكمة، وذلك من خلال كلامه في العلة وكونها معنا مؤثراً في إثبات الحكم<sup>(١)</sup>، ومن خلال كلامه عن إقامة السبب الظاهر مقام المعنى المؤثر إذا كان خفياً مضطرباً، تيسيراً على الناس، وضرب لذلك أمثلة منها: إقامة النكاح مقام الوطء في إثبات حرمة المصاهرة، واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء، والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة، غير أن المهم في ضربه لهذه الأمثلة أنه صرح بكون هذه المعاني المؤثرة هي الحكمة، ومن ذلك أن عدم اعتبار نفس الوطء في النكاح في إثبات النسب؛ لأنه يؤدي إلى اشتباه الأنساب وضياع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى، فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبت إلا بالفراش لهذه الحكمة. ومن ذلك أيضاً أن المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم، لكننا نقول: هذه حكمة الاستبراء<sup>(٢)</sup>.

إن البخاري كان أوضح ما يكون في الربط بين الحكمة ومصطلح المعنى بقوله: "في أوامر الله تعالى يراعى المعنى، لأن كلامه لا يعرى عن حكمة وفائدة"<sup>(٣)</sup>. فهذا نص صريح بالربط بين الحكمة والمعنى المؤثر عنده، لكن مع كل ما قدمت يبدو أن علاء الدين البخاري لم يحسم رأيه في حقيقة الحكمة بعد، يظهر ذلك من خلال ربطه السابق بين الحكمة والفائدة، والفائدة هي المصلحة بلا شك، ثم رأيه من خلال كلامه عن المعنى المؤثر في النكاح الذي نقلت طرفاً منه سابقاً يلاحظ فيه البعد المصلحي في كلامه، حتى إن البخاري يذكر في معرض حديثه عن القواعد المبتدأة عديمة النظر - من أقسام الخارج عن سنن القياس - أن رخصة السفر، لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها<sup>(٤)</sup>.

فهذا انتقال واضح إلى الربط بين مصطلحي المعنى والمصلحة وأهم منه تصريح البخاري بكون الحكمة: المصلحة، فإن البخاري يعلق على فساد الطبع في السباع بأنها حيوانات ناهية، ويتعدى إلى الأكلين فحرمها الشرع صيانة عن ذلك. أقول يعلق البخاري على ذلك بقوله: "قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح والحكم أدلة على صحة الأسباب"<sup>(٥)</sup>. فهذا نص واضح على أن الحكمة هي المصلحة، وهنا يظهر كيف أن البخاري ربما لم تحسم حقيقة الحكمة لديه وهذا فيما يبدو لي نتيجة تأثر البخاري بمنهجين من مناهج الحنفية المتعلقة بالحكمة، فإن المتأمل لكتاب البخاري كشف الأسرار يلاحظ مدى تأثره بشمس الأئمة السرخسي، وهو من القائلين بأن الحكمة هي المعنى المؤثر، حتى أن البخاري ينقل عنه ما يدل على ذلك وهو قوله: "إنما المفاهية في الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علقته، فالفقه حكمة باطنة، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة"<sup>(٦)</sup>.

(١) البخاري: كشف الأسرار، ٢٦٧/٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٧٩/٣ و ٢٨٧-٢٨٩/٤.

(٣) المرجع السابق ٤٩٦/٣.

(٤) المرجع السابق ٤٤٨/٣.

(٥) المرجع السابق، ٩/٤.

(٦) البخاري: كشف الأسرار ٦٨/٤.



وأما المنهج الآخر الذي تأثر به البخاري فهو منهج السمرقندي وهو الذي تبين سابقا انه ممن يفسر الحكمة بالمصلحة والعاقبة الحميدة، وكذا الأمر فان البخاري ينقل عن السمرقندي ما يدل على كون الحكمة المصلحة ومن ذلك: "أن العلل الشرعية مبنية على مصالح العباد"<sup>(١)</sup>.

فالبخاري لم يحسم الأمر عنده على الأقل في هذا الكتاب، وإذا كان النسفي (٧١٠هـ) لم يصرح بلفظ الحكمة، و البخاري (٧٢٠هـ) لم يحسم المعنى المراد منها فان صدر الشريعة (٧٤٧هـ) كان أكثر وضوحا واستقرارا حيث فسر الحكمة بالمصلحة فهذا صدر الشريعة يقول: "إن المراد من الحكمة المصلحة" بل ويفسر هذه المصلحة بكونها جلب نفع إلى العباد أو دفع ضرر عن العباد"<sup>(٢)</sup>.

ولا إشكالية عنده في تسمية الحكمة غرضاً، وما ذلك إلا لأنه يقرر أن هذه الحكمة وهذا الغرض عائد إلى العباد لا إلى الشارع<sup>(٣)</sup>. لكن صدر الشريعة لا يغرق في تفسير الغرض بالذمة والألم كما يفعل غيره من الأصوليين، لاسيما اتباع منهج الرازي.

هذا والحكمة التي يرجع حاصلها إلى جلب النفع ودفع الضرر وعلى أساسها يصبح الوصف المراد جعله علة وصفا مناسباً أو لا. فان المناسب عنده ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً<sup>(٤)</sup>.

ويضرب صدر الشريعة للحكمة و المناسب أمثلة توضح حقيقة كل منهما عنده ومن ذلك: حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل، فهذه الخمسة هي الحكمة و المصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهد وحرمة المسكرات، و الوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقه والغصب مثلاً والزنا و حربية الكافر و الاسكار<sup>(٥)</sup>.

هذه هي حقيقة الحكمة عند الحنفية في هذه المرحلة، مرت بثلاثة أطوار: طور أقرب ما تكون إلى التجاهل و طور لم يحسم به حقيقتها و طور حسم الأمر به لصالح اتباع منهج المصالح.

(١) المرجع السابق ٥٣٤/٣.

(٢) صدر الشريعة: التوضيح ١٤٥/٢.

(٣) المرجع السابق ١٤٥/٢.

(٤) المرجع السابق ١٤٥/٢.

(٥) صدر الشريعة: التوضيح ١٤٦/٢.

## المبحث الثالث

### مرحلة ما بعد السبكية

#### تمهيد :-

تمتد هذه المرحلة من الفترة ما بعد عصر شيخ الإسلام السبكي (٧٥٦هـ) وابنه تاج الدين السبكي (٧٧١هـ) إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجري حيث بدايات النهضة العلمية في العصر الحديث وبده مرحلة إعادة دراسة التراث الإسلامي.

وسبب تسمية هذه المرحلة بالسبكية، إن مما يراه الباحث عند علماء الأصول في هذه المرحلة، الأثر العظيم الذي تركه آل السبكي عند علماء الأصول لاسيما من الشافعية و الذين اعتمدوا متن جمع الجوامع في التأليف شرحا وحواشي. ومن مظاهر هذا التأثير بروز آراء آل السبكي في الحكمة لاسيما صلتها بالباعت بشكل فاق فيه رأي الأمدي وهو الذي له قصب السبق في إظهار نظرية الباعت في العلل و صلتها بالحكمة، لاسيما وان آل السبكي قد رفضوا آراء الأمدي في الباعت و خالفوه ثم تابع كثير من أصولي هذه المرحلة آل السبكي في آرائهم، ومن هنا كانت هذه التسمية.

وهذا لا يعني أن منهج السبكي كان هو السائد عند علماء الأصول بل كان هناك منهجان آخران لا يقلان شأنًا عن منهج آل السبكي، إلا وهما منهج الأمدي حيث استمر امتداده إلى هذه المرحلة، و منهج الحنفية وان كان حصل به تطور كبير كما سأوضحه وعليه ففي هذه المرحلة ثلاثة مناهج هي:

المنهج الأول : منهج اتباع الأمدي

المنهج الثاني : منهج الحنفية

المنهج الثالث : منهج اتباع آل السبكي

#### المطلب الأول : اتباع منهج الأمدي

لم يندثر منهج الأمدي و أفكاره في الحكمة، بل استمر منهجه نابضا بالحياة لاسيما وأنها وجدت من يتبناها و يراها، بل ويطورها لاسيما عند أبي اسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) و الذي ملأت شهرته في عصرنا الأفاق لما لأفكاره عن مقاصد الشريعة ورعايتها للحكمة والمصلحة من الدقة والتطور حتى غدت محط أنظار الباحثين المتتولين لنظرية المقاصد والمصالح في عصرنا، غير أن أصل أفكار الشاطبي وآرائه وما وضعه من قواعد يرجع إلى الأمدي (٦٣١هـ) وإن لم يصرح الشاطبي بذلك، والباحث لا يجد غرابة في ذلك فإن الشاطبي مالكي المذهب، وعاش في بلاد ساد فيها المذهب المالكي ألا وهي بلاد المغرب والأندلس وفي ذات الوقت فإن الأمدي وإن كان شافعي المذهب إلا أن مما ساعد على بقاء آراءه هو تلميذه ابن الحاجب المالكي والذي اختصر أحكام الأمدي، ولا يخفى ما لمختصر ابن الحاجب من اثر على علماء الأصول فما بالك بالمالكية خاصة، فلا شك إن بأن لأفكار الأمدي في الحكمة و تفسيره لها بالبعد المقاصدي للمصلحة كان له الأثر الأكبر في تكوين شخصية الشاطبي وأفكاره. وهذا ما سيظهر من خلال الآتي:

## الفرع الأول: حقيقة الحكمة

إن الحكمة عند اتباع هذا المنهج أخذت البعد المقاصدي للمصالح، فليست الحكمة أية مصلحة بل هي مصلحة مقصودة وإن كان هناك اختلاف في طبيعة الجهة القاصدة للمصلحة كما سيظهر لاحقاً. يذهب الشاطبي إلى كون الحكمة: المصلحة جلباً أو المفسدة دفعاً. ويظهر هذا الأمر عند من خلال نظرية السبب وعلاقتها بالحكمة فإن السبب عنده إن لم يشرع للمسبب المفروض فإنه لا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة<sup>(١)</sup>. بل إن الشاطبي يقرر أن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد وهي حكم المشروعية<sup>(٢)</sup>. وبذلك يظهر أن الشاطبي عندما يقرر قاعدة وضع الشرائع لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً<sup>(٣)</sup> فإنه يريد بذلك الحكمة.

هذا ولا بد من معرفة حقيقة المصلحة ومواصفاتها التي يريد الشاطبي حتى تصلح للتعليل بها: أما حقيقتها فأليك نص قول الشاطبي: "و أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعماً على الإطلاق"<sup>(٤)</sup>. بيد أنه لا يريد بالحكمة أية مصلحة بل لا بد وإن تكون معتبرة من الشارع مقصودة له، وهذا ما يلمس عند الشاطبي من جهات عدة منها شرط الاعتبار: فالشاطبي يذكر أن الفائدة في الدنيا من شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك، وكم من لذة وفائدة بعدها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنى وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق<sup>(٥)</sup>.

وكذلك الحال من خلال عرض حقيقة العلة عند الشاطبي وكون المراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة على الجملة والعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها ظاهرة كانت أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة<sup>(٦)</sup>، ويجدر التنبيه أن الشاطبي لم يقصد أن الحكمة التي هي عنده المصلحة المقصودة للشارع، معتبرة سواء كانت ظاهرة منضبطة أم لا. بل الشاطبي قصد بيان طبيعة وحال الحكمة وأنها ليست بالظاهرة المنضبطة في غالب الحال بل سيأتي في شروط الحكمة أن الشاطبي لا يعلل بالحكمة إلا إن كانت ظاهرة منضبطة.

وأما الجهة الثانية: فهي تصريح الشاطبي بالبعد المقاصدي حتى كانت عماد كتابه الموافقات وتمييزه الأحكام التي طرحها الشاطبي حول المقاصد وأنواعها وقواعدها.

هذه هي حقيقة الحكمة عند الشاطبي والقائمة على أساس المصالح المقصودة للشارع<sup>(٧)</sup>. ويأتي بعد الشاطبي في تبني هذا المنهج سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ) والذي تابع الأمدي في تفسيره للحكمة

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٢٨٥.

(٢) المرجع السابق ١/٣٩٥.

(٣) المرجع السابق ٢/٩.

(٤) المرجع السابق ٢/٤٤.

(٥) الشاطبي: الموافقات، ١/٥٣.

(٦) الشاطبي: الموافقات ١/٤١٠-٤١١.

(٧) المرجع السابق ٢/١٧ وما بعدها.

ويظهر ذلك من خلال تبنيه لتفسير الباحث عند الأمدي وهو ما كان مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تغليبها<sup>(١)</sup>. إلا أن التفتازاني له رؤيته الخاصة لمفهوم المقاصد في الحكمة لاسيما إن كانت هذه الحكمة مما يثبت بمسلك المناسبة فإن التفتازاني يرى أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فهي العلة نفسها لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء وهو الحكمة نفسها<sup>(٢)</sup>.

ووجه التطور أن الجهة التي تقصد الحكمة هي جهة العقلاء لا الشارع؛ لأن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فهي وصف مناسب، و المناسب هو الوصف الذي تعينت عليته بمجرد إبداء المناسبة لا بنص و لا بغيره<sup>(٣)</sup>. والتفتازاني لم يأت بجديد من خلال تغييره لجهة القصد، إذ هو تبع في ذلك العضد (٧٥٦هـ) كما ظهر سابقا، حيث جعل المقاصد مقصودة للعقلاء، و العضد ذاته فهم ذلك عن ابن الحاجب الذي اشعر بذلك من خلال تعريفه للوصف المناسب<sup>(٤)</sup>، لاسيما قوله فيه (عقلا) حيث فهم منه العضد انه مقصود للعقلاء. وهذا المقصود هو جلب المصلحة أو دفع المفسدة بيد أن التطور الذي عند التفتازاني تصريحه بكون هذا المقصود للعقلاء من المصلحة؛ هو الحكمة نفسها. كما ظهر آنفا، هذا شيء وشيء آخر انه صرح بكون الحكمة الظاهرة المنضبطة هي علة، بمعنى الوصف المناسب وهذا ما لم يصرح به أحد ممن سبقه، وإذا كانت الحكمة وصفا مناسباً فلا بد من ترتيب حكمة عليه؛ لأن الوصف المناسب هو كذلك؛ لاستعماله على حكمة. فأصبح واقع الحال عنده أن الحكمة هي المصلحة الظاهرة المنضبطة المقصودة للعقلاء إذا ما غدت علة، فانه لا بد أن يترتب عليها حكمة أخرى.

وهذا الأمر من التفتازاني أوقع خلطا كبيرا عند علماء الأصول لاحقا حيث ظنوا أن الحكمة التي هي العلة، ليست المصلحة، بل الأمر المناسب كما صرح بعضهم. وإن الحكمة التي تترتب عليها هي المصلحة. وليس الأمر كذلك كما تبين، بل كلتا الحكمتين هما مصلحة لكن التي بمعنى العلة - فانه لأجل اعتبارها - لا بد من أن تكون ظاهرة منضبطة وما كان كذلك من العلة فهو وصف مناسب لا أكثر. والذي دفع التفتازاني إلى اتباع العضد في تغييره جهة القصد للمقاصد من الشارع إلى العقلاء أمور:

الأول: حتى لا يلزم الدور<sup>(٥)</sup>، فإن المناسب ومنه الحكمة الظاهرة المنضبطة كما مر، إنما يعرف كونه مقصودا للشارع من خلال كونه مناسباً: أي ثابتاً بمسلك المناسبة، فالمناسب هو الوصف الذي يتعين عليته بمجرد إبداء المناسبة لا بنص و لا غيره. فلو عرف كونه مناسباً من خلال كونه مقصودا للشارع للزم الدور.

(١) السعد: حاشية السعد ٢/٢١٥.

(٢) السعد: حاشية السعد ٢/٢٣٩.

(٣) السعد: حاشية السعد، ٢/٢٣٨.

(٤) ابن الحاجب: منتهى الوصول، ١٨١، والعضد: حاشية العضد، ٢/٢٣٩، و الأصفهاني: بيان المختصر، ٣/١١٠-١١١.

(٥) السعد: حاشية السعد ٢/٢٣٨.

الثاني: تأثر التفاتاني بتعريف القاضي أبي زيد الدبوسي للمناسب وكونه ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول. يعني إذا عرض على العقل إن هذا الحكم إنما شرع لأجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً إلى تلك المصلحة عقلاً، وتكون تلك المصلحة أمر مقصود عقلاً<sup>(١)</sup>.

هذا ومن سلك منهج الأمدي في هذه المرحلة ابن اللحام الحنبلي (٨٠٣هـ) وابن قاروان الشافعي (٨٨٩هـ) حيث تابعا تعريف الأمدي للحكمة وكونها جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تغليلها<sup>(٢)</sup>.

## الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى

ارتبطت الحكمة بعدة مصطلحات لاسيما المعنى المناسب والوصف المناسب واليك بيان ذلك.

### أولاً: الحكمة و المناسب

بعد ما لم يعد للحكمة تلك الصلة القوية بمصطلح المعنى والمعاني في المرحلة السابقة حيث تراجع عما كان عليه الحال في المرحلة الأولى، إذ كان مصطلح - المعاني - هو المصطلح الأساسي عند علماء الأصول وكان يراد به كما ظهر الحكمة، فانه في هذه المرحلة عاد هذا المصطلح ليظهر بقوة خاصة عند الشاطبي (٧٩٠هـ) وربما يعود تفسير ذلك إلى اعتماده كثيراً على نتائج علماء الأصول من المرحلة الأولى كالغزالي والجويني، ممن كان عندهم مصطلح - المعاني - ظاهراً ارتباطه بمصطلح الحكمة لا خفاء فيه، والشاطبي إذا امتلكته فكرة التعليل بالحكمة والمصلحة والمقاصد فانه استصحب مع ذلك ما كان من مصطلح المعاني لكن بنضوج أفكار تجاوز فيه ما كان عليه الحال في المرحلة الأولى بل تجاوز المرحلة التي ينتمي إليها، فإني لم أجد من تحدث عن مصطلح المعاني كما فعل الشاطبي سواء من أبناء مرحلته أو غيرها، إذ كانت كتابات غيره تقليدية في هذا المجال، ولم تتجاوز الحديث عن الوصف المناسب وتكرار عبارات الأصوليين السابقين ذاتها.

هذا ومن عبارات الشاطبي في هذا السياق قوله: "لا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام، والمعاني هي مسببات الأحكام".

وليس ذلك منه إلا لأن المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفسد<sup>(٣)</sup> حتى إن الشاطبي فهم من الشارع توسعه في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات وأكثر ما علل فيها بالمناسب<sup>(٤)</sup>. ومما يجدر بالانتباه أن الشاطبي وبالرغم من قلة تناوله لموضوع الوصف المناسب بالطريقة المعهودة عند علماء الأصول، إلا أنه عرف المناسب بنفس تعريف أبي زيد الدبوسي (٤٣٠هـ): الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول<sup>(٥)</sup>. وجعله الأساس الذي فهم منه أن الشارع قصد اتباع المعاني، لا

(١) السعد: التلويح ١٤٦/٢.

(٢) ابن اللحام: المختصر في أصول الفقه، ١٤٣ و ١٤٨، وابن قاروان: التحقيقات شرح الورقات، ٥٦٧.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣١٩/١.

(٤) المرجع السابق، ٥٢٣/٢.

(٥) المرجع السابق، ٥٢٣/٢.

الوقوف مع النصوص في باب العادات. وهذا يؤكد ما قدمته من أن الشاطبي كان متأثراً جداً بعلماء المرحلة الأولى.

وقد جاء بعد الشاطبي التفتازاني (٧٩١هـ) والذي سبق في الفرع الأول بيان ما صنعه من جعله الحكمة العلة نفسها وتعريفها وتعريف الوصف المناسب وأنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقل وهو الحكمة نفسها<sup>(١)</sup>. فكان السعد (٧٩١هـ) بذلك متميزاً عن غيره من العلماء بأنه أول من صرح بكون الحكمة وصف مناسب.

بل إن السعد اعترض على تعريف الرازي واتباعه للمناسب بأنه ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه الضرر. ويوضح السعد ذلك بقوله: "لا يخفى أن ما ذهب إليه الجمهور من أن القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص، والأسكار لحرمة الخمر. ونحو ذلك لا يستقيم على هذه التفاسير، إذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، ولا هو ملائم لأفعال العقلاء، ولا هو مقصود من وجوب القصاص. ثم يعقب السعد إن هذه الأمثلة تستقيم على مفهوم الأمدي للوصف المناسب، فإنه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس<sup>(٢)</sup>.

وبعد السعد لم يحدث عند اتباع هذا المنهج أي تطور بل اتهم التزموا تعريف الأمدي للوصف المناسب القائم على أساس اشتماله للحكمة إلا وهو وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة. هذا ما كان عليه الحال عند ابن اللحام الحنبلي وابن قاروان الشافعي<sup>(٣)</sup>.

### ثانياً: الحكمة والغرض

مرت علاقة الحكمة بالغرض في هذه المرحلة عند اتباع منهج الأمدي بطورين .

الأول: طور الشاطبي الذي توسع في بحث المسألة ووضع قواعد لها.

الثاني: طور باقي اتباع المنهج والذين جاء حديثهم عن هذه الصلة إما نازراً لندر الوجود أو ليست سوى عبارات عابرة تناقلوها دون تحليل ولا تعليل.

### الطور الأول: طور الشاطبي والذي يذكر أن القاعدة المقررة

إن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعاً راجعة إلى حظ المكلف ومصالحته؛ لأن الله غني عن الحظوظ، منزّه عن الأغراض<sup>(٤)</sup>. وهذه القاعدة توهم: بأن الشاطبي يريد بالغرض المصلحة التي هي الحكمة، وتوهم بأن الشريعة معللة عنده بالأغراض، وليس الأمر كذلك، فإن الشاطبي وضع في مقابل هذه القاعدة قاعدة أخرى وهي أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن

(١) السعد: حاشية السعد، ٢٣٩/٢.

(٢) السعد: التلويح، ١٤٥/٢-١٤٧.

(٣) ابن اللحام: المختصر ١٤٨، ابن قاروان: التحقيقات ٥٣٨.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢٣٤/١.

دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت<sup>(١)</sup>.

وليس بين هاتين القاعدتين عند الشاطبي من تعارض ذلك أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا مقتضى أهواءهم وشهواتهم، ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك، فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهذا هو المراد وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض<sup>(٢)</sup>.

ويبرر الشاطبي لعدم كون الشريعة معللة بأغراض الناس وأهوائهم؛ أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منقطع به تضرر آخر لمخالفته غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض. وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها<sup>(٣)</sup>. وهذا الموقف من الشاطبي بناء على ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدينيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشى مع الأغراض، لما يلزم من ذلك من التهاجر والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح وهذا ما يجعل الشاطبي يقرر أنه إذا كان ذلك كذلك، لا يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم<sup>(٤)</sup>.

### الطور الثاني: ما كان عند باقي أتباع هذا المنهج

بخلاف ما عليه الوضع عند الشاطبي من التفصيل والتعليل والتحليل فإن التفتازاني لا يكاد يتعرض لعلاقة الحكمة بالغرض بشيء يستحق الذكر، وكذا الحال عند ابن اللحام الحنبلي وابن قارون الشافعي.

### ثالثاً: الحكمة والباعث

لم يتعرض الشاطبي لمسألة كون الحكمة باعته للشارع، وما قد يترتب على ذلك من لوازم كلامية عند بعض العلماء، بل طرح الشاطبي فكرة جديدة في هذا المجال، ألا وهي الربط بين الباعث وبين نوع المصالح، فالمصالح الضرورية يقسمها الشاطبي إلى ضربين: الأول ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتنيات واتخاذ السكن والمسكن واللباس .... الخ فهذا النوع من المصالح يرى الشاطبي أن للمكلف باعثاً من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، ويرى الشاطبي أنه لما كان ذلك الداعي قويا جداً يحمل المكلف قهراً على فعل ذلك، فإن الشرع لم يؤكد الطلب بالنسبة إلى نفس المكلف بل جاء الطلب على الجملة، طلب الندب لا الوجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة<sup>(٥)</sup>.

(١) الشاطبي: الموافقات، ٦٣/٢

(٢) الشاطبي: الموافقات، ٢٩٤/٢

(٣) الشاطبي: الموافقات، ٦٥-٦٤/٢

(٤) المرجع السابق، ٢٩٢/٢

(٥) المرجع السابق، ٣٠٦-٣٠٥/٢

أما الضرب الثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود، كان من فروض الأعيان كالعبادات البدنية والمالية، من الطهارة والصلاة والزكاة والحج وما أشبه ذلك، أو من فروض الكفايات كالولايات العامة من الخلافة والوزارة وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة، إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها انخرم النظام. فهذا النوع من المصالح يرى الشاطبي أن جهة الداعي فيه كالمتركة ولذا يتأكد الطلب من الشرع فيما فيه حظ الغير على طلب حظ النفس المباشر.

هذا حال ما كان المصالح مرتباً بفروض الكفايات<sup>(١)</sup>. وأما ما كان من قسم الأعيان فلما لم يكن فيه حظ عاجل مقصود أكد القصد إلى فعله بالإيجاب، ونفيه بالتحريم، أقيمت عليه العقوبات الدنيوية<sup>(٢)</sup>. خلاصة رأي الشاطبي أنه راعى في باعية المصالح علاقة المصالح بالمكلف من حيث ما يدعوه إليها أو لا. فإن كان، فعلى قدر هذا الداعي جاء نوع الطلب من الشارع من حيث الندب أو الإيجاب أو الإباحة أو التحريم وإن لم يكن فكذلك الحال.

هذا أما السعد فلم يخالف أمام منهجه الأمدي في تفسير الباعث وعلاقته بالحكمة وكذا الحال مع ابن اللحام الحنبلي وابن قاروان الشافعي<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثاني: منهج الحنفية

في هذه المرحلة ظهرت عند علماء الحنفية في الأصول كتب الفت على طريقة الجمع بين الجمهور والحنفية، وإذا كان علماء الحنفية لا يفردون مسائل التعليل بالحكمة في كتبهم المؤلفة على المذهب كما ظهر في المرحلة الأولى وجزء من المرحلة الثانية، بل كانت آراؤهم متناثرة في بطون كتبهم إلا أنهم عندما اعتمدوا طريقة الجمع في التأليف كانوا محتاجين لإفراد التعليل بالحكمة بالذكر وذلك مجازة لما عند الجمهور ولهذا بدا عند الحنفية مع نهاية المرحلة الثانية، عند صدر الشريعة (٧٤٧هـ)، وفي هذه المرحلة جاءت آراء الحنفية في حقيقة الحكمة وصلاتها بالمصطلحات الأخرى استمراراً لما قرره صدر الشريعة (٧٤٧هـ) مع تطور في بعض الجوانب، وسأبرز هذه الجوانب في مواضعها. وهذه التطورات جاءت لتأثرهم بآراء الجمهور في هذه المسألة واليك البيان:

### الفرع الأول: حقيقة الحكمة

أخذت حقيقة الحكمة عند الحنفية في هذه المرحلة البعد المصلحي، بدأ هذا الاتجاه مع الفناري (٨٣٤هـ) حيث قال: "حكم الأحكام أي مصالحها المشروعة هي لها" بل أن المصلحة عنده هي المسماة بالحكمة<sup>(٤)</sup>. ويتابع الفناري الاتجاه ذا البعد الفلسفي في تفسير الحكمة، إذ المصلحة عنده اللذة، ويجعل من

(١) الشاطبي: الموافقات ٣٠٥/٢ و ٣٠٧.

(٢) المرجع السابق ٣٠٩/٢.

(٣) السعد: حاشية السعد ٢١٥/٢. ابن اللحام: المختصر في أصول الفقه، ١٤٣. ابن قاروان: التحقيقات، ٥٦٦.

(٤) الفناري: أصول البدائع ٣٧١/٢.



ذلك حفظ النفس والطرف في القصاص أو وسيلته القريبة كدفع الألم أي عن النفس والطرف/ أو البعيدة كفعل يوجبه، أو الأبعد بالاتزجار. وكذا المفسدة الألم أو وسيلته وكلاهما نفسي وبدني دنيوي أخروي<sup>(١)</sup> وقد سار على درب الفناري وتفسيره المصلحي للحكمة، وما تزول إليه من اللذة والألم كمال الدين ابن الهمام (٨٦١هـ) وابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) والبيدخشي (٩٢٢هـ) وأمير بادشاه (٩٧٢هـ) ومحب الله ابن عبد الشكور (١١١٩هـ) وعبد العلي الأنصاري (١٢٢٥هـ)، حيث عرفوا الحكمة بجلب المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليلها، وعرفوا المصلحة باللذة وسيلتها، والمفسدة بالألم وسيلتها<sup>(٢)</sup>.

### الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى

ارتبطت الحكمة عند الحنفية في هذه المرحلة بباقي المصطلحات، لا سيما الباعث بخلاف أصحاب المنهج الأول من هذه المرحلة حيث لم يكن للباعثية ذلك البعد الكبير،

#### أولاً: الحكمة والباعث

كان لباعثية الحكمة عند الحنفية شأن عظيم إلى حد أن منهم ربما كانوا يشترطون الباعثية في الحكمة، فهذا الفناري (٨٢٤هـ) يقول: "إن المصلحة للمعصاة بالحكمة باعثة على شرع الحكم، فهي سبب غايي لشرعه"<sup>(٣)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن الفناري وإن اثبت كون الحكمة باعثة للشرع إلا أنه صرح برجوعها لصالح العباد، وذلك حتى لا يلزم بلوازم التعليل بالغرض كما سيأتي لاحقاً، ولذا فإنه يقرر بان الباعث بالنسبة إلينا للشارع على الشرع<sup>(٤)</sup>. وليس هذا الاتجاه مقتصرًا على الفناري، بل هو شامل لباقي علماء الحنفية في هذه المرحلة وبالذات، حتى وصل الأمر عندهم إلى تعريف الحكمة بأنها الأمر الباعث من المقاصد والمصالح<sup>(٥)</sup> هذا ما قرره كمال الدين ابن الهمام (٨٦١هـ) وابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) وأمير باد شاه (٩٧٢هـ) ومحب الله بن عبد الشكور (١١١٩هـ) وعبد العلي بن نظام الدين الأنصاري (١٢٢٥هـ)، فقد أخذ الباعث عندهم، وهم أهل نفاه الطرد في العلل مكانة عظيمة، إذ جعلوا الباعث هو المناسب<sup>(٦)</sup>.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل كان لعلاقة الحكمة بالباعث عندهم بعداً آخر يظهر من خلال اشتراطهم كون العلة باعثة، ولو بالاشتغال، في المظنة لشرع الحكم المقصود منه تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها<sup>(٧)</sup>، وما ذلك منهم إلا لان الباعث لا بد وأن يكون مشتملاً على حكمة

(١) الفناري: فصول البدائع، ٣٠٤/٢.

(٢) ابن الهمام: التحرير مع شرح التقرير والتحبير، ١٨٠/٣، والبيدخشي: شرح البيدخشي، ٦٩/٢، وأمير بادشاه: تيسير التحرير،

٣٠٢/٣، ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع فواتح الرحمون ٤٦٩/٢ و ٤٨٧ و ٥٤٩.

(٣) الفناري: فصول البدائع ٣٧١/٢.

(٤) المرجع السابق ٢٩٧/٢.

(٥) ابن الهمام: التحرير بشرح التقرير والتحبير ٣٣٤/٣، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣٧/٤. ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت بشرح

قوائم الرحمون ٤٨٧/٢.

(٦) الفناري: فصول البدائع ٢٩٧/٢. ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢١٢/٣.

(٧) الأنصاري: فواتح الرحمون ٤٨٧/٢.

مقصودة للشارع<sup>(١)</sup>، وهذا راجع إلى أن الباحث الحقيقي عندهم إنما هو حصول الحكمة بحسب تصريح أمير بادشاه<sup>(٢)</sup>.

هذه حقيقة العلاقة بين المصطلحين عند علماء الحنفية في هذه المرحلة وهم بموقفهم هذا وبتصريحهم بأن الحكمة باعثة للشارع متجاهلون لأراء آل السبكي، وليس ذلك لعدم اطلاعهم عليها، بل على العكس فإنه لا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من نقل صريح عن السبكي في مسألة معنى العلة عند الشافعية ونفيه للباعثية وكون الحكمة باعثة للشرع، فقد نقل الحنفية عبارات السبكي إلى درجة ربما وصلت عند البعض إلى النقل الحرفي لها<sup>(٣)</sup> وقد جاء هذا الموقف من الحنفية أنهم عرفوا محل النزاع في المسألة وارتباطها بالتعليل بالأغراض وهذا ما سأعرض له فيما يلي.

### ثانياً: الحكمة والغرض

لاحظ الحنفية ما بين الحكمة والغرض من الاتصال لا سيما عند المعتزلة، وأن الحكم والمصالح قد يعبر عنها بالأغراض<sup>(٤)</sup>. إلا أنهم لم يتسرعوا في حكمهم على ذلك، ولم يحصل عندهم اضطراب في المواقف كما حصل عند بعض الأصوليين حيث نفوا الحكمة ومنهم من نفى الباعثية عن الحكمة. بل أن الحنفية كانوا أكثر دقة والتزاماً للمنهج العلمي الموضوعي وهذا ما يظهر من خلال مواقفهم التالية:

أولاً: جعلوا النزاع نزاعاً لفظياً راجعاً إلى معنى الغرض، فهذا ابن الهمام يبين أن من سبق إليه أن المنفعة عائدة إلى الفاعل قال: "لا نعلل بالغرض، ومريد هذا بالغرض لا يخالفه على نفيه عن أفعاله تعالى وأحكامه التكليفية أحد من المسلمين فضلاً عن محارير العلماء المتبحرين ومن سبق إليه: أنه الفائدة العائدة إلى العباد قال إن أفعاله وأحكامه تعلل بها"<sup>(٥)</sup>.

ثانياً: إن الفناري فصل بين الحكمة والغرض إذ قرر أن المصالح حكم لا أغراض. والتعليل لأحكام الشريعة هو بالحكمة والمصلحة لا الأغراض<sup>(٦)</sup>.

### ثالثاً: الحكمة والمناسب

تقدم في المرحلة الأولى والثانية من مراحل تطور مصطلح الحكمة أن الحنفية كانوا يريدون بالحكمة المعنى المؤثر والذي أوضحت أنهم أرادوا به المعنى المناسب، وفي هذه المرحلة كانت إشارات واضحة إلى الذي قرره هناك، ودافعت عنه، فهو حقيقة ما أرادته الحنفية بدليل أنهم وفي هذه المرحلة

(١) ابن أمير الحاج: التقرير و التخبير ٢١٣/٣.

(٢) أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٠/٤.

(٣) ابن أمير الحاج: التقرير و التحرير ١٧٢/٣-١٧٣. أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٩٥/٣. الأنصاري: فواتح الرحموت ٥١٦/٢.

(٤) ابن أمير الحاج: التقرير و التحرير ١٨١/٣.

(٥) المرجع السابق ١٨٢/٣. أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٤/٣ - ٣٠٥.

(٦) الفناري: فصول البدائع ٢٩٦/٢.

المتأخرة من تطور أصول الفقه، والتي امتازت بنضوج المصطلحات فقد صرحوا بذلك، فهذا أمير بادشاه يشرح قول ابن الهمام أن من سنن القياس ما يعقل معناه: أي معنى حكم الأصل والمراد بمعقولية معناه: أن تترك علته وحكمته التي شرع لها<sup>(١)</sup> وهذا أيضا ما يقرره شراح المنار من متأخري الحنفية<sup>(٢)</sup>.

بيد أن الفناري لم يرتض هذا التوجه في تفسير الحكمة وادعى كونه تفسيرا مجازيا، إذ الحكمة برأيه هي المصلحة، وأما المعنى المناسب فهو إطلاق مجازي يراد به المصلحة المترتبة عليه ومن ذلك قوله: "أما ما يقال في رخص السفر: أن السبب السفر والحكمة المشقة وأمثاله، فكلام مجازي والمراد من الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر"<sup>(٣)</sup>.

هذا وعلى الجهة المقابلة كان للحنفية ربط واضح بين الحكمة والوصف المناسب، الذي أصبح مدار بحث علماء الأصول منذ بدايات المرحلة الثانية أي مرحلة ظهور المناهج الأصولية. فهذا الفناري يتبنى تفسير منهج الأمدي واتباعه للوصف المناسب وكونه وصفا ظاهرا منضبطا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تنقيصها<sup>(٤)</sup>. في حين تبني ابن عبد الشكور والأنصاري منهج الرازي واتباعه في المناسب وكونه ما يجلب للإنسان نفعاً ويدفع عنه ضرراً<sup>(٥)</sup>. بل إن الأنصاري ذهب إلى أبعد من ذلك حين جعل الحكمة الظاهرة المنضبطة هي المناسب المؤثر حقيقة<sup>(٦)</sup>. وهذا التوجه منه يبدو أنه جاء اقتداءاً بالتفتازاني الذي أوضحت أنه جعل الحكمة وصفا مناسباً.

هذا ولم يكن شراح التحرير في هذا الجانب بذات وضوح أسلافهم، وذلك لتبنيهم تعريف الدبوسي للمناسب<sup>(٧)</sup>. ولكن يمكن ملاحظة ذلك عندهم من خلال إشرطتهم كون العلة باعثة، وانقسام العلة عندهم إلى الأمر المناسب أو مظلته. فربما أرادوا بالأمر المناسب الحكمة الظاهرة المنضبطة، وهذا بناء على ما تقدم من جعلهم الباعث مناسباً، والحكمة باعثة فيحصل أن الحكمة مناسب<sup>(٨)</sup>. لا سيما وأن الباعث الحقيقي إنما هو حصول الحكمة<sup>(٩)</sup>.

(١) أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٧٩/٣.

(٢) ابن الملاييون: نور الأنوار ٢٠٣/٢.

(٣) الفناري: فصول البدائع ٣٧١/٢.

(٤) الفناري: فصول البدائع ٣٠٤/٢.

(٥) الأنصاري: فواتح الرحموت، ٥٢٧/٢.

(٦) المرجع السابق ٤٨٨/٢.

(٧) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨١/٣. أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٣/٣.

(٨) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣٣٤/٣. أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢/٤.

(٩) أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٠/٤.

## رابعاً: الحكمة والمقاصد:

لا أدل على الارتباط بين الحكمة والمقاصد عند الحنفية في هذه المرحلة من تعريفهم للحكمة بأنها الأمر الباعث من المقاصد والمصالح<sup>(١)</sup> فالحكمة التي ظهر من العرض السابق أنها المصلحة عندهم فانهم يقسمونها باعتبارات مختلفة منها باعتبار نوع المقاصد: إلى ضرورية وحاجية وتحسينية<sup>(٢)</sup>. ومما يلاحظ وجود اضطراب عند الحنفية في الجهة التي من شأنها أن تقصد المقاصد التي هي الحكمة، ففي حين يذهب الفناري وابن أمير الحاج وأمير باد شاه إلى كون المقاصد هي مقاصد للعقلاء<sup>(٣)</sup>. وهم في ذلك تبع للتفتازاني.

وعلى الجهة الأخرى فإن ابن الهمام يقرر أن الحكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم<sup>(٤)</sup>. وربما كان سر هذا الاختلاف عائداً لتأثر ابن الهمام بالأمدى الذي نحى نحو مقاصد الشارع وفي حين تأثر شراح التحرير باتباع الأمدى كالعضد والتفتازاني الذين خالفوا إمام منهجهم في هذا الجانب.

## المطلب الثالث: منهج اتباع آل السبكي

ذكرت أننا أن لآراء آل السبكي تأثيراً لا يستهان به عند فريق من علماء الأصول، بل أنه وصل إلى حد اقتباس عبارات بنصها لا سيما من رسالة شيخ الإسلام السبكي (٧٥٦هـ) "ورد العلل في فهم العلل" والتي جذر فيها حقيقة الباعث ولمن يكون، وهذه الرسالة وإن نشر أجزاء منها من خلال كتاب الإبهاج والبحر المحيط، إلا أنها لم تنشر بنصها الكامل وبقيت مخطوطة، وإذ قدر الله لي الاطلاع على هذه المخطوطة فاني أوردتها هنا لتتم الفائدة، ويظهر بعد ذلك مدى تأثير الأصوليين بها فأليك نصها الكامل:

(وقال أمتع الله الإسلام بفوائده: اشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل، واشتهر عن الفقهاء التعليل وأن العلة بمعنى الباعث، ويتوهم كثير منهم أنها باعثة للشرع على الحكم، فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين، وهذا التوهم باطل. ولا تناقض بين الكلامين، وذلك لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف. مثاله: حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع. فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بغير ذلك، وإنما يتعلق أمره بحفظ النفوس (ص ١) وهو مقصود في نفسه، وبالقصاص لأنه وسيلة إليه، فكلاهما مقصود للشارع: حفظ النفوس قصد المقاصد، والقصاص قصد الوسائل.

أجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ، فإذا فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم- القصاص وانقاد إليه القاتل امتثالاً لأمر الله به ووسيلة إلى حفظ النفوس، كان لهم أجران، أجر على

(١) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/٣٣٤. وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٤/١٣٧.

(٢) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/١٨٣. وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/٣٠٦. والأنصاري: فواتح الرحموت: ٢/٤٧٠.

(٣) الفناري: فصول البدائع ٢/٣٠٤. ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/١٨٠. وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/٣٠٢.

(٤) ابن الهمام: التحرير بشرح التقرير والتحبير ٣/١٨٠.

القصاص وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى، أحدهما بقوله: " كتب عليكم القصاص" (البقرة، ١٧٨)، والثاني إما بالاستتباب إما بالإيماء كقوله: " ولكم في القصاص حياة" (البقرة ١٧٩).

وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة، ومن هنا يتبين أن كل حكم معقول المعنى فللشارع فيه مقصودان، أحدهما ذلك المعنى، والثاني: الفعل الذي هو طريق إليه، وأمر المكلف أن يفعل ذلك الفعل قاصداً به ذلك المعنى: فالمعنى باعث له لا للشارع.

ومن هنا تعرف أن الظاهرية فاتهم نصف الفقه ونصف (ص ب) الأجر، وتعرف أن الحكم المعقول المعنى أكثر اجرا من الحكم التعبدية نعم، التعبدية فيه معنى آخر وهو أن النفس لاحظ لها فيه، فقد يكون اجرة الواحد يعدل الأجرين للذين في الحكم غير التعبدية.

وتعرف أيضاً أن العلة القاصرة سواء كانت منصوطة أم مستتبطة فيها فائدة، زائدة وقد ذكر الناس لها فوائد، وما ذكرناه فائدة، وهي قصد المكلف فعله لأجلها، فيزداد اجره، فانظر هذه الفائدة الجليلة واستعمل في كل مسألة ترد عليك هذه الطريق، وميز بين المراتب الثلاث، وهي:

١- حكم الله بالقصاص.

٢- ونفس القصاص.

٣- وحفظ النفوس وهو باعث على الثاني لا على الأول، وكذا كحفظ المال بالقطع في السرقة، وحفظ العقل باجتتاب الخمر، وما أشبه ذلك.

ولو فرضنا أن التعليل بحفظ النفوس مستتبطة لا منصوطة أنه قاصر: حصل هذا المعنى الذي نقصده.

واعلم أني ما زلت استشكل الجمع بين كلام المتكلمين (ص ج) وكلام الفقهاء، وكنت اسمع شيوخنا يقولون في تفسير كلام المتكلمين: أن الأحكام أوقعت المصالح لا أنها علة لها وهذا وحده لا ينشرح الصدر له، حتى تلج صدري بما قلته الآن، وهو أمر بديع مبتكر فشد يدك به، فإن به ينشرح الصدر وتتهم التعليل، ويزداد نورا في أسرار الشريعة.

وكان سبب وقوع ذلك في خاطري أنني سئلت يوماً عن قتال الملائكة مع النبي صلى الله عليه وسلم في بدر وجبريل قادر أن يدفع الكفار بريشة من جناحه؟ فقلت: أريد أن يكون الفعل للنبي صلى الله عليه وسلم وللصحابه ليكون الأجر لهم، والملائكة مدد على عادة مدد الجيش، وغاية لصورة الأسباب ومسبباتها، والله هو فاعل الجميع والأمر بالجميع. وفكرت في ذلك فانتقل ذهني إلى مسألة التعليل فوقعت على المعنى المذكور، فحصل لي ابتهاج وسرور به.

والله أعلم، والحمد لله حق حمده، وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم (ص.د).

هذه الرسالة التي كان لها تأثير كبير على فريق من علماء الأصول، والتي ظهر من خلالها تمييز

السبكي بين مراتب ثلاث:

الأولى: حكم الله والثانية: الفعل الذي ورد فيه الحكم، والثالثة: الحكمة الباعثة. فالسبكي يقرر أن الباعث هو على الثاني أي الفعل، لا الأول أي الحكم، وما ذلك إلا لأن الحكمة باعثة للمكلف على الامتثال والقيام بالفعل لا باعثة للشرع على شرع الحكم، إذ الشرع لا يبعثه شيء. وقد مر سابقا أن البصري قد سبق السبكي إلى هذه الفكرة عند حديثه عن الداعي للمكلف إلى الفعل وأرآنه في ذلك، إلا أن لتبني السبكي لهذه الفكرة أثره الكبير عند الأصوليين من اتباع هذا المنهج، ويظهر ذلك من خلال الآتي:

### الفرع الأول: حقيقة الحكمة عند اتباع هذا المنهج

إن حقيقة الحكمة عند هذا الفريق من الأصوليين لم تتغير عما كان عليه الحال في المرحلة السابقة لا سيما منهج الإمام الرازي الذي ينتمي إليه أساسا آل السبكي، إذ ساد عند هذا الفريق تفسير الحكمة بجلب المصلحة ودفع المفسدة، وما تزول إليه من اللذة ووسيلتها والألم ووسيلته. ويظهر ذلك عند بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)<sup>(١)</sup>، وجلال الدين المحلي<sup>(٢)</sup> (٨٨١هـ) وابن النجار الحنبلي<sup>(٣)</sup> (٩٧٢هـ) وابن القاسم العبادي (٩٩٤هـ) والذي وإن كان لم يصرح بكون الحكمة هي المصلحة إلا أنه يدرك ذلك من خلال ربطه بين الحكمة والمصلحة لا سيما في حديثه عن الباعث والتعليل بالفرض، مما يظهر إرادته لكون الحكمة: المصلحة، بل أحيانا يستعمل مصطلح الفائدة<sup>(٤)</sup>.

وعلى العكس من ابن القاسم فإن البناني (١١١٨هـ) وعبد الله الشنقيطي (١٢٢٣هـ) والشوكاتي (١٢٥٠هـ) ومحمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، فانهم قد عرفوا الحكمة بأنها جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تغليلها. بل إن فريقا منهم التزم بمنهج الرازي التزاما كاملا من خلال تفسيره للمصلحة باللذة ووسيلتها، والمفسدة بالألم ووسيلته<sup>(٥)</sup>.

### الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى

كان للحكمة عند هذا الفريق من العلماء ارتباط وثيق بمصطلحات أخرى لا سيما الباعث والذي أوقعت آراء آل السبكي فيه: اضطرابا عند من جاء بعدهم من العلماء الذين تأثروا بهذه الآراء واليك البيان:

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٣٣/٥.

(٢) المحطى: شرح المحطى ١٣/٤ و ١٢٤.

(٣) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣١٤/١ و ٤٠/٤-٤٥٤٤.

(٤) العبادي: الآيات ٥١/٤.

(٥) البناني: حاشية البناني ٣٦٣/٢. الشنقيطي: نشر البنود ١٢٧/٢، ١٦٧، والشوكاتي: إرشاد الفحول ٦٠٧/٢، ٦٢٥ إلى ٦٢٦، و

الشنقيطي: نثر الورود ٤٦٣/٢

## أولاً : الحكمة والباعث

وقد مر سابقاً عند الكلام على منهج الرازي واتباعه موقف آل السبكي من صلة الحكمة بالباعث، وظهر اعترافهم بكون الحكمة باعثة، بل علة غائية ثم أنكروا كون العلة بمعنى الباعث وبلا شك فإنه شامل للحكمة لكنهم وفي ضوء عدم إمكانية تجاهل الحكمة والتعليل بها، ومن باب التخلص من أي التزامات كلامية حولوا الباعثية من الشارع إلى المكلف، إلا أن هذا الأمر أوقع اضطراباً عند عدد من علماء الأصول ممن تأثروا بهذه الآراء. وبدل على تأثرهم النقول عن آل السبكي والتي وصلت إلى حد نقل جزء كبير من رسالة ورد العلل في البحر المحيط<sup>(١)</sup> مثلاً: وفي حين لم تخل كتب باقي اتباع هذا المنهج من نقل عبارات السبكي في هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>، بيد أن مواقف هذا الفريق من العلماء من مسألة الباعثية وصلتها بالحكمة جاءت متفاوتة يمكن للباحث تلخيصها بثلاثة مواقف:

**الموقف الأول:** موقف الزركشي (٧٩٤هـ) فبعد ذكره لتعريف الأمدي للباعث على التشريع، عقب بان ذلك قول من يعلل أفعال الله بالأغراض واتباع ذلك بقوله: "والصحيح عند الأشعرية خلافه"<sup>(٣)</sup> غير أن الزركشي يقرر أن مذهب أهل السنة: أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئاً لغرض ولا يبعثه شيء على فعل شيء، بل هو الله تعالى قادر على إيجاد المصلحة بدون أسبابها، وإعدام المضار بدون دوافعها. وقال الفقهاء: الأحكام معللة ولم يخالفوا أهل السنة بل عنوا بالتعليل بالحكمة<sup>(٤)</sup>. فجاء موقف الزركشي نافياً للباعثية وفاضلاً بينها وبين الحكمة. وهذا الموقف ربما كان موقف الشوكاني (١٢٥٠هـ) ومما يشعر بذلك أنه اقتفى أثر الزركشي في كتابه إرشاد الفحول حتى يمكن أن يقال أنه تلخيص للبحر المحيط هذا شيء وشيء آخر أن الشوكاني تجاهل تماماً مسألة الباعث وعلاقتها بالحكمة، مما يشعر أنه ممن لا يربط بين الأمرين كما هو الحال عند الزركشي.

**الموقف الثاني:** التزام موقف السبكي من باعثة الحكمة.

التزم عدد من الأصوليين موقف السبكي بنفي الباعثية، فإن الله لا يبعثه شيء على شيء وجعل الحكمة باعثة لكن للمكلف على امتثال الفعل، لا أنها باعثة للشرع على شرع الحكم. هذا ملاحظ عند المحلي (٨٨١هـ) وابن النجار الحنبلي (٩٧٢هـ) والشناقطة<sup>(٥)</sup>.

**الموقف الثالث:** الاعتراف بالباعثية على سبيل المجاز لا الحقيقة. ذهب ابن القاسم العبادي (٩٩٤هـ) والبناتي (١١٩٨هـ) والشربيني (١٢٢٦هـ) إلى قبول الباعث وباعثية الحكمة لكن على سبيل التجوز<sup>(٦)</sup> ومقومات هذا الموقف هي:

١- نفي الغرض عن أحكام الله وما يترتب على التعليل به من إزامات كلامية، وبيان أن المنفعة هي عائدة للعباد لا إلى الشارع.

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٢٤/٥ - ١٢٥.

(٢) المحلي: شرح المحلي ٤٩/٤. ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٠/٤ - ٤١.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ١١٣/٥.

(٤) الرجوع السابق ١٢٣/٥.

(٥) المحلي: شرح المحلي ٤٩/٤ و ٥٧. ابن النجار شرح الكوكب المنير ٤٠/٤ - ٤١ و ٤٣، الشنقيطي نشر البنود ١٢٤/٢ - ١٢٥.

الشنقيطي نثر الورود ٤٦٢/٢

(٦) العبادي: الآيات ٤٩/٤ - ٥١، حاشية البناتي ٣٥٧/٢ - ٣٥٩ و ٣٦٣. والشربيني: حاشية الشربيني ٣٥٧/٢ - ٣٥٨.

٢- الفصل بين حقيقة الباعث المرتبطة عندهم بالفرض وبين الحكمة<sup>(١)</sup> والمصلحة، وفي حين رفضوا الأول اثبتوا اشتغال الأحكام على الثاني، ومن ذلك يقول العبادي: "وأما اشتغال أفعاله تعالى على حكم ومصالح فهذا شيء آخر غير معنى الباعثية". وفي قول آخر "إنما الثابت هناك حكم وفوائد وليست بأغراض"<sup>(٢)</sup>.

٣- تفريقهم بين كون الباعث مشتملا على حكمه مخصوصة مقصودة للشارع من شرع الحكم وبين كونه لأجلها شرعه حتى يكون باعنا وغرضاء، ويلزم المحذور<sup>(٣)</sup>. فمدار رأيهم أن الأحكام مشتملة على حكم ومصالح وليست بتابعة لها. وبالجملة بحسب قول العبادي- لا بد على هذا من التجوز في الباعث وإخراجه عن حقيقة الباعثية<sup>(٤)</sup>.

### ثانياً: الحكمة والغرض

لم تأت هذه المواقف من اتباع منهج السبكي في هذه المرحلة من فراغ، بل لها جذورها كما ظهر من علم الكلام، وصلة الباعث بالغرض وحقيقة الغرض الراجعة إلى المنفعة والفائدة والمصلحة وهذه هي حقيقة الحكمة عندهم، ومن هنا نشأت الإشكالية.

هذا وإذا جاءت مواقف أصحاب هذا الاتجاه من الباعث متفاوتة ما بين نافي لها أو قابل لها على تجوز، فإن موقفهم من الغرض وعلاقته بالحكمة جاء منطبقاً على الفصل بين مصطلح الغرض ومصطلح الحكمة ويمكن للباحث إجمال موقفهم بالنقاط التالية:

١- الفصل بين مصطلحي الغرض والحكمة، وهذا ما قرره ابن القاسم: "وما توهم من ثبوت الغرض فهو توهم باطل وإنما الثابت حكم وفوائد وليست بأغراض"<sup>(٥)</sup>. ويستند اتباع هذا المنهج في موقفهم هذا إلى ما حققه السيد الجرجاني حيث قال: "إذا ترتب على فعل أثر من حيث أنه ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث أنه طرف الفعل يسمى غاية، ثم أن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً، وإن لم يكن فغاية فقط، وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد. فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض"<sup>(٦)</sup>.

٢- اتفاقهم على عدم جواز تعليل أفعال الله وأحكامه بالأغراض<sup>(٧)</sup>. وهذا بخلاف رعاية الحكمة لأفعال الله ولأحكامه فهو بحسب ما يقرره الزركشي جائز واقع، ولم ينكره أحد وإنما الذي أنكر العلة والغرض والتحصين العقلي ورعاية الأصلح وبيّن الزركشي أنه لخفاء الغرض وقع الخلط<sup>(٨)</sup>.

(١) العبادي: الآيات ٤٩/٤-٥٠.

(٢) العبادي: الآيات ٥١/٤.

(٣) البناني: حاشية البناني ٣٥٧/٢ والعبادي: الآيات ٥٤/٤.

(٤) العبادي: الآيات، ٥٠/٤.

(٥) المرجع السابق ٥١/٤ بتصرف يسير.

(٦) العبادي، الآيات، ٥٠/٤ و١٢٥. البناني، حاشية البناني، ٣٥٧/٢-٣٥٨.

(٧) العبادي: الآيات، ٤٩/٤-٥١. ابن النجار شرح الكوكب المنير، ٣١٦/١-٣١٧. البناني حاشية البناني،

٣٥٩-٣٥٧/٢. الشنقيطي، نثر البنود، ١٢٥/٢. الشنقيطي نثر الورود، ٤٦٢/٢.

(٨) الزركشي-البحر المحيط، ١٢٤/٥.



مسلكا مغايرا في الشكل لما سلكه أتباع هذا المنهج، وإن كانا في المضمون حقيقة متفقين، حيث عرف المناسب: ما تقع المصلحة عقبيه لرابط ما عقلي. يريد بذلك أنه إذا وجد هذا لمناسب، أو سمع: أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سببا مفضيا إلى مصلحة من المصالح برابط ما من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وتلك الوصف، مثاله إذا قيل: السكر حرام أدرك العقل أن تحريم السكر مفض إلى مصلحة وهي حفظ العقل من الاضطراب<sup>(١)</sup>. وابن النجار في مسلكه هذا كان تبعاً لما قرره ابن قدامة ومن بعده الطوفي. ويبدو أن ابن النجار لما انتهى من مسألة الباعث وتأثره فيها بأراء آل السبكي، عاد ليلتزم منهج الحنابلة في باقي المسائل.

المستوى الثاني: تعريف الحكمة بالوصف المناسب: من التطورات التي امتازت بها هذه المرحلة عموماً تعريف الحكمة خاصة الظاهرة المنضبطة: بأنها الوصف المناسب. وقد بينت أن أول من صرح بذلك التفتازاني (٧٩١هـ) متأثراً بالعضد (٧٥٦هـ) والذي مهد لهذه لفكرة. وكذلك الحال كان عند عدد من علماء الحنفية لا سيما عند أمير بادشاه والأنصاري اللذين صرحا بذلك.

وعند أتباع هذا المنهج جاء من يقرر هذا أي تعريف الحكمة بالوصف المناسب لشرع الحكم وقد بدأ ذلك عند العبادي (٩٩٤هـ)<sup>(٢)</sup> ومن بعده الشنقيطي<sup>(٣)</sup> والشربيني. فهذا الشربيني يؤكد أن الحكمة هي الأمر المناسب لشرع الحكم: وهو الوصف الذي إذا نظر لذاته يخال أنه علة<sup>(٤)</sup>.

وهذا التوجه لم يأت من باب تطور مصطلح الحكمة، بقدر ما هو محاولة للخروج من الاضطراب والتناقض الذي وقع فيه ابن السبكي وأوقع فيه من بعده ممن سار على منهجه. وهذا ما سأوضحه في المحور القادم، إلا وهو علاقة الحكمة بالمقاصد.

#### رابعاً: الحكمة والمقاصد

للعلاقة بين هذين المصطلحين أثر هام في تحديد حقيقة الحكمة عند أتباع هذا المنهج، ومن ثم تحديد آرائهم في مسألة التعليل بها.

اتفق أتباع هذا المنهج على كون الحكمة: المقصود من شرع الحكم، بل أنهم صرحوا بذلك وهذا التطور بدأ من عند إمام هذا المنهج ابن السبكي ومن بعده الجلال المحلي والعبادي والبناني وابن النجار الحنبلي وانتهاء بالشناقطة<sup>(٥)</sup>. بيد أن هذا التوجه لا سيما من ابن السبكي قد أوقع اضطراباً عند أتباع منهجه تكلفوا للخروج منه. وخلاصة هذا الاضطراب والتناقض أن ابن السبكي اعترف بكون الحكمة: هي مقصود الشارع من شرع الحكم وأجاز التعليل بهذا المقصود؛ بالرغم من أنه كان قبل ذلك قد نفى

(١) ابن النجار: شرح للكوكب المنير، ١٥٣/٤-١٥٥.

(٢) العبادي: الآيات، ١٢٦/٤ و١٣٢.

(٣) الشنقيطي: نثر الورود، ٤٩٥/٢.

(٤) الشربيني: تقريرات الشربيني ٣٦٢/٢.

(٥) المحلي: شرح المحلي، ١٢٢-١٢٩/٢ والعبادي: الآيات ١٢٦/٢ و١٣٢، البناني: حاشية البناني ٤٢٥/٢-٤٢٦، وابن النجار: بشرح

الكوكب ٤٣/٤، الشنقيطي: نشر البنود ١٦٨/٢، الشنقيطي: نثر الورود ٤٩٤/٢.

الباعثية عن علل الشارع، وقرر أن الشارع لا يبعثه شيء على شيء، وانظر إلى ما نقله العبادي عن ابن السبكي في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث يقول ابن السبكي: "فإن قلت: ليس الباعث بهذا التفسير، بل المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، قلت: قولك مقصودة للشارع من شرع الحكم معناه: أنه لأجلها شرعه وهذا هو الباعث والداعي"<sup>(١)</sup>. فابن السبكي نفى الباعث وجعل الحكمة المقصودة للشارع باعثاً، ثم عاد وأجاز التعليل بالمقصود من شرع الحكم. وهذا تناقض واضطراب لا خفاء فيه، جعل العلماء يتكفون لأجل الخروج منه، فقد اتبعوا للخروج من هذا التناقض المحورين الآتيين:

**المحور الأول:** وهو محور ابن القاسم العبادي ومعه الشنقيطي، حيث فسروا الحكمة التي أرادها ابن السبكي عند حديثه عن مقصود الشارع: بالوصف المناسب<sup>(٢)</sup>. وذلك لأن اتحاد الحكمة والمقصود سيؤدي إلى التناقض والتنافي بين رأي ابن السبكي بنفي الباعثية وعدم التعليل بالحكمة وبين كونها مقصودة للشارع وجواز التعليل بها، وأما حملها على الوصف المناسب فلا تنافي؛ لأنه اشترط للوصف المناسب اشتماله على حكمة تبعث المكلف وقد استدل العبادي على هذا التوجيه بالسياق الذي جاء فيه كلام ابن السبكي عن مقصود الشارع؛ إذ جاء بعد تعريفه للوصف المناسب، ولذا فيمكن حمل المقصود من شرع الحكم عند ابن السبكي على الوصف المناسب<sup>(٣)</sup>.

**المحور الثاني:** وهو محور الشربيني ومعه المطيعي حيث فسرا كلام ابن السبكي كذلك بكون الحكمة هي الأمر المناسب لشرع الحكم وهو الوصف الذي إذا نظر فيه لذاته يخال أنه علة<sup>(٤)</sup>. فهذا هو تفسيرهم للحكمة المذكورة في قول السبكي أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لانفس الحكمة. فحقيقة هذه الحكمة عندهم مخالف لحقيقتها في قوله: "ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث" إذا المراد بهذه الحكمة جلب المصلحة أو درء المفسدة.

وبهذا يظهر أن للحكمة عند الشربيني والمطيعي حقيقتان: جلب المصلحة أو دفع المفسدة، والوصف المناسب. وهما متغايرتان بحسب قولهما حيث قالوا: "فعلى كل علمنا أن المصلحة ودفع المفسدة غير الحكمة المناسبة للحكم وهو الوصف الذي إذا نظر لذاته يخال أنه علة"<sup>(٥)</sup>.

هذا ويبدو أن حقيقة هذا التوجيه هو للشربيني وإن المطيعي تبع له وإن لم يصرح الأخير بذلك، حيث استعمل العبارات ذاتها، علماً بأن الشربيني (١٣٢٦هـ) متقدم على المطيعي، وبغض النظر فإنهما بهذا التوجه اعتمدوا على ما قرره العضد والسعد من أن الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المصلحة أو دفع المفسدة، إن كان خفياً أو غير منضبط، لا يعتبر لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم؟

(١) العبادي: الآيات، ٤٩/٤.

(٢) المرجع السابق، ١٢٦/٤ و١٣٢. الشنقيطي: نشر البنود، ١٧٠٠-١٦٩/٢.

(٣) العبادي: الآيات، ١٢٦/٤ و١٣٢.

(٤) الشربيني: تقريرات الشربيني، ٣٦٣/٢ و٤٢٦. المطيعي: سلم الوصول، ٢٦١/٤.

(٥) الشربيني: تقريرات الشربيني، ٣٦٣/٢. المطيعي: سلم الوصول، ٢٦١/٤.

فالتطبيق أن يعتبر وصفا ظاهرا منضبطا يلزم ذلك الوصف ولو عادة، فيجعل معرفا للحكم، ومثاله المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلاً لقصد التخفيف، ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة لكونها ذات مراتب مختلفة ولا يناط الترخيص بالكل، ولا يمتاز البعض بنفسه، فنيط الترخيص بما يلزمه وهو السفر<sup>(١)</sup>.

وقد مر سابقاً أن التفنازي صرح بأن الحكمة هي وصف ظاهر يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح مقصود للعقلاء وهو الحكمة نفسها. فاستفاد أصحاب هذا المحور من ذلك وفسروا قول السبكي: "وصفا ضابطاً للحكمة" بكون الحكمة الأمر المناسب لشرع الحكم، وهذه الحكمة إذا كانت خفية أو مضطربة كالمشقة في العبارة السابقة عن العضد، احتاجت لأجل التعليل بها إلى وصف يضبطها أي يضبط هذه الحكمة، وليس المراد بها المصلحة. وإن كان أصحاب هذا المحور يفسرون الحكمة في قول ابن السبكي: "ومن شروط الإلحاق بها اشتغالها على حكمة تبعث" بالمصلحة. ووجه هذا التفسير المغاير عندهم للتفسير الأول للحكمة هو دفع توهم التكرار في قولي السبكي. وقد وجدوا في منهج العضد والتفنازي ضالتهنم والتي على أساسها رفعوا هذه الإشكالية وهذا التناقض.

### تقييم موقف اتباع هذا المنهج من تناقض ابن السبكي

وإذا ما أراد الباحث تقييم موقف أصحاب هذا المنهج من تناقض ابن السبكي فإنه يجد أن المحورين اللذين اتبعوهما لا يخلوان من تكلف أو خلط للأمر وإليك البيان:

١- إن الإشكالية الحقيقية عند ابن السبكي أنه انتقد الأمدي وشنع عليه لقوله بالباعث والحكمة المقصودة للشارع، وقرر نفي ذلك، ثم عاد وتبنى منهج الأمدي في التعليل بمقصود الشارع من شرع الحكم وهو الحكمة. ولا ينفع ابن القاسم ومن تبعه محاولة تفسير ذلك بأنه أراد الوصف المناسب لأن السبكي قد ذكر قبل ذلك مباشرة تعريف المناسب، وذلك لأن من عاد إلى صاحب القول الأصلي وهو الأمدي يرى أنه لم يكن يتحدث عن المناسب بل عن الحكمة، وابن السبكي تبعه في ذلك دون أي تبديل، وهذا ما اعترف به ابن القاسم نفسه حيث عقب على صنيع ابن السبكي بقوله: "وأريد به ههنا المقصود الذي هو الحكمة بدليل أمثلته المذكورة، ألا ترى أنهم صرحوا بأن علة القصاص القتل العمد وأن حكمته حفظ النفوس"<sup>(٢)</sup>.

٢- إن تشبث الشريبي والمطيعي بأقوال العضد والسعد وتفسيرهم للحكمة بالوصف المناسب. هو تمسك في غير محله؛ إذ ظهر من خلال ما قدمته سابقاً أن تطور مصطلح الحكمة عبر مراحلها كان من خلال مناهج مختلفة، وأما الخلط بين أكثر من منهج للتخلص من تناقض أحد العلماء فلا يعد هذا عند الباحث من التطور الحقيقي لمصطلح الحكمة لا سيما وأنهم وصلوا إلى نتيجة غير دقيقة لا تتفق مع منهج السبكي في حقيقة الحكمة، ولا مع منهج الأمدي واتباعه؛ وذلك أنهم قرروا أن للحكمة حقيقتان:

(١) الشريبي: تقريرات الشريبي، ٣٦٢/٢.

(٢) العبادي: الآيات، ١٣٢/٤.

المصلحة، والوصف المناسب ونفوا أن يكون الوصف المناسب: المصلحة. وإذا ما عدنا إلى منهج العزض والسعد نجد أنهم عرفوا الحكمة بالوصف الظاهر لم ينفوا كونها مصلحة. وهذا يظهر من خلال تعقيب التفتازاني نفسه على تعريفه للحكمة: بأنها وصف ظاهر يحصل من ترتيب الحكم ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء وهو الحكمة نفسها. أي المقصود للعقلاء وكان قد فسره بحصول مصلحة أو اندفاع مفسدة<sup>(١)</sup>.

٣- إن إعطاء الحكمة الظاهرة المنضبطة صفة الوصفية أي أنها وصف أمر غير مسلم عند العلماء، بل هو نقد موجه ليس على أتباع هذا المنهج فحسب بل وعلى التفتازاني من قبلهم. فقد قرر الصفي الهندي أن الوصفية غير متحققة في الحكمة، وإن تحققت بها المناسبة ولذا لا يجوز عنده أن تكون وصفا مناسباً<sup>(٢)</sup>.

(١) السعد: حاشية السعد، ٢٣٩/٢.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ٢٠٧/٥.

## خاتمة الفصل والنتائج

بعد هذا العرض المسهب لمراحل تطور مصطلح الحكمة عند علماء الأصول يرى الباحث أن الحكمة أطلقت وأريد بها الحقائق التالية:

أولاً: الحكمة هي المعنى المناسب لشرع الحكم يحصل من ترتيب الحكم عليه جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

وهذا ما كان سائداً عند علماء الأصول في المرحلة الأولى بشكل عام وعند الجويني والغزالي والسرخسي والبزدوي بشكل خاص.

ثانياً: الحكمة هي المصلحة نفسها. غير أنه ظهر عند أصحاب هذا الاتجاه خمسة مناهج مختلفة هي: المنهج الأول: وفسر الحكمة بحصول المصلحة أو دفع المفسدة، إلا أنهم نهجوا نهجاً فلسفياً في تفسيرهم للمصلحة باللذة ووسيلتها، والمفسدة بالألم ووسيلته. وهذا منهج الرازي وأتباعه كالأرموي والبيضاوي والقرافي ومن سار على دربهم.

المنهج الثاني: وفسر الحكمة بحصول المصلحة أو دفع المفسدة لكن دون أي تفسير فلسفي لها، بل اقتصر على تفسيرها بالمنفعة والمضرة. وهذا ما كان عند الحنابلة كابن قدامة وشيخ الإسلام وابن القيم والطوفي وهو حقيقة تفسير المعتزلة لمصطلح الحكمة والغرض.

المنهج الثالث: وفسر الحكمة بحصول المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليبها. لكنهم اشترطوا في هذه الحكمة أن تكون مقصودة للشارع فندت الحكمة عندهم هي مقاصد الشارع في تحقيق مصالح العباد. وهذا ما كان عند الأمدي وأتباعه كابن الحاجب والعز بن عبد السلام والشاطبي.

المنهج الرابع: وفسر الحكمة بحصول المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليبها. واشترطوا فيها أن تكون مقصودة لكن ليست للشارع بل للعقلاء، ثم أنهم فسروا المصلحة باللذة، والمفسدة بالألم. وهم في الحقيقة امتداد لأصحاب المنهج الأول والثالث معاً. وهذا ما كان عند العضد والنقازاني.

المنهج الخامس: وفسر الحكمة بحصول المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليبها، ويكون هذه المصلحة اللذة، والمفسدة هي الألم. لكنهم أضافوا لها بعداً جديداً وهو كون الحكمة باعثة وعند أصحاب هذا المنهج ظهر اتجاهان في باعثة الحكمة:

الاتجاه الأول: الحكمة هي الأمر الباعث من المقاصد والمصالح للشارع على شرع الحكم وهذا منهج متأخري الحنفية كالقناري وابن الهمام وابن أمير الحاج وأمير بادشاه.

الاتجاه الثاني: الحكمة هي الباعثة للمكلف على الامتثال. وهذا منهج ابن السبكي ومن بعده كالمحلي وابن القاسم العبادي والبناني وابن النجار الحنبلي والشناقطة.

ثالثاً: الحكمة هي الوصف المناسب لشرع الحكم

وهذا المنهج ظهر عند متأخري علماء الأصول بشكل عام مثل الشربيني وعبد العلي الأنصاري والمطيعي، وإن كان لهم سلف أشاروا إلى ذلك كالتفتازاني وابن القاسم العبادي.

رابعاً: الحكمة هي الغرض

وفسروا الغرض بالمنفعة والمضرة وما يزول إلى حصول اللذة ووسيلتها أو الألم ووسيلته وهذا المنهج منسوب إلى المعتزلة.

### تحليل النتائج وبيان رأي الباحث في حقيقة الحكمة:

هذه هي إطلاقات الحكمة عند علماء الأصول، ومن الأهمية بمكان القيام بتحليلها وذلك حتى يظهر جلياً ما الحقيقة التي ينبغي أن يطلق عليها مصطلح الحكمة، ولذلك فإن الباحث يوضح فيما يلي الخط البياني إن جاز التعبير لهذه المراحل ونقاط التحول والارتكاز فيها.

إن الحكمة في المرحلة الأولى وهي مرحلة تمتاز بكون غالب علماتها من الموسوعيين ليس في الأصول وحسب، بل في شتى علوم الإسلام وربما غيرها من علوم اللغة وما أشبهه، إلا أن هذه المرحلة امتازت بعدم تحديد المصطلحات وهذا يرجع لأمرين محتملين:

الأول: عدم التحديد جاء لعدم استقرار المصطلحات ومنها الحكمة، ولذلك نجد الحكمة متداخلة مع مصطلحات أخرى لا سيما المصلحة.

الثاني: أن هذه المصطلحات محددة في أذهان العلماء وفكرهم، لكنهم وكما قدمت أن غالبهم موسوعيون وكذا حال كثير من طلابهم؛ فإنهم لم يروا حاجة إلى توضيح ما هو واضح.

ولذلك نجد أنه في المرحلة الأولى امتزجت عدة مصطلحات مع بعضها البعض وهي الحكمة والعلة والمعنى والمصلحة، بل إنه كان من النادر أن تجد تفسيراً محدداً لا سيما للحكمة عندهم، وإن كان مدار كلامهم على المعنى المناسب كما ظهر هناك. غير أن هذه المرحلة انتهت عند الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) والذي لاحظ تداخل المصطلحات بشكل يخرجها عن مراد العلماء، فلجأ إلى تحديد عدد من المصطلحات ومنها الحكمة فأظهر أن المراد بها هو المعنى المناسب. لكن الغزالي أورد للحكمة ثلاثة تعريفات أخرى هي الباعث والمصلحة والمقاصد. ولم يرد الغزالي بهذه التعريفات كون هذه الثلاثة حقيقة الحكمة، بل أوردتها باعتبارات مختلفة، فمنها ما أورده من باب مسابرة الخصم وتفنيد حججه كما هو في تعريفه للحكمة بالباعث، ومنها ما كان من باب التجوز وإطلاق الأثر نيابة عن المؤثر الحقيقي كما هو الحال في تعريفه للحكمة بالمصلحة، ومنها ما هو بيان لشرط أساسي لا بد من توفره ومن ذلك تعريفه للحكمة بالمقاصد أي ما تكون مقصودة للشارع.

هذا وبعد الغزالي بدأت مرحلة جديدة ظهرت فيها مناهج أصولية ذات أسس وقواعد اعتمدت بشكل أساسي على كتب الغزالي وآرائه، غير أن نقطة التحول الحقيقية حصلت من خلال حدوث التباس عند

مؤسسي هذه المناهج والذين لم يوفقوا إلى معرفة المقصود الحقيقي للحكمة عند الغزالي، وتأتي أهمية هذا التحول وهذا الالتباس أنه وقع عند علماء هم أئمة ولهم اتباع، وأقصد بذلك الرازي (٦٠٦هـ) والأمدي (٦٣١هـ) حيث فهم الأول وهو الذي استخلص كتابه المحصول من أربعة كتب كان أحدها المستصفي: أن الحكمة هي المصلحة وبنى على ذلك رايه. وأما الثاني وهو الأمدي فرأى أنها ليست أي نوع من المصالح بل المقصودة للشارع فكان جل كلامه عن الحكمة المقصودة للشارع، والأمدي كالرازي في اعتماده على المستصفي عند وضعه لكتاب الأحكام. وبهذا حصل التحول الأول للحكمة من المعنى المناسب إلى المصلحة بمناهجها المختلفة ومما يثبت حدوث هذا الالتباس أنهم وإن صرحوا بكون الحكمة: المصلحة والمقاصد. إلا أنهم وقعوا في مناقضات من خلال ذكرهم لأمثلة صرحوا فيها بالحكمة، وهي حقيقة أمثلة لها باعتبار أنها معنى مناسب، وليست مصلحة. وهم في ذلك متأثرون بالغزالي ومن ذلك تصريح الأمدي على سبيل المثال بأن حكمة الزنا هي إيلاج فرج في فرج مشتبه طبعاً<sup>(١)</sup>.

وكذلك الحال عنده في كلامه على أقسام المقصود من شرع الحكم وهو الحكمة عنده حيث جعل الملك حكمة البيع وشغل الرحم حكمة العدة<sup>(٢)</sup> وغير ذلك وهذه الأمور ليست الحكمة بمعنى المصلحة بل بالمعنى المناسب.

ونقطة تحول أخرى حصلت في هذه المرحلة، ألا وهي التأثير بمناهج المعرفة المختلفة لا سيما الفلسفية منها، حيث درس كثير من علماء الأصول هذه المناهج وتأثروا بها واختلطت كتاباتهم الأصولية بآراء متأثرة بهذه العلوم. وهذا ما يجده الباحث عند الرازي مثلاً والذي فسر الحكمة بالمصلحة ثم فسر المصلحة باللذة والمفسدة بالألم، بل إنني أرى أن نقطة التحول الثانية في تطور مفهوم مصطلح الحكمة حصلت نروتها على يد ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ) وليس من هدف الباحث التعرض لأبعاد مصطلح الحكمة عند هذا الفيلسوف، بقدر ما أريد إبراز حقيقة أظن أنها كانت من العوامل الأساسية في تحول مفهوم مصطلح الحكمة عند الأصوليين، وبشكل خاص الأشاعرة منهم.

وهذه القضية هي بروز اتجاه جديد يفسر الحكمة بالبرهان وما يثبت به على طريقة الفلاسفة<sup>(٣)</sup>. ومن ثم علاقة هذه الحكمة بالشريعة بما فيها الفقه فروعاً وأصولاً عند أصحاب هذا المنهج المعرفي منهج البرهان - وهم الفلاسفة - والذي يعطينا ابن رشد نموذجاً وصورة لشكل من أشكال هذه العلاقة بقوله: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"<sup>(٤)</sup>.

وليس ذلك الموقف من ابن رشد إلا لأن البرهان وما ثبت به هو يقيني قطعي، وأما الشرع فليس كله كذلك. بل إن كثيراً منه ما هو ظاهر. وأما لماذا اخترت هذا نقطة تحول؟ فذلك عائد إلى ما كان بين

(١) الأمدي: الأحكام ٢٢٠/٤.

(٢) الأمدي: الأحكام، ٢٣٩/٣ إلى ٢٤٠.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ٣١ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق: ٣٣.

الأشاعرة وما بين الفلاسفة من خصومه رأيت أن من أثارها أن علماء الأصول بعد هذه المرحلة وهم في غالبهم من الأشاعرة قد كان من أسباب رفضهم للتعليل بالحكمة رفضهم لموقف الفلاسفة من الحكمة وجعلها الحاكم على النص لا المحكومة له، ومما يدعم هذه الفكرة أن كثيرا من علماء الأصول في هذه المرحلة قد درسوا المناهج الفلسفية وتأثروا بها فجاءت آراؤهم كردة فعل لموقف الفلاسفة وعلى سبيل المثال لا الحصر الرازي (٦٠٦هـ). وإلا فكيف نفسر هذا التحول الكبير عند نطاق عريض من علماء الأصول الأشاعرة اتجاه التعليل بالحكمة من القول بذلك والدفاع عنه في عهد الجويني والغزالي إلى القول بالمنع والرفض في عهد الرازي ولم يكن هناك فاصل زمني كبير بل أن الرازي قد تتلمذ أصوليا على يد كتب الغزالي والجويني وأبي الحسين البصري وكلهم قائلون بالحكمة، في حين أنه كان ممن درس الفلسفة فلا بد وأنه أراد التخلص مما وقع فيه الفلاسفة من جعل الحكمة حاكمة على النص فلجا إلى رفض الحكمة من أساسها لا سيما وأن التعليل بالحكمة هو لأحكام الله وهي جزء من أفعاله، فلما أخذت هذا البعد المصلحي المنفعي وأساسه اللذة والألم، أوحى لهم بأنها ذات الحكمة التي قدمها الفلاسفة على النص.

هذا وكان لبروز هذه القضية أثر كبير عند الأصوليين والذين تراهم يشددون كثيرا على ضرورة توافر شرط، لأجل أن يصح التعليل بالحكمة، ألا وهو أن لا تعود على أصلها بالإبطال. وليس ذلك إلا فرارا من إلزامات تشابه قولهم مع قول الفلاسفة.

وبقي شيء آخر أود الإشارة إليه عند ابن رشد بالذات: إن ابن رشد في كتابه الضروري في أصول الفقه، والذي يشير محققه إلى أنه ربما كان أول كتاب لابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)<sup>(١)</sup>، قد ذكر فيه أن من مراتب القياس إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة<sup>(٢)</sup>. وحقيقة هذه المصلحة فسرها ابن رشد عند تعرضه لمقصد الشرع، وأن منه تعليم العمل الحق، وهو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء.

ومعرفة هذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي وهو ينقسم إلى قسمين<sup>(٣)</sup>:

أحدهما: أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه.

القسم الثاني: أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها.

وما يهمني من ذلك ذكره للسعادة والشقاء، اللذين يعبر عنهما الفلاسفة باللذة والألم. فهذا يشير إلى حقيقة المصلحة التي ذكر في كتابه الأصولي، وهذا أيضا يدعم اختياري لابن رشد نقطة تحول في تطور الحكمة، حيث ظهر في لفترة اللاحقة له، عدد من الأصوليين ممن يفسر الحكمة بأنها المصلحة وبأنها اللذة والألم، وهذا ظاهر عند الرازي وأتباع منهجه.

(١) ابن رشد: الضروري، ١٨.

(٢) المرجع السابق، ١٢٧ إلى ١٢٨.

(٣) ابن رشد: فصل المقال، ٥٤.



أما نقطة التحول الثالثة فبدأت مع ملاحظة علماء الأصول أن حقيقة المصلحة التي فسرت بها الحكمة هي ذاتها حقيقة الغرض، والمقام مقام حديث عن تعليل أحكام الله بالحكمة، فهل هذا تعليل لأحكام الله بالغرض؟ بل أخذت بعدا أكثر حدة بارتباط الحكمة بالباعث، لا سيما عند الأمدى، ومن قبله الغزالي، وهذا كله ساهم في ظهور ما يمكنني تسميته بنظرية النقص والاستكمال في حق الشارع -تعالى عن ذلك علوا كبيرا- والقائمة على أساس جعل الحكمة غرضا وباعثا. وكانت ذروة هذا التحول عند ابن السبكي (٧٧١هـ) والذي رفض الباعثية، وفسر كون الحكمة مقصودة للشارع بأنها باعثة، ولكنه لم يقف عند هذا الحد؛ بل عاد وناقض نفسه كما ظهر سابقا بتجويزه التعليل بمقصود الشارع.

وكان لموقف ابن السبكي من باعثية الحكمة وتحويلها من الشارع إلى المكلف، ومن ثم تناقضه أثر عظيم عند علماء الأصول في المرحلة اللاحقة له، حيث احتاروا في كيفية دفع ذلك التناقض، فما كان منهم إلا أن عادوا إلى المناسب وفصلوا الحكمة من جديد عن المصلحة كما ظهر ذلك عند الشربيني والمطيعي، وليتهم عادوا إلى المعنى المناسب الذي هو حقا حقيقة الحكمة بل جعلوا الحكمة كما ظهر الوصف المناسب.

هذا هو مسار خط تطور مصطلح الحكمة، ونقاط التحول فيه، ولم يبق سوى عرض رأي الباحث في حقيقة الحكمة.

### حقيقة الحكمة عند الباحث:

يرى الباحث أن الأليق بمصطلح الحكمة هو تفسيرها: بالمعنى المناسب المقصود للشارع من شرع الحكم تحصيلًا لمصلحة المكلف أو دفعا للمفسدة عنه. وهذا الاختيار من الباحث هو امتداد لمدرسة الجويني والغزالي من بعده، وحتى يظهر وجه هذا الاختيار إليك شرح محترزات التعريف: أما قوله: "المعنى" أي الحقيقة، فمعنى أي شيء: حقيقته وهو ما يعبر عنه عند الأصوليين بالحد، فالحد والحقيقة والمعنى على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد<sup>(١)</sup>. هذا ما قرره الجويني؛ لأن المعنى: ما يراد بالقول ويعنى به، وحقيقة الأمر قد يعنى بالقول؛ بل هو الذي يعنى في العبارة؛ فسمى معنى -وهذا هي المقاربة بين المعنى في اللغة، وبينه في عرف العلماء؛ لأن حقائق المذكورات هي المعنية بالعبارات؛ فسميت الحقيقة لذلك: معنى<sup>(٢)</sup>.

هذا ومعنى الحقيقة في اللغة هو حق المنكور ومقطعه ومفصله الذي به قوامه وثبوته؛ ولهذا استعمله أهل المعارف بالحقائق في العلل؛ لأن المعلول بعلة ممتاز عما سواه وبها ينفصل وينقطع عما سواه؛ فقبل لها: حقيقة<sup>(٣)</sup>.

(١) الجويني: الكافية في الجدل، ٧.

(٢) الجويني: الكافية في الجدل، ٩.

(٣) المرجع السابق، ٨.

وأما العلاقة بين المعنى الذي هو الحقيقة وبين الحد؛ فذلك لأن الحد في اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع؛ فيقال: حد الدار لآخر أجزائها، وآخر ما ينتهي إليه من جملة الدار؛ لأنها بأخر أجزائها يمنع من دخولها فيما ليس منها؛ وذلك أيضا مقطوعا؛ لأنها بمنتهى أجزائها تقطع عما سواها<sup>(١)</sup>. بل إن الجويني يقرر أن من حكم الحد: أنه العلة لا غير، فحد كل محدود علقته، علقيا كان الحد أو سمعيا<sup>(٢)</sup>.

وبهذا يظهر جليا أن المعنى وهو الحقيقة، وهو الحد؛ هو علة من علل الشرع. وهذا هو حقيقة ما أراده كثير من علماء الأصول في تفسيرهم للحكمة بأنها المعنى أي الحقيقة، ومن ذلك جعل الغزالي حكمة السرقة مثلا، أخذ مال محترم من حرز مثله بلا شبهة<sup>(٣)</sup>. وهذا ظاهر في أن هذه الحكمة حقيقة السرقة.

واحترز بقوله: "المعنى" عن الوصف وذلك لأن الوصفية غير متحققة في الحكمة على ما قرره عدد من العلماء منهم الصفي الهندي<sup>(٤)</sup>، إذ الوصف عبارة عن الصفة الواضحة التي يمكن إدراكها في المحل الذي ورد فيه الحكم<sup>(٥)</sup>. والوصف الذي استعمله الأصوليون علة لا يكون كذلك إلا إذا عبر عن حقائق الأشياء والتي هي الحكمة<sup>(٦)</sup>. فهي العلة على الحقيقة، لكنها لما كانت خفية إذ حقائق الأشياء لا يطلع عليها إلا بتأمل وبحث جعل الأصوليون مظنة هذه الحكمة تقوم مقامها وعبروا عنها بالوصف، واشتروا فيه أن يكون مشتملا على الحكمة وأن يكون ضابطا لها<sup>(٧)</sup>.

قوله: "المناسب" احترازا عن المعاني غير المناسبة، وتعرف مناسبة المعاني من خلال آثارها على المكلفين وذلك بحصول المصالح لهم ودفع المفاسد عنهم، فالمصلحة معيار كون هذا المعنى مناسباً أم لا.

قوله: "المقصود للشارع من شرع الحكم" أي المعتبر من الشارع بإحدى طرق الاعتبار ومساكته النقلية منها أو الاجتهادية، وليس المراد بالمقصود الباعثية المتوهمة للشارع أو الغرض؛ فليس المراد بقصد الشارع إلا تعريف المكلفين بما يريد الشارع منهم فعله أو تجنبه.

هذا ولو سلم الباحث جدلا كون الحكمة باعثة باعتبار رجوع أثرها أي المصالح للعباد؛ فإن ذلك لا يخلو عن نقد كذلك؛ فإن حقيقة العلاقة بين الحكمة والباعث علاقة عموم وخصوص فليس كل باعث حكمة وليست كل حكمة باعثة فإذا كان هنالك من الأحكام حكمتها باعثة لظهور مصالحها؛ فإن من الأحكام خاصة ما كان منها في نطاق فروض الأعيان - وبالرغم من ظهور مصالح كثير منها- فإن حكمتها ليست بباعثة، ومن ذلك مثلا إنقاذ من كان وسط النيران على من حضرهم وكان قادرا على ذلك، فالمصلحة من

(١) الجويني: الكافية ٩، والقنوي: أنيس الفقهاء ١٧٣.

(٢) الجويني: الكافية، ١٠.

(٣) الغزالي: المستصفى، ٣٤٩/٢.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ٢٠٧/٥.

(٥) الزحيلي: الوسيط ٤١٢.

(٦) قلعجي: معجم لغة الفقهاء، ١٨٤.

(٧) المحلي: شرح المحلي ٥٦/٤ و ٥٨، والبناني: حاشية البناني ٣١٢/٢.

ذلك ظاهرة وهي حفظ النفس، لكن الحكمة غير باعثة على ذلك إذ الباعث أمر نفسي وهو غير متحقق في أمثال هذه الحالات.

قوله: "تحصيلاً لمصلحة المكلف أو دفعا للمفسدة عنه" هذا بيان لثمره ترتيب الحكم على المعنى أي الحقيقة - المقصودة من الشارع. وهذا بيان لقوله سابقاً "مناسب" إذ ترتب المصالح هو معيار كون هذا المعنى مناسباً. ودفعاً لتوهم كون المعنى المناسب هو ذاته المصلحة؛ إذ العلاقة بينهما علاقة أثر بمؤثره فالمؤثر الحقيقي هو المعنى المناسب أي الحقيقة، والأثر هو المصلحة المترتبة على هذا المؤثر. قوله: "المكلف" بيان لجهة نسبة المصلحة، وذلك لدفع توهم رجوع هذه المصالح إلى الشارع تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

هذا ومما يؤكد أن المصلحة ليست هي الحكمة على هذا الاختيار ما ظهر لي من الفروق بينهما ومنها:

١- إن الحكم الشرعي يكون موجوداً مع تحقق عدم وجود المصلحة المقصودة منه - وذلك لارتباط الحكم بالحكمة - أي المعنى المناسب - وجوداً وعدمها دون المصلحة. ومثال ذلك أن من مصالح النكاح ومقاصده: إيجاد النسل ومع ذلك يجوز الزواج بالعاقرة والعقيم والأيسة؛ فالحكم موجود مع انتفاء المصلحة قطعاً؛ إذ الحكمة موجودة وهي حل الاستمتاع.

ومثال آخر: إن حكمة تحريم الزناهي الإيلاج، وأما اختلاط الأنساب فهي الأثم والمفسدة المترتبة، وقد يتحقق الفعل ولا تتحقق المفسدة أي اختلاط الأنساب وذلك بعدم الحمل، فهل هذا يعني أن هذا الفعل كان خالياً عن حكمة التحريم؟

٢- إن الحكمة تتحقق ولو لم تظهر المصلحة فإذا علمنا الحكمة ليس من الضروري أن تكون المصلحة ظاهرة، فالمصلحة عندما تكون ظاهرة هي علامة على وجود الحكمة، لكن الحكمة تكون موجودة مع عدم ظهور المصلحة. مثال ذلك: إن الحكمة في تحريم شرب الخمر. التأثير على العقل، وأما الإسكار فهو المفسدة الظاهرة الدالة على وجود الحكمة، غير أن شرب قليل الخمر الذي لا يؤدي إلى الإسكار هو محرم مع عدم وجود الإسكار، وذلك لأن الحكمة موجودة متحققة مع عدم ظهور المصلحة؛ إذ إن قليل الخمر يؤثر على العقل وإن لم تظهر لنا مفسدة الإسكار.

٣- قد يقال: إن كلا من الحكمة والمصلحة معنى مناسب، إلا أنه يمكن التفريق بينهما بأن الحكم إذا وجد مع عدم حصول أحد المعنيين يقينا فذلك يعطينا مؤشراً أن هذا المعنى المنفي قطعاً ليس إلا أثراً للمعنى الحقيقي وهو الحكمة.

هذه هي حقيقة الحكمة التي ينبغي أن يعلل بها، والتي يمكن أن يطبق عليها شروط العلة من الانضباط والظهور وغير ذلك، في حين أن المصالح تبقى أموراً نسبية يصعب ضبطها، ومع ذلك فإن الباحث يود الإشارة إلى أنه حيثما وردت كلمة المصلحة أو المعنى المناسب أو المقاصد أو الباعث عند الأصوليين فإنهم يريدون بذلك الحكمة ولذلك فالينتهي.

# الفصل الثاني الحكمة ومظاهرها

ويشمل :

تمهيد

المبحث الأول : الحكمة والعلّة

المبحث الثاني : الحكمة والسبب والشرط والمانع

## الفصل الثاني

### الحكمة ومظاهرها

#### تمهيد:

إن من الضرورة بمكان بعد هذه الدراسة المفصلة لتطور مصطلح الحكمة عبر مراحلها التاريخية والعلمية؛ وملاحظة مدى اتصالها بغيرها من المصطلحات والتي استعملت كحقائق لها، لا سيما المعنى المناسب، والمصلحة، والباعث؛ فإنه من الأهمية لاستكمال هذه الدراسة وحصول تمام الفائدة؛ دراسة العلاقة بين الحكمة وما قدمه العلماء على أنه مظان لها، استعملوها نيابة عن هذه الحكمة وذلك لما كان غالب حالها خفية مضطربة ومن هذه المظان: العلة والسبب والشرط والمانع. فجاءت هذه الدراسة في مبحثين:

المبحث الأول: الحكمة والعلة.

المبحث الثاني: الحكمة والسبب والشرط والمانع.

### المبحث الأول: الحكمة والعلة

#### تمهيد:

بعد هذا العرض الموسع لحقيقة الحكمة عند علماء الأصول، بقي على الباحث أن يعرض للعلاقة بين الحكمة والعلة، لا سيما وأن موضوع هذه الرسالة التعليل بالحكمة وجعل الحكمة علة. وحتى تتضح أبعاد هذه العلاقة لا بد من دراسة الأمور التالية:

المطلب الأول: حقيقة العلة وصلتها بالحكمة.

المطلب الثاني: أقسام العلة باعتبار صلتها بالحكمة.

المطلب الثالث: تراجع العلة على أساس صلتها بالحكمة.

### المطلب الأول: حقيقة العلة عند الأصوليين

تناول عدد كبير من الباحثين في عصرنا العلة عند علماء الأصول بالبحث والكتابة، بيد أنهم لم يتبعوا المنهج الاستقرائي التاريخي لتطور العلة كمصطلح، وملاحظة أبعاد ذلك عند الأصوليين، حتى رسالة الدكتور السعدي، مباحث العلة في القياس -على فائدتها وأهميتها- لم تقدم مثل هذه الدراسة التاريخية، وقد أشار الدكتور محمد شلبي إلى الحاجة لمثل هذه الدراسة<sup>(١)</sup>. وتكمن أهمية هذه الحاجة إلى عدم تحديد الباحثين لمواطن النزاع الحقيقية، بل والوصول في بعض الحالات إلى نتائج غير دقيقة.

(١) شلبي: تعليل الأحكام، ٧-٨.

والباحث في هذا الموضوع وإن كان لن يقوم بعرض مثل هذه الدراسة بكافة أبعادها لما في ذلك من خروج عن موضوعه الأساس -الحكمة- إلا أنه سيتعرض لدراسة حقيقة العلة على هذا المنهج، لا سيما وأنه قد قام بدراسة الحكمة ومرادفاتها من المعنى المناسب والمصلحة والباعث والغرض والمقاصد والوصف المناسب، على هذه المنهجية. وحقيقة الأمر أن العلة كالحكمة في صلتها بتلك المصطلحات وإليك البيان:

إن حقيقة العلة عند الأصوليين مرت بمرحلتين:

المرحلة الأولى: نشوء مصطلح العلة.

المرحلة الثانية: ظهور المناهج الأصولية واستقرارها.

### المرحلة الأولى: نشوء مصطلح العلة

تبدأ هذه المرحلة من بدايات تدوين علم أصول الفقه إلى عصر الغزالي (٥٠٥هـ) حيث تناول علماء الأصول في هذه المرحلة العلة من جهتين:

#### الجهة الأولى: حقيقة العلة وماهيتها

فقد تظافرت آراء الأصوليين على اختلاف مذاهبهم الفقهية على كون حقيقة العلة: هي المعنى المقتضي والجالب للحكم. وهذا ما يلمسه الباحث بوضوح عند الجصاص<sup>(١)</sup> (٣٧٠هـ)، ومن بعده الدبوسي<sup>(٢)</sup> (٤٣٠هـ)، وأبو يعلى الحنبلي<sup>(٣)</sup> (٤٥٨هـ)، والباقي المالكي<sup>(٤)</sup> (٤٧٤هـ)، وصولاً إلى الشيرازي الشافعي<sup>(٥)</sup> (٤٧٦هـ)، وابن السمعاني<sup>(٦)</sup> (٤٨٩هـ)، ومن قبله الجويني (٤٧٨هـ)، والذي تطور الأمر عنده تطوراً عظيماً، ففي حين جاءت عبارات من قبله من الأصوليين متفقه على كون العلة: المعنى المقتضي للحكم؛ فإنه أضاف بعداً جديداً لذلك يكون هذا المعنى مناسباً؛ فإن النظر الشرعي القائم على استنباط المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواضع النصوص والإجماع يسمى عند الجويني: قياس العلة<sup>(٧)</sup>؛ بل إن الجويني يقرر أن المعنى هو المناسب وأما ما غلب على الظن انتصابه من غير ائالة، فمسلكه الشبه<sup>(٨)</sup>.

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ٩/٤.

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة، ٦٨٤/٢.

(٣) أبو يعلى: العدة، ١٧٥/١.

(٤) الباقي: الحدود، ٧٢.

(٥) الشيرازي: التبصرة، ٤٦١ و٤٦٥، وشرح للمع، ٨٣٣/٢.

(٦) ابن السمعاني: القواطع، ١٤٠/٢.

(٧) الجويني: البرهان، ٧٨٨-٧٨٧/٢.

(٨) المرجع السابق، ٨٧٠/٢.

وقريب من ذلك ما كان عند السرخسي (٤٩٠هـ) والذي جعل العلة: المعنى المؤثر<sup>(١)</sup>. وربما فسر التأثير بالمعنى المعقول والمناسب لكن على طريقة الحنفية في حقيقة ذلك. وصولاً بعد ذلك إلى الكلواني (٥١٠هـ) والذي عرف العلة بالمعنى المقتضي للحكم<sup>(٢)</sup>.

### الجهة الثانية: تعريف العلة

إن علماء الأصول عندما تعرضوا في هذه المرحلة لتعريف العلة وحدها، أخذوا بالاعتبار أمرين:

الأول: صلة التعريف بحقيقة العلة.

الثاني: فائدة العلة ووظيفتها.

إن تعريفات العلة عند علماء هذه المرحلة جاءت انعكاساً لهذين الأمرين يظهر ذلك من خلال

الآتي:

- أ- تعريفهم للعلة بكونها الوصف أو الصفة الجالبة للحكم والمقتضية له<sup>(٣)</sup> حيث جعل أصحاب هذا التعريف تعريف العلة مرتبطاً بحقيقتها، فهذا الجصاص يقرر أنه إنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له<sup>(٤)</sup>. هذا ويشرح الباجي هذا التعريف للعلة بقوله: "ومعنى ذلك أن المعاني المحكوم بها موصوفة بصفات، فما كان منها جالبا للحكم فهو علة"<sup>(٥)</sup>. وأما الشيرازي فيرسم العلاقة بين العلة باعتبارها وصفاً، وبين حقيقتها أي المعنى، مبيناً العنصر الأساس فيها وذلك بقوله: "إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها"<sup>(٦)</sup>.
- ب- تعريف العلة بكونها علم وأمانة على الحكم. وهذا التعريف جاء عند الحنفية<sup>(٧)</sup> بشكل خاص، الجصاص ومن بعده الدبوسي والسرخسي، وما هذا التوجه منهم إلا تمشياً مع مذهبهم في أن العلة لا تكون علة إلا إذا أفادت حكماً في الفرع؛ إذ العلة القاصرة عندهم باطلة، والعلة المتعدية لا تعرف إلا إذا أفادت حكماً في الفرع.
- وهذا التوجه منهم في تعريفهم للعلة يعبر عن ملاحظتهم لفائدة العلة ووظيفتها.

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ١٧٢/٢ و٢٢٢.

(٢) أبو الخطاب: التمهيد، ٣٢/٤.

(٣) أبو يعلى: العدة ١٧٦/١، الباجي: الحدود ٧٢-٧٣، الجصاص: أصول الجصاص ١٠/٤ و١٣٧، ابن السمعاني القواطع ١٤٠/٢.

السرخسي: أصول السرخسي ١٦٨/٢، الشيرازي: شرح اللمع ٧٩٩/٢-٨٠٠ و٨٤٣، وأبو الخطاب: التمهيد ٢٩/٤.

(٤) الجصاص: أصول الجصاص ٨٦/٤.

(٥) الباجي: الحدود ٧٢.

(٦) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢.

(٧) الجصاص: أصول الجصاص ١٠/٤ و١٣٧، الدبوسي: تقويم الأدلة ٦٦٥/٢، السرخسي: أصول السرخسي ١٦٨/٢.

## علاقة الحكمة بالعلة في هذه المرحلة

للقوف على حقيقة العلاقة بين الحكمة والعلة عند علماء الأصول في هذه المرحلة لابد للباحث

من تناول القضيتين التاليتين:

الأولى: حقيقة الحكمة في هذه المرحلة.

الثانية: معيار عليّة العلة عند الأصوليين.

### القضية الأولى: حقيقة الحكمة

من خلال الفصل السابق والذي تعرضت فيه لحقيقة الحكمة فقد ظهر بما لا خفاء فيه، أن غالب علماء الأصول في المرحلة الأولى لتطور مصطلح الحكمة وهي ذاتها المرحلة التي نتحدث عنها في هذا المقام، قد فسروا الحكمة بالمعنى المناسب<sup>(١)</sup>، وإذا ما قارنت ذلك مع حقيقة العلة في هذه المرحلة نجد الأمرين متحدين، فحقيقة العلة: المعنى المناسب وهو ذاته الحكمة. وهذا يقودني إلى القضية الثانية في رسم أبعاد العلاقة بين العلة والحكمة.

### القضية الثانية: معيار عليّة العلة

قدمت أن الأصوليين في هذه المرحلة عندما وضعوا تعريفاتهم للعلة لاحظوا بشكل أساسي وجوب تعبير العلة عن حقيقتها، أي المعنى المناسب وهو الحكمة، فالحكمة حقيقة هي معيار العلية فكل ما اشتمل عليها فهو علة؛ ولذلك فإن الأصوليين في هذه المرحلة لم يقصروا العلة على الوصف؛ بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث جعلوا كل ما اشتمل على المعنى المناسب أي الحكمة- علة، سواء كان وصفاً أو اسماً أو حكماً أو لقباً إلى غير ذلك<sup>(٢)</sup>. وإن كانوا قد اختلفوا في عليّة بعض هذه الأقسام؛ فإن حقيقة خلافهم، هل هذا القسم مشتمل على معيار العلية أم لا؟

فهذا ما يلحظه الباحث في كثير من أجوبة الشيرازي مثلاً على مخالفته في ما يجوز التعليل به وما لا يجوز، وما يشترط في العلة وما لا يشترط، حيث يلجأ كثيراً إلى تقرير أن العلة هي المعنى المقتضى للحكم وأن الحكم يتعلق بالمعاني<sup>(٣)</sup>، وليس ذلك إلا لكون المعيار في عليّة العلة هو الحكمة أي المعنى المناسب، بيد أن أوضح ما يدل على ذلك قول الشيرازي: "إن أكثر الاعتماد في أكثر العليل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها"<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر المبحث الأول مرحلة نشوء مصطلح الحكمة، ص ٨ وما بعدها

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ١٣٧/٤ وما بعدها. الدبوسي: تقويم الأدلة ٦٦٥/٢ وما بعدها. الشيرازي: التبصرة، ٤٥٤-٤٥٧.

وشرح للمع ٨٤٠٠-٨٣٨/٢. السرخسي: أصول السرخسي ١٦٨/٢ وما بعدها.

(٣) الشيرازي: التبصرة ٤٥٤ و ٤٦١ و ٤٦٥.

(٤) الشيرازي: شرح للمع ٨٩٥/٢.



إن الباحث ومن خلال هاتين القضيتين يستطيع أن يدرك حقيقة مراد الأصوليين من العلة وصلتها بالحكمة؛ إذ يمكنني القول: بأن العلة عندهم هي حكم أكثر منها وصف، أي أنهم يحكمون بأن هذا الأمر هو علة سواء كان وصفاً أو اسماً أو حكماً شرعياً أو لقباً إلى غير ذلك، وما ذلك إلا لاشتمال هذه الأمور على العلة الحقيقية وهي الحكمة.

هذا والباحث في هذه المرحلة يرى أن قمة التطور في مصطلح العلة والذي جاء معبراً عن هذه الأبعاد والقضايا التي قدمت، بصياغة عميقة متقدمة، كانت عند الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) والذي مثل بأرائه حول العلة قمة التطور، ولا أريد في هذا المقام العرض لنظرية الغزالي في عموم العلة التي أسس لها في كتابه: أساس القياس، إذ هي بحاجة إلى رسالة علمية خاصة بها، لكنني سأعرض لما طرحه الغزالي عن العلة لا سيما القضايا والأبعاد التي قدمت لها سابقاً عند علماء أصول هذه المرحلة، مع بيان ما تميز به الغزالي من آراء طور فيها فكرة العلة، وهذا يظهر من خلال الآتي:

أولاً: تعريف الغزالي للعلة.

ثانياً: أقسام العلة وأنواعها.

ثالثاً: العلاقة بين الحكمة والعلة.

رابعاً: مأخذ العلة.

### أولاً: تعريف العلة

يعرف الغزالي العلة بمعناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة على الحكم<sup>(١)</sup>. وقد راعى الغزالي في تعريفه للعلة بذلك أمرين:

الأول: فائدة العلة. والثاني: صاحب الحق في وضع العلة؛ فإن العلة عنده ما كانت علامة على الحكم، وهذا تعريف لها بفائدتها، فهي ذات دلالة على الحكم، بيد أن الغزالي يوضح أن العلاقة بين العلة أي هذه العلامة وبين الحكم؛ التي تدل عليه؛ ليست الإيجاب الذاتي العقلي كما هو في العلة العقلية، ولذا فإنه ينبه إلى أن صاحب الحق في وضع العلة هو الشارع. فإن العلة وإن كانت عبارة عن الموجب عنده إلا أن إيجابها بجعل الشارع إياها موجبة لا بنفسها<sup>(٢)</sup>.

### ثانياً: أقسام العلة وأنواعها

تابع الغزالي المنهج السائد في هذه المرحلة في كون العلة جنساً عاماً ينطوي تحته أفراد وأنواع، ولذلك فإن الغزالي يجوز أن تكون العلة حكماً ويجوز أن تكون وصفاً محسوساً عارضاً كالشدة أو لازماً كالطعم. والنقدية والصغر، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقه.... وأما الفقهيات فمعنى العلة فيها العلامة، وسائر الأقسام التي ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة<sup>(٣)</sup>.

(١) الغزالي: المستصفى ٢/٢٣٧.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٥٦٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٣٥٣.

## ثالثاً: العلاقة بين الحكمة والعلة

تميز الغزالي عن علماء هذه المرحلة بوضوح رايه في حقيقة الحكمة حيث يقول: "ولسنا نعني بالحكمة إلا العلة المخيلة والمعنى المناسب"<sup>(١)</sup>. وهذا ما لا يجده الباحث بهذا القدر من الوضوح عند غيره من علماء هذه المرحلة؛ فإذا كانت حقيقة الحكمة عنده تدور حول المعنى المناسب، وأما العلة فهي العلامة، فإن الغزالي قد مزج بين هذين الأمرين حيث يقرر أن كل وصف يناسب الحكم أو يتضمن المعنى المناسب يقينا أو توها فهو العلة<sup>(٢)</sup>.

إن هذا التوجه من الغزالي ليس مجرد تعريف للعلة بل هو تحديد لحقيقتها ومعياريها، ورسمًا دقيقًا لحدود العلاقة بينها وبين الحكمة؛ فهو يقرر أن العلة لا تكون علة إلا باشتغالها على المعنى المناسب ولو من باب التوهم أي ما تعارف عليه العلماء بالعلة الطردية، والمعنى المناسب هو الحكمة بحسب تعريف الغزالي، فالوصف لا يصبح علة إلا لما يعبر عنه ويشتمل عليه، إذ الصفة عبارة عن ثابت يقوم بغيره<sup>(٣)</sup> وهذا الغير هو المعنى المناسب أي الحكمة، يؤكد ذلك الغزالي بقوله: "إن المصلحة الداعية إلى الحكم مودعة في هذه الصفة الجامعة"<sup>(٤)</sup>. واستنادا إلى طبيعة هذه العلاقة بين العلة والحكمة فإن الغزالي يبين لنا ما يجوز التعليل به من أنواع العلة بقوله: "ويجوز أن تكون العلة حكما، ويجوز أن تكون وصفا مناسباً كالإسكار يناسب تحريم الشرب، ومشقة المرض تناسب الرخصة في القعود وكذلك سائر المصالح إذا انبطت بأعيانها، ويجوز أن تكون أمانة المصلحة كالسفر في التخفيف فإنه مناط الرخصة لا عين المشقة، بخلاف قعود المريض فإنه يتبع عين المشقة، وقد تكون أمانة المصلحة الخفية المجهولة التي لم يطلع عليها كالطعم ونقصان الرطب في ثنائي الحال إلى غير ذلك من الصفات التي لا تناسب، فإننا نقدرها متضمنة لوجوه من المصالح التي لا يطلع عليها، والأوصاف الظاهرة التي اطلعنا عليها أمارات المصالح"<sup>(٥)</sup>. وليس جعل الوصف عند الغزالي علة إلا لكون الحكمة في غالبها مجهولة بالنسبة لنا، ولذلك يلجأ إلى الأوصاف ذلك أن الوصف المشترك الجامع للحكم المشترك أحرى بأن يكون علامة تضمنه للمعنى المصلي المغيب عنا<sup>(٦)</sup>.

فهذا هو معيار قبول العلة المناسبة منها أو غير المناسبة، فالشبه عند الغزالي مثلا يرجع حاصله إلى طلب الفارق والذي لا يعلل به الغزالي إلا لما فيه من التعليل بعلامة المصلحة المجهولة<sup>(٧)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٣.

(٢) المرجع السابق، ٥٥٣.

(٣) المرجع السابق، ٥٦٩.

(٤) المرجع السابق ٥٤٤.

(٥) المرجع السابق ٤٥٧.

(٦) المرجع السابق ٣٢٤.

(٧) المرجع السابق، ٣٢٥.

## رابعاً: مأخذ العلة

من الأمور التي تميز بها الغزالي إبرازه مأخذ العلة، وأقول -إبراز- لأن ذلك كان موجوداً عند الأصوليين وأشاروا له في ثانياً كلامهم وهذا ما سابينه عند العرض لهذه المأخذ، لكن دور الغزالي كان إظهارها وبيان أنه أحد المرتكزات في اختلاف الأصوليين في العلل ومن هذه المأخذ ما يلي:

**المأخذ الأول:** العلة عبارة لما يتغير به المحل من حال إلى حال؛ إذ العلة عبارة عما يتأثر المحل بوجوده ومن ذلك علة المرض وما يظهر المرض عنده كالبرودة، لما يتغير فيه المحل من حال إلى حال، ولما يتغير حال المريض من القوة إلى الضعف بالوصف العارض، سمي العارض علة<sup>(١)</sup>. وهذا المأخذ تحدث عنه الأصوليون من قبل الغزالي لا سيما الشيرازي والجصاص وابن السمعاني<sup>(٢)</sup>.

**المأخذ الثاني:** العلة العقلية: وهو عبارة عما يوجد الحكم بذاته فهي تستقل بإيجاب الحكم وتحصيل الحكم بمجرد<sup>(٣)</sup>؛ فالعلة مأخوذة من كون الشيء موجبا ومن ذلك جعل الأسباب علة كالزنا للرجم، والقتل للقصاص، والسرقعة للقطع إلى غير ذلك من الأسباب التي جعل الشرع إياها موجبة، ولم تعقل الأحكام بأنفسها منفصلة؛ بل عقل كونها موجبة للأسباب وكون الأسباب موجبة لها<sup>(٤)</sup>. وقد سبق هذا التوجه من الغزالي إشارات قوية في هذا السياق من الجصاص (٣٧٠هـ) والشيرازي (٤٧٦هـ) فعلى الشرعيات عند الجصاص أمارات للأحكام وعلامات لها، لا على جهة إيجابها كإيجاب العلة العقلية، وإنما هي سمات وأمارات لأحكام، يستدل بها عليها، كدلالة الأسماء على مسمياتها في الأحكام المعللة بها<sup>(٥)</sup>، وأما الشيرازي فقد ذكر الاختلاف في كون العلة موجبة للحكم أم أمارة له، ثم بين أن الاختلاف في الاسم، وأن حقيقة الخلاف قبل ورود الشرع وأما بعد وروده فلا خلاف؛ إذ لا يصح القول بأن العلة لا توجد الحكم بعد ورود الشرع<sup>(٦)</sup>.

**المأخذ الثالث:** البواعث والدواعي إلى الفعل؛ فإن الباعث إلى الفعل يسمى علة الفعل؛ وهو المسمى مناسباً في لسان الفقهاء بحسب ما يقرر ذلك الغزالي<sup>(٧)</sup>.

**المأخذ الرابع:** العلامات العرفية التي لا تناسب ولا تدعو، وإن كان يتصور أن تتضمن مناسباً لا يطلع عليه، وهذه العلة على مذاق الشروط التي توجب بنفسها ولا يضاف الإيجاب إليها إلا على نوع من التاويل<sup>(٨)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠ و٥٤٩ والمستصفي ٣٦٢/٢.

(٢) الشيرازي: التبصرة ٤٦١ والجصاص: أصول الجصاص ٩/٤ وابن السمعاني القواطع ١٤٠/٧.

(٣) الغزالي: المستصفي ٣٦١/٢ و٣٦٣ وشفاء الغليل، ٤٨١.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٥١٦-٥١٧.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص ١٠/٤ و١٣٨.

(٦) الشيرازي: شرح اللمع ٨٣٣/٢.

(٧) الغزالي: المستصفي ٣٦٢/٢ وشفاء الغليل ٥/٥.

(٨) الغزالي: شفاء الغليل ٥١٥-٥١٦.

هذه هي مأخذ العلة التي أشار لها الغزالي، والتي كان لها أثر كبير عند الأصوليين لاحقاً لاسيما في تعريفهم للعلة حيث غدت المأخذ ذاتها تعريفات للعلة.

### المرحلة الثانية: ظهور المناهج الأصولية واستقرارها

تبدأ هذه المرحلة من بعد عصر الغزالي (٥٠٥هـ) وتستمر إلى العصر الحديث، حيث اختلفت طريقة تناول علماء الأصول للعلة، وهذا ما يظهر من خلال عرض تعريفات العلة، ومن ثم تحليلها وبيان صلتها بالحكمة.

### الفرع الأول: تعريف العلة

دارت تعريفات الأصوليين للعلة في هذه المرحلة حول أربعة تعريفات رئيسية هي:

أولاً: العلة هي الموجبة للحكم والمؤثرة فيه. وقد تبنى هذا التعريف فريق من علماء الأصول وأن اختلفوا في حقيقة هذا الإيجاب وهذا التأثير، وذلك على ثلاثة اتجاهات:

#### الاتجاه الأول:

الإيجاب والتأثير الذاتي للعلة، وهذا منسوب إلى المعتزلة حيث ساهم رأيهم في التحسين والتقييح ورعاية الأصلح في جعل الأصوليين ينسبون لهم القول بهذا التعريف<sup>(١)</sup>، بيد أني وبعد طول بحث وتأمل في كتب أبي الحسين البصري المعتزلي -الأصولية- ظهر لي عدم دقة فيما نسب إلى المعتزلة؛ فالعلة عندهم في عرف الفقهاء: ما أثرت حكماً شرعياً. وإنما يكون الحكم شرعياً إذا كان مستفاداً من الشرع<sup>(٢)</sup>. وربما اعتبر هذا التعريف مندرجاً في ما نسبته الأصوليون من التأثير الذاتي للعلة، وهذا بالفعل ما كان عند الدكتور السعدي<sup>(٣)</sup> غير أن ما يؤيد عدم الدقة التي ذكرت، ما قرره البصري من أن العلة الشرعية في اصطلاح الفقهاء، عبارة عن الصفة التي يثبت تعلق الحكم الشرعي الثابت بالنص وما يجري مجراها بها، وتأثيرها فيه، سواء كان الحكم إثباتاً أو نفيًا واسقاطاً سواء كان طريقة ثبوت تعلقه بها العلم الحاصل عن دليل أو غالب الظن الحاصل عن اشارة على قول أكثر القانسين، وعلى قول بعضهم يجب أن يكون طريق ثبوت ذلك، العلم دون الظن<sup>(٤)</sup>.

(١) الرازي، المحصول ١٨٩/٢/٢، والأصفهاني-الكاشف ٢٨٩/٦-٢٩٠، القرافي، النفاذ ٢٣٥٩/٧، ابن النجار شرح الكوكب المنير ٤٢١/١، ابن السبكي-الإبهاج ٤/٣، الأنصاري-نهاية المول ٥٥/٤، والزرركشي-البحر المحيط ١١٢/٥، الشوكلي-إرشاد الفحول ٦٠٥/٢، وصدر الشريعة-التوضيح ١٤٥-١٤٣/٢.

(٢) البصري، المعتمد ٢٠٠/٢.

(٣) السعدي، مباحث العلة، ٧٨.

(٤) البصري، شرح العمدة ٥٧/٢.

فإن البصري وإن اعترف بأن العلة مؤثرة في الحكم، إلا أنه أوضح حقيقة هذا التأثير، فالعلة تؤثر في الحكم عندهم لا على طريق الإيجاب، وإنما وجه تأثيرها كونها لطفاً للمكلف وداعياً إلى اختيار فعل آخر صار تأثيرها متعلقاً بالاختيار، وما طريقه الاختيار لا يمنع أن يختلف حكمه في الأعيان والأوقات ويختلف حكم الدواعي في ذلك، ولهذا لم يمنع في العلة الشرعية أن تكون موجودة غير مؤثرة في الحكم، ولم يجب أن يكون وجود الحكم تابعا لوجودها في جميع الأوقات<sup>(١)</sup>. ويزيد البصري موقف المعتزلة من تأثير العلة إيضاحاً بقوله: "وأما العلة الشرعية فإنها إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمانة يصحبها وجه المصلحة، فإن كانت وجه المصلحة، فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض. ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقت الرفق، ومصلحته في وقت العنف. ولهذا اختلفت شرائع الأنبياء وصح نسخ العبادات، فلم يمتنع أن يكون الشرط في كون العلة الشرعية موجبة للمصلحة، لا يحصل قبل الشريعة. فلا تثبت المصلحة قبل الشريعة. وإن كانت العلة الشرعية أمانة تصحب وجه المصلحة، وكان وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلف ويختص ببعض الأزمان. كانت الأمانة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمانة أيضاً ببعض الأزمان دون بعض"<sup>(٢)</sup>.

فهذا الموقف من البصري واضح في نفي التأثير الذاتي للعلة، ثم إنه أوضح المراد بالحكم الذي يتعلق بالعلة بحيث تكون مؤثرة فيه، فليس هو ما يرجع إلى فعل المكلف وإنما يرجع إلى اللزوم فيما يلزم المكلف بحكم النص وما يجري مجراه، هو الحكم الذي تتعلق العلة به، سواء حصل الامتثال أو لم يحصل، وهذا كما نقوله: إن عقد النكاح علة في حكم الاستمتاع، وليس المراد به وقوع الفعل، وإنما المراد به الاستباحة<sup>(٣)</sup>.

هذا وإذا ما سنل عما دفع الأصوليين إلى نسبة هذا القول للمعتزلة. فإني أرى أن ذلك عائد إلى أحد الأمور الآتية:

- ١- ربما اطلع علماء الأصول على كتب للمعتزلة لم تصل لنا، لا سيما كتبهم المتقدمة، ذلك أن كتب البصري وهي من كتب المعتزلة القليلة التي وصلت إلينا، جاءت في مرحلة متأخرة بعد سقوط الفكر المعتزلي، وربما كانت آراء البصري آراء معدلة حتى تتلاءم مع الواقع الذي صار إليه المعتزلة.
- ٢- اعتماد الأصوليين في نسبة ذلك للمعتزلة على آراء المعتزلة في علم الكلام، حيث استصحبوا ذلك إلى علم أصول الفقه.
- ٣- اعتماد كثير من الأصوليين في نقلهم لآراء المعتزلة على كتب غير المعتزلة بل ربما كانت كتب خصومهم، لا سيما من الأشاعرة في زمن كان فيه التقليد والتعصب ظاهراً، وربما كان هذا من أقوى الأسباب وهذا ما يفسر أحياناً تكرار العبارات ذاتها حول هذه القضية عند الأصوليين.

(١) البصري، شرح العمدة، ٥٨/٢-٥٩.

(٢) البصري، المعتمد، ٢٠٧/٢.

(٣) البصري، شرح العمدة، ٥٨/٢.

٤- مما جعل الأصوليين ينسبون هذا القول للمعتزلة كثرة تناول المعتزلة للعلل العقلية ومقارنتها بالعلل الشرعية، ولا يخفى أن العلل العقلية موجبة بذاتها، وربما تداخل الأمر عند البعض فظن أن العلل الشرعية عندهم كالعقلية ثم كان التقليد الذي نكرت في السبب السابق، بيد أنه إن كان هذا هو السبب، فلا حجة فيه للأصوليين؛ لأن المعتزلة وإن تكلموا كثيرا عن العلل العقلية غير أنهم لظالما فرقوا بينها وبين العلل الشرعية لا سيما في مسألة الإيجاب والتأثير<sup>(١)</sup>.

#### الاتجاه الثاني: الإيجاب والتأثير جعل الشارع لا الإيجاب الذاتي

وهذا ما اختاره ابن عقيل الحنبلي<sup>(٢)</sup> (٥١٣هـ) وهو مدار تعريفات عدد من علماء أصول الحنفية<sup>(٣)</sup> كالسمرقندي واللامشي وصدر الشريعة وابن الهمام وابن أمير الحاج وأمير بادشاه وابن عبد الشكور والأنصاري حيث جاء تعريفهم للعلة دائرا حول كون الوصف الذي شرع الحكم عنده أو عقبيه لا به. وذلك بحصول الحكمة أي جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليدها. هذا ومما يجدر التنبيه إليه أن الدكتور السعودي جعل هذا التعريف من الحنفية مندرجا تحت تعريف العلة بالباعث<sup>(٤)</sup>، وربما ساهم في ذلك عنده أمران:

الأول: ربط الحنفية لهذا التعريف بالحكمة والمصلحة كما ظهر في التعريف السابق.

الثاني: اشتراط فريق منهم كون هذه العلة باعثة، وذلك باشمالها على الحكمة<sup>(٥)</sup>.

بيد أنني لا أوافق الدكتور السعودي على ذلك حيث إن الربط مع الحكمة والمصلحة أيضا له صلته القوية بتعريف العلة بالمؤثر والموجب، وقد سبق نسبة الأصوليين هذا التعريف للمعتزلة بناء على قولهم برعاية الحكمة والمصلحة والحسن والتبجح، وأما اشتراط الباعثية في العلة فلا يعدو الأمر أنه واحد من شروط العلة لا غير، وإلا فإنهم قد تحدثوا عن كون العلة معرفة<sup>(٦)</sup>، فهل هذا يعني أن العلة عندهم مندرجة تحت تعريف العلة بالمعرف؟

أما ما يقوي كون العلة عندهم ما ذكرت، مسألة ثبوت الحكم ووجوبه عند العلة أو عقبيها لا بها، وهذه المسألة هي محور الخلاف في العلة في ما بين مذهب المعتزلة القائم على التأثير الذاتي وبين مذهب غيرهم القائم على جعل الشارع للعلة موجبة؛ ولذا كان تعريف الحنفية مندرجا تحت هذا المساق.

(١) البصري، شرح العمدة ٥٤٢/٢-٥٩.

(٢) ابن عقيل-الواضح ٦٠/٢.

(٣) السمرقندي، ميزان الأصول ٥٨٠-٥٨١ واللامشي-أصول اللامشي ١٩٠-١٩١ وصدر الشريعة-التوضيح ١٤٤/٢ ابن الهمام وأمير بادشاه-التحرير بشرح التيسير ٣٠٢/٣. ابن أمير الحاج-التقرير والتحبير ١٨٠/٣. ابن عبد الشكور والأنصاري-مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٤٦٩/٢.

(٤) المسمدي: مباحث العلة، ٩٠.

(٥) أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٠/٤. الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٧/٢.

(٦) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٠/٣. أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٢/٣.

## الاتجاه الثالث:

العلة هي الموجب عادة وقد نسب الأصفهاني والزرکشي والشوكاني ذلك إلى الرازي<sup>(١)</sup>، ولم يفسروا حقيقة هذه العادة التي أرادها الرازي، وإن كنت أرى أن هذا القول من الرازي يرجع إلى الاتجاه السابق أي الموجب بجعل الشارع، واستند في ذلك إلى ما قرره الرازي عند تقريره قاعدة التعليل بالحكمة وتخلصه من الإلزامات المترتبة على رأي المعتزلة بقولهم بالتأثير الذاتي بالعلة، أقول تخلصه من ذلك من خلال ما أسماه عادة الشرع<sup>(٢)</sup>، وهي حقيقة الإيجاب بجعل الشارع وهذا ما ساوضحه لاحقاً عند تفصيل رأي الرازي في التعليل بالحكمة، ولذلك فإني لا أوافق الدكتور السعدي في تعليقه على ما نسب للرازي بأن الرازي هو من أتباع تعريف العلة بالمعروف ولا يوجد في المحصول ما يدعم هذا الذي نسب إليه<sup>(٣)</sup>.

## ثانياً: العلة هي المعروف للحكم

والمعروف هو العلامة على الشيء والمرشد له ولذلك سميت العلة -علما وأمارة- لأنها تدل على حكم الفرع وقد اعتمد هذا التعريف من قبل جمهور علماء الأصول من الحنفية<sup>(٤)</sup> والمالكية<sup>(٥)</sup> والشافعية<sup>(٦)</sup> وهو قول للحنابلة<sup>(٧)</sup>.

## ثالثاً: العلة هي الباعث والداعي إلى شرع الحكم.

وقد اعتمد هذا التعريف فريق من علماء الأصول لا سيما أتباع منهج الأمدي<sup>(٨)</sup>، وقد نسب هذا التعريف أيضاً إلى المعتزلة بناء على قولهم برعاية المصلحة والتعليل بالغرض<sup>(٩)</sup>.

(١) الأصفهاني: الكاشف ٢٩٠/٦، الزرکشي: البحر المحيط ١١٣/٥، الشوكاني: إرشاد الفحول ٦٠٥/٢.

(٢) الرازي: المحصول ٢٤٦/٢-٢٤٧.

(٣) السعدي: مباحث العلة ٨٩.

(٤) النسفي: كشف الأسرار ٢٤٨/٢، ملاجيون: نور الأنوار ٢٤٨/٢، البخاري، كشف الأسرار ٥٠١/٣، صدر الشريعة: التوضيح ١٤٣/٢، القناري: فصول البدائع ٢٩٦/٢-٢٩٧.

(٥) القرافي: نفائس الأصول ٣٣٥٩/٧ الشنقيطي: نشر البنود ١٢٣/٢.

(٦) الرازي: المحصول ١٩٠/٢، ابن التمساني: شرح المعالم ٢٨٨-٢٨٩ و ٣٩٤، الأرموي: التحصيل ١٨٦/٢، الجزري: معراج المنهاج ٣٤٣/٢، الأصفهاني: شرح المنهاج ٦٦٨/٢، ابن السبكي: الإبهاج ٤٠/٣، الأسنوي: نهاية المسول ٥٦/٤، الزرکشي: البحر المحيط ١١١/٥، العبادي: الآيات ٤٩/٤، البناني، حاشية البناني ٣٥٤/٢، الشربيني: تقريرات الشربيني ٣٥٤/٢، ابن قاون: التحقيقات ٥٦٦-٥٦٧.

(٧) ابن قدامة: روضة الناظر ٨٨٦/٣، الطوفي، شرح مختصر الروضة ٣١٥/٣، ابن تيمية: المسودة ٣٨٥ ابن اللحام: مختصر ابن اللحام ١٤٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣٩/٤، الشوكاني: إرشاد الفحول ٦٠٥/٢.

(٨) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٧٥/٢، الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣، ومنتهى المسول ق ٤/٣، ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل ١٦٩، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٥/٣، العضد: حاشية العضد ٢١٣-٢١٤، التفنيزي: حاشية التفنيزي ٢١٣-٢١٦.

(٩) الأصفهاني: الكاشف ٢٩٠/٦.

رابعاً: العلة هي الحكمة والمصلحة ذاتها.

هذا ما صرح به الشاطبي إذ المراد بالعلة عنده. الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها<sup>(١)</sup>. وهذا التوجه من الشاطبي هو ترسيخ لما أسلفت ذكره من أنه متأثر بعلماء الأصول في المرحلة الأولى التي بينتها حيث كان مدار العلل عندهم على الحكمة والمصلحة والمعنى المناسب، يؤكد هذا الشاطبي بما يقرره من أن قصد المسببات - وهي الحكم - لازم في العادات لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى، فهناك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات، لأن المعاني المعلل بها راجعه إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد وهي ظاهرة في العادات، وغير ظاهرة في العبادات (...). فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام والمعاني هي مسببات الأحكام<sup>(٢)</sup>. ومن ثم يقرر الشاطبي أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل بها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات<sup>(٣)</sup>. وهذا التوجه منه واضح في تأثره بعلماء المرحلة الأولى وكون العلة عندهم: المعنى المناسب الراجعة إلى جنس المصالح والمفاسد وهو ما قررت أنه الحكمة عندهم.

### الفرع الثاني: تعريفات العلة وعلاقتها بالحكمة في هذه المرحلة

لن المتمعن في هذه التعريفات يلحظ أنها في الحقيقة ليست تعريفات للعلة، بقدر ما هي مزيد اهتمام وإبراز لشروط من شروط العلة، أو لفانديتها وثمرتها، أو لمهمتها وطبيعية هذه المهمة، فباستثناء تعريف العلة بالحكمة ذاتها؛ جاءت بقية التعريفات على هذا المنوال، فمن عرفها بالمؤثر؛ عرفها من خلال ذكر وظيفتها وطبيعية هذه الوظيفة من حيث إيجاد الحكم هل هو ذاتي أم بالوضع؟ وليس في هذا التعريف تصريح بحقيقة العلة عند القائل به، فلو أخذ هذا التعريف مجرداً ودون الوقوف على المرجعية الفكرية للقائلين به، فيمكنني التساؤل ما حقيقة هذا المؤثر؟ هل هو وصف أم اسم أم عدم أم حكم شرعي... الخ؟ فهذا التعريف لا يتناول ذلك.

وكذلك الحال مع من يعرف العلة بالمعرف، فهو تعريف لها بفانديتها ووظيفتها إلا وهي تعريف حكم الفرع. وأما حقيقة هذا المعرف فلا تظهر من خلال هذا التعريف. والأمر ذاته عند المعرفين للعلة بالباعث؛ إذ هو مزيد اهتمام منهم بشروط من شروط العلة لا أكثر.

(١) الشاطبي: المرافقات ٤١٠/١-٤١١.

(٢) المرجع السابق ٣١٩/١.

(٣) المرجع السابق، ٥٢٣/٢.



وخلص الأمر أن هذه التعريفات الثلاثة المعتمدة عند الأصوليين تجسد حقيقة أن العلة عندهم جنس عام ينطوي تحته أفراد، ولذلك تجدهم يذكرون للعلة أقساماً وأنواعاً، ويختلفون في كل قسم ونوع من حيث جواز التعليل به أو عدمه، ومن ذلك التعليل بالوصف أو بالحكم الشرعي أو الاسم أو اللقب أو العدم... الخ<sup>(١)</sup> بل إن من الأصوليين من صرح بتسميتها أنواعاً<sup>(٢)</sup>. وهذه الأنواع والأقسام من حيث الظاهر كلها تصلح لأن تكون مؤثرة ومعرفة وباعثة، لكن حقيقة الخلاف في اشتغالها على العلة الحقيقية وهي الحكمة أو عدمه. فمن رأى اشتغالها ولو من باب الدلالة والتوهم كما هو في الوصف الشبهي والطردي أجاز التعليل به وإفلاء، وهذا واضح مثلاً عند الأمدي وابن قدامة في مسألة التعليل بالعدم<sup>(٣)</sup> إذ إن مدار هذه المسألة حول اشتغال العدم على حكمة يصلح معها أن يكون علة أم لا.

وبعد هذه المقدمة في تحليل إبعاد تعريفات العلة لا بد من العودة إلى منطلقات هذه التعريفات لنتبين مدى صلتها بالعلة الحقيقية وهي الحكمة؛ إذ لم تكن الصلة بينهما في هذه المرحلة أقل شأنًا من سابقتها، ولا أدل على ذلك من صنيع الشاطبي الذي جعل العلة هي الحكمة بذاتها، وأما باقي التعريفات فهي على ارتباط وثيق بالحكمة؛ وقد مر أن من مسوغات نسبة تعريف العلة بالمؤثر للمعتزلة كان قولهم برعاية المصلحة والحكمة والتعليل بالأغراض، إذ هي المؤثر الحقيقي في جعل العلة بأنواعها مؤثرة، وهذا ما يذكره الأصوليون بالفعل عنهم عند شرحهم لتعريف المعتزلة واعتراضاتهم عليه<sup>(٤)</sup>.

وأما من تبنى هذا التعريف من غير المعتزلة لاسيما الحنفية فإن الحكمة كانت جزءاً من تعريفهم للعلة حيث جعلوا العلة الوصف الذي شرع الحكم عنده لحصول الحكمة جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها<sup>(٥)</sup>.

وأما من عرف الحكمة بالباعث فلا أدل على صلة ذلك بالحكمة من جعله الحكمة معيار كون العلة باعثة أم لا، وذلك بقوله: إن الباعث ما اشتمل على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم<sup>(٦)</sup>، بل إن ابن الحاجب ومن بعده الأصفهاني يقرران أن معنى العلة -وهما معن يعرفانها بالباعث- ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا أنها صفة زائدة<sup>(٧)</sup>.

(١) البصري: المعتمد ٢٧١/٢، الرازي: المحصول ٤٤٥-٢٨١/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٢٢-٢٢٧، الأمدي: الأحكام ١٨٢/٣ وما بعدها، ابن عقيل: الواضح ٦١/٢-٦٥، ابن السبكي: الإبهاج ١٢٧/٣ وما بعدها ابن قدامة: روضة الناظر ٨٨٧/٣، النسفي: كشف الأسرار ٢٤٩/٢-٢٥١، البخاري: كشف الأسرار ٥٠١/٣-٥٠٧.

(٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٠٥-٤١١.

(٣) الأمدي: الأحكام ١٨٣/٣-١٨٦، ابن قدامة: روضة الناظر ٩١٢/٣.

(٤) الرازي: المحصول ١٨٩/٢/٢، الأصفهاني: الكاشف ٢٨٩/٦-٢٩٠، صدر التشريعات: التوضيح ١٤٣/٢-١٤٥، الزركشي: البحر المحيط ١١٢/٥، ابن السبكي: الإبهاج ٤٠/٣.

(٥) ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨٠/٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٢/٢، الأنصاري: فوائح الرحمت ٤٦٩/٢.

(٦) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣، ابن الحاجب: منتهى الوصول والامل ١٦٩٠، العضد: حاشية العضد ٢١٢/٢، المسعد: حاشية المسعد ٢١٢/٢، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٥/٣.

(٧) الأصفهاني: بيان المختصر ٧٦/٣ و٧٩.

- وأما من عرف العلة بالمعريف فجاء ربطهم بين العلة والحكمة مختلفا وعلى طرق عدة هي:
- أما الحنفية فربطوا بين العلة والحكمة التي هي عندهم المعنى المؤثر من خلال جعل المعنى المؤثر أحد أركان العلة الثلاثة المكونة لها، وهذا ما سأعرض له لاحقا عند تناول أقسام العلة باعتبار صلتها بالحكمة.
  - وأما الشافعية فربطوا بين العلة والحكمة من عدة طرق:
    - أ- من خلال الوصف المناسب ومسلك المناسبة، وهذا ما ظهر جليا في الفصل الأول لا سيما في المرحلة الثانية والثالثة لتطور مصطلح الحكمة وذلك من خلال منهج الرازي وأتباعه.
    - ب- الربط من خلال اشتراط كون العلة مشتملة على حكمة أو اشتراط كونها ضابطة للحكمة<sup>(١)</sup>.
  - وأما الحنابلة فيظهر ربطهم بينهما من خلال جعلهم الحكمة أحد مأخذ العلة، فالعلة مأخوذة من الحكمة وهي المعنى المناسب الذي نشأ منه الحكم<sup>(٢)</sup>.
- وبعد فإن النقشواني يلخص حقيقة العلاقة بين الحكمة والعلة المعرفة بأن العلة في الحقيقة: الحكمة لكنها إنما تنضبط بمقاديرها، وإنما يضبط ذلك الوصف، فكون الوصف علة في الشرع معناه: أنه علامة للحكمة، ودليل عليها فالحكمة هي العلة الغائية الباعثة للفاعل، والوصف هو المعرف، فإذا قلنا: في الشرع علة معرفة، نريد بذلك الوصف المعرف للعلة الحقيقية المؤثرة. فزالت الشبه واجتمعت الأقوال<sup>(٣)</sup>.
- هذه هي علاقة الحكمة بالعلة عند الأصوليين في هذه المرحلة ولمزيد من البيان سأعرض لأقسام العلة باعتبار صلتها بالحكمة.

### المطلب الثاني: أقسام العلة باعتبار صلتها بالحكمة

من أقسام العلة التي ذكرها الأصوليون تقسيماتها باعتبار صلتها بالحكمة والمصلحة وهذا يظهر من خلال الآتي:

#### الفرع الأول: تقسيم الجمهور

قسم الجمهور العلة بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: أن تكون العلة الحكمة والمصلحة ذاتها<sup>(٤)</sup>، إذ إن سائر المصالح إذا نيطت بأعيانها يجوز أن تكون علة، ويضرب الرازي لذلك مثلا بكون الصلاة ناهية عن الفحشاء، وكون الخمر موقعة للبخس فالحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢/٢٨٠، الزركشي: البحر المحيط ٥/١٢٢، المحلى والعبادي: شرح المحلى مع الآيات ٤/٥٦٤ و٥٨٠ البناني: حاشية البناني ٢/٣٦٣.

(٢) ابن قدامة روضة الناظر ١/٢٤٦، الطوفي: شرح مختصر الوروضة ١/٤٢٢، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٤٤، ابن اللعام: مختصر ابن اللعام ٦٦.

(٣) القرافي: نفائس الأصول ٨/٣٦٣.

(٤) البصري المعتمد ٢/٢٠٧، الغزالي: شفاء الغليل ٥٧ الرازي: المحصول ٢/٣٨٥، الأرموي: التحصيل ٢/٢٢٢.

(٥) السعد: حاشية السعد ٢/٢٣٩.

القسم الثاني: أن تكون العلة أمانة الحكمة والمصلحة ومظنتها<sup>(١)</sup> إذ ليست العلة مجرد أمانة وعلامة ساذجة<sup>(٢)</sup> والمظنة تذكر بالإضافة إلى المعنى الموجب أو الحكمة الداعية. وهي التي يظن عند وجوده وجود العلة أو المعنى الداعي مثل الوطء في إيجاب العدة من حيث إنه بحال يظن عند وجوده الشغل في الأكثر، فيطلق على ما هو سبب المعنى الذي هو علة<sup>(٣)</sup>. ومما نقله الزركشي أن للمظنة دالتان: دلالة على المعنى، ودلالة على الحكم الشرعي فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سميت مظنة، وإذا أضيفت إلى الحكم الشرعي سميت علة له، ومن عكس ذلك فقد غلط، فالسفر مثلاً يدل على المشقة ويدل على الرخصة، فإذا أضيفت إلى المشقة قلت هو مظنة، وإذا أضيفت إلى الرخصة قلت هو علة له، فالسفر هو مظنة المشقة وعلة الرخصة<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد قسم علماء الأصول أمانة الحكمة ومظنتها قسمة ثنائية ثم تطورت لتصبح قسمة ثلاثية وجملة هذه الأقسام هي:

القسم الأول: أن يكون وصف العلة يعرف به وجه الحكم فيه<sup>(٥)</sup>، وهذا ما أصبح يسمى عند الأصوليين لاحقاً بالوصف المناسب أو ضابط الحكمة لا سيما من أتباع تعريف العلة بالباعث أي المشتتة على حكمة صالحة مقصودة للشارع من شرع الحكم لا أمانة مجردة<sup>(٦)</sup> إذ الفرق بين الباعث والأمانة أن الباعث وصف ضابط لحكمة مقصودة من شرع الحكم، والأمانة لا تكون كذلك بل تكون معرفة للحكم<sup>(٧)</sup>؛ ذلك لأن التحقيق أن معنى العلة: ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا أنها صفة زائدة<sup>(٨)</sup>.

ومثال هذا القسم ما علمنا في تحريم الخمر أنها الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله تعالى، وعن الصلاة والمذهبة للعقل والمال، وقد نبه الله تعالى على ذلك في كتابه فقال: "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون" [المائدة: ٩١] فقد عرفنا أن تحريم الخمر لهذه العلة التي هي الشدة المطربة؛ ووجه الحكمة فيها ما ذكره الله تعالى في إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة<sup>(٩)</sup>. وهذا القسم من العلة لما له من الصلات

(١) البصري: المعتمد ٢٠٧/٢ الغزالي إشفاء الغليل ٥٥٣، الرازي: المحصول ٢٨٥/٢-٢٨٦، ابن التلمساني: شرح المعالم ٢٨٨/٢،

الأرموي: التحصيل ٢٢٣/٢، المسند: حاشية المسند ٢٣٩/٢.

(٢) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٠/٤ ابن اللحام: مختصر ابن اللحام ١٤٣.

(٣) الرازي: الكاشف ٤٥.

(٤) الزركشي: البحر المحیط ١٢٠/٥.

(٥) الثبراني: شرح اللع ٨٤٣/٢، الغزالي: شفاء الغليل ٤٥٧.

(٦) الأمدى: الأحكام ١٨٠/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٥/٣، العضد: حاشية العضد ٢١٣/٢.

(٧) الأصفهاني: بيان المختصر ٦٦/٣.

(٨) المرجع السابق ٧٦/٣ و٧٩.

(٩) الثبراني: شرح اللع ٧٩٩/٢-٨٠٠.

الجوهرية مع الحكمة تعارف الأصوليون على تسميته بالمناسب، إذ هو حقيقة ضابط الحكمة. وقد تناول الأمدى ومن تبعه من العلماء أو تأثر به هذا القسم بالتقسيم إلى نوعين من التقسيم:

النوع الأول: التقسيم باعتبار صلة العلة بالمناسب؛ فقد قسموا العلة بهذا الاعتبار إلى قسمين<sup>(١)</sup>:

الأول: أن تكون العلة وصفا مناسبا بأن تكون مشتتة على حكمة صالحة مقصودة للشارع من شرع الحكم، فالوصف المناسب مظنة الحكمة.

الثاني: أن تكون العلة مظنة الأمر المناسب وبحسب عبارة الحنفية مظنة مظنة أمر تحصيل الحكمة من شرع الحكم الخاص معه فإن العلة عندهم إما أن تكون وصفا ظاهرا منضبطا، ومظنة للحكمة التي شرع الحكم لأجلها أولا، أو بواسطة مظنة أخرى ومثال هذا القسم أي مظنة المظنة، صيغ العقود والمعاضات مظنة الرضا بخروج مملوكيهما أي المتعاقدين، إلى البذل بأن يصير خروج مملوك كل منهما وسيلة لدخول ملك الآخر في ملكه، بيد أن حقيقة العلة عند الحنفية في العقود: الرضا لأنه مظنة أمر هو الحاجة، وتحصيل الحكمة التي هي دفع الحاجة من شرع الحكم الخاص، وهو ملك البذل وعلة معه ولكنه خفي لأنه أمر قلبي لا اطلاع للناس عليه، وإذ خفي الرضا علق الحكم وهو ملك وعلة بالصيغة فهي أي الصيغة العلة اصطلاحا، وهي أي الصيغة دليل مظنة مظنة ما تحصل الحكمة معه بالحكم، إذ هي مظنة الرضا الذي هو مظنة الحاجة التي شرع الحكم، الذي هو ملك البذل منه لدفع الحاجة التي هي المصلحة، فظهر أن الرضا ليس الحكمة في التجارة<sup>(٢)</sup>.

النوع الثاني: التقسيم باعتبار كيفية ملازمة الحكمة لضابطها المناسب.

مما تميز به الأمدى ومن تأثر بمنهجه لاسيما الطوفي تقسيم المناسب وهو ضابط الحكمة باعتبار كيفية ملازمته للحكمة وارتباطه بها إلى ثلاثة أقسام؛ أو إن شئت فقل ثلاثة اعتبارات لكون المناسب مناسبا بحسب قول الطوفي وهذه الأقسام هي<sup>(٣)</sup>:

القسم الأول: أن يكون الوصف المناسب منشأ للحكمة؛ والإنشاء محل النشئ وهو الظهور، يقال نشأ ينشأ نشأ ونشوءا: إذا بدى وظهر، ومنشأ الشيء: مظهره ومبداه وهو الموضع الذي يظهر ويبدو منه والوصف المناسب منشأ للحكمة كقولنا: السفر منشأ المشقة المبيحة للترخص، والقتل منشأ المفسدة وهي تقويت النفوس، والزنا منشأ المفسدة وهي تضييع الأنساب وإلحاق العار، فهذه الأوصاف ينشأ عنها الحكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها<sup>(٤)</sup>.

القسم الثاني: أن يكون الوصف معرفا للحكمة ودليلا عليها، كقولنا النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل يناسب الصحة أي يدل على الحاجة التي اقتضت جعل البيع سببا للصحة، بيد أن التحقيق

(١) العضد: حاشية العضد ٢١٤/٢، السعد: حاشية السعد ٢٣٩/٢.

(٢) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٠/٣-١٨١-٢١٢ أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٢/٣-٣٠٣.

(٣) الأمدى: الأحكام ٢٤٦/٣. الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٨٧-٣٨٦/٣.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٨٧-٣٨٦/٣.

في هذا عند الطوفي أن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلاً والحاجة اقتضت جعل البيع سبباً لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة فالحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع<sup>(١)</sup>.

القسم الثالث: أن تظهر الحكمة عند الوصف دون أن تتشأ عنه أو يدل عليها كشكر النعمة المناسب للزيادة منها، فالشكر هو الوصف المناسب وزيادة النعمة هي الحكمة ووجوب الشكر هو الحكم، وهذا كما في ملك نصاب الزكاة فإنه يناسب إيجاب الزكاة من حيث أنه نعمة والنعمة تتناسب الشكر لإفضاء الشكر إلى زيادة النعمة، ولا يخفى أن ما مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملازم لترتيب إيجاب الزكاة على ذلك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن نفس ملك النصاب، كما كانت المشقة ناشئة عن السفر، ولا لملك النصاب دلالة على الحاجة إلى زيادة النعمة كدلالة البيع على الحاجة إلى الانتفاع<sup>(٢)</sup>.

هذا ويفسر العضد والتفتازاني طبيعة هذه الملازمة بين الحكمة والوصف المناسب الذي هو مظنتها بأنها إما أن تكون عقلية أو عرفية أو عادية<sup>(٣)</sup>.

القسم الثاني من أقسام أمانة الحكمة: أن يكون وصف لا يعرف به وجه الحكم<sup>(٤)</sup> وهذا القسم من العلل ما أسماه فريق من الأصوليين بالأمانة المجردة لا سيما أتباع منهج الأمدي في العلل ممن يشترطون باعثية العلة<sup>(٥)</sup>.

ومثال هذا القسم علة الربا فمنهم من جعلها الطعم ومنهم من جعلها الكيل ومنهم من جعلها القوت، ولا يعلم أحد وجه الحكم فيه، بل كل طائفة متعلقة بعلة مستنبطة من كلام صاحب الشرع، ولا يدري ما الحكمة في ذلك<sup>(٦)</sup>؟

وهذا القسم من العلل يقسمه الأصوليون باعتبار صلته بالحكمة والمصلحة والتي على أساسها تتحدد مناسبة الوصف أو عدمه إلى قسمين: الأول العلل الشبهية والثاني العلل الطردية.

وخير من يجلي هذين النوعين وصلتهما بالحكمة والمصلحة الإمام الغزالي؛ فالعلة الجامعة عنده إن كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الأطراد والمشابهة؛ فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الأطراد الذي هو أعم أوصاف العلل، وأضعفها في الدلالة على الصحة، خص باسم الطرد لا لاختصاص الأطراد بها، لكن لأنه لا خاصية لها سواه. فإن إنضاف إلى الأطراد زيادة ولم تنته إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شبهياً. وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم. وبيانه أنا نقدر أن الله تعالى في كل حكم سرا، وهو مصلحة مناسبة للحكم. وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة لكن نطلع على وصف يوهم الاشتغال على تلك المصلحة، ونظن أنه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر، فالاجتماع

(١) الأمدي: الأحكام ٢٤٦/٣ ومنتهى المولى ق ٢٢/٣، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٨٧/٣.

(٢) انظر المراجع السابقة.

(٣) العضد: حاشية العضد ٢٣٩/٢. التفتازاني: حاشية التفتازاني ٢٣٩/٢.

(٤) الشيرازي: شرح اللمع ٨٤٣/٢.

(٥) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٠/٣ و٦٦ و٧٦، العضد: حاشية العضد ٢١٣/٢.

(٦) الشيرازي: شرح اللمع ٨٠٠/٢.

في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم، يوجب الاجتماع في الحكم<sup>(١)</sup>. فالعلل الشبيهة عند الغزالي لا يعلل بها إلا لما فيها من علامة المصلحة المجهولة<sup>(٢)</sup>؛ إذ إن معيار العلية: أن الوصف المشترك الجامع للحكم المشترك أحرى بأن يكون علامة متضمنة للمعنى المصلحي المغيب عنها<sup>(٣)</sup>. ويتميز الشبه عند الغزالي عن الطرد "بأن الطرد لا يناسب الحكم، ولا المصلحة المتوهمة للحكم بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها، فقول القائل: الخل مانع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة كالدهن. وكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبني القنطرة على جنسه واحتراز عن الماء القليل فإنه وإن كان لا تبني القنطرة عليه فإنها تبني على جنسه. فهذه علة مطردة لا نقض عليها، ليس فيها خصلة سوى الاطراد. ونعلم أنه لا يناسب الحكم ولا يناسب العلة التي تقتضي الحكم بالتضمن لها والاشتغال عليها. فإننا نعلم أن الماء جعل مزيلا للنجاسة لخاصية وعلّة وسبب يعلمه الله تعالى وإن لم نعلمها، ونعلم أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتغال عليها ولا يناسبها"<sup>(٤)</sup>.

هذا وبناء على المعيار الذي قرره الغزالي في التفرقة في أنواع العلل سار فريق من علماء الأصول يظهر ذلك من خلال تعريفهم للشبه والطرد:

- أما الشبه: فقد عرفوه بأنه الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم بذاته ولكن يستلزم ما يناسبه. وينسب هذا التعريف إلى الباقلاني وهو اختيار عدد من علماء الشافعية<sup>(٥)</sup>. وقريب منه ما قرره علماء الحنفية والمالكية<sup>(٦)</sup>.

- وأما الطرد فقد عرفه الجويني بأنه الوصف الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به<sup>(٧)</sup>. وهذا ما اعتمده فريق من علماء الشافعية حيث عرفوا الطرد بالوصف الذي لا يناسب الحكم ولا يستلزم ما يناسبه<sup>(٨)</sup>. وكذلك الأمر عند فريق من الحنفية لا سيما ابن الهمام والذي فسّر الطرد بأنه وصف لا مناسبة له يثبت اعتبارها اتفاقاً<sup>(٩)</sup>.

ثم وإن كان فريق من الأصوليين قد عرف الطرد لا باعتباره علة بل باعتباره مسلكا لإثبات العلة فإن الجميع يكاد يتفق على نفي المعنى المناسب والمصلحة والإخالة عنه وبناء على ما تقدم فإن الرازي يقسم القياس باعتبار نوع علته إلى ثلاثة أقسام<sup>(١٠)</sup>:

(١) الغزالي: الممتصفي ٣١٨/٢-٣١٩. ابن التميمي: شرح المعالم ٢٨٩/٢.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٣٢٥.

(٣) المرجع السابق، ٣٢٤.

(٤) الغزالي: الممتصفي ٣١٩/٢.

(٥) الأمدى: الأحكام ٢٧٢/٣، الأرموي: التحصيل ٢٠١/٢. الرازي: المحصول ٢٧٨/٢/٢.

(٦) أمير بادشاه: تيسير التحرير ٥٣/٤. الشنقيطي: نشر البند ١٩٣/٢-١٩٤.

(٧) الجويني: البرهان، ٧٨٨/٢.

(٨) الرازي: المحصول ٣٠٥/٢/٢. الأرموي: التحصيل ٢٠٦/٢.

(٩) أمير بادشاه: تيسير التحرير ٥٥/٤.

(١٠) الرازي: مناظرات الفخر ٤٣-٤٥.

- قياس المعنى وهو الذي يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد.
- قياس الشبه وهو الذي يكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحية.
- قياس الطرد وهو الذي لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة.

### الفرع الثاني: تقسيمات الحنفية

قسمت الحنفية العلة تقسيمات مغايرة لما عند جمهور الأصوليين؛ ذلك لأن للعلة عندهم مكونات ثلاثة هي: الاسم والحكم والمعنى، فالعلة تكون اسماً بأن تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب إليها بواسطة، وكون العلة حكماً بأن يثبت الحكم بوجودها متصلاً بها من غير تراخ. وتكون علة معنى بأن تكون مؤثرة في إيجاب ذلك الحكم. فإذا تمت هذه الوجوه كانت علة حقيقية وإذا لم يوجد فيها بعض هذه الأوصاف كانت علة مجازاً<sup>(١)</sup>.

يقسم الحنفية العلة باعتبار هذه الأوصاف الثلاثة إلى سبعة أقسام، وليس من شأن الباحث في هذه الرسالة دراسة هذه الأقسام وأمثلتها<sup>(٢)</sup> بل المهم في هذا الموضوع تقسيمات العلة باعتبار صلتها بالمعنى المؤثر لا سيما كون العلة: علة اسماً وحكماً لا معنى، فقد سبق البيان أن الحكمة عند الحنفية لا سيما متقدميهم هي المعنى المؤثر وهو الوصف الثالث المكون للعلة عندهم؛ بل هو حقيقة العلة ذاتها هذا ما صرح به علاء الدين البخاري تبعاً للذبوسي الذي فسر العلة بالمعنى الذي تعلق به حكم النص<sup>(٣)</sup>. وما ذلك إلا اعترافاً منهم بأن المكون الرئيسي للعلة هو المعنى، ولذلك سأقتصر في هذه الدراسة على قسم من أقسام العلة عندهم، قسم لم يوجد فيه هذا المعنى وهو:

- العلة اسم وحكم لا معنى: وهذا القسم من العلة عندهم مظنة للمعنى المؤثر - الحكمة - وهي كل مظنة أقيمت مقام حقيقة المؤثر لخبائه دفعا للحرج أو احتياطاً، كالسفر والمرض للترخص فالحكم الذي هو رخصة يضاف إليها فيقال: رخصة السفر ورخصة المرض ويثبت عند وجودهما وهذه العلة - لا معنى، لأن المؤثر - في حكم الرخصة إنما هو المشقة لا نفس السفر والمرض ولكن أقيم مقامها لخبائنها ولكونها سبباً دفعا للحرج، وكالتنوم للحدث، إذ المعتبر، في تحققه خروج النجس من أحد السبيلين أو من البدن إلى موضع يلحقه حكم التطهير على اختلاف بين الأئمة. إلا أنه - أي النوم - علة سببه - أي خروج النجس: الاسترخاء فإن النوم علة استرخاء المفاصل الموجب لزوال المسكة فأقيم النوم مقامه إقامة لعلة السبب مقام ذلك الشيء احتياطاً في العبادات فكان النوم علة اسماً للحدث لإضافة الحدث إليه، يقال حدث النوم، وحكماً لأنه يحدث عند النوم، لا معنى لعدم التأثير<sup>(٤)</sup>.

(١) البخاري: كشف الأسرار ٢٦٧/٤. السعد: التلويح ٢٨٧/٢-٢٨٨.

(٢) انظر في تقسيمات العلة عند الحنفية النسفي: كشف الأسرار ٤٢٢/٢-٤٢٤، البخاري: كشف الأسرار ٢٦٧/٤-٢٨٧. صدر الشريعة والفتاوي التوضيحية مع التلويح ٢٨٧/٢-٢٩٩ ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٠٤/٣-٢١٢، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٢٧/٣-٣٢٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٣/٢-٤٨٨.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٤٣١/٣. ملاجيون: نور الأنوار ٢٤٨/٢.

(٤) أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٣١/٣، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير: ٢١١/٣، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٥/٢. صدر الشريعة والفتاوي التوضيحية مع التلويح ٢٩٧/٢-٢٩٨، النسفي: كشف الأسرار ٤٢٢/٢-٤٣٤.

ومما يؤكد أن هذا المعنى المؤثر هو الحكمة تصريح علاء الدين البخاري بذلك؛ إذ إنه ضرب لهذا القسم من العلة أمثلة من مسائل الاستبراء فإن دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك أقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دارا الحكم معه وجودا وعلما، فلذلك وجب الاستبراء في الجارية المشتراه من المرأة ومن الصغير بأن باعها له أبوه، والجارية البكر لوجود الاستحداث وإن تيقنا بعدم الشغل. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا تيقن فراغ رحمها من ماء البائع لا يجب عليها الاستبراء لأن الاستبراء كاسمه تبين فراغ الرحم وقاس المطلقة قبل الدخول أنه لا يلزمها العدة؛ لأن المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم. ولكننا نقول -أي البخاري-: هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كما بينا<sup>(١)</sup>.

هذا وقد ذكر الحنفية قسما آخر للعلة عندهم هو كونها علة معنى فقط لا اسما ولا حكما، غير أن الملفت للانتباه أنهم لم يتابعوا فيه المنهجية ذاتها في القسم السابق، حيث جعلوا المعنى المؤثر حكمة؛ بل أنهم جعلوا هذا القسم من العلة من قبيل العلة المركبة من عدة أوصاف وكونها وجود جزء من أجزاءها وما يترتب على ذلك من أحكام<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثالث: تراجع العلة على أساس صلتها بالحكمة

ويشتمل هذا المطلب على فرعين:

أحدهما: التراجع بين العلة على أساس مدى صلتها بالحكمة وهذا النوع من التراجع يتناوله الأصوليون من خلال تراجع الأقيسة بحسب مسالك إثبات العلة، ولن أتعرض لهذا البحث إذ سيأتي بحثه لاحقا كأحد أبعاد التعليل بالحكمة في القياس الأصولي:

ثانيهما: التراجع بين العلة والحكمة.

مما قررته سابقا أن العلة عند الأصوليين جنس عام ينطوي تحت لوانها أنواع وأقسام عدة، أحد هذه الأقسام الحكمة، بيد أن الأصوليين اختلفوا في منزلة الحكمة من العلة وفي أي رتبة تقع إذا ما تعارضت مع باقي أنواع وأقسام العلة. ومما يلاحظ أن أقوال الأصوليين في هذه المسألة تدور حول محورين:

الأول: التراجع بين الحكمة والعلة التي هي الوصف الحقيقي الظاهر المنضبط.

الثاني: التراجع بين الحكمة وباقي أقسام العلة.

المحور الأول: التراجع بين الحكمة والعلة.

وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بأن الحكم يتبع حكمة الحكم أو علته وعند بعضهم هل يتبع السبب أم حكمة السبب؟ إذ المقام واحد.

(١) البخاري: كشف الأسرار ٢٨٧-٢٨٦/٤.

(٢) أمير بلاشاه: تبصير التحرير ٣٣١/٣، ابن أمير الحاج التقرير والتجوير ٢١١/٣، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٦/٢، صدر

الشريعة، التوضيح ٢٩٩/٢.



اختلفت آراء الأصوليين في هذه المسألة على آراء ثلاثة:

الرأي الأول: إن التعليل بالوصف الحقيقي أولى من التعليل بسائر أقسام العلة ومنها الحكمة، فالحكم عندهم يدور مع علته لا حكمته، ومثاله ترجيح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة. وهذا مذهب الرازي وأتباع منهجه بل هو منهج غالب الشافعية<sup>(١)</sup>. ومن أتباع هذا الرأي عدد من علماء الأصول من الحنفية لا سيما المتقدمين كالكرخي والسرخسي والنسفي وعلاء الدين البخاري وصدر الشريعة والتفتازاني والفتناري<sup>(٢)</sup>، وهو الرأي ذاته الذي نسبته الغزالي للديبوسي حيث قال: "وأكثر أبو زيد الديبوسي هذا النوع من التعليل، وقال: الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب"<sup>(٣)</sup>.

هذا ومن أغرب ما قرأت عند الأصوليين ما قاله ابن القاسم العبادي فإن جماهير العلماء على التعليل بالعلة لكونها مظنة الحكمة بيد أن الأمر منعكس عند ابن القاسم فهو يقدم العلة على الحكمة بل ويجعل الحكمة مظنة العلة وإليك نص كلامه في حقيقة القياس في معنى الأصل: "ولفظ المعنى محمول على الحكمة والمعنى والقياس سبب حكمة الأصل أي سبب وجود الحكمة الأصل في الفرع، لأن وجودها فيه مظنة وجود العلة، فالجمع في هذا القياس مظنة العلة لدالاتها عليها، فهو بالحقيقة بالعلة إلا أنه أقيم فيه مظنة العلة مقامها دلالة عليها فليتأمل... وحاصله أن الجمع بواسطة وجود الحكمة في حكم الأصل في الفرع، ووجودها مظنة وجود العلة، فالجمع في الحقيقة بالعلة، إلا أنه استدلل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا"<sup>(٤)</sup>.

### أدلة أصحاب هذا الرأي:

وقد استدلوا على رأيهم بالأمر الآتية:

- ١- إن جواز التعليل بالوصف الحقيقي مجمع عليه بين القائلين والتعليل بسائر الأقسام ومنها الحكمة مختلف فيه، فكان القياس الذي يكون الحكم في أصله معللاً بالوصف الحقيقي أقوى مما لا يكون كذلك<sup>(٥)</sup>.
- ٢- إن التعليل بالوصف أولى من التعليل بالحكمة والمصلحة؛ لأن الوصف ادخل في الضبط من الحاجة، فلهذا المعنى ترجح الوصف على المصلحة<sup>(٦)</sup>. فالعلة هي المظنة لظهورها وانضباطها أقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفاتها واختلافها بحسب الأشخاص والأحوال<sup>(٧)</sup>.

(١) الرازي: المحصول ٥٩٥/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٧١/٢، ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ و٤٠٥ و٤١٧، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٢٦، الأصفهاني: شرح المنهاج ٨١١/٢، ابن السبكي: الإبهاج ٢٣٧/٣-٢٣٨، الأسنوي: نهاية المول ٥١٠-٥١١/٤، الزركشي: البحر المحيط ١٨٣/٦.

(٢) الكرخي: أصول الكرخي ١٨٥، السرخسي: أصول السرخسي ٤٩١/٢، النسفي: كشف الأسرار ٤٣٢٢/٢-٤٣٦، البخاري: كشف الأسرار ٢٨٤/٤-٢٨٧، صدر الشريعة مع التفتازاني: التوضيح مع لتلويح ٢٩٧/٢-٢٩٨، الفناري: فصول البدائع ٣٢٢/٢.

(٣) الغزالي: المستصفى ٣٤٨/٢، وشفاء الخليل ٦٠٤.

(٤) العبادي: الآيات البينات ٢٣٧/٤.

(٥) الرازي: المحصول ٥٩٥/٢/٢ والأرموي: التحصيل ٢٧١/٢ الأصفهاني: شرح المنهاج ٨١١/٢، الزركشي: البحر المحيط ١٨٣/٦.

(٦) الرازي: المحصول ٥٩٦/٢/٢، ابن التلمساني: شرح المعالم ٤٠٥/٢، الزركشي: البحر المحيط ١٨٣/٦.

(٧) الفناري: فصول البدائع ٣٢٢/٢.

- ٣- إن تقديم العلة على الحكمة جاء لدفع الضرورة، إذ قد تكون الحكمة أمراً باطنياً خفياً لا يمكن الوقوف عليه، كالمحبة فإن وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية إلى إقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة<sup>(١)</sup>.
- ٤- تقدم العلة على الحكمة دفعا للحرج والضيق إذ الحكمة قد يكون الوقوف عليها ممكناً لكن في إضافة الحكم إليها حرج لخفائها كالمشقة في السفر فاقيم السبب الداعي مقام المدعو إليه<sup>(٢)</sup> إذ حقيقة المشقة أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لأنه سبب المشقة في الغالب<sup>(٣)</sup>.
- ٥- تقدم العلة على الحكمة من باب الاحتياط، كما في تحريم الدواعي في المحرمات؛ فإن الزنا حرم صوناً للنسل عن الضياع ثم أقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه في الحرمة، وأيضاً في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط فإن الصلاة بالجماعة أقيمت مقام الإسلام حتى وجب الحكم بالإسلام بها وإن لم يعرف منه تصديق ولا إقرار وكذا الإقرار المجرد أقيم مقام الإسلام في أحكام الدنيا حتى وجبت العبادات به احتياطاً وإعلاء للدين بقدر الإمكان<sup>(٤)</sup>.
- ٦- إن المظنة مقدمة على الحكمة؛ لأن الأحكام في الأكثر نيطت بالمظنات دون الحكم، والظن يتبع الأغلب<sup>(٥)</sup>.
- ٧- إن الحكمة ثمرة وليست بعلة، فلا يجوز أن يقال: جعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيب الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل<sup>(٦)</sup>. وهذا الاستدلال قد نقله الغزالي عن الدبوسي، لأن الأسباب لا تعلل وإن وضع الأسباب بالرأي والقياس لا وجه له، وإن الحكمة ثمرة الحكم ومقصوده لا علته وإذا ذكر معنى الردع والزجر مثلاً في قواعد العقوبات قالوا: إن هذه حكمة العقوبة لا علتها<sup>(٧)</sup>.
- ٨- إنما نعني بالحكمة معنى الزجر في العقوبات: من القتل والرجم والقطع في السرقة؛ فإن كل ذلك حكمة الحكم وثمرته لا علته، إذ الزجر يحصل عند إقامة العقوبة وما يحصل مرتباً على الشيء لا يصلح أن يكون علة فيه فإن العلة متقدمة في الرتبة على المعلول أو تساويه في الوجود، وأما التراخي فغير مقبول<sup>(٨)</sup>.

(١) صدر الشريعة مع التفتازاني: التوضيح مع التلويح ٢/٢٩٨، النسفي: كشف الأسرار ٢/٤٣٤-٤٣٥، البخاري: كشف الأسرار ٢٨٧/٤.

(٢) صدر الشريعة التوضيح ٢/٢٩٨-٢٩٧، النسفي: كشف الأسرار ٢/٤٣٦-٤٣٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/٢١١، البخاري: كشف الأسرار ٢٨٧/٤.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٢٨٤/٤.

(٤) صدر الشريعة: التوضيح ٢/٢٩٨، النسفي: كشف الأسرار ٢/٤٣٦-٤٣٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/٢١١، البخاري: كشف الأسرار ٢٨٧/٤.

(٥) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/٥٦١، المطيعي: سلم الوصول ٤/٥١٠.

(٦) الغزالي: المستصفى ٢/٣٤٨.

(٧) الغزالي: شفاء الغليل ٤/٦٠٤-٦٠٥.

(٨) الغزالي: شفاء الغليل ٤/٦١٤.

٩- إن المعاني لو كانت مرعية في ربط الأحكام بها لبطلت فائدة نصب الأسباب إذ لا فائدة في نصب الأسباب سوى إدارة الحكم عليها دفعا للعسر والخرج عن الناس، ونفيا للتخبط والالتباس فإن المعاني مما يختلف (كمية) في الزيادة والنقصان و(كيفية) في الظهور والخفاء<sup>(١)</sup>.

١٠- بيد أن من أقوى ما استدل به اتباع هذا الرأي قولهم: لو صح التعليل بالحكمة لما صح بالوصف المشتمل عليها، والتعليل بالوصف جائز بالإجماع، فالتعليل بالحكمة غير جائز.

بيان الملازمة: إن الأحكام معللة بمصالح العباد تفضلا من الله تعالى، فالمؤثر الحقيقي في الحكم هو الحكمة، وأما الوصف فمؤثر لأشماله عليها فالحكمة هي الأصل والوصف هو الفرع؛ ولذلك إذا كان بالإمكان إسناد الحكم إلى الحكمة مباشرة فلا يصح إسناده إلى الوصف المشتمل عليها وذلك للآتي<sup>(٢)</sup>:

أ - إن التعليل بالفرع - أي الوصف - تطويل بلا فائدة فوجب أن لا يجوز.

ب- إن كل ما يقدح في إسناد الحكم إلى الحكمة قادح في إسناده إلى الوصف؛ لأن القادح في الأصل قادح في الفرع وليس العكس بالضرورة؛ إذ قد يوجد ما هو قادح في الوصف دون كونه قادح في الحكمة، فالتعليل بالوصف مع إمكان إسناده إلى الحكمة تكثير لاحتمال الغلط وذلك بأن نظن أن القادح في الوصف قادح في الحكمة مع أنه ليس بذلك، وهذا الأمر منتف لو حصل التعليل بالحكمة؛ إذ يتوجه القادح إلى الحكمة ذاتها إن وجد. وعليه فإن التعليل بالوصف لا يجوز.

فإذا ثبتت مقدمة الدليل وهي عدم جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة مع إمكان التعليل بها فإنه قد جاء الإجماع على خلافها؛ إذ يجوز التعليل بالوصف فدل ذلك على عدم جواز التعليل بالحكمة.

### الرأي الثاني:

إن الحكمة مرجحة على العلة دون شرط ولا قيد، ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي بحسب ما نسبة إليه الزنجاني<sup>(٣)</sup>، ونسب ابن التلمساني هذا القول للشريف الجرجاني<sup>(٤)</sup> إذ لا عبرة بصورة الأسباب الشرعية الخالية عن المعاني الشرعية التي تتضمنها. واستدل أصحاب هذا الرأي بما يلي<sup>(٥)</sup>:

١- إن صور الأسباب لا تناسب الأحكام، وإنما المناسب ما تتضمنه صور الأسباب.

٢- إن اعتبار صور الأسباب دون مضمونها هو لتعذر الوقوف والاطلاع على مضمونها، وإلا فمتى

أمكن الاطلاع على مضمون السبب فهو المعبر، لا صورة السبب.

وعليه يجري ما استشهدوا به من السفر: فإنما إنما أحلنا على صورة السفر، لأن مقدار المشقة لا

اطلاع لنا عليه.

(١) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٢٩٩.

(٢) الرازي: المحصول، ٣٩٢-٣٩١/٢/٢، والمعالم، ١٧٠، الأزموي: التحصيل، ٢٢٥/٢، الأمدي: الأحكام، ١٨١/٣، القرافي: شرح

تفحيح الفصول، ٤٠٦.

(٣) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٢٩٩.

(٤) ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ و٤٠٥.

(٥) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٣٠٠.

## الرأي الثالث:

ترجيح الحكمة على العلة بشرط توافر شروط الحكمة فيها، بيد أن أصحاب هذا الرأي لم يتفقوا على أي الشروط الواجب توافرها في الحكمة حتى ترجح على الوصف الحقيقي الظاهر المنضبط، وتظهر حقيقة هذا الرأي من خلال المواقف الآتية:

الموقف الأول: ما ذهب إليه الغزالي من أنه إذا تساوت علتان من كل وجه بأن تكون إحدى علتين سبباً أو سبباً للسبب، كما لو جعل الزنا والسرقه علة للحد والقطع كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل الخفية علة، ومن جعل إيلاج الفرج بالفرج علة حتى يتعدى إلى النباش واللائط لأن تلك العلة استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به. وأما إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر، بل بمعنى يتضمنه فالدليل متبع فيه، كما أن القاضي لا يقضي حال الغضب، لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر، فيجري في الحاقن والجائع، وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه<sup>(١)</sup>.

فهذا نص واضح في أن الحكمة مرجحة على العلة بشرط أن تكون معتبرة بالدليل، وهو أيضاً يفند ما نسبته ابن التلمساني إلى الغزالي من أن النظر إلى المظنة أولى استناداً إلى مسألة الطلاق البدعي التي ذكرها الغزالي في الوسيط ورأى فيها ترجيح المظنة على الحكمة<sup>(٢)</sup>؛ بل ربما كانت هذه المسألة التي ذكرها الغزالي منسجمة أكثر مع رأيه الذي أثبتته في كتابه المستصفي حيث لم يعتمد الحكمة لورود نص ودليل في مسألة الطلاق البدعي، هذا والغزالي يبين حقيقة هذا الدليل الذي من خلاله يمكن اعتبار الحكمة، ويرى أنه يرجع فيما يرجع إلى منهجين: أحدهما تنقيح المناط والثاني المناسبة ودرك وجه الحكمة<sup>(٣)</sup>.

وليس شرط الاعتبار بالدليل، الشرط الوحيد عند الغزالي بل لا بد من شرط الظهور والتعدي، فهذا ما قرره الغزالي عند تناوله للتعليل بالحكمة حيث قال: "لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة - ويريد بها هنا الحكمة - ولا تتعدى"<sup>(٤)</sup>.

الموقف الثاني: إن الحق أن تكون الحكمة مقدمة على المظنة، وعلى هذا يجب أن يحمل قول من قال إن المعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة على المعلل بالحكمة على ما إذا كانت الحكمة خفية أو غير منضبطة، وقول من عكس على ما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، لأنها متى كانت كذلك فلا يصر إلى التعليل بالمظنة إذ المننة هي التي لأجلها شرع الحكم. وهذا الرأي صريح في تقديم الحكمة لكن بشرط الظهور والانضباط، وإلى هذا ذهب الحنفية لا سيما متأخريهم<sup>(٥)</sup> والذين تأثروا بشكل واضح بالأمدي ومنهجه

(١) الغزالي: المستصفي ٤٨٦/٢.

(٢) ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ و٤٠٥.

(٣) الغزالي: المستصفي ٣٥٠-٣٤٩/٢. الغزالي: شفاء الخليل ٦١٤.

(٤) الغزالي: المستصفي ٣٤٩/٢ وشفاء الغليل ٦١٨.

(٥) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٩١/٣-٢٩١، أمير بادشاه، تيسير التحرير ٨٨/٤، المطبعي: سلم الوصول ٥١٠/٤-٥١١.

القائم على التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة التي هي المقصودة من شرع الحكم، فإذا ما توفرت فيها شروطها أصبحت باعنا والباعث عندهم مقدم على الأمانة<sup>(١)</sup>، في حين إذا ما كانت الحكمة مجردة لا تتوافر فيها شروطها التي تجعلها منضبطة ظاهرة في نفسها فإن الوصف الحقيقي مقدم عليها<sup>(٢)</sup>.

### الموقف الثالث:

من أتباع هذا المنهج: الشاطبي برغم ما قد يوحيه تعريفه للعلّة بالحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علّة في إباحة القصر والفتور في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة فعلى الجملة العلّة هي المصلحة نفسها أو المفاسد نفسها لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة<sup>(٣)</sup>.

برغم ما يوحيه هذا التعريف من أنه يقدم الحكمة والمصلحة مطلقاً ودون أية شروط، إلا أنه لا بد من ملاحظة أن قول الشاطبي جاء في سياق التعريف ولا شيء سواه، فالشاطبي أراد بيان أن العلّة هي المصلحة والحكمة سواء كانت ظاهرة منضبطة أم لا؛ لأنها العلّة الحقيقية وأما مظنتها فليست العلّة الحقيقية، وأما هل تقدم هذه الحكمة مطلقاً على المظنة، وهل يصح التعليل بها مطلقاً؟ فهذا مقام آخر جاء من أقوال الشاطبي ما يوضح أنه ليس ممن يعلل بالحكمة دون توافر شروطها فيها، وهذا ما سأظهره عند تناول شروط الحكمة حيث سأبرز رأي الشاطبي في عدد لا بأس به منها، وإليك نموذجاً يبين أن الشاطبي لا يقول بتقديم الحكمة إلا إذا كانت ظاهرة مثلاً، يقول الشاطبي: "إن الذي يظهر لبدي الرأي أن قصد المسببات أي الحكمة - لازم في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات فإنها مبنية على عدم معقولة المعنى، فهناك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات، لأن المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العاديات، وغير ظاهرة في العبادات وإذا كان كذلك، فالالتفات إلى المسببات والتصد إليها معتبر في العاديات، ولا سيما في المجتهد، فإن المجتهد يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطل القياس وذلك غير صحيح؛ فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام والمعاني هي مسببات الأحكام، وأما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهر المعاني الخاصة بها والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها"<sup>(٤)</sup>.

وبذلك يقرر الشاطبي أن المعاني الراجعة إلى جنس المصالح لا يلتفت إليها إلا إذا كانت ظاهرة.

(١) الأمدى: الأحكام ٤/٤٩٢، الأصفهاني: بيان المختصر ٣/٤٠١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤/٧٢١.

(٢) العضد: حاشية العضد ٢/٣١٧.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١/٤١٠-٤١١.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١/٣١٩-٣٢٠.

صفات وشروط في العلة تجعلها كذلك لا سيما اشتغالها على الحكمة والظهور والانضباط؛ فحقيقة الأمر: اختلاف في الشروط والصفات التي يجب توفرها في هذا الذي يراد جعله علة.

ومن ثم فإن المقولة المشتهرة عن الأصوليين بأن الحكم يتبع علته دون حكمته بناء على القول الأول، أو أن الحكم يتبع الحكمة مطلقاً، على القول الثاني، أو الحكمة بشروطها على القول الثالث، جاءت منهم مستندة إلى مناهجهم في تعريف العلة وما يشترطه فيها من شروط، فنظر كل فريق إلى الحكمة المعارضة للوصف الحقيقي - والذي وقع الإجماع من الأصوليين على كونه علة لتوافر جميع الشروط المطلوبة فيه - فمن رأى أن الحكمة متصفة بالشروط المطلوبة عنده لجعلها علة ووافقت معيار الترجيح عنده قدمها وإلا فلا، ولذلك نلاحظ أن أدلة ومسوغات أقوال الأصوليين في هذه المسألة عبارة عن الاختلاف في مدى تحقق هذه الشروط أو المعيار المعتمد لدى كل فريق، فأصحاب الرأي الأول كان مدار رأيهم على أن الحكمة خفية مضطربة، وفي التعليل بها حرج ومشقة، علاوة على وجود اختلاف في أصل مسألة جواز التعليل بها أم عدمه؛ ولذلك فهي لا تتحقق شروط العلة عندهم فيها، أي كونها معرفة؛ إذ الخفي كيف يعرف بغيره وهو ذاته لا يعرف.

وأما أصحاب الرأي الثاني فكان استنادهم الأساسي على أن الحكمة: العلة الحقيقية، فلا ضرورة للشروط، بيد أن أصحاب الرأي الثالث وإن لاحظوا هذا الأمر، إلا أنهم رأوا ضرورة توفر شروط الحكمة فيها حتى تصبح بذلك علة باعثة عندهم.

### تحرير محل الخلاف:

مما تقدم يمكن حصر الخلاف في هذه المسألة في فرعين<sup>(١)</sup>:

الأول: هل العلة حقيقة في الوصف المترجم عن الحكمة مجاز في الحكمة؟ أو العكس، لأن الحكمة هي المقصودة اعتباراً والملاحظ بالحقيقة إنما هو معناها وتوسط الوصف مقصود لأجلها.

الثاني: إذا وجد محل قابل للتعليل بالوصف والحكمة، والحكمة نهضت بشرطها وساوت العلة في تأثير التعدية بإلحاق فروع تنشئ أحكاماً من الأصل، فالأولى في النظر أن ينظر إلى الوصف أو الحكمة؟

### الرأي الراجح في نظر الباحث:

بعد هذا التحليل لحقيقة المسألة وأراء الأصوليين فيها وأبعادها، فإني أميل إلى الرأي الثالث أي أن الحكم يتبع الحكمة المتوافر فيها شروطها، فإذا ما تعارضت علة بمعنى الوصف الظاهر المنضبط مع الحكمة المعتبرة الظاهرة المنضبطة التعدية إلى غير ذلك مما يشترطه الأصوليون فإن الحكمة هي المقدمة وإليك مسوغات هذا الترجيح:

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٣٤/٥.

أولاً: إنه وبعد الاطلاع على آراء الأصوليين ظهر لي أن أول من قال بأن الحكم تابع للعلّة دون حكمته كان الكرخي (٣٣٢هـ) ومن بعده الدبوسي (٤٣٢هـ) بحسب نسبة الغزالي ذلك له<sup>(١)</sup>. وليس هذا الموقف منهما إلا لأن الحكمة عندهما لم يتحقق فيها شروط العلة وأهمها: أن تكون باعثة وأن تكون متقدمة على الحكم؛ إذ مفهوم الحكمة عندهما أنها ثمرة الحكم وهي متأخرة عنه ولا تبعث عليه<sup>(٢)</sup>. هذه هي جذور المقولة وليس ما قد فهمه بعض الأصوليين من اشتراط اطراد الحكمة وانعكاسها.

ثانياً: إن الحكم إذا ما دار مع حكمته فإنه حقيقة دائر مع علته وبيان ذلك أن فريقاً عظيماً من الأصوليين قد فسر العلة بكونها المعرف لا سيما أتباع منهج الرازي، وقد بينت كيف أنهم قسموا العلة إلى أقسام منها الوصف الظاهر المنضبط، ومنها الحكمة والاسم والحكم الشرعي... الخ، ثم بينوا ما يجوز التعليل به وما لا يجوز وهذا كله دال على كون العلة عندهم جنساً عاماً ينطوي تحت لوانه أنواع وأقسام وليست العلة فقط الوصف الظاهر، وعليه فإن الخطأ الذي وقع فيه البعض لاسيما المعاصرين أنهم وعند إطلاقهم لعبارة: الحكم يتبع العلة دون الحكمة، قد فصلوا بين العلة والحكمة فلنا منهم أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط فقط وليس الأمر كذلك.

هذا ومما ساهم في ترسيخ هذه الفكرة - أي كون العلة الوصف الظاهر فقط - عند متأخري الأصوليين بحسب ما أراه كان ابن السبكي في جمع الجوامع والذي غدى المتن المعتمد عند علماء الأصول المتأخرين، فقد بينت ما كان لأراء السبكي من تأثير على عامة متأخري الأصوليين، وإذا ما علم أنه لا يعترف بالتعليل بالحكمة أصلاً ولا يجعلها علة<sup>(٣)</sup>، وعليه لا يذكر مسألة الترجيح بينها وبين الوصف الظاهر. وعلاوة على ذلك فقد ظهر عند متأخري الأصوليين أيضاً أن المتقدمين يرجحون العلة على الحكمة، من كل هذه المقدمات استقر عندهم هذا الفصل بين الحكمة والعلة وليس الأمر كذلك فإن الوصف الظاهر وبرغم اتفاق الأصوليين على جواز التعليل به إلا أنه ليس العلة الوحيدة؛ بل هناك أقسام أخرى للعلة يجوز التعليل بها ومنها الحكمة والحكم الشرعي والاسم... الخ.

وإن كان في بعضها خلاف، ولذا فإني أرى أن الحكم عندما يدور مع حكمته فإنه حقيقة يدور مع علته، لأن الحكمة هي قسم من أقسام العلة.

ثالثاً: وعلى فرض تسليم التفريق بين مصطلح العلة ومصطلح الحكمة وعدم اعتبار العلة جنساً عاماً يشمل تحت لواءه أقساماً وأنواعاً؛ فإني أرى أن الحكم أيضاً يدور مع حكمته دون علته أي الوصف الظاهر المنضبط وذلك للأمور التالية:

١ - إن جماهير الأصوليين وبضمنهم المتقدمين للعلة على الحكمة بل وحتى المنكرين للتعليل بالحكمة أصلاً يعترفون بأن الحكمة هي العلة الحقيقية، والتي لأجلها صار الوصف الظاهر المنضبط علة

(١) الكرخي: أصول الكرخي ٨٥، الغزالي: شفاء الغليل ٦٠٤ و ٦١٢، والمستصفي ٣٤٨/٢.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦٠٤ و ٦١٢ و ٦١٦.

(٣) ابن السبكي: جمع الجوامع مع الآيات ٥٨/٤.

وهو الذي جعلوه مناسباً لما يتضمنه من الحكمة، وقد ظهر من خلال استعراض تطور مصطلح الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى ومنها المناسب وهو مظنة الحكمة التي يقدمونها هنا على الحكمة، ظهرت حقيقة هذه العلاقة هنا فليرجع إليها. بل أن كثيراً منهم ليصرحون بأن الحكمة: العلة الحقيقية، يظهر ذلك مثلاً عند الشيرازي بقوله: "إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالأداة لها"<sup>(١)</sup>. وهذا ابن عقيل الحنبلي يقول: "ونعلم علة الأصل علة بحكمة يجعلها سبحانه لنا علماً على الحكم، ولولا ذلك لم يعلم كونها علة فيما يعلم به كون علل العقل عللاً لأحكامها"<sup>(٢)</sup>. وهذا الرازي وهو أحد المتقدمين للعللة على الحكمة بقرره أن الحكمة علة لعلية العلة - فاولى أن تكون علة الحكم فإن الوصف لا يكون مؤثراً في الحكم إلا لاشتماله على جلب نفع أو دفع مضرة، فكونه علة معلل بهذه الحكمة، فإن لم يكن العلم بتلك الحكمة المخصوصة: استحالة التوصل به إلى جعل الوصف علة. وإن أمكن ذلك - وهو مؤثر في الحكم، والوصف ليس بمؤثر - كان إسناد الحكم إلى الحكمة المعلومة - التي هي المؤثر - أولى من إسناده إلى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس بمؤثر"<sup>(٣)</sup>، بل أن الرازي ينقل هذا الاعتراف بأحقية الحكمة عن المانعين للتعليل بالحكمة<sup>(٤)</sup>.

وإذا كان هذا هو توجه الرازي علمنا أنه توجه أتباعه<sup>(٥)</sup>، بل إن القرافي ينقل عن النقشواني قوله: "العللة في الحقيقة الحكمة، لكنها إنما تنضبط بمقاديرها وإنما يضبط ذلك الوصف، فكون الوصف علة في الشرع معناه: أنه علامة للحكمة ودليل عليها، فالحكمة هي العلة الغائية الباعثة للفاعل والوصف هو المعرف، فإذا قلنا في الشرع علة معرفة نريد بذلك الوصف المعرف للعللة الحقيقية المؤثرة"<sup>(٦)</sup>. وأما منهج الأمدي وأتباعه فإن الحكمة عندهم هي المقصودة من شرع الحكم، ورتبوا على ذلك العلة لا بد وأن تكون بمعنى الباعث لا أمانة مجردة وذلك باشمالها على حكمة صالحة أن تكون مقصودة من الشارع<sup>(٧)</sup>. لأن الحكمة هي العلة للحكم، لكونها غاية له<sup>(٨)</sup>، وفي هذا أوضح الدلالة على أن الحكمة هي العلة الحقيقية.

(١) الشيرازي: شرح المع ٨٩٥/٢.

(٢) ابن عقيل: الواضح ٣٠٣/٥.

(٣) الرازي: المحصول ٢٩٦/٢/٢-٢٩٧.

(٤) المرجع السابق: ٣٩١/٢/٢.

(٥) ابن التلمساني: شرح المعالم ٤٠٤-٤٠٥، الأرموي: التحصيل ٢٢٤/٢-٢٢٥، الأصفهاني: الكاشف ٥٢٥/٦، القرافي: شرح تقيح الفصول ٤٠٦.

(٦) القرافي: نفائس الأصول ٣٦٦٣/٧.

(٧) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣ و٢٠٤-٢٠٣ و٢١١، ومنتهى السؤل ق ٤/٣ و ١١٤ ابن الحاجب: منتهى الوصول والأصل ١٦٩، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٥/٣ و ٢٧.

(٨) الأصفهاني: بيان المختصر ٢٧/٣.



ب- إن الحكم لا يدور مع علته إلا إذا كانت الحكمة موجودة ولو احتمالاً نادراً، ولو على بعد. وأما في حالة تيقن انتفاء الحكمة فإن فريقاً عظيماً من الأصوليين وبضمنهم بعض أتباع الرأي المقدم للعلّة على الحكمة - وهم الشافعية - قد ذهبوا إلى عدم دوران الحكم مع العلة بل مع الحكمة وضربوا لذلك أمثلة منها عدم وجوب الاستبراء على الجارية التي اشتراها صاحبها في المجلس ذاته الذي باعها فيه ولم تغب عنه؛ إذ الحكمة من الاستبراء صيانة الأنساب عن الاختلاط وهي منتفية قطعاً فدار الحكم مع الحكمة لا مع علة حدوث الملك<sup>(١)</sup>.

وهذا دليل قاطع على أن الحكم يدور مع حكمته لا مع الوصف الظاهر المدعى علة. وقد يقال إن هذا الأمر غير مسلم، إذ من الأصوليين من يرى دوران الحكم مع العلة حتى في حالة انتفاء الحكمة قطعاً لا سيما الحنفية، وما ذلك إلا لأن المعتبر عندهم كما ظهر سابقاً أن العلة هي المعتبرة سواء حصلت الحكمة أم لم تحصل، إذ الحكم مرتبط بالعلّة فمتى حصلت حصل الحكم، ولذا فإنهم ليقولون مثلاً في المثال السابق بوجوب العدة على الجارية، بل أنهم وفي مثال آخر يرون ثبوت نسب ولد المغربية من المشرقي الذي قطع بعدم حصول الملاقاة بينهما بناء على وجود العلة وهي العقد<sup>(٢)</sup>.

هذا والمتأمل في هذا التوجه عند الحنفية يلاحظ أنهم جعلوا الدعوى ذاتها أي دوران الحكم مع العلة - دليلاً على رأيهم بل أنهم وفي ظل ضعف موقفهم جاءوا بتبريرات لا يقبلها من له عقل رشيد فادعوا مثلاً في مسألة نسب ولد المغربية أن الزوج ربما كان من أهل الخطوة أو له صاحب من الجن. وهذا أمر غير مستساغ.

ج- إن القول بدوران الحكم مع العلة دون الحكمة مفض إلى القول بمسلك الدوران وهذا المسلك ليس بحجة عند جمهور عريض من علماء الأصول<sup>(٣)</sup> بل أنه لا يقول بالدوران إلا من يقبل بالطرد الخالي عن أية حكمة ومناسبة، وأما من لا يقبل به فلا يقول بالدوران، وبناء على ذلك ينبغي أن يدور الحكم مع الحكمة حتى لا يفضي إلى القول بالطرد.

رابعاً: ما عقده الأصوليون من مقارنات بين الحكمة والوصف والتي يظهر من خلالها أحقية الحكمة بالتقديم ومن هذه المقارنات ما يلي:

- ١- ما سبقت الإشارة إليه قريباً من أن الحكمة علة لعلية العلة ولذا هي أولى بأن تكون علة الحكم من الوصف إذ هي المؤثر الحقيقي والعلّة الحقيقية وأما الوصف فلا يكون علة إلا باشماله عليها<sup>(٤)</sup>.
- ٢- لما كانت الحكمة المؤثر الحقيقي في الحكم دون الوصف إذ أنه ليس بمؤثر وإنما جعل مؤثراً لاشتماله على الحكمة التي هي المؤثرة وعليه فإن كل ما يقدح في إسناد الحكم إلى الحكمة يقدح في إسناده إلى الوصف؛ لأن القادح في الأصل قادح في الفرع، وقد يوجد ما يقدح في الوصف ولا يكون

(١) الأمدي: الأحكام ٢٣٩/٣. ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢.

(٢) الزنجاني: تخرّيج الفروع على الأصول ٢٩٩-٣٠٢.

(٣) انظر تحقيق حجية ممتلك الدوران: السعدي: مباحث العلة ٤٧٦-٤٨٩.

(٤) الرازي: المحصول ٣٩٦/٢/٢. الأرموي: التحصيل ٢٢٥/٢.

قادحا في الحكمة لأن القادح في الفرع قد لا يكون قادحا في الأصل، فإسناد الحكم إلى الوصف مع إمكان إسناده إلى الحكمة تكثير لإمكان الغلط من غير حاجة إليه<sup>(١)</sup>.

٣- إن العلة مستتبطة من المعنى وليس المعنى مستتبطا من العلة لتقدم المعنى وحدث العلة<sup>(٢)</sup>.

٤- إن العلة تشتمل على معانٍ والمعنى لا يشتمل على علل، لأن الطعم والجنس معنيان وهما علة الربا<sup>(٣)</sup>.

٥- إن المعنى ما يوجب به الحكم في الأصل حتى يتعدى إلى الفرع والعلة اجتذاب حكم الأصل إلى الفرع فصار المعنى: ما ثبت به حكم الأصل، والعلة: ما ثبت به حكم الفرع<sup>(٤)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المقارنات التي ظهر من خلالها تقديم الحكمة على العلة جاءت من أصحاب القول الأول المقدمين للعلّة على الحكمة لا سيما الرازي، وفي هذا تضارب بين أقواله، بيد أنني وبعد تأمل في أقوال الرازي وجدت أن رأيه مبني على ثلاثة أسس:

الأساس الأول: تساوي العلة والحكمة؛ إذ يرى الرازي إن التعليل بالحكمة وإن كان راجحا على التعليل بالوصف من حيث أن الحكمة هي المؤثرة في الحكم إلا أن التعليل بالوصف راجح على التعليل بالحكمة من وجه آخر وهو سهولة الاطلاع على الوصف وعسر الاطلاع على الحكمة، فلما كان كل واحد منهما راجحا من وجه مرجوحا من وجه آخر: حصل الاستواء<sup>(٥)</sup>.

الأساس الثاني: تمييز العلة عن الحكمة، إن الرازي يقر بأن الواجب أن يكون التعليل بالحكمة والتي هي المصلحة عنده، أولى من التعليل بالوصف إلا أن الوصف أدخل في الضبط من الحاجة ساي الحكمة إذ هي الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرة عنده<sup>(٦)</sup> ولهذا المعنى ترجح الوصف على المصلحة<sup>(٧)</sup>.

الأساس الثالث: معيار الترجيح؛ إن التعليل بالوصف الحقيقي مجمع على جوازه بين القانسين بخلاف التعليل بالحكمة فمختلف فيه، ولذلك كان التعليل بالوصف الحقيقي أقوى مما عداه، ووجه القوة: إن كل ما كان متفقا عليه فهو أولى مما يكون مختلفا فيه وذلك لأن المقدمة إذا كانت مجمعا عليها- كانت يقينية والقياس الذي يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا- أقوى من الذي يكون كل مقدماته ظنيا؛ لأن الاحتمال في الأول أقل مما في الثاني، ومتى كان الاحتمال أقل كان الظن أقوى<sup>(٨)</sup>.

إن الرازي فيما يبدو لي كان يهدف من خلال ما عقده من مقارنات رجح فيها الحكمة على العلة - إلى تقرير جواز التعليل بالحكمة كمبدأ، لكنه وأمام ضغط كون الحكمة خفية مضطربة في غالبها رجح

(١) الرازي: المحصول ٣٩١/٢/٢-٣٩٢. الأرموي: التحصيل ٢٢٥/٢.

(٢) أزركنشي: البحر المحيط ١٢٠/٥.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الرازي: المحصول ٣٩٥/٢/٢.

(٦) المرجع السابق ١٨٩/٢/٢.

(٧) المرجع السابق ٥٩٦/٢/٢.

(٨) الرازي، المحصول، ٢٨٩/٢/٢ و٥٩٥-٥٩٤.

الوصف الظاهر المنضبط عليها لموافقة هذا الأخير لمعيار الترجيح لديه وهو الإجماع. بيد أن هذا الطرح من الرازي لا يضعف ما قررت ترجيحه؛ إذ محل الخلاف غير متحد، فالرازي يقدم العلة على الحكمة الخفية المضطربة، وما قررته تقديم الحكمة الظاهرة المنضبطة على العلة، والتي أرى أنها إذا ما كانت كذلك هي أولى بالإجماع.

### المحور الثاني: الترجيح بين الحكمة وباقي أقسام العلة

لا يكاد يوجد خلاف بين الأصوليين في هذا المحور؛ إذ يتفق الجميع على ترجيح الحكمة على باقي أقسام العلة، فالتعليل بالحكمة أولى من التعليل بالعدم أو بالوصف الإضافي أو بالحكم الشرعي أو بالوصف التقديري وبيان ذلك ما يلي:

١- إن التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالعدم ويدل لذلك أمور<sup>(١)</sup>:

١- إن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتغال ذلك العلم على نوع مصلحة؛ فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العلم وإذا كانت العلة هي المصلحة لا العلم كان التعليل بالمصلحة أولى من التعليل بالعدم.

٢- إن العلم المطلق لا يفيد إلا إذا أضيف إلى الوجود، فهو في نفسه - غير مضبوط، فالعدم ليس بمؤثر في الحقيقة - وليس بضابط في نفسه فظهر الفرق بينه وبين الحكمة.

٣- إن الحكمة علة لعلة كإتلاف المال في السرقة واختلاط الأنساب في الزنا فهي أولى من العلم بالصرف.

ب- إن التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالوصف الإضافي، فإنه إذا ثبت أن التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالعدم، وقد ثبت أن الإضافات ليست أمورا وجودية؛ - لزم أن يكون التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالإضافات<sup>(٢)</sup>.

ج- إن التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالحكم لشرعي والوصف التقديري - لأن التعليل بالحاجة لتعليل بنفس المؤثر، وهذا يمنع من التعليل بغيره فتترك العمل به في الوصف الحقيقي بالإجماع، ولأنه أشبه بالعلل العقلية؛ فيبقى في هذه الصورة على الأصل<sup>(٣)</sup>.

د- إن التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالاسم المجرد هذا ما ذهب إليه الرازي إذ إن الحكم المقرون بمعنى مناسب هو أولى من المتعلق بمجرد الاسم<sup>(٤)</sup>.

(١) المرجع السابق، ٥٩٦-٥٩٥/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٧١/٢، القرافي: تنقيح الفصول ٤٢٦، ابن السبكي الإبهاج ٢٢٨/٣، الأسنوي: نهاية السؤل ٥١١/٤، الزركشي: البحر المحيط ١٨٣/٦، الشوكاتي: إرشاد الفحول ٧٩٧/٢، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ٢٩٢/٣، الأصفهاني: شرح المنهاج ٨١٢/٢.

(٢) الرازي: المحصول ٥٩٦/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٧١/٢، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٢٦، الأسنوي: نهاية السؤل ٥١١/٤، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ٢٩٢/٣.

(٣) المراجع السابقة والزركشي: البحر المحيط ١٨٣/٦، ابن السبكي: الإبهاج ٢٢٨/٣.

(٤) الرازي: المحصول ٥٧٦/٢/٢.

## المبحث الثاني

### الحكمة والسبب والشرط والمانع

تمهيد:

لم يكن ارتباط الحكمة بالعلة باعتبارها مظنة لها، الارتباط الأوحد عند علماء الأصول؛ بل كان لها في هذا السياق ارتباطات عدة وإن كانت أقل شأنًا مما هو عليه مع العلة، ومن هذه الارتباطات ما كان مع السبب لا سيما وأنه يطلق عند فريق عريض من الأصوليين بمعنى مقارب جدا من العلة وإن كان له تميز من نواح أخرى عنها ليس هذا مقام ذكرها، ومن ثم فإني رأيت لأجل إكمال الصورة بيان ما بين الحكمة والشرط وكذا المانع من صلة، فجاء هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

#### المطلب الأول: الحكمة والسبب.

تظهر علاقة الحكمة بالسبب من خلال الفروع التالية:

##### الفرع الأول: حقيقة السبب

##### أولاً: السبب في اللغة

السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به إلى مقصود ما، سواء كان هذا المقصود غرضاً أو علماً أو قدرة أو آلة<sup>(١)</sup>. هذا ما يقرره علماء الأصول في معنى السبب وهو الأساس الذي انطلقوا منه في إطلاقاتهم للفظ السبب على أمور منها:

١- الطريق: ومنه قوله تعالى: "فأتبع سبباً" [الكهف: ٨٥]، أي طريقاً فإن المكان المقصود وإن كان الوصول إليه إنما هو بالسير لا بالطريق إلا أنه لا بد من الطريق للوصول إليه<sup>(٢)</sup>، إذ استعير اسم السبب لكل ما يقع من المقصود هذا الموقع، وهو كل ما لا يحصل المقصود دونه، وإن حصل، حصل بعلة مستقلة لا بذلك السبب<sup>(٣)</sup>.

٢- الباب: ومنه قوله تعالى: "لعلني أبلغ الأسباب أسباب السماوات" [غافر: ٣٦، ٣٧] أي أبوابها وقيل طرائقها فيكون شاهداً للأول، وإنما سمي الباب سبباً لأنه يتمكن من التوصل به إلى المقصود<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن السمعاني: قواعد الأدلة ٢/٢٧٧، الكلوثاني: التمهيد ١/٦٨-٦٩، الأمدي: الأحكام ١/١٠١، الطوفي شرح مختصر الروضة ١/٤٢٥، البخاري: كشف الأسرار ٤/٢٤١، الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٣٥١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤/٤٤٥، التنقاراني: التلويح ٢/٢٩٩.

(٢) الأمدي: الأحكام ١/١١٠، الكلوثاني: التمهيد ١/٦٨-٦٩، النصفى: كشف الأسرار ٢/٤١١، البخاري: كشف الأسرار ٤/٢٤١، المرخسي: أصول المرخسي ٢/٢٧٩، الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٣٥١.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٥٩٠.

(٤) انظر المراجع السابقة، ود. الربيع: السبب عند الأصوليين ١/١٦٢-١٦٣.

٣- الحبل: ومنه قوله تعالى: "فليمدد بسبب إلى السماء" [لحج: ١٥] أي بحبل إلى سقف البيت، وإنما سمي الحبل سببا لأنه يتمكن التوصل به إلى المقصود، فنزح الماء مثلا وإن كان يحصل بالاستقاء إلا أنه لا بد من الحبل للوصول إليه ولذلك سمي سببا<sup>(١)</sup>.

٤- الشفيع: وقريب من ذلك الوصلة والمودة ومنه قوله تعالى: "ونقطعت بهم الأسباب" [البقرة ١٦٦] أي الوصل والمودات<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد يطلق السبب على معان أقل أهمية وشأنا، ليس هذا مكان استقصائها، بيد أنني أشرك د. الربيعة في نقده للغزالي ومن بعده ابن قدامة واللذين عرفا السبب في اللغة بأنه عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به<sup>(٣)</sup>. فليس هذا التعريف لغويا، بل هو مما يبحث عنه في حكم السبب من حيث التأثير في مسيبه أو عدم التأثير فيه<sup>(٤)</sup> فهو أقرب إلى التعريف الاصطلاحي منه إلى اللغوي.

### ثانيا: السبب في الاصطلاح

يقرر د. عبد العزيز الربيعة أن المعيار الذي اختلفت بناء عليه آراء الأصوليين في تعريف السبب هو هل يشمل السبب العلة أم لا يشملها؟ فمن يرى أنه يشمل العلة: لا يفرق بين أن يكون هذا السبب مناسبا لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أو غير مناسب له مناسبة ظاهرة، وأما من يرى أنه لا يشملها فإنك تجد أنه يشترط عدم مناسبه الظاهرة لتشريع الحكم<sup>(٥)</sup>.

وبناء على هذا المعيار يمكنني إجمال أقوال الأصوليين في تعريف السبب بما يلي:

أولا: ما ذهب إليه الأمدي ومن تبعه أو تأثر بمنهجه كابن الحاجب والعضد من أن السبب: كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي<sup>(٦)</sup>. فهذا التعريف يشمل بإطلاقه ما إذا كان بين الحكم والوصف مناسبة ظاهرة، وما إذا لم يكن بينهما مناسبة ظاهرة، غير أنه إن كان بينهما مناسبة ظاهرة سمي علة كما يسمى سببا، وإن لم يكن بينهما مناسبة ظاهرة سمي سببا فقط ولا يسمى علة عند من اشترط ظهور المناسبة في العلة<sup>(٧)</sup> ومثال السبب المناسب لحكم: السفر فإن الشارع جعله سببا لجواز الفطر في رمضان بقوله تعالى "ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر" [البقرة: ١٨٥] وهو مناسب لهذا الحكم مناسبة ظاهرة باعتبار ما يتضمنه من المشقة التي يناسبها التخفيف، فيسمى علة كما يسمى سببا ومثال السبب غير المناسب للحكم مناسبة ظاهرة:

(١) النمفي: كشف الأسرار ٤١١/٢. البخاري: كشف الأسرار ٢٤٢/٤. الكلوثاني: التمهيد ٦٩/١. الأمدي: الأحكام ١١٠/١. ابن قدامة:

روضة الناظر ٢٤٦/١. الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٢٥/١-٤٢٦.

(٢) الكلوثاني: التمهيد ٦٩/١. د. الربيعة: السبب ١٦٤/١.

(٣) الغزالي: المستصفى ١٧٧/١. ابن قدامة: روضة الناظر ٢٤٦/١.

(٤) د. الربيعة: السبب ١٦٥/١.

(٥) المرجع السابق، ١٦٥/١-١٦٦.

(٦) الأمدي: الأحكام ١١٠/١. العضد: حاشية العضد ٧/٢.

(٧) د. الربيعة: السبب ١٦٦/١-١٦٧.

زوال الشمس، وهو ميلها عن وسط السماء إلى جهة الغرب، فقد جعله الشارع سببا لوجوب صلاة الظهر بقوله تعالى: "أقم الصلاة لدلوك الشمس" [الإسراء: ٧٨].

والعقل لا يدرك مناسبة ظاهرة بين زوال الشمس ووجوب صلاة الظهر ولهذا يقال لدلوك الشمس: إنه سبب، ولا يقال: إنه علة، لانتفاء المناسبة الظاهرة بينه وبين وجوب الصلاة وذلك عند من اشترط ظهور المناسبة في العلة<sup>(١)</sup>.

وهذا التعريف هو المعتمد عند علماء الدين البخاري وابن النجار الحنبلي والقرافي والطوفي؛ إذ يحمل مراد من عرف السبب منهم بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته<sup>(٢)</sup> على إرادتهم الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على مسببه وربط وجود المسبب بوجوده وعدمه بعدمه، فيلزم من وجود السبب وجود المسبب ومن عدمه عدم المسبب لذاته؛ بل إن البخاري ساق تعريف الأمدي للسبب، بشكل يظهر من خلاله تبنيه له إذ لم يعترض عليه<sup>(٣)</sup>.

وربما كان أصل هذا التعريف للغزالي حيث عرف الأسباب بأنها: ما أضاف الشارع الأحكام إليها<sup>(٤)</sup> لا سيما وأنه ضرب لها أمثلة تشمل نوعي السبب من حيث ظهور المناسبة، كالزنا لوجوب الحد، أو عدمها مما ليس بينه وبين حكمه مناسبة ظاهرة كزوال الشمس لإقامة الصلاة. هذا ولما كان أتباع هذا التعريف ممن يشترطون المناسبة في العلة، يحصل أن بين السبب والعلة عموم وخصوص مطلق؛ إذ السبب أعم مطلقا من العلة حيث إن كل علة سبب وليس كل سبب علة<sup>(٥)</sup>.

ثانياً: ما ذهب إليه ابن السبكي ومن تابعه كالمحلي والخطار من أن السبب: ما يضاف الحكم إليه لتعلق الحكم به من حيث إنه معرف للحكم أو غيره<sup>(٦)</sup>.

وأصحاب هذا القول كسابقه، يرون اشتماله لما كان بينه وبين حكمه مناسبة ظاهرة، ولما ليس بينه وبين حكمه مناسبة ظاهرة، بيد أنهم لما كانوا لا يرون اشتراط المناسبة في العلة<sup>(٧)</sup> يحصل عندهم أن العلة تشتمل المناسب وغيره، كما أن السبب كذلك، فلا فرق إذاً بين العلة والسبب، بل كل علة سبب وكل سبب علة فهما مترادفان<sup>(٨)</sup>.

ثالثاً: ما ذهب إليه الحنفية عموماً ومنهم السرخسي والبزدوي والنسفي وصدر الشريعة والفناري وابن مالك حيث عرفوا السبب: بأنه عبارة عما هو طريق إلى الشيء، من سلكه وصل إليه، فناله بطريقه

(١) المحلي والخطار: شرح المحلي مع حاشية الخطار ١٣٣/١-١٣٤، د. الربيع: السبب ١٦٨/١.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٢٥/١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٤٥/١، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٨١.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٢٤٢/٤، د. الربيع: السبب ١٦٩/١.

(٤) الغزالي: المستصفى ١٧٥/١.

(٥) د. الربيع: السبب ١٧٤/١.

(٦) ابن السبكي والخطار: جمع الجوامع بحاشية الخطار ١٣٣/١.

(٧) المرجع السابق، ١٣٣/١-١٣٤.

(٨) د. الربيع: السبب ١٧٧/١.

ذلك لا بالطريق، الذي سلك كمن سلك طريقا إلى مكة كان وصوله إليها بمشيه في ذلك الطريق لا بالطريق ولذا كان السبب الحقيقي عندهم: ما يكون طريقا إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود، ولا تعقل فيه معاني العلة<sup>(١)</sup>.

إن اتباع هذا القول يقصرون معنى السبب على ما لم يكن بينه وبين حكمه مناسبة ظاهرة، وأما ما كان بينه وبين حكمه مناسبة ظاهرة فيسمونه علة ولا يسمونه سببا، فكل سبب ليس بعلة وكل علة ليست بسبب فبينهما تباين<sup>(٢)</sup>.

رابعاً: ما ذهب إليه الشاطبي حيث عرف السبب: بأنه ما وضع شرعاً لحكم لحكمة يقتضيه ذلك الحكم. وذلك هو ما يسمى بالوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، ومثل الشاطبي لذلك بحصول النصاب فإنه سبب في وجوب الزكاة وهو مما مناسبتة للحكم ظاهرة، ومثل له كذلك بالزوال فإنه سبب في وجوب الصلاة وهو مما ليس فيه مناسبة ظاهرة<sup>(٣)</sup>.

بيد أن الشاطبي أورد هذا التعريف للسبب ببيان مراده من العلة وأنها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة<sup>(٤)</sup> وهذا يظهر أن الشاطبي يفرق بين السبب والعلة وإن كان يقرر أنه قد يطلق لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح<sup>(٥)</sup>.

هذه هي حقيقة السبب عند الأصوليين وفيما يلي مزيد بيان للعلاقة بين السبب والحكمة عندهم.

### الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالسبب.

إن من ملامح إبداع الغزالي رسمه العلاقة بين السبب والحكمة من خلال رؤيته لحقيقة السبب وعلاقته بالحكم الشرعي، والذي يقسم عنده إلى نوعين: أحدهما: نفس الحكم، والثاني: نصب أسباب الحكم. فله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان: أحدهما إيجاب الرجم، والآخر: نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم. فيقال وجب الرجم في الزنا لعله كذا، وتلك العلة موجودة في اللواط، فنجعلها سبباً وإن كان لا يسمى زناً<sup>(٦)</sup>. وكل واحد من النوعين - قابل للتعليل والتعدية مهما ظهرت العلة المتعدية<sup>(٧)</sup>.

(١) السرخسي: أصول السرخسي ٢٧٩/٢، البيهقي: أصول البيهقي مع كشف الأسرار ٢٤٢/٤، النسفي: كشف الأسرار ٤١١/٢، صدر الشريعة: التوضيح ٣١٢/٢، التنقازاني: التلويح ٣١٢/٢.

(٢) أمير بادشاه تيمور التحرير ٦٩-٦٨/٤. د. الربيع: السبب ١٧٩/١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤١٠/١.

(٤) المرجع السابق، ٤١٠/١-٤١١.

(٥) المرجع السابق.

(٦) الغزالي: الممتصفي ٣٤٨/٢.

(٧) الغزالي: ثغراء الغليل، ٦٠٣.

وهذه العلة عند الغزالي ليست سوى الحكمة التي هي العلة المخبلة والمعنى المناسب، كقولنا: إن الجوع المفرط والألم المبرح في معنى الغضب: في تحريم القضاء؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" لأنه جعل الغضب سببا لتحريم القضاء، فعقلت حكمته، وهو أنه بدهش العقل ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب الإنصاف، وتحري العدل في القضية؛ وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نصب الجوع المفرط والألم المبرح مانعا؛ فهذه الحكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته<sup>(١)</sup>.

وعلى درب الغزالي سار الأمدي الذي ضبط حدود العلاقة بين السبب والعلة والحكمة بتقريره أن العلة في لسان الفقهاء تطلق على المظنة أي الوصف المتضمن لحكمة الحكم كما في القتل العمد العدوان، فإنه يصح أن يقال: قتل لعة القتل، وتارة يطلقونها على حكمة الحكم، كالزجر الذي هو حكمة التصاص، فإنه يصح أن يقال: العلة الزجر. وأما السبب: فلا يطلق إلا على مظنة المشقة دون الحكمة إذ بالمظنة يتوصل إلى الحكم لأجل الحكمة<sup>(٢)</sup>.

هذا مظهر من مظاهر العلاقة بين الحكمة والسبب، وهناك مظهر آخر من خلال تقسيمات السبب باعتبار صلته بالحكمة، إذ للسبب بهذا الاعتبار تقسيمين:

#### التقسيم الأول: باعتبار ظهور حكمة السبب وعدمها.

يمكن استخلاص هذا التقسيم عند من يجعل السبب شاملا لما كان بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة ولما ليس فيه مناسبة ظاهرة، وهو حقيقة منهج الأمدي وأتباعه وابن السبكي وأتباعه، إذ ليس لهذا التقسيم أي وجود عند الحنفية وهم الذين يقصرون السبب كما مر سابقا على ما ليس فيه مناسبة ظاهرة. إن السبب ينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: سبب يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب<sup>(٣)</sup>؛ فهذا القسم من السبب مناسب للحكم مناسبة ظاهرة بحيث يترتب على شرع الحكم عنده تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة يدركها العقل<sup>(٤)</sup>.

وهذا القسم هو الأكثر في الشريعة ومن أمثلته الإسكار بالنسبة لتحريم الخمر، فإن الإسكار سبب مناسب لهذا الحكم مناسبة ظاهرة إذ الإسكار مفسد للعقول، فيترتب على شرع التحريم عنده تحقيق مصلحة هي حفظ العقول، أو دفع مفسدة هي زوالها<sup>(٥)</sup> إلى غير ذلك من أمثلة الأسباب التي تظهر فيها الحكمة جلية، وقد توسع سلطان العلماء في ضرب أمثلة هذا القسم من الأسباب إذ هو عنده الأكثر في الشريعة<sup>(٦)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٦١٣.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ١١٥/٥.

(٣) الأمدي: الأحكام ١١٠/١، العضد، حاشية العضد ٧/٢، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٠/١.

(٤) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٨٤/٢، العطار حاشية العطار ١٣٣/١، د. الربيع: السبب ٣٣٣/١.

(٥) العطار: حاشية العطار ١٣٣/١.

(٦) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٨٥-٨٤/٢.



الثاني: سبب لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه<sup>(١)</sup>، فهذا القسم من الأسباب ليس مناسباً للحكم مناسبة ظاهرة، فهو مما لا يدرك العقل ما يترتب على شرع الحكم عنده من تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، فحقيقة هذا النوع: أن هناك مصلحة تتحقق أو مفسدة تندفع، فشرع الحكم عند السبب، غير أن العقل لا يدرك هذه المصلحة أو المفسدة، وليس حقيقته انتفاء حصول المصلحة أو انتفاء ارتفاع المفسدة في ترتب الحكم على السبب في الواقع ونفس الأمر، كما يتوهمه بعض الناس؛ إذ الشارع لا يرتب المسببات على أسباب معينة عبثاً<sup>(٢)</sup>.

وهذا القسم من الأسباب ما يسميه العلماء بالتعبد، وغالباً ما يكون في العبادات إذ هي حقوق خالصة لله تعالى تعبدنا بها فهو صاحب الأمر فيها، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بمقتضى حكمته التي قد لا تدركها عقولنا<sup>(٣)</sup>. ومن أمثلة هذا القسم زوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر، فإنه وإن كان سبباً مناسباً في الواقع لوجوب الصلاة إذ الشارع لا يرتب المسببات على أسباب معينة عبثاً، لكن هذه المناسبة ليست ظاهرة يدركها العقل، إذ إنه لا يدرك في الزوال سوى ميل الشمس عن وسط السماء، ولا مناسبة بين هذا وبين الحكم وهو وجوب صلاة الظهر<sup>(٤)</sup>، ومن أراد الاستزادة في أمثلة هذا القسم فليعد إلى ما ذكره سلطان العلماء ففيه الكفاية<sup>(٥)</sup>.

### التقسيم الثاني: باعتبار العلم والظن بالحكمة وعدم ذلك

وهذا التقسيم للسبب هو من صنيع الشاطبي حيث يقسم السبب بهذا الاعتبار إلى قسمين أساسيين<sup>(٦)</sup>:

الأول: سبب علم أو ظن وقوع الحكم به؛ إذ السبب إما فرض لحكمة بناء على قاعدة إثبات المصالح، وقد وقعت الحكمة به فكان مشروعاً.

الثاني: سبب لم يعلم ولم يظن الحكمة به، وهو على ضربين:

الأول: أن لا يعلم ولا يظن وقوع الحكمة به لعدم قبول المحل لتلك الحكمة.

الثاني: أن لا يعلم ولا يظن وقوع الحكمة به لأمر خارجي مع قبول المحل لها.

أما الضرب الأول: وهو ما كان لعدم قبول المحل لتلك الحكمة، فيذهب الشاطبي إلى أن مشروعية هذا السبب ترتفع أصلاً فلا أثر للسبب شرعاً بالنسبة إلى ذلك المحل مثل الزجر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق المنجز بالنسبة للأجنبية... وما أشبه ذلك، ويستدل الشاطبي على ارتفاع مشروعية هذا الضرب من الأسباب بالآتي<sup>(٧)</sup>:

(١) الأمدي: الأحكام ١١٠/١، العضد: حاشية العضد ٧/٢، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٠/١.

(٢) د. الربيع: السبب ٣٣٦/١.

(٣) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٤/٢ و ٨٤.

(٤) الأمدي: الأحكام ١١٠/١، العطار: حاشية العطار ١٣٣/١، أمير بلادشاه: تيسير التحرير ٥٥/٤، د. الربيع: السبب ٣٣٧/١.

(٥) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٤-٢/٢ و ٨٤.

(٦) الشاطبي: الموافقات ٣٩٣-٣٩٠/١.

(٧) الشاطبي: الموافقات ٣٩١-٣٩٠/١.

- ١- إن أصل السبب قد فرض أنه لحكمة بناء على قاعدة؛ إن الأحكام شرعت لجلب المصالح، فلو ساغ شرع السبب مع فقدان الحكمة جملة لم يصح أن يكون مشروعاً، وقد فرضناه مشروعاً.
- ٢- إنه لو كان كذلك -أي السبب مع فقدان الحكمة على الجملة- لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام، وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

أما الضرب الثاني: وهو ما كان امتناع وقوع حكم الأسباب -وهي المسببات- لأمر خارجي مع قبول المحل من حيث نفسه. فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب أم يجري السبب على أصل المشروعية؟

هذا محتمل عند الشاطبي والخلاف فيه مانع إذ فيه قولان:

القول الأول: المجيزون، وهم القائلون ببقاء السبب على مشروعيته وقد نسبته الدكتور الربيعة<sup>(١)</sup> إلى الجمهور تبعاً للخضري، ويستدل الشاطبي لأصحاب هذا القول بأمور<sup>(٢)</sup>:

١- إن القاعدة الكلية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نوازل الخلق، فإن كان المحل قابلاً في ذاته للحكمة، فتخلفها في هذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يمنع من بقاء السبب على أصل مشروعيته، وترتيب الحكم عليه كسفر الملك المترفة فإنه لا مشقة في سفره ومع ذلك يبقى السفر في حقه سبباً مشروعاً يطرد معه حكم السفر من قصر وفطر، ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على النكاح: المحل قابل للحكمة، والمانع خارج، فيجري السبب على أصله<sup>(٣)</sup>؛ وما ذلك إلا لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرج عن كونه كلياً، فالشاطبي يقرر أن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت<sup>(٤)</sup>.

٢- إن الحكمة إما أن تعتبر بمحلها وكونه قابلاً لها فقط، وإما أن تعتبر بوجودها فيه، فإن اعتبرت بقبول المحل فقط؛ فهو المدعى، والمحطوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره؛ فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع، وهو غير موجود، وإن اعتبرت بوجودها في المحل؛ لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً، لمانع أو لغير مانع، كسفر الملك المترفة؛ فإنه لا مشقة له في السفر، أو هو مظنة لعدم وجود المشقة فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين وما أشبه ذلك من المسائل التي تجد الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيته، والحكمة غير موجودة.

(١) د. الربيعة: السبب ٣٥٩/١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣٩١/١-٣٩٤.

(٣) المرجع السابق ٣٩١/١ مع الأخذ بالاعتبار هامش ٤.

(٤) المرجع السابق، ٨٢/٢-٨٤.

٣- إن اعتبار وجود الحكمة في محل عينا لا ينضبط؛ لأن تلك الحكمة لا توجد إلا ثانياً عن وقوع السبب، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها؛ فكم ممن طلق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارئ طراً أو مائع منع، وإذا لم نعلم وقوع الحكمة؛ فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، وهو دور محال؛ فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة كافيًا.

٤- إن الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلاً، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى، فالملك المترفة قد يقال: إن المشقة تلحقه، لكن لا يحكم عليه بذلك لخفتها، أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً عن إيقاع المفاسد<sup>(١)</sup>.  
القول الثاني: المانعون من بقاء السبب سبباً عند عدم العلم أو الظن بوقوع الحكمة به لأمر خارجي، ويستدل الشاطبي لأصحاب هذا القول بأمور<sup>(٢)</sup>:

١- إن قبول المحل؛ إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة، وإن فرض غير قابل في الخارج، فما لا يقبل؛ لا يشرع التسبب فيه، وإما بكونه توجد حكمة له في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج؛ لا يشرع أصلاً، كان في نفسه قابلاً لها ذهنياً أو لا، فإن كان الأول؛ فهو غير صحيح لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية، فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج؛ فقد ساوى ما لا يقبل المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي، وإذا استويا، امتنع أو جازأ، لكن جوازهما يؤدي إلى جواز ما اتفق على منعه، فلا بد من القول بمنعها مطلقاً، وهو المطلوب.  
٢- إننا لو أعملنا السبب هنا، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به؛ لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم، لأن التسبب هنا يصير عبثاً، والعبث لا يشرع بناء على القول بالمصالح؛ فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول أي ما لا يعلم ولا يظن وقوع الحكمة به لعدم قبول المحل لتلك الحكمة.

### مناقشة المانعين لأدلة المجيزين:

إن حقيقة الدليل الثالث الذي ذكره الشاطبي للمانعين ليس إلا إجابة عن أدلة المجيزين والذين جاءت أدلتهم دائرة حول مسائل ادعوا بأن الحكمة لا توجد بها فعلاً، بل باعتبار قبول المحل لها، كسفر الملك المترفة، وإبدال الدرهم بمثله مع عدم الفائدة في هذا العقد إذ المتأمل فيما أورده الشاطبي باعتباره

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٨٤-٨٥.

(٢) المرجع السابق، ١/٣٩٤-٣٩٥.

دليلاً ثالثاً للماتعین لا بجده سوى إبطال لما ادعوه في هذه المسائل؛ فإن جواز ما أجز منها إنما هو باعتبار وجود الحكمة، فجواز القصر والفطر للملك المترفة إنما هو باعتبار وجود الحكمة، فإن انتفاء المشقة بالنسبة له غير متحقق، بل الظن بوجودها غالب غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضب، فنصب الشارع المظنة - أي السفر - في موضع الحكمة - أي المشقة - ضبطاً للقوانين الشرعية، كما جعل البلوغ مظنة حصول العقل القابل للتكاليف، لأنه غير منضبط في نفسه، إلى أشياء من ذلك كثيرة، وأما إبدال الدرهم بمثله؛ فالمماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً فإنه ما من متماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعينهما، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابه ولو في نفي ما سواهما عنهما ولو فرض التماثل من كل وجه، فهو نادر ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً، والغالب المطرد اختلاف الدرهمين والدينارين ولو بجهة الكسب فإطلاق الجواز لذلك، وإذا كان ذلك كذلك فلا دليل في هذه المسائل<sup>(١)</sup>.

هذا ولم يرجح الشاطبي أحد القولين على الآخر بل ترك الأمر محتسباً لاجتهاد، بيد أنني أشرك د. الربيع في نقده لتقسيم الشاطبي إذ ليس فيه من الدقة الشيء الكثير<sup>(٢)</sup>، وإن كنت لن أتعرض للتقسيم الأصح في هذه المسألة في هذا المقام، إذ سيأتي ذكره من خلال شرط كون الحكمة منعكسة، وأمر آخر أود التنبيه إليه: أن هذه المسألة حقيقة هي امتداد لمسألة دوران الحكم مع العلة أو الحكمة سيما وأن السبب المناسب للحكم هو كما بينت سابقاً العلة ذاتها.

## المطلب الثاني: الحكمة والشرط.

وفيه فرعان:

### الفرع الأول: حقيقة الشرط

أولاً: الشرط في اللغة وهو عند علماء الأصول: العلامة<sup>(٣)</sup> وقيدتها الحنفية باللازمة<sup>(٤)</sup> - ومن ذلك أشراف الساعة في قوله تعالى: "فقد جاء أشرافها" [محمد ١٨] أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة، إلى غير ذلك من الشروط.

ثانياً: الشرط في الاصطلاح: تنوعت صيغ الأصوليين في تعريفهم للشرط وإن جاءت في معظمها متقاربة في معناها بزيادة قيد أو أكثر، وإن كان لبعض الأصوليين توجهات مغايرة في تعريف الشرط لما عليه غيرهم من الأصوليين، وإليك إجمال هذه التوجهات:

أ - ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أن الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده، وهذا اختيار الغزالي<sup>(٥)</sup> ومن بعده ابن قدامة حيث ذكر تعريفين، أحدهما

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٣٩٥-٣٩٦.

(٢) د. الربيع: السبب ١/٣٦٤.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر ١/٢٤٩، الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٣٠، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٥١.

(٤) النسفي: كشف الأسرار ٢/٤٣٧، البخاري: كشف الأسرار ٤/٢٤٦-٢٤٧.

(٥) الغزالي: المستصفى ٢/١٨٨.

تعريف الغزالي، والآخر قريب منه وهو أنه ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالأحصان مع الرجم فالشروط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده<sup>(١)</sup>.

وعلى الدرب ذاته سار القرافي مع زيادة قيدين في التعريف حيث أصبح الشرط عنده: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره<sup>(٢)</sup>. ومما تبنى هذا المنهج أبو الخطاب وابن النجار الحنبليين<sup>(٣)</sup>.

ب- ما ذهب إليه الأمدى واتباع منهجه كابن الحاجب والعضد من أن الشرط: ما كان عدمه مخرلاً بحكمة السبب، فهو مستلزم لعدم الحكم، وذلك بحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب<sup>(٤)</sup>. ومثال ذلك القدرة على التسليم فإن عدمها ينافي حكمة حكم البيع وهي إباحة الانتفاع، وكالتطهارة والصلاة فإن عدمها ينافي حكمة سبب وجوب الصلاة وهي تعظيم الباري عز وجل.

ج- ما ذهب إليه الحنفية عامة ومنهم السرخسي والبزدوي والنسفي وعلاء الدين البخاري وصدر الشريعة والسعد وابن الهمام وأمير بادشاه، حيث جاءت تعريفاتهم متقاربة إن لم تكن متطابقة حيث عرفوه بأنه اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب، وفي صيغة أخرى: ما يضاف الحكم إليه<sup>(٥)</sup>.

د- ما ذهب إليه الشاطبي من أن الشرط: ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط أو فيما اقتضاه الحكم فيه؛ كما نقول: إن الحول أو إمكان النماء مكملاً لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى، والإحصاء مكملاً لوصف الزنا في اقتضاءه للرجم... وما أشبه ذلك وسواء علمنا أكان وصفاً للسبب أو للعلّة، أو المسبب أو المعلول أو لمحالها أو لغير ذلك مما تعلق به مقتضى الخطاب الشرعي، فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإن لم ينعكس، كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً<sup>(٦)</sup>.

هذا إجمال لمناهج الأصوليين في تعريف الشرط وقد ظهر من خلالها أن منهج الأمدى والشاطبي ذا صلة وثيقة بالحكمة إذ انبنى تعريفهما للشرط على مراعاة الحكمة وعلاقتها بالمشروط والحكم الشرعي.

(١) ابن قدامة: روضة الناظر ٢٤٨/١.

(٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٨٢ والفروق ٦٢/١.

(٣) الكلوزاني: التمهيد ٦٨/١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٢/١.

(٤) الأمدى: الأحكام ١١٢/١، العضد: حاشية العضد ٧/٢.

(٥) النسفي: كشف الأسرار ٤٣٧/٢، البخاري: كشف الأسرار ٢٤٧/٤، صدر الشريعة والتفتازاني: التوضيح مع التلويح ٣١٤/٢.

أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٨٥/١.

(٦) الشاطبي: الموافقات ٤٠٦/١ و٤٠٩.

## الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالشرط

من مظاهر علاقة الحكمة بالشرط ما ذكره الأصوليون من تقسيمات للشرط تظهر مدى ارتباطه بالحكمة ومنها:

### التقسيم الأول: باعتبار ارتباط الشرط مع مشروطه

ينقسم الشرط بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام<sup>(١)</sup>:

**الأول:** شرط مكمل لحكمة المشروط وعاضد لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال، كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه واشتراط الكفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح؛ فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعا لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكما، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعا إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد؛ كان للصيام فيه أثر ظاهر، ولما كان غير الكفء مظنة للنزاع وأنفت أحد الزوجين أو عصبتهما، وكانت الكفءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة وأولى بمحاسن العادات، كان اشتراطها ملائما لمقصود النكاح، وهكذا الإمساك بالمعروف... إلى غير ذلك من الشروط.

**الثاني:** أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب، أو اشترط في النكاح أن لا ينفق على زوجته، وما أشبه ذلك فهذا القسم أيضا لا إشكال في إبطاله؛ لأنه مناف لحكمة السبب؛ فلا يصح أن يجتمع معه، فإن الكلام في الصلاة مناف لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له، وكذلك اشتراط النكاح أن لا ينفق؛ ينافي استجلاب المودة المطلوبة فيه، إلى غير ذلك من الشروط المنافية لحكمة أسبابها.

**الثالث:** أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملائمة، وهو محل نظر، هل يلحق بالأول من جهة عدم المناقاة أو بالثاني من جهة عدم الملائمة ظاهر؟

والقاعدة المستمرة في أمثال هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المناقاة دون أن تظهر الملائمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العبادات فيكتفي فيه بعدم المناقاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه.

هذا وإن كنت أوافق الشاطبي في القسمين الأول والثالث إلا أنني أرى أن ما ذهب إليه في القسم الثاني غير دقيق إذ ينبغي أيضا التفرقة فيه بين ما تكون الحكمة فيه عائدة إلى الشارع إذ هي من حقوقه لا سيما في العبادات وبين ما تكون الحكمة فيه عائدة إلى المكلفين إذ هي من حقوقهم لا سيما في المعاملات؛ فما كانت عائدة للشارع فما خالفها من الشروط باطل وأما ما كانت عائدة إلى المكلفين فما خالفها من

(١) الشاطبي: الموافقات، ١/٤٣٨-٤٤٠، سلمان نصر: الشرط، ١٣٣.

الشروط فموقوف على رضى صاحب العلاقة؛ إن أجازها صحت وإلا فلا، ولا يقال أن في ذلك مناقضة لحكمة السبب أو الحكم الذي وضعه الشارع كما عول على ذلك الشاطبي في رأيه في هذا القسم من الشروط؛ إذ إن حقيقة الأمر أن الشارع قد ضمن للمكلفين أصل الشيء وحكمته ثم ترك لهم تحديد مقداره أو التنازل عنه أصلاً، فمثلاً ضمن الشارع في عقد النكاح حق النفقة والمهر من حيث الأصل، لكنه أبداً لم يحدد مقدار هذه الأمور بل تركها للناس تحقيقاً لمصالحهم، فإذا راوا من مصلحتهم التنازل عنه أصلاً ولو من باب الاشتراط عليهم فلا مناقضة مادام الرضى موجود.

### القسم الثاني: باعتبار ارتباط الشرط بالسبب أو المسبب.

ينقسم الشرط بهذا الاعتبار إلى قسمين<sup>(١)</sup>:

**الأول:** الشرط المكمل للسبب، وهو ما كان عدمه مخرجاً بحكمة السبب، ومثاله القدرة على تسليم المبيع فإنها شرط لصحة البيع الذي هو سبب ثبوت الملك المشتمل على مصلحة وهو حاجة الابتياح لعللة الانتفاع بالمبيع، وهي متوقفة على القدرة على التسليم فكان عدمه مخرجاً لحكمة المصلحة التي شرع لها البيع، وكالعقد العدوان فإنه شرط مكمل للسبب الذي هو القتل الموجب للقصاص، فإذا تحقق الشرط اكتمل السبب فاستلزم وجوب القصاص.

**الثاني:** الشرط المكمل للمسبب، وهو ما كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالطهارة والصلاة، فهي شرط لصحتها إذ إن عدم الطهارة حال القدرة عليها مع الإتيان بالصلاة يقتضي نقيض حكمة الصلاة، وهو العقاب؛ فإنه نقيض وصول الثواب، وكموت المورث موتاً حقيقياً أو حكماً، وحياة الوارث وقت وفاة المورث فهما شرطان للإرث الذي سببه القرابة أو الزوجية أو الولاء. هذان التقسيمان للشرط يظهران كيفية تأثير الشرط في حكم السبب بناء على موافقته لحكمة المشروط أو عدمها، فمعيار صحة الشرط شرعاً هو موافقته لحكمة السبب أو المسبب وإكماله لحكمة المشروط.

### المطلب الثالث: الحكمة والمانع.

فيه فرعان:

#### الفرع الأول: حقيقة المانع.

أولاً: المانع في اللغة، وهو مشتق من المنع ويأتي المانع بمعنى خلاف الإعطاء<sup>(٢)</sup>.

(١) الأمدي: الأحكام ١١٢/١، العضد: حاشية العضد ٧/٢. الأنصاري: فرائح الرحموت ١/٨٧-٨٨، ابن النجار: شرح الكوكب

٤٥٤/١-٤٥٥. الشاطبي: الموافقات ١/٤١٣-٤١٥. سلمان نصر: الشرط ١٢٢-١٢٣.

(٢) د. الربيع: السبب ١/١٥٥.

ثانياً: المانع في الاصطلاح، يعرف الأصوليين. المانع: بأنه ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته<sup>(١)</sup>. وهذا مدار تعريفات الأصوليين للمانع غير أن المهم بيان صلة هذا المانع بالحكمة وهذا ما سيظهر في الفرع التالي.

### الفرع الثاني: المانع وعلاقته بالحكمة.

تظهر صلة المانع بالحكمة من خلال ما يسميه العلماء: موانع العلة، إذ تقسم هذه الموانع إلى قسمين<sup>(٢)</sup>.

الأول: مانع الحكم، وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب، مع بقاء حكمة السبب، كالأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان، وهو كون الأب سبباً لوجود الولد فلا يحسن كونه سبباً لعدمه، فينتفي الحكم وهو القصاص مع وجود نقيضه وهو القتل.

الثاني: مانع السبب، وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب، ووجه ذلك أن حكمة وجوب الزكاة في النصاب -الذي هو السبب- كثرة تحمل المواساة منه شكراً على نعمه ذلك، لكن لما كان المدين مطالباً بصرف الذي يملكه في الدين صار كالعدم.

(١) الطولي: شرح مختصر الروضة ٤٣٦/١. ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٦/١.

(٢) الأمدي: الأحكام ١١٢/١، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٧/١-٤٥٨ و ٤١/٢-٤٢ الطولي: شرح مختصر الروضة ٤٣٦/١، الشاطبي الموافقات ٤١٢/١.



## الفصل الثالث

### تحليل نماذج من التعليل بالحكمة عند الأصوليين

#### تمهيد :

كان للحكمة مكانة خاصة عند عدد من علماء الأصول ، إما إيجاباً أو سلباً ، وكان لأرائهم فيها من حيث حقيقتها ، و التعليل بها أثرها الكبير في فكر علماء الأصول إلى يومنا هذا .

ولما كان على الباحث اختيار نماذج لتحليلها كان مختاراً بين مجموعة منهم ، الجويني الغزالي ، الرازي ، الأمدى ، الطوفى ، ابن السبكي و الشاطبي ؛ إلا أنه و بعد تفكير طويل قررت أن أختار ثلاثة منهم لتمييز كل واحد منهم بأمر انفرد به عن سائرهم :

— أما الأول : فالإمام الغزالي ، و ذلك لتمييزه في بيان حقيقة الحكمة ، و ما كان لأقواله فيها من أثر عظيم عند علماء الأصول حتى إنه كان نقطة تحول في مفهوم مصطلح الحكمة .

— الثاني : الإمام الرازي ، و ذلك لما كان لأرائه في حقيقة الحكمة و إمتداداتها في مناهج المعرفة لا سيما الفلسفية من أثر عظيم ، حتى كان له منهجه الخاص و الذي تابعه عليه عدد كبير من علماء الأصول ، ثم توج أهمية البحث عنده موقفه الرافض للتعليل بالحكمة ، و أبعاد ذلك عنده .

— الثالث : الطوفى ، و كان اختياره لكونه يمثل الجهة المقابلة لموقف الرازي من حيث إنه غالى في إعمالها و التعليل بها ، حتى ليقدمها على النص في بعض الحالات .

و لذلك جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التعليل بالحكمة عند الغزالي .

المبحث الثاني : التعليل بالحكمة عند الرازي .

المبحث الثالث : التعليل بالحكمة عند الطوفى .

## المبحث الأول التعليل بالحكمة عند الإمام الغزالي

### تمهيد :

يذهب الإمام الغزالي في كتبه الأصولية إلى تعريف الحكمة بأربع تعريفات كان لها الأثر الكبير في تطور مفهوم مصطلح الحكمة لدى علماء الأصول سيما في المراحل اللاحقة؛ وذلك لما بين هذه التعريفات من عدم وحدة الحقيقة، والتي أثارت تداخلات لدى بعض علماء الأصول خاصة وأن كتب الغزالي بشكل عام والمستصفي خاصة، كان محور دراسة علماء الأصول فهو أحد الكتب التي دارت حولها كتب الأصول الرئيسية كالمحصول والإحكام، وإذا علمنا ما لهذين الكتابين من أهمية حيث انهما اختصرا واعتمدت مختصراتهما متونا، ومن ثم دارت كتب الأصول حولها شرحا وتعليقا علمنا ما كان لأراء الغزالي من أهمية قصوى ساهمت في تشكيل آراء العلماء.

وإذا ما عاد الباحث إلى عرض تعريفات الحكمة وبيان حقيقة المعنى المراد لدى الغزالي؛ فإن الباحث يجدها تدور حول تعريفات أربع هي :

- ١) يقول الغزالي "ولسنا نعني بالحكمة إلا العلة المخيلة والمعنى المناسب".<sup>(١)</sup>
- ٢) ويقول الغزالي في موضع آخر: "ولا نعني بالحكمة والمعنى المخيل إلا الباعث على شرع الحكم".<sup>(٢)</sup>
- ٣) ويقول الغزالي: "الحكم هي مقاصد الأحكام".<sup>(٣)</sup>
- ٤) يقول الغزالي: "ولسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة".<sup>(٤)</sup>

ومن خلال هذا العرض يظهر أن مصطلح الحكمة عند الغزالي دائر بين أربع حقائق إصطلاحية هي: المعنى المناسب، والباعث، والمقاصد، والمصلحة. ويتدقيق النظر يظهر أن هذه المصطلحات ليست مترادفة، بقدر ما هي متغايرة في حقيقتها، ولا أظن أن مصطلح الحكمة عند الغزالي ذو حقائق متعددة، سيما وأن ثلاثة من التعريفات ذكرها في كتاب واحد في مواضع متقاربة. فما حقيقة الحكمة عند الغزالي؟.

### المطلب الأول : حقيقة الحكمة عند الغزالي :

إن حقيقة الحكمة عند الغزالي هي العلة المخيلة والمعنى المناسب، وهو ما عرض له الغزالي بالشرح والتفصيل والتأصيل في كتبه تحت مبحث المناسبة، وإليك بيان كون الحكمة "العلة المخيلة والمعنى المناسب"، والأدلة المرجحة لذلك :

- ١) إن من أهم الأدلة التعريف ذاته الذي ذكره الغزالي للحكمة حيث قال: "ولسنا نعني بالحكمة إلا العلة المخيلة والمعنى المناسب"<sup>(٥)</sup> ثم يضرب الغزالي لذلك الأمثلة

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٣.

(٢) المرجع السابق ٦١٥.

(٣) المرجع السابق ٦١٥.

(٤) الغزالي: المستصفي ٢/٢٤٩.

(٥) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٣.

فيقول: "كقولنا: إن الجوع المفرط والألم المبرح في معنى الغضب في تحريم القضاء حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {لا يقضي القاضي وهو غضبان} لأنه جعل الغضب سببا لتحريم القضاء، فعقلت حكمته، وهو أنه يدهش العقل، ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه استيفاء الفكر في طلب الصفة، وتحري العدل في القضية، وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نصب الجوع المفرط والألم المبرح مانعا، فهذه الحكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته، ويضرب الغزالي مثلا آخر: "بأنه إذا ورد الشرع بأن الصغير مولى عليه فنحن نقيس عليه المجنون لأننا نعقل الحكمة في نصب الصغير سببا للولاية وهو ضعف العقل والافتقار إلى الناظر فقيس به المجنون"<sup>(١)</sup>.

(٢) إن الغزالي يوجه نقدا شديدا لمن ينكر التعليل بالحكمة على هذا الوجه الذي ذكرته سابقا، وذلك بقوله: "فمن زعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع أخرج عن حزب النظار، وإن اعترف به وغير العبارة، وزعم أن هذا يرجع إلى تنقيح المناط وهو أن مناط التحريم من الغضب: دهشة العقل لا صورة الغضب، ومن الصغير: ضعف العقل لا عين الصغير، وهذا موجود في الفروع الملحقة بها قلنا: وما عقل ذلك إلا بالمناسبة ودرك وجه الحكمة على ما قررناه في أمثلة المناسبات؟"<sup>(٢)</sup>.

وهذا النص من الغزالي يذكر أن حكمة الغضب هي دهشة العقل وإن حكمة الصغير هي ضعف العقل وإن هذا يدرك بالمناسبة التي فصلها.

(٣) إن الغزالي جعل المناسبة من الأدلة المعتبرة في كون المعنى الذي تتضمنه الأوصاف الموصى إليها في نصوص الشارع هي العلة الحقيقية لا الأوصاف وضرب لذلك أمثلة منها: إن تحريم القضاء مع الغضب لا لعين الغضب بل للمعنى الذي يتضمنه وهو ضعف العقل في الغضب، والزنى علق الرجم عليه لمعنى يتضمنه وهو إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم قطعاً، والسرقة مناط الحكم فيها لمعنى يتضمنه وهو أخذ مال محترم من حرز مثله. وإيجاب الكفارة على الأعرابي المجامع في نهار رمضان لمعنى يتضمنه وهو إفساد صوم رمضان، ولذلك احتمل القول بأن هذه النصوص معللة بهذه المعاني المتضمنة إذا دلت عليها المناسبة.<sup>(٣)</sup> وهذه المعاني التي جعلها الغزالي هي العلة الحقيقية التي يعدى بها الحكم هي معان مناسبة لثبوتها تطلب بالمناسبة وهي ذاتها التي ضربها الغزالي أمثلة للتعليل بالحكمة، لا سيما في مسألة القياس في الأسباب بعدما أوضح أن المانعين لإجراء القياس في الأسباب استندوا في رأيهم على أن الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب. وقد فند الغزالي هذه الدعوى ببيانه إمكان إجراء القياس في الأسباب من خلال منهجين<sup>(٤)</sup>:

**الأول:** تنقيح المناط حيث يقرر الغزالي أنه: "كما أن كفارة الجماع في نهار رمضان ليست إلا كفارة الإفطار فإن حد الزنى ليس إلا حد إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً المشتهى طبعاً، والقطع في السرقة قطع أخذ مال محرز لا شبهة للأخذ فيه".

**الثاني:** اتباع الحكم والتعليل بها؛ ويضرب الغزالي لذلك أمثلة منها أنه إنما جعل الغضب سبباً للمنع من القضاء لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر. ومن ذلك أيضاً أن الصبي ولي عليه لحكمة هي عجزه عن النظر لنفسه.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٣

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٦١٣-٦١٤

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٦٢-٦٤ و٦٦.

(٤) الغزالي: المستصفي ٢٥٠-٣٤٨/٢

هذا ومن ثم فإن الغزالي يقرر ان المنهج الثاني يرجع إلى تنقيح مناط الحكم وهو المنهج الأول (١) ، وبذلك يظهر جليا أن المعاني المناسبة التي ذكرها الغزالي في بحثه لتعليل الأسباب هي مراده من التعليل بالحكمة.

٤) ما ذكره الغزالي في معرض بحثه للشبه والوصف الطردي أي الذي لا يناسب: "ان فقهاء العصر - أي عصر الغزالي - تلقوا عن أبي زيد الدبوسي قوله بالمعاني المؤثرة المعقولة وظهر انه لا مدرك للدليل على كون الوصف مناط الحكم وعلامة عليه سوى المناسبة فصاغ هؤلاء الفقهاء الطرديات صيغة المناسبات - فغلب على كلامهم الحكم الضعيفة - " (٢) وإذا اخذ بالاعتبار أن الغزالي قد بين أن مراد الدبوسي بالمؤثر: المناسب الملائم (٣) ، فدل ذلك على أن حقيقة الحكمة عند الغزالي هي المعنى المناسب .

## المطلب الثاني : الحكمة بين المصلحة والمقاصد .

ظهر جليا من العرض السابق أن الحكمة عند الغزالي هي المعنى المناسب والعلة المخيلة بيد أنه قد يعترض على ذلك بما ذكره الغزالي من كون الحكمة هي المصلحة المخيلة المناسبة (٤) ، أو هي مقاصد الأحكام (٥) .

قلت : أن هذا الاعتراض مدفوع ببيان ما يلي :

أولا: حقيقة المعنى المناسب أي الحكمة عند الغزالي

ثانيا: حقيقة المصلحة والمقاصد عند الغزالي .

ثالثا: العلاقة بين المعنى المناسب وبين المصالح والمقاصد .

### أولا:

#### حقيقة المعنى المناسب أي الحكمة عند الغزالي:

تظهر حقيقة المعنى المناسب عند الغزالي من خلال الأمور التالية :

١) إن حقيقة المعنى المناسب عند الغزالي يرجع إلى تصور حقيقة الشيء في نفسه وهذا، وهو ما يعرف بطلب الحد وذلك ببيان العلة في الفرع (٦) . ويضرب الغزالي لذلك مثالا بولد المغصوب فإنه مضمون؛ لأن حد؛ الغصب: إثبات يد عادية على المال على وجه تقصر يد المالك عنه وقد جرى (٧) ويوضح الغزالي أنه قد يتصل النظر - في هذا الجنس - تنقيح مناط الحكم ، مثل أن نسلم أن اسم الغصب غير حاصل و لكن مناط الضمان من الغصب : حصول اليد العادية ، و نسلم أن اسم السرقة غير حاصل للنباش و لكن مناط القطع من السرقة : أخذ مال محترم من حرز مثله ، و نسلم أن اللانط ليس بزنان و لكن مناط الحد من الزاني : تضييع النسل بقضاء شهوة الفرع في الفرع (٨) ؛ وهذا ظاهر في أن الحكمة

(١) الغزالي : المستصفي ، ٣٥١/٢ .

(٢) الغزالي : شفاء الغليل ، ٣٢١ .

(٣) الغزالي : شفاء الغليل ، ١٧٨ . المستصفي ٣٠٨/٢ .

(٤) الغزالي : المستصفي ، ٣٤٩/٢ .

(٥) الغزالي : شفاء الغليل ، ٦١٥ .

(٦) الغزالي : شفاء الغليل ٤٣٦

(٧) المرجع السابق ٤٣٨ .

(٨) المرجع السابق ٤٣٩

التي هي المعنى المناسب عنده ليست سوى تصور حقيقة الشيء في نفسه ، و ذلك بطلب الحد ، سيما و أن الغزالي استعمل الأمثلة ذاتها عند حديثه عن التعليل بالحكمة .  
 (٢) يؤكد الغزالي أن حقائق الأشياء هي المعتبرة دون الأوصاف ، وذلك بقوله : " إن الذات الموصوفة بصفات إذا أوجبت حكما أشارت العقول إلى الإضافة إلى الذات دون الصفات ؛ فإن الصفات توابع فلا تجعل ركنا مع الذات و جزء من الموجب " (١) ومن ذلك فإنه تستقيم إضافة حدوث الملك إلى البيع في ذاته ، و حدوث وجوب العقوبات إلى القتل و السرقة و الزنى في ذواتها (٢) . و ليست ذوات هذه الأوصاف إلا حقائق الأشياء التي وضعت هذه الأوصاف لها .

(٣) إن الغزالي يقرر أن تسعة أعشار الفقه : النظر فيه عقلي محض من حيث يرجع ذلك إلى إثبات أصليين و لزوم نتيجة ، ومن هذه الأصول التي تدرك النتيجة فيها : النظر العقلي المحض كالنظر في اختلاف الأجناس و الأصناف ؛ فإنه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني - أي حقائق الأشياء - التي بها تتنوع الأشياء و تختلف ماهياتها و تميزها عن المعاني المعارضة الخارجة عن الماهية التي بها تصير الأشياء أصنافا متغايرة مع استواء الماهية و ذلك من أدق مدارك العقليات (٣).  
 وهذا الطرح من الغزالي يوضح أن حقيقة المعاني إظهار التمايز بين الأشياء ، وهذا لا يكون إلا باختلاف حقائقها وإلا فكيف ستختلف ماهياتها إن اتحدت حقيقتها .  
 وبعد هذا العرض يمكن القول بأن الحكمة و المعنى المناسب عند الغزالي ليست سوى تصور حقيقة الشيء في ذاته .

### ثانيا : المصلحة والمقاصد عند الغزالي

إن المصلحة عنده ترجع إلى جلب منفعة ودفع مضرة (٤)، لكن ليس كل مصلحة معتبرة عنده بل ما سهد الشرع باعتبارها و كان يرجع حاصلها إلى القياس وهو إقتياس الحكم من معقول النص و الإجماع (٥)، فالغزالي لا يريد بكون المصلحة جلب المنفعة ودفع المضرة : مقاصد الخلق و صلاحهم في تحصيل مقاصدهم ؛ بل إنه يعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع (٦) و بهذا تظهر العلاقة بين المصلحة و المقاصد عند الغزالي ، فإن المصلحة أعم من مقاصد الشرع فليست كل مصلحة مقصودة بل إن من المصالح ما أهدرها الشرع و أبطلها ، ومن ذلك المنافع الموجودة في الخمر أهملها الشرع و لم يعتبر لها وزنا ، وسيأتي تفصيل ذلك عند الغزالي .  
 ومما سبق يظهر أن الغزالي عندما يعرف الحكمة بالمصلحة ، و يعرفها بمقاصد الأحكام ، فإنه يعرفها بأمر متداخل متلازم ؛ إذ المصلحة عنده لا تكون مصلحة إلا إن كانت محققة لمقاصد الشارع . و السؤال الذي يطرح نفسه ما هي مقاصد الشرع عند الغزالي ؟

(١) الغزالي : شفاء الغليل ٤٩٦

(٢) الغزالي : شفاء الغليل ٤٩٧

(٣) الغزالي : أساس القياس ٤٠-٤١

(٤) الغزالي : شفاء الغليل ١٥٩

(٥) الغزالي : المستصفي ٤١٥/١

(٦) المرجع السابق ٤١٦/١-٤١٧ و شفاء الغليل ١٦٠ .

إن مقصود الشرع من الخلق عند الغزالي خمسة : وهو إن يحفظ عليهم دينهم و  
نفسهم و عقلمهم و نسلهم و مالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ،  
وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة <sup>(١)</sup>

هذا و لا بد من الأخذ بالاعتبار بعدا له أهمية خاصة في القضية التالية محل البحث  
حيث سأوضح حينها أهمية هذا البعد ، ولكن رأيت تقديم التنبيه عليه هنا حتى لا يحدث  
التباس ، وهذا البعد يتمثل بأن المصلحة المعتبرة عند الغزالي هي ما تتضمن حفظ المقاصد  
؛ فليست المقاصد سوى معيار لاعتبار المصلحة أو عدمه ، هذه هي حقيقة العلاقة بين  
المصلحة و المقاصد من حيث الاعتبار ، أما من حيث الماهية فالمصلحة شيء و المقاصد  
شيء آخر ، وهذا التمايز هو البعد الهام الذي سأوضح أثره عند تناول حقيقة العلاقة بين  
الحكمة و المصلحة و المقاصد .

هذا و بالعود إلى المصالح و المقاصد عند الغزالي نجد أن المقاصد تنقسم إلى ثلاثة

مراتب:

الأولى : ما تقع في محل الضرورات ، و الثانية : ما تقع في رتبة الحاجيات ، و  
الثالثة : ما تقع في رتبة التوسعة و التيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة و لا تمس إليه حاجة  
، فلكل مرتبة تكملة و تنمة <sup>(٢)</sup> و أما المصالح فباعتبار أنها لا تكون مصالح ما لم تحقق  
المقاصد ؛ فإنها تنقسم عنده بناء على مراتب المقاصد إلى : ما هي في رتبة الضروريات ،  
و إلى ما هي في رتبة الحاجيات ، و إلى ما تتعلق بالتحسينيات و التزيينيات <sup>(٣)</sup> ، و تزداد  
كل مصلحة قوة في ذاتها كلما تعلقت برتبة أعلى ، و لذلك كانت أقوى المراتب في المصالح  
ما تعلق بحفظ المقاصد الخمسة ، وهي الواقعة في رتبة الضروريات .

هذا و بعد معرفة حقيقة المصلحة و علاقتها بالمقاصد و مراتبها بقي معرفة تقسيم  
المصالح من حيث اعتبار الشارع لها عند الغزالي حيث يقسمها بهذا الاعتبار إلى ثلاثة  
أقسام :

الأول : مصالح شهد الشرع لاعتبارها ؛ فهي حجة و يرجع حاصلها إلى القياس  
الذي هو إقتياس الحكم من معقول النص و الإجماع ، و يضرب الغزالي لذلك مثلا : أن كل  
ما أسكر من مشروب أو مأكول يحرم قياسا على الخمر ؛ لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو  
مناط التكليف ، فتحریم الشرع للخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة <sup>(٤)</sup> .

الثاني : مصالح شهد الشرع لبطلانها ؛ فيذهب الغزالي إلى أن القول بهذه المصالح  
باطل و مخالف للنص ، و فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع و نصوصها  
بسبب تغير الأحوال ، و يضرب لذلك مثلا : بقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع  
في نهار رمضان : إنما عليك صوم شهرين متتابعين <sup>(٥)</sup> .

بيد أن الباحث يردد مع الدكتور محمد الأشقر <sup>(٦)</sup> في تعليقه على هذا المثال ، بأنه  
بعيد ، سيما و أن هذا العالم الذي ذكرت كتب الفقه فتواه هو على مذهب الإمام مالك الذي  
يرى أن (أو) في كفارة الإفطار تقيد التخيير . وكان أولى لو ضرب الغزالي لهذا القسم من  
المصالح ، بما قد يحتج به قوم من وجود منافع في الخمر ، لكن الشرع أهملها و أبطلها .

(١) الغزالي : المستصفي ٤١٧/١ .

(٢) الغزالي : شفاء الغليل ١٦١ .

(٣) الغزالي : المستصفي ٤١٦/١ .

(٤) المرجع السابق ٤١٥/١ .

(٥) المرجع السابق ٤١٥/١-٤١٦ .

(٦) المرجع السابق ٤١٥/١ ، هامش ٣٠٤ .

**الثالث :** مصالح لم يشهد لها من الشرع بالبطلان و لا بالاعتبار نص معين ، وهذه محل نظر عند الغزالي <sup>(١)</sup> ؛ إذ له منهجه الخاص في اعتبار هذا القسم من المصالح ، يتمثل بضرورة توافر أوصاف معينة وهي في الحقيقة شروط ، ومن ذلك :

### الشرط الأول : أن تكون ضرورية

قد سبق البيان أن المصالح من حيث قوتها في ذاتها ، و ارتباطها بالمقاصد تنقسم إلى : ما تقع في رتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات ؛ إلا أن الغزالي يشترط في هذا القسم من المصالح و التي لم يشهد لها من الشرع بالبطلان و لا بالاعتبار نص معين أن تكون ضرورية ، أي واقعة في رتبة الضروريات ؛ فإنه لا يبعد أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد و إن لم يشهد لها أصل معين <sup>(٢)</sup> أما إن كانت هذه المصالح في رتبة الحاجيات أو التحسينيات ؛ فإن الغزالي يذهب إلى أنه لا يجوز الحكم بمجرد ما إن لم تعترض بشهادة أصل لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي و الاستحسان ، وهو منصب الشارعين لا منصب المتصرفين في الشرع ، و إنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع ؛ فأما ابتداء الوضع: فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه <sup>(٣)</sup> .

و الغزالي باشرطه الضرورية في المستصفي ، وهو من آخر كتبه الأصولية قد تراجع بذلك عن رأيه بجواز الاعتماد على المصالح في رتبة الحاجيات أيضا كما قرره في الشفاء <sup>(٤)</sup> . وهذا الموقف منه جاء بناء على منهجية جديدة عنده من أبرز سماتها : تضييق دائرة الاعتماد على المصالح ، ولذلك نجد في المستصفي يشترط شروطا لم يذكرها في شفاء الغليل ، فعلاوة على الشرطين المذكورين في الشفاء و اللذين سأذكرهما لاحقا نراه قد تراجع عن الذي أجاز ، و ذلك باشرطه لهذه الشروط الجديدة و أولها شرط الضرورية .

### الشرط الثاني : أن تكون المصالح قطعية

يذهب الغزالي إلى اشتراط كون المصلحة قطعية لا ظنية <sup>(٥)</sup> ، وهذا امتداد للشرط الأول أي كونها ضرورية ؛ إذ كل مصلحة ضرورية هي مصلحة مقصودة للشارع قطعا ، و قد سبق البيان أن مقاصد الشارع و على رأسها حفظ الأصول الخمسة : النفس و الدين و العقل و المال و النسل ، هي في الرتبة العليا من المصالح ؛ لأنها مقصودة للشرع قطعا . وأما إن كانت المصالح في رتبة الحاجيات أو التحسينيات ؛ فإنها نازلة بالتأكيد عن رتبة القطعية إلى رتبة الظنية وهذه غير معتبرة عند الغزالي لما سأذكره بعد الانتهاء من عرض الشروط .

### الشرط الثالث : أن تكون المصالح كلية

يقسم الغزالي المصالح من حيث تعلقها بالناس إلى ثلاثة أقسام <sup>(٦)</sup> :

الأول : ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة .

الثاني : ما يتعلق بمصلحة الأغلب .

(١) الغزالي : المستصفي ٤١٦/١ .

(٢) الغزالي : المستصفي ٤٢٠/١-٤٢١ .

(٣) الرجوع السابق ٤٢٠/١ و شفاء الغليل ٢٠٨-٢٠٩ .

(٤) الغزالي : شفاء الغليل ٢٠٩ .

(٥) الغزالي : المستصفي ٤٢١/١ .

(٦) الغزالي : شفاء الغليل ٢١٠ .

الثالث : ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة وعلى أساس هذا التقسيم تتحدد مراتب الظهور و الخفاء في المصالح ، فالغزالي يذهب إلى اشتراط كون المصلحة كلية <sup>(١)</sup> تتعلق بكافة المسلمين وهذا الشرط في الحقيقة مكمل للشرطين السابقين أي الضرورية و القطعية فإن كل مصلحة كلية مصلحة قطعية ، وعليه فهي ضرورية و هذا في اغلب الأحوال .

**الشرط الرابع : أن تكون المصالح ملائمة لتصرفات الشرع**  
يذهب الغزالي إلى جواز الاستمساك بالمصالح إن كانت ملائمة لتصرفات الشرع ، و لا يجوز التمسك بها إن كانت غريبة <sup>(٢)</sup> و إنما نطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع فمذهب الغزالي أنه إن فقد النص و حصل العجز عن القياس : تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع <sup>(٣)</sup> .

**الشرط الخامس : ألا تصادم المصالح نصا ولا تتعرض له بالتغيير**  
يذهب الغزالي إلى اشتراط عدم مصادمة المصالح للنصوص أو تغييرها <sup>(٤)</sup> ، لما في ذلك من خروج عن الشرع بالكلية وانسلاخ عن ريقه الدين وهو متداع إلى هدم قواعد الشرع و تحريف حدودها و قيودها ، و تغيير ذلك بالأشخاص و الأزمنة و الأحوال و الحكم في جميعها على مخالفة النص بموجب الاستصلاح ، و ذلك أمر باطل على القطع . فهذا ما عناه الغزالي بان اتباع المصالح على مناقضة النص باطل <sup>(٥)</sup> .  
هذا وقد ذكر الغزالي في تفاصيل هذه الشروط أمثلة عديدة لم أشأ ذكرها مخافة الإطالة سيما وان موضع البحث ليس نظرية المصلحة عند الغزالي بقدر ما هو علاقة الحكمة بالمصلحة عنده ، فمن أراد الأمثلة فليرجع إليها <sup>(٦)</sup> .

لماذا كل هذه الشروط من الغزالي؟

هذا السؤال يطرح نفسه على الباحث في هذا الموضوع ، وللإجابة عليه أقول:  
**أولاً:** إن المتأمل لطبيعة الشروط يجد إنها تؤدي إلى تضيق دائرة الاعتماد على المصلحة إلى ابعاد الحدود ، وهذا الأمر يتناسب مع مذهب الغزالي في جعل الاستصلاح والاعتماد على المصلحة من الأصول الموهومة في الشريعة؛ لذا نجده يقول: "من ظن انه اصل خامس فقد اخطأ لانا رددنا المصلحة إلى حفظ مصالح الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع ، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الدينية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ، ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسنت فقد شرع . وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا عن هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسله ؛ إذ للقياس اصل معين . وكون هذه المعاني مقصودا عرف لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة

(١) الغزالي : المستصفى ٤٢١/١ .

(٢) الغزالي : شفاء الغليل ٢٠٩ .

(٣) المرجع سابق ٢٢٠ .

(٤) المرجع السابق ٢١٠-٢١١ .

(٥) المرجع السابق ٢١٩-٢٢٠ ز

(٦) الغزالي : المستصفى ٤٢٠/١-٤٢٢ ، وشفاء الغليل وما بعدها ٢٠٨



وقرائن الأحوال وتفاصيل الإمارات فسمي لذلك مصلحة مرسله<sup>(١)</sup>. وهذا حقيقة يبين أن الغزالي لم يعتمد على المصلحة الضرورية القطعية الكلية الملازمة التي لا تصادم نسا ولا تغيره ؛ بقدر ما يعتمد على الأدلة الكلية لهذه المصلحة .

**ثانياً:** إن الإمام الغزالي يذهب إلى اشتراط تلك الأمور في هذا القسم من المصالح التي لم يشهد لها الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار حتى تكون هذه الشروط معياراً للترجيح بين المصالح ، ولذا نجد أن الغزالي في المسائل التي يكون فيها مصالح لا تتوافر فيها هذه الشروط، نجده لا يعتبر هذه المصالح ليس لكونها ليست بمصالح ؛ بل لكونها معارضة بمصالح أخرى لا تقل عنها درجة .

والمأمل للأمثلة التي يذكرها لهذه المصالح التي لا تتوافر فيها هذه الشروط يلحظ هذا الاعتبار، وعلى سبيل المثال مسألة الضرب للتهمة للاستتطاق بالسرقة ، إذ يقول الغزالي: " لا نقول به ، لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة ، لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى، وهي مصلحة المضروب ، فانه ربما يكون برينا من الذنب"<sup>(٢)</sup>، وكذلك الأمر ظاهر عنده في مسألة تترس الكفار بالمسلمين ، أو مسألة إلقاء بعض ركاب السفينة لمصلحة نجاة الباقين ، أو مسألة توظيف الخراج على الأغنياء، ومنع نكاح امرأة المفقود<sup>(٣)</sup>. فمن خلال هذه المسائل نجد الغزالي يميل إلى أن المصالح إذا لم تكن ضرورية قطعية كلية بان كانت مصالح متعلقة بمجموعة من الأشخاص أو مصالح جزئية متعلقة بشخص ، أو كانت مصالح ظنية؛ فانه والحال كذلك لا سبيل إلى ترجيحها على ما يعارضها من المصالح ، فليس مصلحة حفظ حياة من يبقى على ظهر السفينة بأولى من حفظ حياة من سيقى في البحر ، وليس حفظ حياة عدد من المسلمين بأولى من حفظ حياة الترس، وصولاً إلى أن مصلحة الزوجة بفسخ النكاح ليست بأولى من مصلحة الزوج في استبقاء النكاح . وما دام ذلك فإن الغزالي يلجأ إلى اشتراط هذه الشروط كسبيل للخروج من هذا التعارض.

### ثالثاً: العلاقة بين الحكمة والمصلحة والمقاصد .

من خلال القضيتين السابقتين ظهر كون الحكمة المعنى المناسب ، وكون المصلحة ما ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضره لكن بشرط كون ذلك مقصوداً للشارع ؛ فإن الغزالي يبين حقيقة العلاقة بقوله: " المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها"<sup>(٤)</sup>، ويقول: " المناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا ما أضيف الحكم إليه انتظم"<sup>(٥)</sup> / أي هذه المصالح/ وبلا شك هناك فرق بين المعنى المناسب وبين المصلحة التي يشير إليها سيما وقد ظهرت حقيقة المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء ، وحقيقة المصلحة، وعلاقتها بالمقاصد ؛ فالمعنى المناسب لا يكون مناسباً إلا إذا ترتب عليه مصلحة فهي أثر المعنى المناسب والذي ينتظمها . و المصلحة لا تكون مصلحة إلا إذا كانت مقصودة . و عليه فالمناسبة وكما يصرح الغزالي هي : استدعاء هذا المعنى من وجه المصلحة هذا الحكم<sup>(٦)</sup> . فهذه المناسبة

(١) الغزالي: المستصفى ٤٢٩/١-٤٣٠

(٢) المرجع السابق ٤٢٢/١

(٣) المرجع السابق ٤٢١/١-٤٢٨

(٤) الغزالي شفاء الغليل ١٥٩

(٥) الغزالي المستصفى ٣٠٦/٢

(٦) الغزالي: شفاء الغليل ١٤٦

ترجع إلى رعاية أمر مقصود "...." وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً ، و ما أشار إلى راعية أمر مقصود فهو المناسب .<sup>(١)</sup>

وبعد هذا كله فإن المدقق فيما ذكره الغزالي من أمثلة على الحكمة و أمثلة على المصالح و المقاصد يلاحظ الفرق من حيث الحقيقة ، و الترابط من حيث العلاقة ؛ فالحكمة عنده ليست سوى المعاني المعبرة عن حقائق الأشياء وهي مناسبة لما يترتب عليها من تحقيق مقاصد مقصودة للشارع ، و لذا نجد الغزالي يجعل الإيلاج في الزنا حكمة ، و أخذ المال المحترم من حرز مثله في السرقة حكمة ، و الاندهاش لعقل القاضي الغضبان حكمة ، و عجز عقل الصغير المولى عليه حكمة . وهذه الأمثلة كثيراً ما يكررها الغزالي عند تناوله لموضوع الحكمة و الحقيقة أن هذه الأمور ليست سوى حقائق الأشياء المذكورة ، و أما المصالح و المفاسد التي جاء الشرع يقصد جلبها أو دفعها فهي مترتبة على هذه الحقائق . و مما يقطع الشك في هذه القضية - أي حقيقة انفصال الحكمة عن المصلحة من حيث الحقيقة مع ترابطها من حيث العلاقة - أن الغزالي حينما عرف الحكمة بأنها المصلحة المخيلة المناسبة ، ضرب لذلك مثلاً يظهر للمدقق فيه حقيقة ما قدمت عن الحكمة و المصلحة ؛ إذ يذهب الغزالي إلى أن حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم : " لا يقضي القاضي وهو غضبان "<sup>(٢)</sup> أن الغضب سبب المنع ؛ لأنه يدهش العقل و يمنع من استيفاء الفكر ، و كذلك الولاية على الصبي هي لحكمة عجزه عن النظر لنفسه "<sup>(٣)</sup> ؛ فالغزالي يجعل الحكمة من منع القضاء عند الغضب هي اندهاش العقل ، و الحكمة من الولاية على الصبي هي عجز العقل ، و هل هذه مصلحة مخيلة مناسبة ؟

إن هذه الأمور ليست سوى حقيقة الغضب و حقيقة الولاية . و أما المصلحة فهي ما يترتب على هذه الحقائق من تحقيق دفع الظلم عن الناس ، و تحقيق مصالح الصغير بكل مجالاتها ، و إذا كان ذلك كذلك ، فإن الغزالي لإدراكه مدى التلازم و الترابط بين الحكمة و المصلحة و المقاصد ؛ فإنه يعبر عن الحكمة أحياناً بالمصلحة و أحياناً بالمقاصد ، بالرغم من إدراكه أن لكل منها حقيقته الخاصة و ذلك من باب الاستدلال بالأثر أي المصلحة و المقاصد على الحكم المرتبط بالمؤثر الحقيقي ألا وهو الحكمة .

هذا الترابط بين الأثر و المؤثر هو الذي جعل الغزالي يعبر بالأثر عن المؤثر لاسيما في حالات ظهور المؤثر أي الحكمة ، و ظهور الأثر أي المصلحة المقصودة متوافرة فيها الشروط ، مع شهادة الأدلة الكلية لهذا الأثر . و من ذلك ذهابه إلى القول أن : المناسب المرسل - المصلحة المرسل - المتعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين<sup>(٤)</sup> .

## المطلب الثالث : الحكمة و الباعث .

لم يبق من بيان حقيقة الحكمة عند الغزالي سوى تعريفه إياها بالباعث ، فما حقيقة ذلك ؟ و ما الذي دفع الغزالي إليه ؟

(١) الغزالي : شفاء الغليل ١٥٩ .

(٢) روى البخاري عن أبي بكر قال : سمعت النبي ﷺ يقول : " لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان " البخاري

٦١٦/٦ برقم ٦٧٣٩ ومسلم ١٣٤٢/٣ برقم ١٧١٧

(٣) الغزالي : المستصفي ٢٠٥-٣٤٩/٢

(٤) الغزالي : شفاء الغليل ٢٠٧

الحكمة ذلك المعنى المناسب قد عرفه الغزالي بقوله: "ولا نعني بالحكمة والمعنى المخيل إلا الباعث على شرع الحكم"<sup>(١)</sup> أي أن الغزالي وعند تعريفه لذلك كان في ظني عنده اعتبارات حملته على ذلك منها:

**أولاً:** إن تعريفه ذلك جاء في معرض تفنيد رأي الدبوسي في منع التعليل بالحكمة؛ لكونها ثمرة الحكم لاسيما وقد نقل على لسان أنصار الدبوسي: أن الحكمة هي الباعثة للشرع على نصب السبب<sup>(٢)</sup>، فكان الغزالي أراد بتعريفه هذا أن يقرر أنه حتى على تعريفهم للحكمة فإنه يجوز التعليل بها.

**ثانياً:** إن الحكمة باعتبارها نوعاً من أنواع العلة هي باعثة، ذلك أن الغزالي لا يعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم<sup>(٣)</sup>؛ بل إنه يذكر أن الفقهاء سمووا البواعث والدواعي إلى الفعل علة الفعل، وهو المسمى المناسب في لسانهم<sup>(٤)</sup>. وهذا تأكيد لحقيقة ما قدمته من أن الحكمة عنده المعنى المناسب إذ هذا هو حقيقة المعنى المناسب عنده.

وأما الفرق بينهما فإن الحكمة من حيث هي علة عليّة ومعنى مناسب تظهر مناسبتها من ترتب المصلحة المقصودة شرعاً عليها، في حين أن العلة عند الغزالي قد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم وهو وجه المصلحة<sup>(٥)</sup>. ولا يبعد في العقل عند الغزالي تقدير ترادف مصطلحين على قضية واحدة<sup>(٦)</sup>. وبذلك يظهر إمكان تعدد البواعث لتعدد المصالح، غير أن الحكمة لا يمكن أن تتعدد بالتفسير الذي ذكرت؛ لأنها حقيقة الشيء والشيء ليس له سوى حقيقة واحدة، فحقيقة الأمر أن الباعثيّة مرتبطة بالمصلحة التي هي معيار كون المعنى مناسباً أكثر من إرتباطها بالحكمة، وهذا يظهر عنده بقوله: "العلة قد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم، وهو وجه المصلحة"<sup>(٧)</sup>. بل إنه يجعل من فوائد العلة القاصرة: معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم<sup>(٨)</sup>.

### المطلب الرابع: الحكمة والوصف المناسب.

إن مما يجلب الإنتباه أن الغزالي عندما قرر رأيه في جواز التعليل بالحكمة كان ذلك من خلال مسألة إجراء القياس في الأسباب<sup>(٩)</sup>. وهذا الموضوع جاء متأخراً في الذكر عن الوصف المناسب، وإذا تقرر أن الحكمة هي المعنى المناسب. فهل هي الوصف المناسب؟ وإذا كانت كذلك فلما جاء تقرير جواز التعليل بها صراحة في هذا الموضوع دون المواضيع المتقدمة؟

إن بين الحكمة والوصف المناسب قدر عظيم من التداخل، غير أنهما ليسا شيئاً واحداً، يدل لهذا التفريق التأمل في كلام الغزالي عن الوصف المناسب، سواء الثابت

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٤

(٢) المرجع السابق ٦١٢

(٣) الغزالي المستصفي ٣٧١/٢

(٤) المرجع السابق ٣٦٢/٢ وشفاء الغليل ٥١٥

(٥) الغزالي: شفاء الغليل ٥٢٨

(٦) المرجع السابق ٥١٦

(٧) المرجع السابق ٥٢٨

(٨) الغزالي: المستصفي ٣٦٩/٢

(٩) المرجع السابق ٣٤٩/٢ - ٣٥٠، شفاء الغليل ٦١٣

بمسلك المناسبة ، أو الثابت بمسلك الإيماء : أقصد الإيماء إلى الوصف المناسب وذلك لما يلي:

**أولاً:** ما قرره الغزالي من أن الذات الموصوفة بصفات إذا أوجبت حكماً ، أشارت العقول إلى الإضافة إلى الذات دون الصفات ؛ فإن الصفات توابع فلا تجعل ركناً مع الذات ، وجزء من الموجب. <sup>(١)</sup> ومن ذلك أنه يستقيم عنده : إضافة حدوث الملك إلى البيع في ذاته ، وحدث وجوب العقوبات إلى القتل والسرقة والزنا في ذواتها <sup>(٢)</sup>.

إن الغزالي يجسد هذه العلاقة التي قررها بين الأوصاف وبين المعاني المناسبة المعبرة عن ذوات الأمور من خلال تناوله للعلاقة بين الأوصاف المعبرة في مسلك الإيماء ، وما تتضمنه هذه الأوصاف من معاني مناسبة ، حيث ذهب إلى أن العلة الحقيقية هي المعاني المناسبة التي تتضمنها هذه الأوصاف ، وليست صورة هذه الأوصاف ، لا سيما إذا ما دلت على هذه المعاني المتضمنة أدلة معتبرة ومنها المناسبة ، ومن ذلك أن تحريم القضاء مع الغضب لا لعين الغضب ؛ بل للمعنى الذي يتضمنه وهو ضعف العقل في الغضب ، والزنا علة الرجم عليه لمعنى يتضمنه وهو إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم قطعاً ، والسرقة مناط الحكم فيها لمعنى يتضمنه وهو أخذ مال محترم من حرز مثله <sup>(٣)</sup>.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي فصل فيها الغزالي بين الأوصاف وبين ما تتضمنه هذه الأوصاف من معاني مناسبة والتي أوضحت أنها الحكمة عند الغزالي.

**ثانياً :** إن الغزالي في مسلك الإيماء يقرر أن العلاقة بين الوصف الموصوف إليه وبين المعنى المناسب الذي يتضمنه : علاقة كناية ، فالوصف هو كناية عن المعنى الذي يتضمنه لأنه يلائمه غالباً <sup>(٤)</sup>. ولذا فإن هذا الوصف ما أوما إليه إلا لتضمنه هذا المعنى المناسب .

**ثالثاً :** إن الغزالي وفي بحثه لمسلك المناسبة كان هدفه الأساس هو الوصف المناسب ، ولذلك نراه يجعل الصغر وصفاً مناسباً ، والسفر والمرض <sup>(٥)</sup> ، وكذلك الولاية و الإسكار <sup>(٦)</sup> . إلا إن هذه الأوصاف ما كانت لتكون مناسبة إلا لتضمنها معاني مناسبة ، بل إن كل عبارة لا إخاله فيها فهي عند الغزالي طرد محذوف <sup>(٧)</sup>.

وأما تصريح الغزالي بجواز التعليل بالحكمة في موضع متأخر عن بحثه للمناسب ليس إلا لإزالة الشك عند من يمنع تعليل الأسباب وهي أوصاف مناسبة ؛ لما إرتبط ذلك التعليل عندهم بمفهوم مختلف للحكمة فأراد الغزالي بذلك : أن يزيل الشك عن جواز التعليل بالحكمة ، ويؤكد أن حقيقة الحكمة ليست سوى المعنى المناسب ، والذي على أساسه تصبح الأوصاف مناسبة ومنها الأسباب ، ولذلك فإن الغزالي يعقب على هذا بقوله : " وبم عقل ذلك إلا بالمناسبة ودرك وجه الحكمة على ما قررناه في أمثلة المناسبات؟ " <sup>(٨)</sup>

هذه حقيقة الحكمة عند الغزالي والتي كان لأرائه فيها وفي علاقتها بالمصطلحات الأخرى أكبر الأثر في تطور مصطلح الحكمة في المراحل اللاحقة.

(١) الغزالي شفاء الغليل ٤٩٦

(٢) المرجع السابق ٤٩٧

(٣) الغزالي : شفاء الغليل ٦٢-٦٦

(٤) المرجع السابق ٦٤

(٥) المرجع السابق ١٥٠

(٦) الغزالي : المستصفي ٣٠٧/٢

(٧) الغزالي : المنحول ٤١٠

(٨) الغزالي : شفاء الغليل ٦١٤

## المبحث الثاني

## التعليل بالحكمة عند الإمام الرازي

تمهيد:

كان لرأي الرازي في الحكمة والتعليل بها، أثر عظيم عند علماء الأصول، ظهر ذلك من خلال عرض تطور مصطلح الحكمة، وتكمن أهمية هذا الرأي بما أظهره الرازي من تأثير بمنهج المعرفة لا سيما الفلسفية، وانعكاس ذلك على رأيه في التعليل بالحكمة وتبدل رأيه من جواز التعليل بها إلى المنع. ولما كان التعليل بالحكمة أساس مبدأ التعليل الذي يقوم عليه القياس في الأصول، وبما أوحى ذلك أن الرازي لم يرفض التعليل بالحكمة فحسب بل ربما رفض القياس من أساسه، ولهذا سأعرض لرأي الرازي في الحكمة بشكل يوضح حقيقة رأيه وأبعاده.

## المطلب الأول- بيان حقيقة الحكمة عند الرازي:

لا شك في أن الحكمة عنده: المصلحة. يدل لذلك تصريحه في الكثير من أقواله المبثوثة في طول كتبه وعرضها ومن ذلك:

أ - قوله: "إن الفقهاء يسمون الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة بالحكمة"<sup>(١)</sup>.

ب- ما استدل به الرازي على رأيه في جواز تعليل الحكم بالحكمة من أنه لا نزاع في أن المناسبة طريق كون الوصف علة، والمعنى بذلك: أنا نستدل بكون الوصف مشتملاً على المصلحة على كونه علة<sup>(٢)</sup>.

وإذا ما تأملت مسلك الرازي في بحث المناسبة بشكل عام، ومسلكه في إقامة الدليل على كون المناسبة تفيد علة بشكل خاص؛ فإنك تلاحظ مدى الارتباط الواضح بين الحكمة والمصلحة عنده، وأنه يعبر بالواحد منها ويقصد الآخر، ليرسخ بذلك حقيقة ما قدمت من أن الحكمة عنده هي المصلحة. ولا أجدني محتاجاً إلى نقل بعض أقواله من هذا المبحث لكثرتها<sup>(٣)</sup>.

ج- ومما يحسم هذه القضية ما قرره الرازي في تراجع العلة أن التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالعدم؛ وذلك لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم؛ إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة، فيكون الداعي إلى شرع الحكم غي الحقيقة- هو المصلحة لا العدم، وإذا كانت العلة هي المصلحة لا العدم؛ كان التعليل بالمصلحة أولى من التعليل بالعدم"<sup>(٤)</sup>.

(١) الرازي: المحصول، ٣٨٩/٢/٢.

(٢) المرجع السابق، ٣٩٤/٢/٢.

(٣) المرجع السابق، ٢١٧/٢/٢ وما بعدها و٢٣٧ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ٥٩٥/٢/٢ إلى ٥٩٦.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: ما هي حقيقة هذه المصلحة والمفسدة عند الرازي؟ إن الباحث عن حقيقة ذلك عنده، يظهر له أنها هي المنفعة والمضرة، والتي قد يعبر عنها الرازي في بعض الأحيان -بالبفائدة- التي لأجلها تكون العلة، ولأجلها يوجد الحكم، وهي التي يكون بها داعيا إلى وضع السبب من الواضع، وإيجاده من الموجد وهذا بعينه يسمى غرضاً بالنسبة إلى من يصح الضرر والنفع عليه، وحكمه في حق من يستحيل عليه ذلك<sup>(١)</sup>. فالحكمة عند الرازي هي علة لعلية العلة، وما ذلك إلا لأن الوصف لا يكون مؤثراً في الحكم إلا لاستماله على جلب نفع أو دفع مضرة، فكونه علة معلل بهذه الحكمة<sup>(٢)</sup>.

بيد أن المنفعة عند الرازي أعم من المصلحة؛ إذ قد يكون شرع الضرر وفعله صلاحاً، إذا كان سبباً لمنافع مرتبة عليه، أو سبباً لدفع مضار مرتبة عليه؛ بحيث لا يمكن تحصيل تلك المنافع ولا دفع تلك المضار دون تحمله. وذلك قد يكون في حق الأشخاص كقطع اليد لإنقاذ الجملة حالة خوف التآكل، وقد يكون في حق الجنس كالقتل قصاصاً لاستبقاء النوع<sup>(٣)</sup>. والرازي لم يقف في كلامه عند هذا الحد بل أوضح لنا حقيقة كل من المضرة والمنفعة؛ إذ المضرة عنده كل ألم أو غم أو ما يؤدي إلى أحدهما. والمنفعة كل لذة أو سرور أو ما يؤدي إلى أحدهما<sup>(٤)</sup>. وحقيقة الألم واللذة عند الرازي لا يمكن حدهما بين اللذة: إدراك الملائم، والألم: إدراك المناقيا؛ ولذا فالصواب عنده أنه لا يجوز تحديدهما؛ لأنهما من أظهر ما يجده الحي في نفسه ويدرك بالضرورة -التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه<sup>(٥)</sup>.

فالرازي يريد بذلك أن اللذة والألم ليست إلا الشعور والإحساس النفسي الذي ينتاب الإنسان عند القيام بالفعل أو بعده، ومن أهم آثار هذا الإحساس حالة السرور عند اللذة، وحالة الحزن والكآبة عند الألم. وهذه هي مقدمة الإشكالية عند الرازي فإنه قد فسر الحكمة بما يؤول بها إلى التفسير الفلسفي لها وهو ذاته الذي قرره الرازي في كتبه الفلسفية<sup>(٦)</sup>.

### الفرع الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى عند الرازي

هذا ومن الملفت للانتباه أن تعريف الرازي للحكمة والذي يؤول في نهاية الأمر إلى اللذة والألم، هو ذاته الذي ذكره عن نفاة القياس في تعريفهم للحكمة وربما كانت هذه هي المقدمة الثانية التي توضح لنا حقيقة رأي الرازي في الحكمة، وهذا ما يظهر من خلال علاقة الحكمة بالمصطلحات الأخرى عنده.

(١) الرازي: الكاشف، ٤٥.

(٢) الرازي: المحصول، ٣٩٧-٣٩٦/٢/٢.

(٣) الرازي: الكاشف، ٥٢.

(٤) المرجع السابق، ٥٢ - والمحصل، ٢١٨/٢/٢.

(٥) الرازي: المحصول، ٢١٨/٢/٢.

(٦) الرازي: المباحث المشرقية، ٣٨٨/١ و ٥٤٤-٥٤٢.

## أولاً: الحكمة والغرض

إن الرازي يقرر أن هذين المصطلحين ليسا إلا وجهين لشيء واحد وحقيقة واحدة؛ ذلك لأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة، والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه، والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالغرض- والمطلوب- بالذات- هو اللذة، وكذا الوسيلة إلى الألم مهروب عنها بالغرض- والمهروب عنه بالذات ليس إلا الألم، فيرجع حاصل الغرض والحكمة إلى تحصيل اللذة ودفع الألم<sup>(١)</sup>. ولذلك فإن الرازي عندما قارن بين رأي المعتزلة ورأي الفقهاء في هذه المسألة قال: "أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه وقالوا: إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح، وفعل العبث بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض.

وأما الفقهاء فبهم بصرحون بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى، ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قائله، مع أنه لا معنى لتلك اللام إلا الغرض"<sup>(٢)</sup>.

بقي شيء واحد في هذا الموضوع يذكره لنا الرازي وهو إن كانت الحكمة والغرض شيء واحد، إلا أن كل واحد من المصطلحين يطلق بحسب حال المضاف إليه، فإن كان ممن يجوز عليه النفع والضرر سمي غرضاً، وأما إن أضيف إلى من يستحيل عليه ذلك سميت حكمة<sup>(٣)</sup>.

## ثانياً: الحكمة والباعث.

إن حقيقة العلاقة بينهما تتضح من خلال معرفة أمرين محوريين:

الأول: حقيقة الحكمة وقد اتضحت فيما سبق، حيث ظهر أنها عائدة في نهاية الأمر في تحصيل اللذة ورفع الألم.

الثاني: حقيقة الباعث.

إن الباعث أو الداعي عند الرازي هو في الحقيقة -موجب- لأن القادر لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده لم تترجح فاعليته للشيء على فاعليته لضده إلا إذا علم أنه له فيه مصلحة، فذلك العلم هو الذي لأجله صار القادر فاعلاً لهذا الضد بدلاً عن كونه فاعلاً لذلك الضد، ولكن العلم موجب لتلك الفاعلية ومؤثر فيها<sup>(٤)</sup>. فإن حقيقة المقتضى عند الرازي وهو المستدعي: هو المعلوم الذي في نفسه على صفة لأجلها يجلب الأثر، أي يستند إليه مرتباً عليه في الوجود<sup>(٥)</sup>. فالرازي يبين أن العلم بهذه الصفة -وهي

(١) الرازي: المحصول، ١٨٨-١٨٧/٢/٢.

(٢) المرجع السابق، ٢٤٢/٢/٢.

(٣) الرازي: الكاشف، ٤٥.

(٤) الرازي، المحصول ١٨٥-١٨٤/٢/٢.

(٥) الرازي، الكاشف، ٤٥.

المصلحة أي الحكمة- والتي لأجلها جلب الأثر- أي الحكم- فحقيقة الأمر عنده أن المقتضى والباعث هو الحكمة. وهذا ما يؤكد عند توضيحه لكيفية الارتباط بين الفعل وحكمه، وإن هذا الفعل يناسب هذا الحكم، فمعنى ذلك عند الرازي: " أن الفعل على جهة ووصف، وكذلك المفروض حكما له على جهة ووصف لأجلها كان الفعل يستدعي ويتقاضى ارتباط الحكم به بواسطة الدعاء إليه، والباعث إليه إن كان ذلك في الشرعيات كقولنا، إن القتل العمد العدوان يناسب استحقاق القتل أي القتل الأول على صفات بها يستدعي استحقاق قتله، وتلك الجهات هي ما تقتضي الزجر عنه سعيا في صيانة الأرواح واستبقاء النفوس، والقتل المستحق على صفة يصلح بها لأن ينزجر المرء عن القتل الأول"<sup>(١)</sup>.

وهذه المناسبة في الأفعال الاختيارية والتي هي من جهة المصالح والأغراض، قد تكون عند الرازي جبليا أو دافعا<sup>(٢)</sup>؛ وبالرغم من هذا كله فقد بقيت إشكالية باعثة الحكمة، فإن الرازي وإن فرق بين الحكمة والغرض من حيث الإضافة والتسمية؛ إلا أنه يعترف بإشكالية: من الذي تبعته الحكمة هل هو الشارع عز وجل أم المكلف؟

الرازي وإن اعترف بالتعليل بالحكمة وأقر به على الأقل في المحصول والكاشف- إلا أنه كذلك يسلم بامتناع تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والأغراض، وأيضا فإنه يدعي أن المناسبة وهي القائمة عنده على الحكمة تفيد ظن العلية<sup>(٣)</sup>. ولكي يتخلص من هذه الإشكالية وهذا التناقض اتبع منهاجا سيوضحه الباحث لاحقا عند العرض للعلاقة بين الحكمة والمناسبة وهو ما أسماه الرازي بعادة الشرع.

### ثالثا: الحكمة والمقاصد

لما كانت الحكمة عنده المصلحة وهي قد تكون عقلية وقد تكون شرعية والمصلحة الشرعية عنده هي الوصف الذي يتضمن في نفسه أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع دينيا كان ذلك المقصود أو دنيويا<sup>(٤)</sup>، فالمصلحة مقصد من مقاصد الشارع، وهذا يظهر أن المقاصد عنده أثر، أو قل معيار لكون المصلحة مصلحة، ومن هنا يدرك الباحث أن علاقة الحكمة بالمقاصد عند الرازي علاقة قائمة على كون المقاصد معيارا حتى يحكم المجتهد بأن هذه الحكمة هي حكمة أم لا، وذلك من خلال نظره في تحقق آثار الحكمة المطلوبة من المقاصد الشرعية.

هذا ومقصود الشرع عند الرازي ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته والاعتناء بحفظه، لا ما يريده الشارع، وذلك كمصلحة حفظ النفوس والعقول والفروج والأموال والأعراض<sup>(٥)</sup>. وستزداد علاقة الحكمة بالمقاصد عند الرازي وضوحا من خلال عرض علاقة الحكمة بالمناسب لا سيما أقسامه كما سيأتي.

(١) الرازي، الكاشف، ٥١.

(٢) المرجع السابق، ٥٢.

(٣) الرازي، المحصول، ٢٤٦/٢/٢.

(٤) الرازي، الكاشف، ٥٣.

(٥) الرازي، الكاشف، ٥٣.



## رابعاً: الحكمة والمناسب.

لم يبق من المصطلحات التي لها صلة مباشرة بالحكمة عند الرازي سوى المناسب، والذي تتضح علاقته بالحكمة من خلال الأمور التالية:

الأول: تعريف المناسب. الثاني: أقسام المناسب. الثالث: المناسبة.

### أولاً: تعريف المناسب

تظهر علاقة الحكمة بالوصف المناسب ابتداءً من التعريف الذي اختاره الرازي للمناسب وهو ما يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإيقاءً. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإيقاء بدفع المضرة. والمراد بالمنفعة عنده اللذة، وبالمضرة الألم. ويقرر الرازي أن هذا تعريف من يعلل أحكام الله بالحكم والمصالح<sup>(١)</sup>.

وبعد هذا فلا أجدني محتاجاً لإيضاح العلاقة بين المناسب والحكمة إذ الأمر أوضح من أن يوضح.

### ثانياً: أقسام المناسب

ليس البحث في هذا الموضوع عن المناسب بأقسامه المختلفة، بل أن المهم في هذا المقام تقسيماته باعتبار علاقته بالحكمة أي المصلحة، مع الأخذ بالاعتبار أن هذه التقسيمات هي أهم تقسيمات المناسب، لأن الوصف المناسب ما كان كذلك إلا لاشتماله على الحكمة، فالتقسيمات الأخرى هي لهذا الوصف الذي ناسب لما فيه من الحكمة. وإذا ما عدنا إلى أقسام المناسب عند الرازي باعتبار الحكمة والمصلحة حيث يقسمه ابتداءً إلى<sup>(٢)</sup>:

أ- مناسب لمصلحة تتعلق بالدنيا.

ب- مناسب لمصلحة تتعلق بالأخرة.

وأما القسم الأول فيقسمه الرازي إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن تكون تلك الحكمة والمصلحة في محل الضرورة، وهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل.

الثاني: أن تكون المصلحة في محل الحاجة ومن ذلك تمكين الولي من تزويج الصغيرة؛ فإن مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال، إلا أن الحاجة إليه بوجه ما حصلت.

الثالث: التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن القيم.

(١) الرازي، المحصول ٢/٢٠٢-٢١٩.

(٢) الرازي، المحصول ٢/٢٠٢-٢٢٢.

هذا ومراتب المناسب من هذا النوع تتحدد عند الرازي من خلال نوع المقاصد المترتبة على الحكمة التي يشتملها هذا المناسب، فما كانت ضرورية فهي أعلى من الحاجة، والأخيرة أعلى من التحسينية.

وأما القسم الثاني وهو المناسب الذي يكون مناسباً لمصلحة تتعلق بالأخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتها في سعادة الأخرة<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: المناسبة والإخالة.

إن الباحث في علم الأصول والقياس خاصة يعلم أن المناسبة والمناسب وعلاقتها بالحكمة والمصلحة وتعريف كل منها، وذكر أقسامها هي من أدق وأصعب الأشياء، وأكثرها اختلافاً وتشعباً لآراء العلماء، حتى أنها غدت توصف بالغموض وعدم قدرة الباحثين على فهم مسائلها إلا ببذل جهد عظيم. غير أن الله سبحانه قدر لي الاطلاع على كلام نفيس للرازي يوضح كثير من الأمور التي غمضت على الباحثين، كما ويتضح من خلالها علاقة المناسبة بالحكمة والمصلحة فهذا الرازي يقرر أن المناسبة أعم من المصلحة، وهي حالة إضافية تثبت بين أمرين معلومين مستفادة من كون كل واحد منهما على صفة وجهة لأجلها كان يلانم. شينا آخر لا مطلقاً، بل من حيث كون ذلك الآخر على صفة أخرى لأجلها كانت ملائمة للأول. باعتباره أخذ من النسبة، فإن القريب نسيب قريبة، لكون كل واحد منهما على حال وهي رابطة القرابة مثل نسبة الأب إلى ابنه بالأبوة، والابن إلى الأب بالبنوة.

وإذا علم هذا فقولنا: أن هذا الفعل يناسب هذا الحكم معناه: أنه على جهة ووصف، وكذلك المفروض حكماً له على جهة ووصف لأجلها كان الفعل يستدعي ويتقاضى ارتباط هذا الحكم به، إما لذاته إن كان في العقليات، أو لوجوه عادية إن كان ذلك في العاديات، أو بواسطة الدعاء إليه. والباعث إليه إن كان ذلك في الشرعيات، أو في بعض أقسام المتعارفات. فيكون الارتباط بين الفعل المفروض وبين استحقاق إثبات المجعول أثراً. ولزم الإتيان به. كقولنا أن القتل العمد العدوان يناسب استحقاق القتل أي القتل الأول على صفات بها يستدعي استحقاق قتله، وتلك الجهات هي ما تقتضي الزجر عنه سعياً في صيانة الأرواح واستبقاء النفوس. والقتل المستحق على صفة يصلح بها لأن ينزجر المرء عن القتل الأول، والنعمة تناسب الشكر أي هي على صفة، والشكر على صفة، لأجلها يستدعي ويدعو إلى فعل الشكر ففي جانب المستدعي المناسبة من حيث الاستدعاء والاقتضاء، ومن جهة الحكم المناسبة مع العلة من جهة الوفاء وقضاء لحكمته... ثم قد تكون هذه المناسبة في الأفعال الاختيارية من جهة المصالح والأغراض جبلياً أو دافعا، وإذا عرفت المناسبة عرفت منها المناسب، فإنه منشؤها إما تأثيراً أو ملازمة. وأما الإخالة فهي إيجاب الخيال وإيقاعه، فالمخيل ما كان على وجه لأجله يخيل للناظر ثبوت شيء آخر مرتباً عليه. كما يقال: أن الغيم الرطب يخيل وجود المطر، أي هو على صفة لمكانها يظن وجود المطر مرتباً على وجوده. وهذا هو المراد به في الأسباب الشرعية. ولا يتخصص هذا بالمناسب فإنه مهما كان

(١) الرازي: المحصول ٢٢٣/٢٢.

الشيء على صفة لمكانها يتسعّب شيئا آخر في الأغلب فوجوده موصوفاً بتلك الصفة يخيل إلى الناظر وجود الثاني. وهذه الصفة التي بينها في المناسب والمخيل قد تكون حقيقة، وقد تكون إضافية، وقد تكون عرفية، وقد تكون شرعية ثم قد تكون منشأ مصلحة مطلوبة إذا جرى ذلك في الأفعال الاختيارية، مكشوفة بينة تارة، ومستورة خفية أخرى من حيث التفصيل والتعيين، وإن كانت معلومة من حيث الجملة<sup>(١)</sup>.

وأما حقيقة التأثير والإخالة في العلل الشرعية فيذهب الرازي إلى أن ذلك بأن يبين ما يعرف قصد الشارع إلى وضع الوصف المقرون بالحكم علة بأن يبين فيه مصلحة داعية إلى شرع الحكم، فيدل أن الحكم يطرد معه وبصير خصوص النص محذوفاً، أو يبينه منه على نص من طريق المعنى. كأنه قال الشارع: كل موضع رأيت فيه هذا الوصف وعثرتم عليه، فحكمي فيه مثل حكمي في هذه الصورة. وذلك إنما يتحقق إذا كان الوصف مصلحة، ولم يناقضه أصل ولا نص يدفعه، وعرف من الشارع التفات إليه، إما بحق نوعه أو جنسه<sup>(٢)</sup>.

وبعد هذه الرؤيا الشاملة عن المناسبة عند الرازي، والتي لا يخلص منها الباحث إلا يكون المناسبة لا تكون كذلك إلا لاشتمالها على الحكمة والمصلحة الداعية إلى شرع الحكم، وهنا تعود الإشكالية التي قدمت لها سابقاً، ألا وهي: هل الحكمة باعثة للشرع أم المكلف؟

### مسلك الرازي في حل إشكالية باعثة الحكمة:

يسلم الرازي امتناع تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والأغراض ومع هذا يدعي أن المناسبة تقيد ظن العلية<sup>(٣)</sup>.

والرازي يتخلص من هذا التعارض من خلال لجوءه إلى ما يسميه بعبادة الشرع؛ ذلك أن مذهب المسلمين بحسب قول الرازي "أن دوران الأفلاك وظلوع الكواكب وغروبها، وبقائها على أشكالها وأنوارها-غير واجب، ولكن الله تعالى لما أجرى عادته ببقائها على حالة واحدة: لا جرم يحصل ظن أنها تبقى غداً وبعد غد على هذه الصفات، وكذلك نزول المطر عند الغيم الرطب، وحصول الشبع عقب الأكل والري عقب الشرب، والاحتراق عند مماسة النار-غير واجب، لكن العادة لما اطردت بذلك، لا جرم حصل ظن يقارب اليقين باستمرارها على مناهجها. والحاصل: أن تكرار الشيء مراراً كثيرة يقتضي ظن أنه متى حصل لا يحصل إلا على ذلك الوجه"<sup>(٤)</sup>. ومن هنا فإن المناسبة والإخالة تعرفاننا قصد الشارع وإرادته إثبات الحكم في كل موضع يوجد فيه ذلك الوصف، وما لم يتبين من عادته وقرينة حاله في مجاري تصرفاته الالتفات إليه. لا يعلم ذلك منه ويكون بمنزلة إنسان تعاطى فعلاً من الأفعال مرة، مقروناً بأمر من الأمور، يصلح أن يبائر ذلك الفعل لأجله، لا يعلم منه أنه فعله لأجله، إلا إذا علم من عادته أنه

٣٥١٠١ -

(١) الرازي: الكاشف، ٥٢-٥١.

(٢) الرازي: الكاشف، ٩٧-٩٨.

(٣) الرازي: المحصول، ٢٤٦/٢/٢.

(٤) المرجع السابق، ٢٤٧-٢٤٦/٢/٢.

يميل إلى مثله وبلتفت إليه. مثل من: أعطى متفقها درهما، لا يدري أنه أعطاه أمانة له على تفقّهه، إلا إذا علم ذلك من عادته بتتبع تصرفاته، أو علم من عادة أمثاله وأبناء جنسه، وعلم من عادته الجري على أمثال عاداتهم. فأما إذا انفك عن أمثال هذه القرائن، فلا يدل على تعميم الحكم بحال.

وهذا هو المراد بقول العلماء: أن المناسب الغريب لا يكون حجه، وأن الملازمة معتبرة. والباري تعالى- يتعالى عن أن يكون له مثل حتى يتخيل أحد تصرفاته على عادة مثله -تعالى الله عن ذلك- فلا بد من البحث عن موارد سببه في جنس ذلك الحكم عقيب جنس ذلك المعنى. ونعني بالجنس هاهنا: الوصف الأخص من المعنى المرتبط بالوجه الأخص من الحكم. وإلا فالعلم برعاية المصلحة المطلقة لا يسلط على تعليل الحكم المخصوص بوصف هو مظنة مصلحة مخصوصة، إلا مع ضمنية السبر. وعند هذا نعلم أن طرق التعليل كثيرة. إذ المناسبة إنما كانت معرفة للتعليل من حيث أنها تعرف إرادة الوضع<sup>(١)</sup>.

واستنادا إلى كل ما سبق يقرر الرازي القاعدة التالية: "إذا ثبت هذا فنقول: أن لما تأملنا الشرائع- وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقرار أوضاع الشرائع. وإذا كان كذلك: كان العلم بحصول هذا مقتضيا ظن حصول الآخر وبالعكس من غير أن يكون أحدهما مؤثرا في الآخر وداعيا إليه فثبت أن المناسبة دليل العلية مع القطع بأن أحكام الله تعالى لا تغلظ بالأغراض"<sup>(٢)</sup>.

وبعد كل هذه المقدمات يمكنني القول: أن الحكمة عند الرازي هي المصلحة القائمة على أساس جلب المنفعة ودفع المضرة؛ وما المنفعة عنده إلا اللذة، وما المضرة إلا الألم. هذه المصلحة تسمى حكمة إذا أضيفت في حق الله سبحانه، وتسمى غرضا إذا ما أضيفت في حق المكلف. ثم أن هذه الحكمة إذا ما وجدت في الأفعال الاختيارية للمكلف؛ فإنها تستدعي الأحكام المناسبة لها لما عرف من عادة الشرع ذلك. ثم أن تأثير الأوصاف المناسبة وإخالتها لا يظهر إلا بإظهار ما تشتمله هذه الأوصاف من مصالح محققة لمقاصد الشارع.

### المطلب الثاني: تحليل رأي الرازي في التعليل بالحكمة.

إن من الضروري للتعرف على رأي الرازي وأبعاده في هذه المسألة دراسة ما يلي:

#### أولا: حقيقة رأي الرازي.

إن الرازي ينكر التعليل بالمصلحة<sup>(٣)</sup>، تلك التي قال عنها في المحصول: "إن الفقهاء يسمونها بالحكمة" وهو بذلك يخالف ما قرره هناك بأن الأقرب جوازه<sup>(٤)</sup>. هذا هو رأي الرازي كان الجواز

(١) الرازي: الكاشف، ٩٨.

(٢) الرازي: المحصول ٢٤٧/٢٢.

(٣) الرازي: المعالم ١٦٩ ومناظرات الفخر الرازي ٢٤-٢٥.

(٤) الرازي: المحصول ٣٨٩/٢٢.

في أول الأمر ثم استقر رأيه على المنع والإتكاف، لا سيما أن كتابة المعالم من آخر كتبه في علم الأصول، وهو قطعاً بعد كتابه المحصول من حيث الزمان.

ثانياً: مؤيدات موقف الرازي الراض للتعلييل بالحكمة

إن الرازي لما كان موقفه في المحصول هو التحليل بالحكمة والدفاع عن هذه الفكرة حتى صارت كتاباته في هذا الشأن المرجع لكل طالب علم في هذه المسألة، غداً من غير المستساغ نسبة رفض التعلييل بالحكمة للرازي، بل إنه تنور في النفس من ذلك شكوك؛ أن في هذا الموقف ونسبته للرازي شيء من عدم الدقة؛ فرايت أن أوضح أن هذه النسبة ليست عديمة الدقة؛ بل أن لها من آراء الرازي ومواقفه ما يؤيدها ومن ذلك:

أ- استدلال الرازي على رأيه؛ لأنه لو صح التعلييل بالمصلحة لامتنع بالوصف المشتمل على المصلحة، وبالإجماع هذا جائز، فذاك باطل. وبيان الملازمة: أن التعلييل بالوصف إنما جاز لاشتماله على الحكمة، فالحكمة هي الأصل في هذه العلية. والوصف هو الفرع ومتى كان التعلييل بالأصل ممكناً كان نفس ذلك التعلييل بالفرع تطويلاً من غير فائدة، فوجب أن لا يجوز حيث أن التعلييل بالمصلحة لو جاز لما جاز التعلييل بالوصف ولما جاز هذا أي التعلييل بالوصف- وجب أن لا يجوز ذلك<sup>(١)</sup>. أي التعلييل بالحكمة والمصلحة. فلو كان التعلييل بنفس المصالح والمفاسد ممكناً لوجب أن يكون التعلييل بالأوصاف باطلاً لأن ذلك أي التعلييل بنفس المصالح والمفاسد- على وفق الدليل، وهذا أي التعلييل بالأوصاف- على خلاف الدليل، ومتى كان الموافق للدليل من جميع الوجوه ممكناً كان العدول إلى ما يخالف الدليل من كل الوجوه ممتنعاً؛ فثبت أنه لو كان التعلييل بنفس المصالح والمفاسد ممكناً لكان التعلييل بالأوصاف المصلحية ممتنعاً باطلاً. وأما بيان أن التعلييل بالأوصاف المصلحية جائز؛ فهذا متفق عليه بين العقلاء، مثل أن يقال: القتل بالمتل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص قياساً على المحدد. فثبت أنه لو كان التعلييل بالمصالح جائزاً لكان التعلييل بالأوصاف المصلحية غير جائز، لكن التعلييل بالأوصاف المصلحية جائز فوجب أن يكون التعلييل بالمصالح ممتنعاً<sup>(٢)</sup>.

(١) الرازي: المعالم ١٧٠، ومناظرات الفخر ٢٥.

(٢) الرازي: مناظرات الفخر ٢٥. أقول لماذا هذا الإصرار على الربط بين كون جواز التعلييل بأحد الأمرين مستلزماً منع الآخر؛ إذ حقيقة لا ارتباط بين جواز التعلييل بأحدهما وكونه مانعاً للآخر؛ إذ أن الأصل هو التعلييل بالحكمة لأنها المؤثر. ولما كانت هذه الحكمة في الأغلب خفية غير منضبطة لا يطلع عليها إلا العلماء الراسخون في العلم؛ كان التعلييل في معظم الشرع بالأوصاف المشتملة عليها والتي هي معيار وضعه الشرع ليتعرف العلماء من خلال هذه الأوصاف على الحكمة الخفية. ثم أن وصول العلماء إلى حكمة التشريع في مسألة ما، قد يتأخر منبنا بل قروناً والناس بحاجة إلى ما يضبط أحكام حياتهم فكان التعلييل بالأوصاف. بيد أنه إذا ما وصل العلماء إلى الحكمة الحقيقية عللوا بها، ولا يعني ذلك منع التعلييل بالأوصاف؛ لأن الارتباط بين الوصف والحكمة ارتباط وثيق إذ الوصف كناية عن الحكمة ومعيار لها فإذا ما عللنا بالحكمة فنحن ملزمون بالتعلييل بالوصف لأنه يعبر عنها، غير أن للتعلييل بالحكمة زيادة فائدة على التعلييل بالوصف حيث إن دائرة الحكم تتسع لما لم يكن الوصف شاملاً له لخصوصية الوصف؛ بخلاف الحكمة التي هي المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء، والتي تكون حاصلة في وقائع أخرى.

ب- تشكيكه في إمكانية تحقق الشروط المطلوبة في الحكمة إذ أن موقفه المانع من التعليل بالحكمة راجع إلى كون الحكمة غير منضبطة بل مجهولة القدر ومن هنا نراه يقول: "لاشك أن ضبط مقادير المصالح والمفاسد والحاجات متعذر في عقولنا وأفهامنا، فمن حاول تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد؛ فإما أن يكون جوز ذلك التعليل مشروطاً بتقدير مقادير تلك المصالح والمفاسد بالمقادير المعنية، وإما أن لا يكون مشروطاً بذلك بل يكفي تعليلها بكونه مصلحة أو مفسدة، أعني القدر المشترك بين جميع الأقسام. فإن كان الحق هو القسم الأول- أي التعليل بالمصالح المضبوطة المقادير- امتنع تعليل الأحكام بها؛ لأن مقاديرها المعنية لا تكفي لمعرفة عقول البشر بل الحق أنه لا يعلمها إلا الله سبحانه.

وإن كان الحق هو الثاني- أي التعليل بالمصلحة دون ضبط- لم يكن في معرفة ذلك المقدار صعوبة أصلاً بل هو من أسهل الأشياء، وحينئذ يكون التعليل بالمصالح والمفاسد تعليلاً بعلة أصلية جوهرية لا صعوبة في معرفتها أصلاً. وأما التعليل بالأوصاف فإنه يكون تعليلاً بشيء غريب أجنبي لا تأثير له في الحكم أصلاً"<sup>(١)</sup>. وهذا القسم الأخير هو الذي أبطله الرازي في النقطة السابقة وذلك من حيث كون التعليل بالمصلحة ممتنعاً عنده بالاتفاق على جواز التعليل بالأوصاف.

ج- موقف الرازي من أدلة منكري تعليل أحكام الله ونفاة القياس؛ إذ أنه وبعد عرضه لأدلتهم لم يعترض على أي دليل من هذه الأدلة؛ بل عقب على المناظرة التي ذكرها بين الأشعري والجبائي بقوله: "هذه المناظرة دالة على أنه تبارك وتعالى يختص برحمته من يشاء، ويختص بعذابه من يشاء وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض"<sup>(٢)</sup>.

وهذا فيه دلالة صريحة من الرازي على إنكار تعليل أحكام الله بالحكمة ولذا يكون ما ذكره الرازي من وجوه دالة على إنكار التعليل هي أيضاً من أدلته وهذه الوجوه<sup>(٣)</sup> هي:

١- إن أكثر أحكامه سبحانه وتعالى خالية عن رعاية المصلحة، وذلك لأنه تعالى أوجب الإيمان على الكفار والطاعات على الفساق مع أنه تعالى كان عالماً بأنهم لا يؤمنون ولا يطيعون، وهذا الأمر بالإيمان والطاعة حال حصول العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين الضدين، وذلك محال فثبت أنه لا فائدة في تلك الأوامر إلا إلحاق المضار بهم، وذلك يدل على أن أكثر تكاليف الله خالية عن رعاية مصالح العباد.

٢- أن العالم محدث، فاختصاص حدوثه بالوقت المعين إما أن يكون لاشتغال ذلك الوقت على خصوصية لأجلها استحق اختصاصه بالحدوث في ذلك الوقت المعين، بحدوث العالم فيه بعينه، أو لم يكن كذلك فإن كان الأول عاد التقسيم في اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية، وإن كان لذاته فحينئذ يجوز أن يكون ذلك الوقت يوجب لذاته حصول تلك الخاصية المعنية، فحينئذ يمتنع الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الفاعل لاحتمال أن يكون المؤثر فيه هو

(١) الرازي: مناظرات الفخر، ٢٦.

(٢) الرازي: المعالم، ١٦٥.

(٣) المرجع السابق، ١٦٣-١٦٥.

ذلك الوقت بعينه، فإن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لأجل اختصاصه بخاصية أخرى، لزم التسلسل وهو محال، وإن كان اختصاص ذلك الوقت حدوث العالم فيه ليس لغرض ولا لعلّة كان توقيف الله تعالى وأحكامه على العلل باطل.

٣- إن كل من فعل فعلا لغرض كان حصول ذلك الغرض له أولى من عدم حصوله فيكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال في حق الله تعالى؛ فإن قالوا غرض الله تعالى عود النفع إلى العبد، فنقول عود النفع إلى العبد إن كان أولى بالنسبة إلى الله من عدم عود نفعه إليه؛ فقد عاد حديث الاستكمال، وإن لم يكن أولى فقد بطل التعليل بالغرض.

٤- أنه تعالى لو فعل لغرض لكان ذلك إما أن يكون قديما أو حديثا؛ فإن كان حادثا كان فعله لغرض آخر ولزم التسلسل، وإن كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال.

٥- سؤال أبي الحسن الأشعري أنه سأل استاذَه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة أحدهم كان مؤمنا برا تقيا والثاني كان كافرا شقيا والثالث كان صغيرا ماتوا كلهم على ذلك، فكيف حالهم فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدرجات، وأما الصغير فمن أهل السلامة. فقال أبو الحسن: إن أراد الصغير أن يذهب ويصل إلى درجات الزاهد هل يؤذن له فيه؟ قال الجبائي: لا لأنه يقال له إن أخاك إنما وصل إلى تلك الدرجات بسبب طاعته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات. فقال أبو الحسن الأشعري فإن قال ذلك الصغير التقصير ليس مني لأنك ما أبقيتني وما أدرتني على الطاعة. فقال الجبائي: يقول الله تعالى له: كنت أعلم أنك لو بقيت لشقيت ولصرت مستحقا للعقاب الأليم فراعيت مصلحتك. فقال أبو الحسن فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي.

د- موقف الرازي من حجية مسلك المناسبة وإفادته عليه العلة؛ إذ أنه أبطل المناسبة باعتبارها طريقا دالا على علية العلة، وذلك لأن المناسبة مبناها على ثلاثة مقدمات:  
الأولى: وهي الأقوى: أنه ثبت أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح، والكلام فيها ما سبق حيث أنكر الرازي ذلك.

الثانية: إن هذا الوجه المعين مشتمل على المصلحة الفلانية.

الثالثة: أن العلم بأن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح مع العلم بأن هذا الفعل اشتمل على هذه المصلحة من هذا الوجه يفيد الظن بأن ذلك الحكم معلل بهذه المصلحة؛ لأن غير هذه المصلحة كان معلوما والأصل بقاؤه على العدم فوجب أن يبقى معللا بهذا الوصف. إلا أن الرازي لا يسلم هذه المقدمة أيضا، وذلك لأن مبني هذه المقدمة على عبارة التلازم ومن ذلك أن يقال: أن انتقاض الموضوع بخروج الشيء يفضي إلى مخالفة الدليل فوجب ألا يثبت وبيان الأول أن تقدير انتقاض الموضوع بخروج الشيء إما أن لا يكون كونه خارجا نجسا علة لانتقاض الموضوع وإما أن يكون. والأول باطل لأن المناسبة مع الاقتران يدلان على العلة وقد

حصلا في هذا المعنى فلو لم يكن هذا المعنى علة لزم تخلف المدلول عن الدليل وهو باطل، ولا جازم أن يكون علة لأنه حصل في القىء القليل لعدم الانتقاض به يوجب تخلف المدلول عن الدليل وهو باطل<sup>(١)</sup>. فالرازي أثبت أن كون خروج القىء علة لانتقاض الموضوع، إما أن يكون علة أو لا يكون، وأما عدم كونه علة فباطل لأن المناسبة مع الاقتران دلت على كونه علة، المناسبة عن المدلول وهو عليه خروج القىء وهذا باطل، حيث إن خروج القىء هو علة ودليل ثبوتها هو المناسبة، إلا أن هذه العلية هي مخالفة للدليل والنص، فعدم الانتقاض بالقىء القليل يدل ذلك على بطلان كون المناسبة دليلا على العلية.

### ثالثا: تحليل رأي الرازي من خلال عرض أبعاد رأيه في التعليل بالحكمة.

بعد تظافر كل هذه المؤيدات المؤكدة لكون رأي الرازي هو رفض التعليل بالحكمة فإن الباحث يرى أن حقيقة هذا الموقف تظهر من خلال أبعاد هذا الرأي لا سيما موقفه من القياس وأصل مبدأ التعليل.

#### البعد الأول: دعوى إنكار الرازي للقياس هل ينكر الرازي القياس؟

دافع الدكتور طه جابر العلواني عن الإمام الرازي واصفا بالخطأ نسبة إنكار حجبية القياس إلى الرازي، ومشككا في إطلاع من ينسب ذلك على كتب الرازي<sup>(٢)</sup>، بيد أن الدارس لكتاب المعالم في أصول الفقه للرازي وما فيه من مسائل متعلقة بالقياس يجد نفسه مضطرا إلى التفكير مرارا في موقف الرازي من القياس، لا سيما في ضوء المواقف التالية والتي هي في حقيقة الأمر مؤيدات لهذه الدعوة:

أولاً: أن الرازي ومن خلال عرضه لحجبية القياس وأدلة المثبتين وأدلة المنكرين لم يترك أي دليل من أدلة المثبتين لحجبية القياس دون اعتراض ودون نقض له وإليك مثالا مجملا لذلك:

أ - أما استدلال المثبتين لقوله تعالى: "فاعتبروا" [الحشر (٢)] فقد اعترض عليه بأن الاعتبار هو المفهوم المشترك الحاصل بين كل ما فيه معنى الاعتبار، وهو الانتقال من الدليل إلى المدلول والدليل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا قطعيا وقد يكون ظنيا من باب التمسك بأخبار الأحاد والعمومات المظنونة، وقد يكون من باب التمسك باستصحاب الحال، وقد يكون من باب التمسك بالقياس، فالاعتبار هو المفهوم المشترك بين الكل، وما به المشاركة غير ما به المخالفة وغير مستلزم لشيء منها والاعتبار مغاير لهذه الخصوصيات وغير مستلزم لشيء منها؛ فالأمر بالاعتبار لا يكون أمرا البتة والاعتبار الخاص الذي هو القياس ولا يقال ذلك المفهوم المشترك لا يمكن إدخاله في الوجود إلا بواسطة إدخال أحد أنواعه وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فكان إدخال أحد أنواعه في الوجود واجبا ثم ليس القول بوجود البعض أولى من القول بوجود الباقي.

(١) الرازي: المعالم ١٦٦-١٦٧.

(٢) الرازي: المحصول ٣٦/٢٢ منش (١).



وهذا كله لا يقال عند الرازي بل المطلوب حمل الاعتبار على إيجاب الكل، وذلك لأنه لما ثبت أن حمل الاعتبار على إيجاب نوع واحد من أنواعه واجب؛ فنقول هاهنا نوع واحد لا بد من إيجابه لأنه تعالى قال: "يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار". [الحشر (٢)] فهذه الآية لا بد وأن تدل على وجوب الاعتبار في تلك الصورة؛ فكان صرف الآية إلى هذا النوع واجبا وإذا صرفناه إليه يكفي ذلك في الخروج عن عهدة الأمر بالاعتبار فلم يبق فيها البتة دلالة على إيجاب القياس الشرعي<sup>(١)</sup>.

ب- أما الاستدلال بحديث معاذ فقد أورد الرازي اعتراضا عليه؛ بأنه مرسل والمراسيل ليست حجة، وأنه يجوز حمله على وجوه أخرى من الاجتهاد سوى القياس<sup>(٢)</sup>. هذا ولم يجب الرازي عن أي اعتراض في حين أنه لم يورد أي اعتراض على أدلة المنكرين لحجية القياس؛ بل عقب على دليل نفي تعليل أحكام الله تعالى وما أقاموا عليه من وجوه، بما أفاد صراحة موافقته إذ قال: "هذه المناظرة دالة على أنه تبارك وتعالى يختص برحمته من يشاء، ويختص بعذابه من يشاء وأن أفعاله غير معطلة بشيء من الأغراض"<sup>(٣)</sup>.

ثانيا: أن الرازي أنكر التعليل بالحكمة وهذا يؤيد موافقته لمنكري حجية القياس، إذ أنكروا القياس بناء على إنكارهم تعليل أحكام الله؛ وذلك لأن القياس فرع عن تعليل أحكام الله فمن علل قاس ومن لم يعلل لم يقس<sup>(٤)</sup>.

ثالثا: أبطل الرازي المناسبة وكونها طريقا لمعرفة عليية العلل وذلك لابتنائها على:  
أ - تعليل أحكام الله، وقد بينت موقف الرازي من ذلك.

ب- أن العلم بأن أفعال الله تعالى وأحكامه معطلة بالمصالح مع العلم بأن هذا الفعل اشتمل على هذه المصلحة من هذا الوجه يفيد الظن بأن ذلك الحكم معلل بهذه المصلحة؛ لأن غير هذه المصلحة كان معدوما، والأصل بقاؤه على عدمه فوجب أن يبقى معللا بهذا الوصف. وهذه المقدمة ليست سوى عبارة التلازم، والاستدلال بها على كون المناسبة مفيدة للعلية باطل عند الرازي لما يؤدي الاستدلال بها إلى مخالفة الدليل والنص كما بينت سابقا<sup>(٥)</sup>.

رابعا: أن الرازي ومما يزيد قربا من منكري حجية القياس، يمنعوا جواز تخصيص القرآن بالقياس، وقد بنى رأيه في ذلك على التشكيك في حجية القياس؛ وإذا كان أثناء عرضه لأدلة المثبتين لحجية القياس والاعتراض عليها لم يصرح بتأييده لتلك الاعتراضات ففي هذه المسألة قد صرح ومن ذلك:

(١) الرازي: المعالم، ١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ١٥٦.

(٣) المرجع السابق، ١٦٥.

(٤) المرجع السابق، ١٦٣ و١٦٩.

(٥) المرجع السابق، ١٦٦.

أ - قول الرازي: "قوله سبحانه وتعالى: "فاعتبروا" وقول معاذ: "اجتهد رأي" قد بينا أنه لا يفيد العموم".

ب- قوله: "أما إجماع الصحابة فهو حكاية حال وأنه لا يفيد العموم؟

ج- وقول "وأما القول بأن القياس يقتضي دفع ضرر مظنون، فلا نسلم أنه إذا عارضه عموم القرآن فإن العمل به يقتضي دفع الضرر المظنون بل العمل به يوجب حصول الضرر المظنون؛ لأن القرآن أقوى عند كل عاقل من القياس لموافقة القرآن توجب دفع الضرر ومخالفته توجب حصول الضرر. فثبت أن الدلائل الدالة على حجية القياس لا تدل على كونه حجة البتة عندما يكون معارضا للقرآن"<sup>(١)</sup>.

د- ويختتم الرازي سلسلة انتقاداته لأدلة حجية القياس بقول: "وعلى هذا لا يمكن إثبات القياس إلا بعمومات ضعيفة"<sup>(٢)</sup>.

### رأي الباحث في هذه الدعوى:

بعد كل هذه المواقف من الإمام الرازي يعود السؤال: هل ينكر الرازي القياس الشرعي؟ أقول أنه ولأول وهلة يكاد الباحث أن يقول: نعم أن الرازي ينكر القياس. بيد أنني وبعد إعادة النظر مرارا في مجمل ما ذكره الرازي من مسائل في كتابه المعالم أقول أن الرازي لا ينكر القياس يدفعني لذلك أمور منها:

- ١- أن الرازي يجوز التعليل بالوصف الظاهر المنضبط؛ إذ ذكر الإجماع على ذلك ولم يخالف هو الإجماع بل إنه استند إليه في منع التعليل بالحكمة<sup>(٣)</sup>.
- ٢- أن الرازي يجوز تعليل العدم بالعدم والوجود بالوجود<sup>(٤)</sup>.
- ٣- أن الرازي وبعد ذكره للطرق النقلية لمعرفة العلة من نص وإيماء لم يذكر أي اعتراض، مما يفيد موافقته على اعتبارها طرقا لإقادة العلية<sup>(٥)</sup>.
- ٤- ذكر الرازي من مسالك العلة الدوران وأقام الدليل على حجتيه، في حين ذكر الاعتراض عليه بصيغة تدل على عدم قبوله وذلك بقوله: "ومن الناس من قال..."<sup>(٦)</sup>.
- ٥- موافقة الرازي على قياس الشبه دون ذكر أي اعتراض عليه<sup>(٧)</sup>.

(١) الرازي: المعالم ١٧٢-١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ١٧٦.

(٣) المرجع السابق، ١٧٠.

(٤) المرجع السابق، ١٧٠.

(٥) المرجع السابق، ١٦٥-١٦٦.

(٦) المرجع السابق، ١٦٧.

(٧) المرجع السابق، ١٦٧-١٦٨.

وبعد كل هذه المؤيدات لعدم إنكار الرازي للقياس أقول أن إطلاق القول بحجية القياس لدى الرازي ليس من الدقة بمكان بل لابد من ذكر مقيدات ذكرها الرازي من خلال عرضه لمسائل القياس وإليك بيانها:

- أ- أن الرازي يقول بحجية القياس القطعي حيث أنه عند عرضه لأدلة منكري القياس بين أن القياس مبني على مقدمتين: إحداهما: أن الحكم في محل الوفاق معطى بالصفة الفلانية، والثانية: أن الصفة الفلانية حاصلة في محل النزاع. فهاتان المقدمتان إن كانتا قطعتين فهذا القياس لا نزاع في كونه حجة<sup>(١)</sup>. وبذلك يظهر أن النزاع في القياس الظني وهو ما كانت كلتا المقدمتين فيه ظنية أو إحداهما.
- ب- أن القياس الظني والذي فيه النزاع، يبين الرازي أنه لا يسلم أن الدليل يدل على أنه على جميع التقديرات حجة<sup>(٢)</sup>.
- بل منه ما هو حجة ومنه ما ليس كذلك، فإذا كان الرازي لا يجوز تخصيص القرآن بالقياس فهذا دلالة على أن القياس في معارضة القرآن ليس بحجة، ويرتكز الرازي في ذلك على امرين: الأول: أن القرآن، واف ببيان جميع الأحكام التي لا نهاية لها<sup>(٣)</sup> وهذا ما ساوضحه في موضع لاحق.
- الثاني: ما ذكرته أن الرازي عارض كل أدلة حجة القياس وانتقدها إلى الحد الذي قال معه: "لا يمكن إثبات القياس إلا بعمومات ضعيفة"<sup>(٤)</sup>. وأما عمومات القرآن التي يراد تخصيصها ففي غاية القوة والحكم المثبت بالعموم أقوى، والأقوى أولى بالاعتبار من الأضعف فوجب كون العموم راجحاً على القياس<sup>(٥)</sup>.
- ج- إن القياس الظني والذي لا يعارض القرآن إن كان قائماً على تعليل أحكام الله بالأوصاف الظاهرة دون الحكمة والمصلحة فهو قياس مقبول عند الرازي. وهذا يقودني إلى تناول حقيقة القياس والتعليل بالحكمة عند الرازي.

البعد الثاني: حقيقة القياس والتعليل عند الرازي.

إن الرازي وإن أنكر التعليل بالحكمة إلا أنه لا ينكر أصل مبدأ التعليل؛ بل أنه يعطّل كما بينت بأنواع أخرى من العلة كالتعليل بالوصف الظاهر والتعليل بالعدم وغيرهما، وأما رفضه للتعليل بالحكمة فراجع إلى كون الحكمة مصلحة وحاصل المصلحة يرجع لديه إلى اللذة والألم بحسب التفسير الفلسفي

(١) الرازي: المعالم، ١٥٨.

(٢) الرازي: المعالم، ١٧٣.

(٣) المرجع السابق، ١٧١.

(٤) المرجع السابق، ١٧٦.

(٥) المرجع السابق، ١٧٧.

للمصلحة لا التفسير الأصولي، وهو ما يعبر عنه بالفرض؛ فالرازي ينفي التعليل بالحكمة محاولة منه تنزيه الله سبحانه عن نظرية الاستكمال والنقص التي تفترضها مدرسة الأشاعرة نتيجة التعليل بالحكمة، وجعل الحكمة باعثة لله سبحانه.

وهذا هو حقيقة ما تؤكد ككتب الرازي الفلسفية حيث سجل فيها إنكار التعليل بالحكمة لكونها الغرض والمصلحة الراجعة إلى اللذة والالأم، ولما يترتب على التعليل بها من صفة النقص والاستكمال على الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً<sup>(١)</sup>.

وأما التعليل بسائر أقسام العلة الأخرى وعلى رأسها الوصف الظاهر المنضبط، فجانز لعدم ترتب أي لوازم فلسفية على ذلك، ولذا كان القياس القائم على هذا النوع من التعليل مقبولاً بشرط عدم معارضة نص قرآني؛ وذلك أن القياس حتى لو ثبتت حجيبته عند الرازي فإنه لا بد من إثبات الحكم في محل الوفاق وذلك لا يتم إلا بشيء من العمومات. ثم إذا ثبت ذلك فلا بد من طريق آخر يدل على إمكان تعليل أحكام الله تعالى، ثم لا بد من دليل آخر على تعليل ذلك الحكم بذلك الوصف المعين، ثم لا بد من دليل آخر يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع، ثم لا بد من دليل آخر يدل على انتفاء الموانع والمعارضات.

فثبت أن الحكم المثبت بالقياس يتوقف على هذه المقدمات العشرة، وأما الحكم المثبت بالعمومات فإنه يكفي في ثبوته مقدمة واحدة، وهي بيان أن ذلك العموم متناول له فثبت أن مقدمات القياس كثيرة وكلها مشكلة، وأما العموم فله مقدمة واحدة فقط فكان الحكم المثبت بالعموم أقوى، والأقوى أولى بالاعتبار من الأضعف فوجب كون العموم راجحاً على القياس<sup>(٢)</sup>.

وأما القياس القائم على التعليل بالحكمة والمصلحة فمرفوض عند الرازي وهو ليس بحجة مطلقاً وذلك:

- أ- للأبعاد الفلسفية المترتبة على التعليل بالحكمة.
- ب- لأن القرآن الكريم واف ببيان جميع الأحكام التي لا نهاية لها، ومتى كان الأمر كذلك كان القياس عند الرازي باطلاً؛ ذلك أن الحكم لا يخلو إما أن يكون منشأ للمصلحة الخالصة أو المفسدة الخالصة أو كان مشتقاً عليهما أو كان خالياً عنهما<sup>(٣)</sup>.

أما الأول: وهو أن يكون منشأ للمصلحة الخالصة فمقتضاه الأذن.

وأما الثاني: وهو أن يكون منشأ للمفسدة الخالصة فمقتضاه الحرمة لوجهين: أحدهما الإقدام على المفسدة فبيح فوجب أن يكون ممنوعاً منه، والثاني أنه ليس في تحصيله مصلحة فوجب أن يكون عيباً.

والدليل على الأول: النصوص والمعقول، فأما النصوص فكثيرة منها قوله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" [البقرة: ١٨٥]. وقوله: "ما جعل عليكم في الدين من حرج" [الحج: ٧٨]. وقوله: "أحل لكم الطيبات" [المائدة: ٤]. وقوله: "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٤٨٣ والمباحث المشرقية ٤٧٩/١ و٤٨٢ و٥٤٢ و٥٤٣.

(٢) الرازي: المعالم ١٧٦-١٧٧.

(٣) الرازي: المعالم ١٦٠-١٦٢.

الرزق" [الأعراف ٣٢]. وقوله "ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم" [هود: ١١٦]. وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"<sup>(١)</sup>. وقوله حكاية عن الله تعالى: "إن رحمتي سبقت غضبي"<sup>(٢)</sup>. وأما المعقول فإن الله تعالى رحيم جواد فإذا فرضنا فعلا كان مصلحة من جميع الوجوه والله تعالى متعال عن جميع المناقع والمضار كان المنع فيه بخلاف ذلك على الله تعالى محال.

أما الثالث: وهو أن يكون ذلك الفعل مشتملا عليهما أي المصلحة والمفسدة، فإن هذا القسم عند الرازي على ثلاثة أقسام لأنه:

أ- إما أن تكون المصلحة راجحة.

ب- أو المفسدة راجحة.

ج- أو يتعادلان.

فإن كانت المصلحة راجحة وجب الإذن لوجهين:

الأول: أن نقابل المثل بالمثل فيبقى القدر الزائد مصلحة محضة خالية عن المعارض، ومقتضاه

الإذن

الثاني: إنا لو منعنا منه لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو محال وإن كانت المفسدة راجحة وجب المنع لعين الدليلين المذكورين، وإما أن تعادلا تساقطا فوجب بقاء ما كان على ما كان.

أما الرابع: وهو أن يكون خاليا عن المفسدة والمصلحة جميعا فحينئذ لم يوجد التعارض فوجب بقاء ما كان على ما كان. فثبت بهذا القسم أن القرآن والعقل وافيان بتبيان جميع أقسام التكليف إلى الأبد.

وبهذا تظهر طرق ثبوت الحكم عند الرازي إذا ما كان مستندا إلى تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، غير أنه إذا ما جاءت في بعض الوقائع نصوص دالة على أحكامها على سبيل التفصيل فإينما وجدنا مثل هذا النص قدمناه على الطريق الأول لما ثبت أنه يجب تقديم الخاص على العام. وأما الحكم المثبت بالقياس فإن كان واردا على وفق القرآن ففي القرآن غنية عنه، وإن كان واردا على خلاف القرآن كان باطلا لأن القرآن أقوى من القياس والضعيف لغو عند قيام القوي<sup>(٣)</sup>.

وبهذا يظهر أن الرازي لا ينكر القياس الأصولي لكنه لا يعمل بالقياس إلا في مواطن خاصة وبشروط أهمها أن لا يعارض نصا من القرآن، وأما إنكاره للتعليل بالحكمة فلا يعدو إنكارا لنوع وقسم من العلة ولا يعني إنكار التعليل بكل أنواع العلل وأقسامها.

(١) المستدرک: ٦٦/٢، برقم ٣٣٤٥، والموطأ: ٧٤٥/٢، برقم ١٤٢٩.

(٢) البخاري: ٢٧٠٠/٦، برقم ٦٩٨٦، ومسلم: ٢١٠٧/٤، برقم ٢٧٥١.

(٣) الرازي: المعالم ١٦٢.

## المبحث الثالث

## التعليل بالحكمة عند الطوفي

تمهيد:

بعد عرض رأي الغزالي والرازي في الحكمة، وفي الوقت الذي كان فيه الغزالي من المعليين بالحكمة، لكن مع مراعاة الشروط والضوابط المطلوب توافرها في العلل، وفي حين كان الرازي من الراضين للتعليل بالحكمة؛ فبني رأيت أن أبحث في التعليل بالحكمة عند الطوفي، سيما وقد شاع بين أهل العلم أن له مذهباً مغالاً في اعتبار الحكم والمصالح حتى أنهم نسبوا إليه تقديم المصلحة على النص. فأحببت أن أعرض في هذا المبحث لحقيقة رأي الطوفي وحتى يحصل بذلك تمام الفائدة بضرب مثال عن كل فريق من فرق الأصوليين في الحكمة، فالغزالي عن المعليين بالشروط، والرازي عن المانعين من التعليل، والطوفي عن الموسعين فيه.

هذا وتظهر حقيقة رأي الطوفي وأبعاده من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: أركان رأي الطوفي:

الركن الأول: حقيقة الحكمة لديه وصلتها بالمصلحة.

الركن الثاني: رأيه في التعليل بالحكمة والمصلحة.

الركن الثالث: أدلة الشرع وتعارضها وفيه أمور:

الأمر الأول: قطعية الأدلة وظنيتها.

الأمر الثاني: أقسام الأحكام من حيث مجال التعليل فيها وعدمه.

الأمر الثالث: حقيقة رأيه في تقديم الحكمة والمصلحة على النص.

المطلب الثاني: مناقشة رأي الطوفي وتقويمه:

المحور الأول: الاعتراضات التي ذكرها الطوفي نفسه.

المحور الثاني: مواطن الضعف والخلل في رأي الطوفي.

## المطلب الأول: أركان رأي الطوفي

إن الباحث في حقيقة رأي الطوفي في الحكمة والمصلحة يرى أن رأيه مبني على ثلاثة أركان:

### الركن الأول: حقيقة الحكمة لدى الطوفي وصلتها بالمصلحة

إن الطوفي وهو من أتباع المذهب الحنبلي جاء رأيه في الحكمة منسجماً مع منهج الحنابلة في حقيقة الحكمة وكونها عبارة عن جلب المصلحة أو دفع المفسدة<sup>(١)</sup>. بل أنه جعل جلب المصلحة ودفع المفسدة الغاية المطلوبة من التعليل، وهذه الغاية سماها الحكمة<sup>(٢)</sup>.

وبهذا يتضح وبلا أدنى شك أن الحكمة والمصلحة عند الطوفي سيان بل هما وجهان لعملة واحدة. إن الطوفي وإدراكاً منه لجرأة الرأي الذي تبناه في علاقة النص مع الحكمة والمصلحة، لم يتوقف عند هذا الحد من البيان بل إنه ليذهب أبعد من ذلك حيث عرف الحكمة لغةً وشرعاً وعرفاً وهذا ما لم يصنعه أحد من علماء الأصول إلا نادراً، وذلك لأنه ربما شعر بأن رأيه لن يفهم بالطريقة التي يريدونها، ولذلك عمد إلى بيان كثير من الأمور عسى أن لا يحصل ما توقعه من الفهم الخاطئ لمذهبه. ولنعد إلى حقيقة المصلحة عنده فإنها مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالتقم يكون على هيئة المصلحة للكتابة، والسيف على هيئة المصلحة للضرب. وأما حدها بحسب العرف: فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة<sup>(٣)</sup>.

فالطوفي يرى أن المصلحة هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، ويرى أن الحكمة هي الغاية المطلوبة من التعليل وهي جلب المصلحة ودفع المفسدة. وحاصل الأمرين أن الحكمة هي جلب السبب المؤدي إلى مقصود الشارع. ثم إن الطوفي لم يتوقف عند هذا الحد بل يبين حقيقة هذا السبب ببيانه لحقيقة المصلحة؛ إذ هي عنده جلب نفع أو دفع ضرر؛ لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه وفي معاشه ومعاده بحصول الخير واندفاع الشر، وإن شئت قلت: بحصول الملائم واندفاع المنافي، مثالاً. إن الإنسان لما كان يؤذيه غلبة الحر والبرد احتاج في الصيف إلى رقيق اللباس والتعرض للهواء البارد بالجلوس في أماكنه، وتبريدها بالماء ونحو ذلك يحصل له الروح الموافق ويندفع عنه الكرب المنافي، وفي الشتاء على العكس من ذلك والأمثلة كثيرة<sup>(٤)</sup>.

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٥١١/٣ إلى ٥١٢.

(٢) المرجع السابق: ٤٤٥/٣ و ٣٨٦ إلى ٣٨٧.

(٣) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة ٢٥.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٤/٣ و ٢٠٥.

## الركن الثاني: رأيه في التعليل بالحكمة والمصلحة

إن الطوفي وإن كان من المعطلين بالحكمة، إلا أن رأيه اختلف في درجة حكم هذا التعليل، فبعد أن كان رأيه جواز التعليل بالحكمة وكون ذلك تفضلاً من الله لا وجوباً وهذا ما قرره في كتابه شرح مختصر الروضة<sup>(١)</sup>. إلا أن رأيه تغير إلى الوجوب<sup>(٢)</sup> وذلك في كتابه شرح الأربعين، من خلال كلامه على شرح حديث: "لا ضرر ولا ضرار". والذي تعارف أهل العلم على تسمية شرح هذا الحديث برسالة في رعاية المصلحة. وقد قرر الدكتور مصطفى زيد أن الطوفي ألف كتابه شرح مختصر الروضة حوالي عام (١٧٠٤هـ)<sup>(٣)</sup>. في حين أشارت إحدى مخطوطات كتابه شرح الأربعين النووية أن الطوفي ألفه في عام (١٧١٣هـ)<sup>(٤)</sup>، وهذا يدلنا على أن رأي الطوفي قد استقر على وجوب التعليل بالحكمة، لكنه ليس كراي المعتزلة في الوجوب؛ إذ الطوفي يقول: "الحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل حيث التزم التفضل بها لا واجبة عليه، كما في آية "إنما التوبة على الله" [النساء: ١٧]، فإن التوبة واجبة منه لا عليه، وكذلك الرحمة في قوله عز وجل "كتب ربكم على نفسه الرحمة" [الأنعام: ٥٤] ونحو ذلك"<sup>(٥)</sup>.

## الركن الثالث: أدلة الشرع وتعارضها

يذكر الطوفي أن أدلة الشرع ترجع إلى تسعة عشر دليلاً تبدأ عنده بالكتاب وتنتهي بإجماع الخلفاء الأربعة<sup>(٦)</sup>، وهذه الأدلة التسعة عشر أقرها عنده النص والإجماع<sup>(٧)</sup>، والنص شامل للكتاب والسنة ثم يبين الطوفي أن علاقة هذين الدليلين بدليل رعاية المصالح هي على حالتين هما: إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها؛ فإن وافقا فيها ونعمت، ولا تتعارض، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي: النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار" وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما<sup>(٨)</sup>.

هذه هي حقيقة العلاقة بين الأدلة الثلاثة ورأي الطوفي في حالة تعارضها بيد أنه وحتى يتضح رأيه لابد من دراسة رأي الطوفي في أمور يبنى عليها رأيه في هذه المسألة وهذه الأمور هي:

الأول: قطعية الأدلة وظنيتها.

الثاني: أقسام الأحكام من حيث التعليل وعدمه.

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣/٢٨٨ و٤٤٦.

(٢) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٩.

(٣) مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي، ١٠٠.

(٤) المرجع السابق، ١٠٦.

(٥) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٩.

(٦) المرجع السابق، ١٣ إلى ١٨.

(٧) المرجع السابق، ٢٣.

(٨) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، ٢٣.



الثالث: حقيقة التقديم عند الطوفي.

### الأمر الأول: قطعية الأدلة وظنيتها

إن إحدى القضايا التي ارتبط بها رأي الطوفي قطعية الدليل أو ظنيته؛ فإنه من المعلوم في قواعد الترجيح أن القطعي مقدم على الظني، والطوفي يستثمر هذا الأمر لصالح رأيه في تقديم دليل رعاية المصلحة على دليل النص والإجماع مستندا إلى ما يقرره من قطعية دليل رعاية المصلحة في حين أن النص والإجماع ظنيان: إما من حيث الدلالة أو الثبوت، وما كان قطعيا مقدم على ما كان ظنيا، وإليك البيان:

#### أ- قطعية دليل رعاية المصلحة

إن الطوفي يقرر أن رعاية المصلحة مبرهنة كما دل على ذلك من اهتمام الشرع بها<sup>(١)</sup>. وقد ساق الطوفي لذلك أدلة إجمالية وأخرى تفصيلية تدل على رعاية الشارع لمصالح المكلفين وأن أحكامه وأفعاله معللة بالحكمة، والباحث لا يرى إيرادها هنا حتى لا يكون ذلك تكرارا سيما وأنها منكرة مع أدلة المعللين بالحكمة<sup>(٢)</sup>، أقول أن الطوفي يرى إن رعاية المصلحة مبرهنة أي أنها اكتسبت درجة البرهان وهذا يعني أنها أصبحت من حيث الحجية تفيد القطعية.

#### ب- حجبة الإجماع

إن الطوفي وإن كان يعترف بأن الإجماع من أقوى أدلة الشرع<sup>(٣)</sup>، إلا أن هذه القوة لم تصل الدرجة التي تجعل منه الدليل المقدم على باقي الأدلة؛ بل إن الطوفي سلك في حجبة الإجماع مسلكا يهدف من خلاله إلى التشكيك في قطعية حجبة الإجماع وإنزال رتبة هذا الدليل إلى الظنية؛ فالطوفي يستدل على الإجماع بثلاث آيات من الكتاب العزيز إلا أنه يعترض على الاستدلال بها محاولا إبطال أو التشكيك على أقل تقدير- في مدى دلالتها. وهذا لما قررت من أنه يهدف إلى تنزيل رتبة الإجماع من القطعية إلى الظنية وهذا يظهر من خلال عرضه لأدلة الإجماع واعتراضاته عليها<sup>(٤)</sup> وإليك بيان ذلك.

الدليل الأول قوله عز وجل: "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساعت مصيرا" [النساء: ١١٥]. ووجه دلالتها أنه عز وجل توعد من شاق الرسول واتبع غير سبيل المؤمنين. والوعيد لا يكون إلا على فعل محرم، أو ترك واجب،

(١) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ٢١٧، ويشار إليه بملحق رسالة المصلحة.

(٢) انظر أدلة المعللين بالحكمة عند الطوفي، ملحق رسالة المصلحة ٢١١-٢١٧.

(٣) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٩.

(٤) المرجع السابق، ٢١٨-٢٢٧، وانظر تلخيص الأدلة والاعتراضات ١٢١-١٢٧.

مستند الإجماع؛ لأنه إثبات الشيء بنفسه. وأما النص فهو أربعة أقسام متواتر صريح وهو قاطع من جهة منته ودلالته لكنه قد يكون محتملا من جهة عموم أو إطلاق، وقد لا يحتمل من أي جهة، فمنع مخالفته للمصلحة. ومتواتر محتمل وأحاد صريح وأحاد محتمل وثلاثتها لا قطع فيها لما هو واضح وإذا انتفى استناد قطعية الإجماع إلى الإجماع إلى النص -وقد سلمنا بهذه القطعية- لم يبق إلا رعاية المصلحة واستناد الإجماع في قطعيته إليها موافق لما نقوله؛ لأننا نعهد في الأحكام رعاية المصلحة مطلقا.

الدليل الثالث قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس" [آل عمران: ١١٠]. ووجه دلالتها أن شاء الله عليهم فيها يعني تعديله لهم، فأجماعهم حجة ابن، لكن يرد عند الطوفي عليها ما ورد على الآية السابقة من الاعتراض.

الدليل الرابع يستدل الطوفي للإجماع من السنة بقوله عليه الصلاة والسلام "أمي لا تجتمع على ضلالة"<sup>(١)</sup> مقررا أن الألفاظ والروايات المتعددة التي ورد بها -بلغت به رتبة التواتر المعنوي وأنه قاطع الدلالة على وجوب اتباع الإجماع فصار في قوة النص القاطع إسنادا ومتنا على المطلوب، فيجب اتباعه لكن الطوفي يورد اعتراضا على هذا الدليل بأن بلوغه رتبة التواتر المعنوي غير مسلم؛ إذ هو في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة علي ونحوهما. وما دون المتواتر ليس بمتواتر، وإن كان في غاية الاستفاضة وقد يقال أن دليل ثبوت هذا الحديث هو تلقي الأمة له بالقبول، وهي دعوى ويرد عليها بثلاثة أوجه: الأول: أن منكري الإجماع لم يتلقوه بالقبول بدليل إنكارهم للإجماع؛ فادعاء أن الأمة تلقته بالقبول ادعاء لا يسلم لأصحابه.

الثاني: أن معنى تلقي الأمة له بالقبول إجماعها على قبوله، فالاحتجاج بهذا التلقي نوع من إثبات الإجماع بالإجماع وهو لا يجوز.

الثالث: أن تلقي الأمة له بالقبول -على فرض تسليمنا به- مظنون لا مقطوع به، والظن لا يصلح مستندا للإجماع المدعي قطعيته، فكونه أقوى أدلة الشرع إذ ذاك تبرع للقوي على الضعيف وللقاطع على المظنون. وقد يسلم بأن الحديث بلغ رتبة التواتر غير أن هذا لا يعني تسليمنا بأنه قاطع في وجوب اتباع الإجماع لاحتمال أنه أراد بالضلالة الكفر خاصة، فإن عدم اجتماع الأمة على الضلالة بهذا المعنى الخاص -لا ينفي أنها قد يجتمع على ضلالة أخرى ومن ثم فهو لا يصلح دليلا على اتباع الإجماع في غيره الإيمان المقابل للكفر. الدليل الخامس يستدل الطوفي للإجماع من النظر فيقرر أنه يمتنع في العادة أن يتفق أهل الفضل والذكاء على الخطأ مع كثرتهم واستفراغهم الوسع والطاقة في الاجتهاد والبحث في الحكم. لكن الطوفي يعترض على هذا الدليل أيضا بإجماع أهل الملل الأخرى على ضلالتهم مع كثرتهم وفضلهم واجتهادهم وإمعانهم في النظر ثم هم مخطون بإجماع المسلمين.

وبعد كل هذه الاعتراضات من الطوفي على أدلة حجية الإجماع فإنه يذكر أربعة وجوه تعارض الأئمة على حجية الإجماع بشكل عام وهي:

(١) الأحاديث المختارة، ١٢٩/٧.

الأول: أنه لا بد لاعتبار الإجماع دليلاً من عصمة المجمعين أو شهادة الشرع لهم بالعصمة وكلاهما باطل؛ إما أنهم معصومين بذاتهم فوجه بطلانه أنه لا يلزم من فرض عدم وقوعه محال، وإما أن الشرع شهد لهم بالعصمة- فوجه بطلانه أنه لم يتواتر والأحاد- على فرض وقوعه- لا يفيد المقصود.

الثاني: أن "أمي" في قوله عليه الصلاة والسلام "أمي لا تجمع على ضلالة" لا يصح أن يراد بها جميع الفرق؛ لأن من بينها فرق كفرت ببدعتها، فلم تعد معتبرة في المجمعين، وفرقا أخرى لا تقول بالإجماع فلا يعتبر إجماعها إن كان، ولا يصح أن يراد بها الفرقة الناجية فقط من بين الفرق الثلاث والسبعين، فتعين إذن أن يكون المراد بالضلالة الكفر خاصة، فسقط هذا الدليل أيضاً.

الثالث: استدلال الطوفي على أن ظواهر النصوص أقوى من الإجماع بما فعله ابن عباس رضي الله عنه من تقديم ظاهر النص على الإجماع في مسألة حجب الأم عن التثت إلى السدس بالأخوين ولم يرد ذلك إلى الإجماع.

الرابع: مخالفة ابن مسعود لإجماع الصحابة على جواز التيمم للمرض وعدم الماء، فقد قال: "لو رخصنا لهم في هذا -لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء فيتيمم وهو يرى الماء" ومع أن هذا قد اشتهر عن ابن مسعود؛ فإن أحداً لم ينكره عليه، فإن كان هو المصيب في مخالفة النص والإجماع إلى المصلحة- لزم أن تقديم المصلحة عليهما جائز وهو المطلوب. وإن كان مخطئاً لزم خطأ أهل الإجماع في ترك الإنكار عليه، وكلا الأمرين قاذح في الإجماع.

### ج- حجية النص

يذهب الطوفي إلى أن النص إما أن يكون متواتراً أو أحاداً، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم أو محتمل فهي أربعة أقسام<sup>(١)</sup>:

القسم الأول: أن يكون متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة متته ودلالته لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك بقدر في كونه قاطعاً مطلقاً. ويعقب الطوفي على هذا القسم بأنه لو فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه؛ منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق.

القسم الثاني: أن يكون أحاداً محتملاً فلا قطع.

القسم الثالث: أن يكون متواتراً محتملاً.

القسم الرابع: أن يكون أحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجه.

(١) الطوفي، ملحق رسالة المصلحة، ٢٢٢.

وهذه الأقسام الثلاثة الأخيرة فقدت قطعيتها: إما من جهة المتن أو السند ثم أن الطوفي يقرر أن الإجماع وهو الذي بين أن رتبته نازلة عن درجة القطعية أقوى من النص ولذلك إذا نزعناكم في الإجماع ورجحنا عليه المصلحة فالنص بذلك أولى.

وخلاصة القول أن الطوفي يذهب إلى أن النص والإجماع باعتبارهما من أدلة الشرع هما ظنيان، في حين أن رعاية المصلحة دليل قطعي، وإذا ما تعارض الظني والقطعي قدم القطعي بلا شك.

### الأمر الثاني: أقسام الأحكام من حيث مجال تعليلها أو عدمه

مما يوضح حقيقة رأي الطوفي ما ذهب إليه في تقسيمه للأحكام من حيث التعليل أو عدمه؛ إذ أنه يقسم الأحكام إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأحكام غير المعللة كالتعبدات وما أشبهها من التخصيصات والمقدرات من أعداد الركعات ونصب الزكوات، فهذا القسم هو من المعدول به عن سنن القياس إذ لا يعقل فيها معنى<sup>(١)</sup>.

القسم الثاني: الأحكام المعللة كالحجر على الصبي لضعف عقله حفظاً لماله، فهذا القسم من الأحكام معياره أن يعقل له معنى يصلح أن يكون مقصوداً للشارع لكونه مناسباً تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة<sup>(٢)</sup>.

القسم الثالث: ما يتردد من الأحكام في كونه معللاً أو لا؛ كقولنا: استعمال التراب في غسل ولوغ الكلب هل هو تعبد أم معلل؟<sup>(٣)</sup>.

هذه هي أقسام الأحكام عند الطوفي من حيث قابليتها للتعليل أو عدم ذلك. ثم أن علاقة المصلحة بهذه الأقسام الثلاثة عنده تتحدد من خلال مقاصد الشرع من هذه الأقسام؛ إذ تقدم أن المصلحة عند الطوفي هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع ومقصود الشارع من الأحكام يختلف بحسبها، فتختلف بناء على ذلك المصلحة؛ فمقصود الشارع إما أن يكون لحقه سبحانه - كالتعبدات، وإما أن يكون لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات والمعاملات<sup>(٤)</sup>.

وبعد ذلك يقرر الطوفي أن التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام؛ وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع: إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعادات شبيهاً، فإن وقع في الأولى اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة<sup>(٥)</sup>. وأما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر، فالمصلحة

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢٧٥/٣ و٣٠٣ و٣٠٥.

(٢) المرجع السابق، ٢٧٥/٣ و٣٠٣.

(٣) المرجع السابق، ٢٧٥/٣.

(٤) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة ٢١١.

(٥) المرجع السابق، ٢٣٥.

وبإدلة الشرع إما أن يتفق أو يختلف، فإن اتفقا فيها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد وقطع يد السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة. فإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فالجمع بينهما مثل أن يجعل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، وعلى وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها. وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار". وهو خاص في الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وبإدلة الوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل<sup>(١)</sup>.

هذا والطوفي إذ يفرق بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات في تقديم المصلحة وعدمه؛ فإن ذلك منه لكون العبادات هي حق للشارع خاص ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له.

ويضرب الطوفي لذلك مثالا بالغلام لا يعد مطيعاً خلاماً إلا إذا امتثل ما رسم له سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه. فكذلك هنا. بل إن الطوفي يعقب على خطأ الفلاسفة وضلالهم بأنهم تعبدوا بعقولهم ورفضوا الشرائع، فأسخطوا الله عز وجل، وضلوا واضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول بل إن الطوفي جعل رعايتها في ذلك قطب مقصود الشرع منها<sup>(٢)</sup>.

وخلاصة هذا الأمر أن الطوفي لا يقدم المصلحة على النص والإجماع في حال التعارض وعدم إمكان الجمع في كل أقسام الأحكام؛ بل لا يفعل ذلك إلا في المعاملات، وما فعله ذلك إلا تحقيقاً لمقاصد الشارع فإنها لما كانت في العبادات لحقه سبحانه فإنه لم يعمل المصلحة، ولما كانت المعاملات لنفع المخلوقين وانتظام حالهم وتحقيق مصالحهم قدمها لأنها الأساس، علاوة على ما تقدم من كونها قطعية وكون الإجماع والنص ظنيان.

### الأمر الثالث: حقيقة التقديم ومسوغاته

بعد أن عرضت لرأي الطوفي ومبرراته والمكان الذي يسوغ الطوفي فيه تقديم المصلحة، بقي حتى يفهم رأيه بالشكل الصحيح: معرفة طبيعة هذا التقديم الذي يراه ومسوغات ذلك. إن الطوفي ومن بداية عرضه لرأيه في العلاقة بين النص والإجماع من جهة ورعاية المصلحة من جهة أخرى حرص على توضيح حقيقة التقديم الذي يراه، وما ذلك منه إلا حرصاً على ألا يفهم رأيه خطأ، ولذا فإنه يقرر أن تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع هو من طريق التخصيص والتبيين لهما، لا بطريق الإفتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان<sup>(٣)</sup>.

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٨.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٤٠ و٢١٣.

(٣) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٩.

هذا وقبل بيان تقرير الطوفي لرايه لابد من الإشارة إلى امر يساهم في فهم ما يريد الطوفي الا وهو ما ذكره الطوفي من أن حديث: "لا ضرر ولا ضرار" -وهو الذي حكم عليه بأنه حديث ثابت يجب العمل بموجبه<sup>(١)</sup>-.  
 إن معناه المستفاد هو نفي الضرر والمفاسد شرعا وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل. وهذا يقتضي تقديم مقتضى الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصه له في نفي الضرر، وتحصيل المصلحة، لأن لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تتضمن ضررا فإن نفيها بهذا الحديث كان عملا بالدليلين وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها<sup>(٢)</sup>.

فالطوفي يريد بهذا الكلام أن يبين: أن معنى رعاية المصلحة هو مدلول لنص خاص ثابت يجب العمل به، وعليه فإنه لما انتقل إلى تقرير رأيه وبيانه حيث ذكر أن النص والإجماع: إما الا يقتضيا ضررا ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك. فإن لم يقتضيا شيئا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررا- فإما أن يكون أي الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبل ما استثنى من قوله عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار" وذلك كالحودود والعقوبات على الجنایات -وهذه إشارة من الطوفي لما ذكره أنفا من أن نفي الضرر والمفاسد شرعا هو نفي عام إلا ما خصصه الدليل-، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما - فإن اقتضاه دليل خاص أتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصها بقوله عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار" جمعا بين الأدلة<sup>(٣)</sup>.

وهذه الحالة لا تكون عند الطوفي إلا في أحكام المعاملات كما تقدم بيانه، والطوفي بطرحه لرايه بهذه الطريقة يقدم لما أشار له لاحقا من اعتراضات وأجاب عليها وهو أن تقديم المصلحة على النص والإجماع تقديم للرأي والعقل غير المستند إلى دليل، فالطوفي أراد أن يبين أنه عندما يقدم المصلحة على الإجماع والنص لا يفعل أكثر مما أجازة الأصوليون من تخصيص العام بالنص الخاص ومدلوله، وهذا ما سيناقشه الباحث لاحقا عند تعرضه لمسألة شرط اعتبار الحكمة والمصلحة عند الطوفي، وشرط عدم معارضتها للنص والإجماع معارضة ترجع عليها بالإبطال.

والطوفي لم يكتف بتقديم رأيه للناس في تخصيص المصلحة للنص والإجماع، بل إنه جمع لرايه أدلة ومسوغات تدعم ذلك، محاولا الإجابة على اعتراضات قد يعترض بها عليه وإليك بيان ذلك.

### أدلة الطوفي ومسوغات رأيه:

يذكر الطوفي أن مما يدل على تقديم المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكره وجوه هي:

- (١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة ٢٠٧.
- (٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٨.
- (٣) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٩-٢١٠.

الوجه الأول: إن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق والإجماع محل خلاف والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه<sup>(١)</sup>.

الوجه الثاني: إن مراعاة المصلحة يؤدي إلى الإجماع بخلاف غيرها، فإنه يؤدي إلى الخلاف المذموم شرعا، ويدل الطوفي على ذلك بأمور<sup>(٢)</sup>.

١- إن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا فكان اتباعه أولى، ومن ثم يستدل الطوفي على مدح الاتفاق والإجماع بعدد من النصوص القرآنية والنبوية منها قوله تعالى: "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" [آل عمران: ١٠٣]. وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم"<sup>(٣)</sup>.

٢- يبين الطوفي ما حدث بين أتباع المذاهب من تشاجر وتنازع، وضرب للتعصب المذهبي - المذموم - صورا وذكر ما قاله أتباع كل مذهب في غيرهم، وما حاولوا تأويله من الأحاديث أو حتى وضعها لدعم مذهبهم وذم المذاهب الأخرى، ثم يقرر الطوفي أن ما بعث أتباع المذاهب على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم وذم الآخرين إلا تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها على رعاية المصالح الواضح بيانها الساطع برهانها فلو اتفقت كلمتهم بطريق ما - يقصد الطوفي لو أنهم عملوا بطريق المصالح - لما كان شيء مما ذكرنا عنهم.

٣- إن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء في نظر الطوفي: تعارض الروايات والنصوص بل أنه لينقل قول من زعم نسبة السبب في ذلك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومنعه من الإذن للصحابة في تدوين السنة، فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لانضبطت السنة ولم يبق بين أحد من الأئمة وبين النبي صلى الله عليه وسلم في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته، لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلباء، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما.

الوجه الثالث: يستدل الطوفي على رايه بما ورد في السنة من معارضة النصوص بالمصالح ونحوها، وقد ذكر لذلك ثمانية أمثلة إليك بعضها على سبيل المثال:

١- قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة: "لولا قومك حديثوا عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم"<sup>(٤)</sup> وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها فتركه لمصلحة الناس.

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٢٧.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٢٧-٢٣١.

(٣) مسلم: ٣٢٢/١، برقم ٤٢٢.

(٤) البخاري: ٥٩/١، برقم ١٢٦، النسائي: ٤٥٤/٣، الترمذي: ٢٢٤/٣.

٢- ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادي: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة"<sup>(١)</sup> فوجده عمر فرده وقال: "إذا يتكلموا" وكذلك رد عمر أبا هريرة عن مثل ذلك في حديث صحيح، وهو معارض لنص الشرع بالمصلحة.

الوجه الرابع: ومما يستدل به على رايه أيضا قاعدة إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وبيان ذلك أن الطوفي جعل نفي الضرر والمفاسد شرعا: المعنى المفهوم من قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، تخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة؛ لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تتضمن ضررا، فإن نفيها بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيل أحدهما، وهو هذا الحديث. ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها<sup>(٢)</sup>.

وبهذه الوجوه يصل بنا الطوفي إلى القول: "توجب أن يكون تقديم رعاية المصالح على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله، وإلا فهو راجح متعين كما ذكرنا"<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثاني: مناقشة رأي الطوفي وتقويمه

إن هذا الطرح من الطوفي وإن كان للوهلة الأولى يبدو متماسكا متقا إلا أنه لا يخلو عن اعتراضات، ونقاط خلل وقع بها، وسأبينها من خلال المحورين التاليين:  
المحور الأول: الاعتراضات التي ذكرها الطوفي نفسه.  
المحور الثاني: مواطن الضعف والخلل في طرح الطوفي.

#### المحور الأول: الاعتراضات التي ذكرها الطوفي نفسه

إن الطوفي ومن خلال تفصيله لرايه واستدلاله عليه حاول أن يتلمس ما يمكن أن يعترض به عليه، وقام بمحاولة الإجابة عليه فذكر من الاعتراضات ما يلي:  
الاعتراض الأول: إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" لا تقوى على معارضة الإجماع لتقتضي عليه بطريق التخصيص والبيان؛ لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة؟ لأن الحديث الذي دل عليها واستقينت منه ليس قاطعا فهي أولى<sup>(٤)</sup>.

(١) لم أجد هذه الرواية وما وجدته ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "يا معاذ ابن جبل، قال: نبيك يا رسول الله وسعدك. قال: يا معاذ، قال: لبيك يا رسول الله وسعدك ثلاثا. قال: "ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صدقا من قلبه إلا حرمه الله على النار". قال يا رسول الله أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا؟ قال: "إذا يتكلموا"، وأخبر معاذ بها عند موته تائما. البخاري: ٥٩٦/١، برقم ١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ٢٠٨.

(٣) المرجع السابق، ٢٣٢.

(٤) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة ٢١٠ و٢٣٣-٢٣٤.



وقد فصل الطوفي في الجواب عن هذا الاعتراض من خلال بيانه لقطعية دليل رعاية المصلحة وظيفية دليل الإجماع والنص كما بينته سابقا فلا أعيد.

الاعتراض الثاني: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما راعاه من مصالحهم نصب النص والإجماع دليلا لهم على معرفة الأحكام؟

ويجيب الطوفي على ذلك: بأنه هو كذلك وأنه يقول به في العبادات وحيث وافق المصلحة في غير العبادات<sup>(١)</sup>. ثم أنه يبين حقيقة موقفه من حجية النص والإجماع بأن الغرض ليس القدرح في الإجماع وإهداره بالكيفية؛ بل هو يقول به في العبادات والمقدرات ونحوها، وإنما غرضه بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" - أقوى من الإجماع ومستندها أقوى من مستنده وقد ظهر ذلك بما قرره في دليلها والاعتراض على أدلة الإجماع<sup>(٢)</sup>.

الاعتراض الثالث: إن اختلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة وسعة، فلا يحويه حصرهم من جهة

واحدة، لنلا يضيق مجال الاتساع. والطوفي يجيب عن هذا الاعتراض من نواحي عدة هي<sup>(٣)</sup>:

١- إن هذا الكلام - أي الاختلاف في المسائل - ليس منصوبا عليه من جهة الشرع حتى يمثل ولو كان مكان مصلحة الوفاق أرجح من مصلحة الخلاف فتندم.

٢- ما ذكروه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكلفين معارض بمفسدة تعرض منه، وهو أن الآراء إذا اختلفت وتعددت اتبع بعض رخص المذاهب، فأفضى إلى الانحلال والفجور.

٣- إن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام، فيمنعه كثرة الخلاف وتعدد الآراء ظنا منه أنهم مخطئون؛ لأن الخلاف مبعود عنه بالطبع، ولهذا قال الله تعالى: "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها" [الزمر: ٢٣]؛ أي يشبه بعضه بعضا ويصدق بعضه بعضا، لا يختلف إلا بما فيه من المتشابهات، وهي ترجع إلى المحكمات بطريقها، ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" على ما تقرر لاتخذ طريق الحكم وانتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبيهه في إقناع من أراد الإسلام من أهل الذمة وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

الاعتراض الرابع: هذه الطريقة التي سلكها الطوفي: إما أن تكون خطأ فلا يلتفت إليها، أو صوابا، فإما أن ينحصر الصواب فيها أو لا، فإن انحصر لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ؛ إذ لم يقل بها أحد منهم، وإن لم ينحصر فهي طريق جائزة من الطرق، لكن طريق الأئمة التي انتقلت الأمة على إتباعها أولى بالمتابعة لقوله عليه الصلاة والسلام: "إتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار".

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ٢١٧.

(٣) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٤.

(٤) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٤.

هذا ويجب الطوفي عن ذلك بوجوه هي:

- ١- إنها ليست خطأ لما ذكر عليها من البراهين، ولا الصواب فتتخصص فيها قطعياً؛ بل ظناً واجتهاداً، وذلك يوجب المصير إليها؛ إذ الظن في العرفيات كالقطع في غيرها.
- ٢- وما يلزم على هذا من خطأ الأمة فيما قبله لازم على كل ذي رأي أو طريقة انفرد بها غير مسيوق إليها.
- ٣- السواد الأعظم الواجب إتباعه هو الحجة والدليل الواضح؛ وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفهم لأن العامة أكثر وهم السواد الأعظم.

### المحور الثاني: مواطن الضعف والخلل في رأي الطوفي

ومما سأذكره في هذا الموضوع من البحث قد تطرق الطوفي لبعض جوانبه، وحاول تبرير رأيه غير أنني سأظهر من خلال العرض ما وقع الطوفي فيه، أو على الأقل ما لم أجد فيما اطلعت عليه من كتبه تبريرات واضحة تدفع هذا الخلل، وإليك بيان ذلك من خلال القضايا التالية:

#### القضية الأولى: شرط الاعتبار وعدم المعارضة للأصل بما يعود عليه بالإبطال

إن الطوفي قد علم أنه سيعترض عليه بكون المصلحة المقدمة عنده غير معتبرة بأنواع الاعتبار الشرعي التي يذكرها الأصوليون من خلال اعتبار المناسبات، ولذلك فإنه ذكر من الاعتراضات: أن ما ذهب إليه هو تعطيل لأدلة الشرع بقياس مجرد، وهو كقياس إبليس فاسد الوضع والاعتبار، ثم إن الشرع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاماً عليها تعرف بها، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاداة له<sup>(١)</sup>.

والطوفي يجيب عن هذا الاعتراض بوجوه هي<sup>(٢)</sup>:

- ١- إن رأيه ليس سوى تقديم دليل شرعي على أقوى منه وهو دليل الإجماع، على وجوب العمل بالراجح، كما قدمت أنتم الإجماع على النص، والنص على الظاهر.
- ٢- إن قياس إبليس وهو: "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" [الأعراف: ١٢]. لم يقم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين، وليس هذا من باب فساد الوضع بل من باب تقديم الراجح كما ذكرنا.
- ٣- أما كون الشرع أعلم بمصالح المكلفين فنعم؛ وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركاً لأدلة الشرع بغيرها فممنوع؛ بل إنما نترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها مستنداً إلى قوله عليه الصلاة

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٣.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٣ و٢٤٠.

والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة؛ بل إن رعاية المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح<sup>(١)</sup>.

٤- إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة. فلا نتركه لأمر منهم يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة والا يكون. ثم يبين الطوفي أن ذلك -أي أن الشرع اعلم بمصالح المكلفين- إنما يقال في العبادات التي تخفي مصالحها عن مجاري العقول والعادات؛ أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإذا رأينا دليل الشرع متناعداً عن إفادتها علمنا أنها أحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تقي بالأحكام علمنا أنها أحلنا بتمامها على القياس وهو إلحاق المسكوت منه بالمنصوص عليه بجامع بينهما<sup>(٢)</sup>.

### القضية الثانية: العلاقة بين الرأي والحكمة عند الطوفي

ظهر خلال القضية الأولى كيف دافع الطوفي عن دليل رعاية المصلحة والحكمة، والتأكيد على كونه من أدلة الشرع، وأنه ليس أمراً خارجاً عنها، وهذا ما أكده وقرره من خلال إقامته للأدلة الإجمالية والتفصيلية على كون الشريعة معلة بالحكمة والمصلحة، وأن هذا الدليل الشرعي هو قطعي في ثبوته ودلالته لكونه خاصاً، وأيضاً ظهر جلياً إصرار الطوفي على جعل رعاية المصلحة مدلولاً لنص خاص هو حديث لا ضرر ولا ضرار، مع كل ذلك فإن الطوفي<sup>(٣)</sup> يعترف بأن إبراك الحكمة والمصلحة هو من مجاري العادات والعقول. ولمزيد من الإيضاح لهذه القضية لابد من التعرض لعلاقة الرأي بالحكمة والمصلحة عند الطوفي وارتباط ذلك بمسألة الحسن والقبح عنده. حيث يقسم الطوفي الرأي إلى ضربين:

رأي محض لا يستند إلى دليل، فذلك المذموم الذي لا يعول عليه.

ورأي يستند إلى النظر في أدلة الشرع من النص والإجماع والاستدلال والاستحسان وغيرها من الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها<sup>(٤)</sup>.

وتتجلى علاقة المصلحة بالرأي عند الطوفي من خلال أقسامها بحسب اعتبار الشارع لها؛ فإن الطوفي يخالف جمهور الأصوليين في عدم قبولهم للمصلحة التي شهد الشارع ببطلانها بحسب رأيهم، أو المصلحة المرسلة إن كانت في رتبة الحاجيات أو التحسينيات فإنه يقرر بأن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة ضرورية وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا. والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً، وحينئذ نقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه، ومفسدة من وجه؛ فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفتنا على

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة ٢٢٣ و ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ٢٢٣ و ٢٤٠.

(٣) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٤٠.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢٨٨/٣.

المرجح أو خيرنا بينهما. ثم يفصل الطوفي رأيه فيما لم يعتبره الأصوليين من أنواع المصالح، فيذكر ان تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر ليس يبعد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستئصال في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب وتخصيص العموم طريق مهيع، وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع. وأما المصلحة الواقعة موقع التحسين أو الحاجة كمباشرة الولي عقد النكاح وتسليطه على تزويج الصغيرة ونحو ذلك فهي مصلحة محضة لا يعارضها مفسدة فكان تحصيلها متعينا<sup>(١)</sup>.

وهذا الموقف من الطوفي امتداد لرأيه في الحسن والقبح، وحكم الأعيان قبل ورود الشرع؛ إذ تحقيق الكلام في ذلك عنده أنه قد يراد بهما: ما لانم الطبع ونافره كإنقاذ الغريق واتهام الجريء، وقد يراد بهما صفة الكمال والنقص نحو العلم حسن، والجهل قبيح، وقد يراد بهما ما يوجب المدح والذم الشرعيين عاجلا والثواب والعقاب أجلا، ولا نزاع عند الطوفي -في أنهما بالتفسيرين الأولين عقليان- أي مستقل العقل بإدراك الحسن والقبح فيهما<sup>(٢)</sup>.

وأما المعنى الثالث فهو الذي فيه النزاع. وإذا ما تأملنا حقيقة الحسن والقبح بالمعنيين الأوليين نجد أنهما ذات حقيقة المصلحة عنده كما مر سابقا فإذا كان الحسن والقبح عقليين كانت المصلحة كذلك، وهذا ينسجم أيضا مع رأي الطوفي في حكم الأعيان قبل ورود الشرع؛ إذ المختار عنده أنها على الإباحة<sup>(٣)</sup>. إلا أنه جعل حكم الإباحة غير ثابت بناء على الحسن والقبح بل بناء على الكتاب والسنة والاستدلال، وأورد عددا من الآيات والأحاديث المؤيدة لذلك.

وهنا قد يطرح السؤال التالي: ما علاقة رأي الطوفي في الحسن والقبح وحكم الأعيان قبل الشرع بالمصلحة واعتبارها في معارضة النص، واعتبارها وإن لم يشهد لها دليل من الشرع؟

مما يكشف الغطاء عن حقيقة هذه العلاقة بيان الطوفي أن الحسن والقبح للذين وافق على كونهما عقليين هما بمعنى المصلحة والمفسدة، وقد مر سابقا أنه فسر المصلحة والمفسدة بالموافق الملائم والمنافي المنفر.

هذا شيء، وشيء آخر أن المصلحة المرسلة والتي لم يعتبرها الأصوليون إن كانت حاجية أو تحسينية؛ لأنها لم تعتبر بدليل شرعي، فإن رأي الطوفي فيها هو امتداد لفائدة الخلاف في مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع؛ إذ يقرر أن كل فريق من علماء الأصول استصحب أصله في هذه المسألة ورأيه فيها إلى ما جهل دليله السمعي بعد ورود الشرع<sup>(٤)</sup>.

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢١٤/٣ و ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ٤٠٣/١.

(٣) المرجع السابق، ٣٩٩/١ - ٤٠١.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٤٠٢/١.

وعليه فإن الطوفي وهو القائل بالإباحة قبل ورود الشرع هو قائل بها بعده فيما لا دليل عليه، وذلك بناء على إدراك المصلحة بالعقل. وهذا ما حصل بالفعل حيث اعتبر المصالح المرسله بكل أنواعها بناء على أصله، لكن الطوفي لم يعتبر ذلك إثباتاً بالرأي المحض المضاد للشريعة؛ لأن أصل حكم الإباحة عنده قد ثبت بالأدلة الشرعية السمعية، وهذا بالضبط ما حاول فعله في تقديمه لدليل المصلحة على غيرها من أدلة الشرع وأنه لا يقدم الرأي المحض، بل يقدم المصلحة التي ثبت كونها دليلاً شرعياً بالأدلة السمعية كما عرضته سابقاً عنده.

### مواطن الخلل والضعف في رأي الطوفي في نظر الباحث:

إن مواطن الخلل في رأي الطوفي ليست ما قدمته من اعتراضات بل إنها تظهر من خلال ما يلي:  
 المواطن الأول: مبالغة الطوفي في القدح في قطعية دليلي الإجماع والنص.  
 المواطن الثاني: تناقض موقفه من تعارض النصوص واختلافها.  
 المواطن الثالث: تناقض موقفه في تقديمه للمصلحة باعتبارها عامل توحيد واتفاق وبين حالها متعارضة مختلفة.

المواطن الرابع: عدم تعرضه للحالة الحقيقية التي تقدم فيها المصلحة على النص والتي تظهر فيها الإشكالية الحقيقية.

هذا، ولن أتعرض لمناقشة أدلة الطوفي وأجوبته عن الاعتراضات التي ذكرها، وذلك اكتفاء بما ذكره الدكتور مصطفى زيد في رسالته عن المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي من جهة<sup>(١)</sup>، ومن جهة أخرى فإن مناقشة كثير من أدلته ليس من مجال بحث هذه الرسالة؛ ولذا فإني سأكتفي بعرض ما أراه مواطن ضعف وخلل حقيقية وإليك البيان:

### المواطن الأول: مبالغته في القدح في قطعية دليلي الإجماع والنص

إن الطوفي وبالرغم من أنه في شرحه لمختصر الروضة وعند عرضه لأدلة النظام ومن تبعه في عدم حجية الإجماع، لم يدافع عن أدلة قطعية الإجماع كثيراً؛ حيث لم يجب عن كثير من هذه الأدلة<sup>(٢)</sup>. وإذا ما علم أن الطوفي ألف كتابه شرح مختصر الروضة (٧٠٤هـ) في دمشق، وأما كتابه شرح الأربعين فألفه في مصر كما تشير إلى ذلك إحدى مخطوطاته<sup>(٣)</sup> وذلك عام (٧١٣هـ) علمنا أن رأي الطوفي في عدم قطعية الإجماع والنص هو ما استقر عليه رأيه.

لا نزاع في أنه ليس كل أفراد الإجماع وأنواعه هي أدلة قطعية، وكذا الأمر في حجية النص فليس خبر الواحد مثلاً قطعياً، لكن هذا لا يعني أن دليل الإجماع في أصله ليس قطعياً، والأمر أوضح مع دليل

(١) مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي، ١٢٣-١٥٧.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٣/١٤-٢٨.

(٣) مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي، ١٠٠ و١٠٦.

النص فإن الطوفي لن يستطيع مهما صنع أن ينفي قطعية جزء كبير من النصوص من حيث الثبوت والدلالة سواء من نصوص الكتاب أو السنة المتواترة والتي حكم عليها العلماء بكونها قطعية في دلالتها علاوة على قطعية ثبوتها ومن ذلك مثلا نصوص الكتاب في أحكام المواريث وهي من أحكام المعاملات، وكذا الأمر مع الآيات المتأولة لمقادير الحدود والكفارات فإنها قطعية الثبوت والدلالة. فالطوفي قد جانب الصواب عندما بالغ في قدحه لقطعية الأدلة وعم ذلك حتى حكم بظنية أصل الدليل، بل أن الباحث يقلب عليه ظهر المجن بالقول إن كان أصل دليل رعاية المصلحة قطعي كما قدمه، إلا أن أفراد المصالح والتي يراد تقديمها على الإجماع والنص ليس كلها قطعي، لا سيما وأن غالبها مدرك بالعقول والعبادات، وما تدركه العقول في غالبه ظني إن لم يكن موهوما فلماذا ينقل الطوفي القطعية من أصل الدليل إلى أفرادها في دليل المصلحة في حين أنه عكس الحال مع باقي الأدلة إذ نقل الظنية من الأفراد إلى أصل الدليل! فهذا هو أول مواطن الضعف والخلل عنده.

### الموطن الثاني: تناقض موقفه من تعارض النصوص واختلافها

جعل الطوفي من مبررات رأيه بتقديم المصلحة كونها عامل اتفاق ووحدة، في حين أنه حكم بأن النصوص مختلفة متعارضة، بل إنه نقل زعم اتهام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بكونه السبب في ذلك. وهذا الكلام لا يصح أن يصدر من عالم في الشريعة دون أي تعقيب عليه علاوة على أن يستدل به؛ فإن القاعدة المقررة عند العلماء أن نصوص الشريعة الصحيحة لا تتعارض ولا تختلف بل بعضها يصدق بعضها ويفسر بعضها بعضا.

وأما ما قد يحصل من تعارض فهو في الظاهر وفي الإفهام لا تعارض حقيقي. إن الطوفي وإن لم يأت بهذا التعقيب بل إنه يستدل بذلك على رأيه وأبعد من ذلك فإنه ناقض نفسه حين قرر أن النصوص متعارضة مختلفة ولهذا يقدم عليها المصلحة؛ وهو الذي كان قد قرر في بداية طرحه رأيه استحالة وقوع الخلف في الأخبار الشرعية<sup>(١)</sup>. وكان ذلك منه لأنه أراد الاستدلال بأن نصوص الشارع كلها جاءت لرعاية المصالح ونفي الضرر والمفاسد، فاستدل بعدم تعارض النصوص، وبعدم وقوع الخلف فيها. أما عندما أراد دعم رأيه في تقديم المصلحة على النصوص ناقض نفسه وادعى تعارضها واختلافها. وهذا خلل كبير في طرحه.

### الموطن الثالث: تناقض موقفه من المصلحة

قدم الطوفي المصلحة من خلال رأيه على أنها عامل توحيد وحسم للخلاف بين المذاهب والعلماء، بخلاف النصوص المتعارضة والمختلفة والتي هي عامل خلاف وتناقض وتشاجر<sup>(٢)</sup>. ثم جاء الطوفي وذكر

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٠٨.

(٢) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٠.

أن المصالح تتعارض مع أنفسها ومع المفساد، وحاول أن يضع لذلك ضابطا يدفع ذلك<sup>(١)</sup>. فكيف تكون المصلحة وهي المتعارضة أيضا عنده عامل توحيد وما الفرق بينها وبين النصوص إذن؟ فالكل متعارض مختلف، بل أن المصالح أكثر تعارضا واختلافا لكونها مدركة بالعقول فهي مصالح عقلية، وعقول الناس ليست متساوية بل مختلفة فما يراه بعضهم مصلحة قد لا يراه غيرهم، بل أن الغالب من المصالح العقلية كونها ظنية إن لم تكن موهومة وفي حين أن النصوص الصحيحة لا يمكن أن تتعارض حقيقة. والجمع بينها ربما يكون أسهل بكثير من دفع التعارض بين المصالح العقلية.

#### الموطن الرابع: تحديد موضع الإشكالية الحقيقية في تعارض النص مع المصلحة

إن الباحث في الأحكام والنصوص المتعلقة بمعاملات الناس وعاداتهم يلاحظ أنها من حيث تعليلها يمكن أن تنقسم إلى قسمين:

الأول: أحكام ونصوص لم تظهر علتها وحكمتها وإن كانت من الأحكام التي يمكن تعليلها، ولكن بحسب تقسيم الطوفي للأحكام من حيث التعليل وعدمه، فإن هذا النوع يلحق بالتعبيدات فقد قرر أن ما لم يفهم معناه الحق بالتعبد وكان ذلك مما عدل به عن سنن القياس<sup>(٢)</sup>.

الثاني: ما ظهرت علتها وحكمتها ومصالحته من أحكام المعاملات ونصوصها.

هذه هي أقسام أحكام المعاملات من حيث تعليلها وعدمه وأما علاقة المصلحة بهذه الأقسام ومعارضتها لها فتظهر من خلال ثلاث حالات:

الحالة الأولى: تقديم المصلحة على النص المعلل بها.

الحالة الثانية: تقديم المصلحة على مصلحة الحكم والنص الظاهرة.

الحالة الثالثة: تقديم المصلحة على الحكم والنص غير ظاهر العلة والحكمة.

وليست الإشكالية في ظني في تقديم المصلحة على أصلها كما هو الحال في الحالة الأولى؛ لكن الإشكالية هي في الحالة الثانية والثالثة: فهل الطوفي يقدم ما يراه من مصالح وهي في غالبها عقلية على المصالح الظاهرة والمعلل بها في الأحكام والنصوص ولمزيد بيان أقول: أن الحدود مثلا معللة بمصلحة الزجر عن ارتكاب جرائمها فهل تعارض هذه المصالح بما يروج له الآن تحت اسم حقوق الإنسان؟ إن الطوفي لم يتطرق لذلك ولم يبين لنا رأيه.

وفي الحالة الثالثة وهي تقديم المصلحة على الأحكام والنصوص التي لم تظهر لنا حكمتها ولا مصالحها، ولا حتى أي علة مناسبة فهل هذا النوع مما يقدم فيه الطوفي المصلحة.

إن كلام الطوفي كان من العموم بحيث لم يبين لنا حقيقة رأيه في ذلك، وهو لم يضرب لنا مثالا واحدا يقدم فيه المصلحة على النص، حتى الأمثلة التي ذكرها لمعارضة المصلحة للسنة هي في الحقيقة من السنة؛ لأنها إما أقوال لرسول الله وإما تقارير.

هذه هي خلاصة رأي الطوفي في التعليل بالحكمة والمصلحة وعلاقتها بالنص عنده.

(١) الطوفي: ملحق رسالة المصلحة، ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢٧٥/٣ و٣٠١ و٣٠٣.

## الفصل الرابع

### منهج التعليل بالحكمة

ويشمل المباحث التالية :

- المبحث الأول : المدخل إلى عرض المنهج
- المبحث الثاني : أدلة منهج التعليل بالحكمة
- المبحث الثالث : أسس منهج التعليل بالحكمة



## الفصل الرابع

### منهج التعليل بالحكمة

#### المبحث الأول - المدخل إلى عرض المنهج:

من الأهمية بمكان قبل الوقوف على آراء الأصوليين في هذه المنهجية التشريعية تحديد المقصود بالتعليل بالحكمة، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

#### المطلب الأول: التعليل بالحكمة، مفهومه وحقيقته

إن مدار البحث في هذا الفصل من الرسالة يقوم على امرين: التعليل، والحكمة. وأما الحكمة فقد سبق بيان مفصل لحقيقتها وعلاقتها بغيرها من المصطلحات، ولذا فالأجدر أن يدور البحث في هذا المقام حول حقيقة التعليل ومن ثم الربط بين الأمرين.

#### أولاً: التعليل في اللغة

التعليل مصدر (عل) يعلل تعليلاً ولا يكون التعليل إلا بعلّة، ولذا فإن معاني التعليل مرتبطة بمعاني العلة ومن خلالها يمكن معرفة معاني التعليل:

- ١- التعليل مصدر علل - بالفتح - وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة، يقال: علل الرجل سقى سقياً بعد سقى<sup>(١)</sup>، فيكون تعليل الشيء تكراره وتعليل الحكم فرضه كلما تكرر حدوث علته في الوقائع.
- ٢- التعليل من عل يعل واعتل أي مرض فهو عليل، والعلّة المرض الشاغل إذ العلة اسم لما يتغير الشيء بحصوله فتأثيرها بالحكم كتأثير المرض في ذات المريض<sup>(٢)</sup>، وعليه فإن التعليل تغيير للشيء المعطل ونقله من حال إلى حال، وينبغي ألا يكون هذا المعنى في تعليل الحكم الشرعي كتعليل الوجوب بما يصيره ندباً أو مكروهاً، لكن هذا المعنى يكون مقبولاً إذا ما ارتبط التعليل بالأصل الذي هو محل الحكم كالقمح والشعير في حكم الربا بهما والخمر ذاتها في حكم شربها فإن حدوث العلة فيها يغيرها وينقلها من حال إلى حال كما يقال في العصير إذا ما غدى مسكراً أنه خمر ثم إذا غدى هذا المسكر خلا عاد إلى الإباحة، فحدوث العلة وزوالها في محل الحكم ينقله من حال إلى حال.
- ٣- التعليل بمعنى التأثير، إذ تستعمل العلة في عرف اللغة في شيء يؤثر في أمر من الأمور، سواء كان المؤثر صفة أو ذاتاً وسواء كان مؤثراً في الفعل أو في التركيب<sup>(٣)</sup>.

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١١١/٥، منون، نبراس العقول، ٢١٥-٢١٦، ثلبي، تعليل الأحكام، ١٢، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٣٢٧/٣.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، ٥٨٣، الزركشي، البحر المحيط، ١١١/٥.

(٣) السمرقندي، ميزان الأصول، ص ٥٧٦-٥٧٧، منون، نبراس العقول، ص ٢١٥-٢١٦.

## ثانياً: التعليل في الاصطلاح

وللتعليل في اصطلاحات العلماء اطلاقاً عدة منها:

- ١- التعليل في اصطلاح أهل المناظرة من علل الشيء: أي تبين علته وأثبته بالدليل، وهو يطلق عندهم على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ويسمى برهاناً<sup>(١)</sup>.
- ٢- التعليل: إظهار علية الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة وهذا أقرب من الأول إلا أن الأول إظهار ذاته علة الشيء وهذا إظهار كون الشيء علة<sup>(٢)</sup>.
- ٣- ويطلق التعليل في معرض النص: ما يكون الحكم بموجب تلك العلة مخالفاً للنص كقول إبليس: "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" بعد قوله تعالى "سجدوا لأدم"<sup>(٣)</sup>. [الأعراف: ١١-١٢]
- ٤- التعليل: انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان وهذا عكس الاستدلال؛ إذ الاستدلال انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر<sup>(٤)</sup>.
- ٥- التعليل: تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، وهذا ما حكم عليه الجرجاني بالصواب<sup>(٥)</sup>.
- ٦- التعليل في اصطلاح علماء الأصول لا يبعد كثيراً عن المعاني السابقة حيث يذهب الدكتور شلبي ويتبعه الدكتور خليفة بأكبر إلى أن التعليل: بيان العلة وكيفية استخراجها<sup>(٦)</sup>. وقريب من ذلك ما قرره الدكتور الدريني من أن التعليل بحث عن علة الحكم المنصوص عليه، والسبب الموجب له شرعاً أو قانوناً<sup>(٧)</sup>.

هذا والمتأمل في هذه الإطلاقات للتعليل يدرك بوضوح عدم تناقضها إذ نظر أصحابها للتعليل من زوايا متعددة فجاءت تعريفاتهم متكاملة أكثر منها متناقضة، ومدارها على إظهار العلة والمؤثر في الشيء أو جعل الشيء ذاته علة ثم استثمار هذه العلة وهذا المؤثر لمعرفة الأثر. والأمر ذاته عند الأصوليين فليس التعليل إلا إظهار ما في الحكم الشرعي من علة تؤثر به بحيث يتكرر الحكم بتجددها وينتقل الحكم معها من محل الأصل إلى الفرع.

ومن خلال هذا يظهر عدم دقة بل وخطأ ما يتبادر إلى أذهان البعض من أن التعامل مع الأحكام والنصوص بالتعليل مخالفة ومناقضة للنصوص، وهذا ما عبر عنه من عرف التعليل بأنه مخالفة النص، وسيأتي لاحقاً بيان حقيقة علاقة التعليل لا سيما بالحكمة مع النصوص الشرعية.

(١) شلبي: تعليل الأحكام، ١٢، التهانوي: كشاف الاصطلاحات ٣/٣٢٧.

(٢) الجرجاني: التعريفات ٧٩.

(٣) الجرجاني: التعريفات ٧٩.

(٤) الجرجاني: التعريفات ٧٩.

(٥) الجرجاني: التعريفات ٧٩.

(٦) شلبي: تعليل الأحكام، ١٢، بأكبر: الاجتهاد بالرأي ٣٧١.

(٧) الدريني: المناهج الأصولية ١١٩.

### ثالثاً: حقيقة التعليل بالحكمة

لم يعرف أحد التعليل بالحكمة باعتباره مركباً إضافياً بل اقتصر على جهود العلماء على بيان حقيقة التعليل والعلّة وبيان حقيقة الحكمة، دون أي محاولة للربط بين مصطلحي التعليل والحكمة، وهذا ما سار عليه الدكتور علي الحكمي فبرغم وضعه عنواناً خاصاً في بحثه - حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة:- المراد بالتعليل بالحكمة، غير أنه لم يتطرق لبيان حقيقة هذا المصطلح المركب بل تطرق لبيان المواضيع التي يذكر فيها الأصوليون الحكمة والاختلاف فيها<sup>(١)</sup>.

هذا وعلى ضوء ما تقدم من حقيقة الحكمة والتعليل فإنه يمكن القول أن التعليل بالحكمة: بيان المجتهد ابتداء الأحكام وارتباطها بما أودعه الشارع فيها من معانٍ مناسبة تعود على المكلفين بتحقيق مصالحهم ودرء المفساد عنهم وذلك من خلال اتباع المسالك المعتمدة في الكشف عنها.

### تحليل التعريف:

قول الباحث: "بيان" أي إظهار؛ ذلك أن الحكم الشرعي لا يمكن أن يخلو عن حكمة بيد أن هذه الحكمة قد تظهر وقد لا تظهر، والمراد من التعليل: إظهار ما كان خفياً وليس التعليل إثبات ما ليس بموجود.

قوله "المجتهد" احتراز عن من ليس أهلاً لهذه المهمة من عامة الناس وأهل التقليد.

قوله: "ابتداء الأحكام وارتباطها" لما سيأتي من أن الأصل في الأحكام تحقيق حكمة الشارع ومقصوده فالأصل في الأحكام تعليلها بالحكمة وارتباطها بها، إذ لا يجوز انفكاك الحكم عن الحكمة لما في ذلك من تجويز العبث والسفه المنزه عنه الشارع الحكيم. وهذا الارتباط والابتداء: ارتباط تكرر وابتداء انتقال، فالحكم مرتبط بحكمته يفرض حيث ظهر اعتبارها بشروطها ويزول بزوالها، والحكم يبتني على الحكمة ابتداءً تنتقل معه من محل الأصل إلى الفرع لا ابتداءً تغيير بحيث تغير الحكم الشرعي بل التغيير يحدث للأصل من خلال حدوث الحكمة فيه أو زوالها، وإنما الحكم ثابت في ذاته وإن كان لا يثبت في محله إلا بثبوتها ولو على سبيل الإجمال الكلي.

قوله: "بما أودعه الشارع فيها" بيان بأن الحكمة المعلل بها ليست سوى المقصودة للشارع من شرع الحكم فليس التعليل بحكمة المكلف إذ ليست هي سوى هواه وشهوته لا سيما إذا ما فسرت الحكمة بالمصلحة.

قوله: "من معانٍ مناسبة" تحديد لحقيقة الحكمة تمييزاً لها عن غيرها من الاصطلاحات والتي كان لتوهم كونها هي الحكمة أسوأ الأثر حيث دفعت فريقاً من العلماء إلى إنكار التعليل بالحكمة؛ والمقصود بالمعنى المناسب ما سبق بيانه من أنه حقيقة الشيء، والذي جاء النص من الشارع يبين حكمه.

(١) الحكمي: حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة ٢٢.

قوله: "بما يعود على المكلفين من تحقيق مصالحهم ودرء المفساد عنهم" بيان لما يترتب على تعليل الأحكام بهذه المعاني المناسبة المعبرة عن حقائق الأشياء من تحقيق منافع المكلفين ودفع المضار عنهم، وفي ذلك بيان للجهة التي يعود عليها فائدة هذا التعليل بالحكمة.

قوله: "وذلك من خلال المسالك المعتبرة للكشف عنها" احتراز عن تعليلات للأحكام بحكم متوهمة خيالية قد تتبادر للمعلل نتيجة لعدم اتباعه المسالك المعتبرة في الكشف عن الحكمة.

### المطلب الثاني: التعليل بالحكمة أغراضه ومواضعه

إن الحكمة في غالبها خفية والبحث عنها وإظهارها لأجل التعليل بها فيه مشقة تجعل المشتغلين بذلك لا يقدمون عليه إلا ولديهم من الدوافع والأهداف ما تجعلهم يتحملون مثل هذه المشقات في البحث عنها.

### أولاً: الغرض من التعليل بالحكمة

إن الغرض الأساسي لمبدأ التعليل سواء كان بالحكمة أم بغيرها توسيع مدى تطبيق الحكم الشرعي، وهذا الغرض يجد له تطبيقاً من خلال التعليل بالحكمة، وإن كان ذلك على مستويات مختلفة أهمها:

- أ- الاستنباط: أو ما يسمى ببيان الحكمة وإدائها، لاسيما عند الحنفية من خلال التعليل بالعلة القاصرة إذ لا يعدونه تعليلاً بل إيداء للحكمة<sup>(١)</sup>، فإن المجتهد إذا نظر في نص ووقف على معنى معقول في النفس سمي فعله استنباطاً ولم يسمى 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 متعد فهو استنباط، وقد ينقطن المتأمل من سياق الألفاظ لأمر ودقائق في النفس فيسمى ذلك استنباطاً وإن لم يكن قياساً<sup>(٢)</sup>.
- ب- القياس: وهو من أهم طرق استثمار الحكمة، فقد تناول الأصوليون مسألة التعليل بها وإجراء القياس على وفقها بالبحث والتأصيل والتدليل وبنوا على ذلك آراء ومسائل عديدة.
- ج- استثمار الحكمة من خلال الأصول التبعية لا سيما الاستصلاح وتحقيق مقاصد الشرع وسد الذرائع المبني على قاعدة النظر في مآلات الأفعال وكذلك الاستحسان وغير ذلك.

### ثانياً: مواضع التعليل بالحكمة

على ضوء هذه الأغراض التي من أجلها قصد الأصوليون التعليل بالحكمة؛ تظهر المواضع التي تناولوا فيها التعليل بالحكمة كمبدأ وفكرة من حيث التأصيل والتدليل قبولاً أو رفضاً وهذه المواضع هي:

(١) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢١٦/٣-٢١٧، ثلبي: تعليل الأحكام: ١٢ و١٧١.

(٢) الغزالي: أساس القياس: ١٠٦.

هذه الدراسة إلقاء الضوء على التعليل بالحكمة: جذوره وآثاره عند الأصوليين ولذا فإني سأقتصر على مناهج الأصوليين التي لها صلة حقيقية بالتعليل بالحكمة أو ساهمت في تشكيل وصياغة المناهج الأخرى ذات الصلة بالتعليل بالحكمة، لاسيما وأنه قد ظهر عند كثير منهم منهجية - ردة الفعل - على ما يطرحه الآخرون من مسائل وقضايا علمية. وقد تعامل الأصوليون مع فكرة التعليل بمناهج عدة:

**المنهج الأول:** رفض فكرة التعليل ابتداءً؛ وهذا منهج النظام ومن تبعه والقائم على أساس أن الشريعة شريعة تحكم تجمع بين المختلفات وتفرق بين المتماثلات، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يستخلص منه أمور جامعات هي علل أو حكم أو مصالح تنظم أمور هذا التشريع<sup>(١)</sup>.

**المنهج الثاني:** رفض فكرة التعليل مع الاعتراف بوقوعها؛ وهذا منهج الظاهرية الذين أنكروا التعليل لإنكارهم القياس والقول بالرأي في الشريعة وإن كانوا يقرون بالعلل المنصوصة<sup>(٢)</sup>.

**المنهج الثالث:** قبول فكرة التعليل ابتداءً؛ وهذا منهج عامة علماء الأصول القائلين بالقياس بيد أنهم وإن قالوا بأصل فكرة التعليل وانتقوا عليها إلا أنهم لم يتفقوا على اعتبار هذه الفكرة أصيلة في التشريع الإسلامي أم أنها حالة استثنائية، ولذلك ظهر تحت لواء هذا المنهج العام أقوال متعددة تقبل بالتعليل كمبدأ وتختلف في تكييفه وتأصيله كمنهج تشريع.

ومما يذكره الحنفية أن آراء الأصوليين في هذه المسألة تدور على أربعة أقوال<sup>(٣)</sup>:

**القول الأول:** الأصل عدم التعليل حتى يقوم الدليل عليه، ذلك أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلمته، إذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة والتي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة لا يصار إليه إلا بدليل.

وقريب من هذا القول ما ينسبه الأصوليون من اشتراط المريسي والبيتي لجواز القياس على أصل: نص الشارع على العلة أو الإجماع على تعليل الأصل<sup>(٤)</sup>.

**القول الثاني:** الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض، ذلك أن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل، ولا يمكن بكل الأوصاف ولا ببعض دون البعض فتعين التعليل بكل وصف، إلا أن يقوم مانع كمخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف.

(١) البصري: شرح العمدة ٢٨١/١-٢٨٣. الرازي: المحصول ١٥٢/٢-١٥٣، الغزالي: المستصفى ٣٧٧/٢، الباجي: أحكام الفصول، ٥٣٢.

(٢) ابن حزم: الأحكام ٥٤٦/٨ وما بعدها.

(٣) المرخسي: أصول المرخسي ١٤٢/٢-١٤٣، صدر الشريعة والفتاوى: التوضيح مع التلويح ١٤٧/٢-١٤٩، البخاري: كشف الأسرار ٤٣١/٣-٤٣٣، الممرقندي: ميزان الأصول ٦٢٧-٦٢٩، الفناي: فصول البدائع ٢٩٧/٢-٢٩٩.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٦٣٩-٦٤٠، البخاري: كشف الأسرار: ٤٣٢/٣.

القول الثالث: الأصل التعليل بوصف دل الدليل عليه، ويميزه من بين الأوصاف، وينسب الحنفية هذا القول إلى الشافعي، وإن كان واقع الحال أنه قول عامة مثبتي القياس<sup>(١)</sup>. عدا الحنفية، بل إن من الحنفية من يرجح هذا القول، ذلك هو السمرقندي<sup>(٢)</sup>. بيد أن من الشافعية من يضيف شرطاً آخر لهذا القول وهو قيام الدليل على وجود العلة في الفرع وهذا ما يقرره الغزالي<sup>(٣)</sup>.

القول الرابع: الأصل التعليل بشرط أن يدل دليل على أن النص مغل في الجملة ودليل يدل على العلة وهذا اختيار الحنفية.

ولئن ذكر الحنفية هذه الأقوال دون نسبة لها - عدا نسبة القول الثالث إلى الشافعي واختيارهم للقول الرابع - فإن جمهور الأصوليين لم يتعرضوا لهذه المسألة بهذه الطريقة بل تناولوا القضية بأسلوب يعبر عن جوهر مسألة التعليل الا وهو التعليل بالحكمة، فكان محور أقوالهم في المسألة: هل الأصل التعليل أم التعليل؟ وكان مرادهم بالتعليل: التعليل بالحكمة والمعاني المناسبة المعقولة. ولربما كانت هذه الفكرة هي الدائرة في أذهان متقدمي الحنفية أيضاً - عند عرضهم للأقوال في التعليل - يدل لذلك عدة أمور:

- ١- ما قرره السمرقندي عند ترجيحه لقول جمهور الأصوليين في أن الأصل التعليل حيث قال: "إن أحكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهذا المراد بقولنا النصوص معلولة - أي الأحكام الثابتة بها - متعلقة بمعان ومصالح وحكم فإن كانت معلولة يجب القول بالتعدية"<sup>(٤)</sup>.
  - ٢- إن صدر الشريعة وبعد ذكره لمسألة التعليل بالحكمة انتقل مباشرة إلى ذكر أقوال الأصوليين في التعليل، وكأنها إشارة إلى ارتباط ما بين الأمرين<sup>(٥)</sup>.
  - ٣- ما قرره متأخرو الحنفية أن الأصل التعليل لأن أحكام الشريعة مبنية على الحكم والمصالح ولا يجوز أن يخلو حكم عن حكمة بإجماع المسلمين القائلين بالقياس النافين للطرد<sup>(٦)</sup>.
- هذا ويجب أن لا يغيب عن الأذهان أنه لا بد للتعليل من علة، والعلة كما بينت سابقاً تطلق ويراد بها: الحكمة أو الباعث على تشريع الحكم أو الوصف المناسب، ولم يكن الأخيران ليصبحا علة لولا اشتمالهما على الحكمة التي هي العلة الحقيقية. إذن الخلاف في مسألة التعليل هو اختلاف في التعليل بالحكمة.

(١) الرازي: المحصول ٤٨٦/٢٢، البصري: شرح الممد ٣٥٧/١، الأمدي: الأحكام ٢٣٢/٣، الأصفهاني بيان المختصر ١٠٨/٣.

(٢) العضد مع المعد: حاشية العضد ٢٢٨/٢، القرافي: شرح التقيح ٣٩٨.

(٣) السمرقندي: ميزان الأصول ٦٢٩، البخاري كشف الأسرار ٤٣٢/٣.

(٤) الغزالي: المستصفى ٢٧٨/٢.

(٥) السمرقندي: ميزان الأصول ٦٢٩.

(٦) صدر الشريعة: التوضيح ١٤٧/٢.

(٧) ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨٢-١٨١/٣ و ٢٤٧، الفناري: فصول البدائع ٢٩٦-٢٩٩ و ٣٠٤، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٦٩/٢.

## التعليل بالحكمة بين الأصالة والاستثناء.

بعد هذا المدخل إلى منهجية التعليل لا بد من تحديد مواقف الأصوليين من التعليل بالحكمة، فهل يرون فيه منها أصيلاً أم حالة استثنائية؟

المنتجع لأراء العلماء يجدها على النحو التالي:

**القول الأول:** الأصل التعليل بالحكمة دون التعبد فلا يخلو حكم شرعي عن حكمة وأما التعبد فشاذ نادر.

وهذا ما يذهب إليه جمهور الأصوليين القائلين بالقياس النافين للطرد، بل إن الأمدي ينقل الإجماع على ذلك<sup>(١)</sup>.

**القول الثاني:** التفريق بين العبادات والمعاملات فأما العبادات فالأصل فيها التوقيف والتعبد وأما المعاملات فالأصل فيها التعليل واتباع الحكم والمصالح<sup>(٢)</sup>.

هذا ما يقره ابن برهان وابن قدامة والطوفي وابن تيمية وابن القيم والشاطبي وهو منسوب إلى الإمام مالك والشافعي<sup>(٣)</sup>.

**القول الثالث:** الأصل التعبد دون التعليل بالحكمة أو غيرها وهذا مذهب الظاهرية والنظام.

وبعد فإن هكذا عرض للأقوال: عرض ضحل لا يعكس عمق المسألة ومحوريتها في الفكر الإسلامي عموماً والتشريعي خصوصاً؛ إذ لا بد لاستجلاء حقيقة الأمر من دراسة الأدلة والمؤيدات التي استند إليها كل فريق ومن ثم ملاحظة الأسس والقواعد التي بنوا عليها رؤيتهم لمنهجية التعليل بالحكمة إيجاباً كانت أم سلباً، وسواء كانت نظرة انفتاحية أم انغلاقية وما مقدار ذلك وحدوده؟

لاشك أن المسألة تدور بين التعليل بالحكمة أو عدمه أو التعليل في نطاق دون آخر وإن كانوا يعترفون بأصل التعليل ولذلك فإنني سأعرض أدلة التعليل أو عدمه. وأما أدلة المفصلين فلا تخرج عن المعلل فيما يوافق على تعليله ولا عن أدلة المانع فيما لا يوافق على تعليله ومن ثم سأنتقل إلى عرض أسس هذه المنهجية فإن التعليل بالحكمة باعتباره منهج تشريع وخطه عمل لبناء الأحكام بل منهجية تكبير وسلوك فإنها كأي منهج له قواعده وأسس.

(١) الأمدي: الأحكام ٢٣٢/٣ و ٢٥٠، الأصفهاني: بيان المختصر ١٠٨/٣-١٠٩، العضد: حاشية العضد ٢٢٨/٢، الرازي: المحصول ٢٤٢/٢/٢، الزركشي: البحر المحيط ٢٠٧/٥، ابن العربي: المحصول ٢٨ و ١٢٢، القرافي: تنقيح الفصول ٣٩٨، الأموي: نهاية السؤل ١٢٨/٤ و ١٣٥، السمرقندي: ميزان الأصول ٥٨١ و ٦٢٩، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨١/٣-١٨٢ و ٢٤٧، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٦٩/٢، الفناري: فصول البدائع ٢٩٦/٢-٢٩٩ و ٣٠٤.

(٢) ابن برهان: الوصول إلى علم الأصول ٢٣٤/٢-٢٣٧، ابن قدامة: روضة الناظر ٨٧٢/٣، الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٥ و ٤٧، ابن تيمية: المسودة ٣٩٨، ابن القيم الإعلام: ٢٩٢/١، الشاطبي: الموافقات ٥١٣/٢ و ٥٢٠.

(٣) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٣٨-٤٠ والمقرئ: القواعد ٢٩٧/١ و ٥٢٧/٢.

إن للتعليل بالحكمة أربعا من الأسس والأركان التي انبنت عليها آراء الأصوليين بشكل أساسي ولا يمكن فهم أقوالهم بدون الأخذ بالاعتبار رؤيتهم لهذه الأسس والتي هي:

الأساس الأول: منهج التعامل مع النصوص التشريعية ما بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني والحكم.

الأساس الثاني: إشكالية اعتبار الحكمة ما بين الاعتبار الشرعي النقلى أو الاعتبار العقلى.

الأساس الثالث: علاقة الحكمة بالأصول النقلية في التشريع الإسلامى.

الأساس الرابع: مجالات تطبيق منهجية التعليل بالحكمة.

هذه هي أسس ومقومات نظرية التعليل بالحكمة ومن خلال آراء الأصوليين فيها تشكلت آراؤهم

في التعليل بالحكمة في مصادر التشريع الإسلامى.



## المبحث الثاني أدلة منهج التعليل بالحكمة

كان لأراء الأصوليين في التعليل بالحكمة والتدليل على ذلك مكانه البارز من قضايا أصول الفقه لاسيما في القياس لكن المدقق فيها يلحظ ان هذه الأدلة تعبر في جزئها الأكبر عن توجهات أصحابها في قضايا ومسائل هي في حقيقة الأمر تفاصيل منهج التعليل بالحكمة ولذا فقد أثرت ذكر هكذا أدلة عند التعرض لتلك المسائل، حرصا على التقسيم الموضوعي وحتى لا يكون هناك تكرار ما أمكن.

وبعد فإن منهج التعليل بالحكمة كان من الأهمية بمكان ان اتبنى عليه مسائل وقضايا علمية عظيمة في مباحث القياس وما يلحق به من أصول التشريع؛ بل لم يقتصر الأمر على ذلك إذ كان للحكمة والتعليل بها مكانه البارز في أقسام الحكم الشرعي ومسائله وما ذلك إلا انعكاس لجوهرية المسألة ومحوريتها ليس في أصول الفقه فحسب بل في علوم العقيدة وما اتصل بها من علوم الكلام والفلسفة؛ لاسيما وقد كان للاختلاف في التعليل بالحكمة في علم الكلام وما جرى فيه من تنازع أكبر الأثر في صياغة آراء العلماء في العديد من العلوم وفي مقدمتها أصول الفقه حيث جاءت استدلالات المعطلين بالحكمة أو النافين ذلك مغرقة في الاستدلال الفلسفي والكلامي.

هذا الأمر الذي كان ينبغي أن لا ينقل إلى أصول الفقه سيما وأن جزءا من هذه الاستدلالات لا يمكن وصفه إلا بأنه مفصطنية ليس لها هدف إلا التشكيك وإثارة الشبهات حول مسلمات في الشريعة ومنها أن الشارع سبحانه حكيم لا يفعل ولا يصدر عنه إلا ما فيه حكمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ولذلك فإني سأجاوز عن هذه الاستدلالات وعن ذكر تفاصيلها ما أمكن كي لا نتعب أنفسنا في إثبات ما هو ثابت، لا لشيء إلا للرد على شبهات منشؤها علوم ذات أصول وثنية وفروعها لا دينية.

### أدلة منهج التعليل بالحكمة ومزيداته:

استدل الأصوليون على شرعية منهج التعليل بالحكمة باستدلالات عديدة منها:

- أولاً: ما جاء في القرآن من الأدلة على رعاية الله سبحانه لمصالح خلقه ومن ذلك:
- ١- قوله تعالى: "يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين، قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون" [يونس: ٥٧-٥٨] ففي الآيتين وجوه من الدلالة منها<sup>(١)</sup>:
  - ١- قوله تعالى: "قد جاءتكم موعظة" حيث أنه توعدهم، وفيه أكبر مصالحهم، إذ في الوعظ كفهم عن الأذى وإرشادهم إلى الهدى.
  - ٢- وصف القرآن بأنه شفاء لما في الصدور من شك ونحوه وهو مصلحة عظيمة ووصفه بالهدى والرحمة وهي غاية المصلحة.

(١) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٦-٢٧.

- ٣- إسناد ذلك إلى فعل الله عز وجل ولا يصدر عنهما إلا مصلحة عظيمة.
- ٤- الفرح بذلك وهو في معنى التهنئة لهم بذلك، والفرح والتهنئة إنما يكونان لمصلحة عظيمة.
- ٥- قوله تعالى: "هو خير مما يجمعون" والذي يجمعونه هو من مصالحهم فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم والأصلح من المصلحة غاية المصلحة.
- ب- إن الأحكام الشرعية مما جاء بها الرسول عليه الصلاة والسلام كانت رحمة للعالمين لقوله تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" [الأنبياء: ١٠٧] فلو خلت الأحكام عن حكمة عائدة إلى العالمين ما كانت رحمة، بل نعمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب وأيضا قوله تعالى: "ورحمتي وسعت كل شيء" [الأعراف: ١٥٦] تدل بما لا شك فيه على أن لا حكم من أحكام الشرع إلا وهو رحمة وحكمة<sup>(١)</sup>.
- ج- ما جاء في القرآن من الآيات التي جاءت تبين حكمة الله سبحانه وتعالى وما صدر عنه من أحكام ومن ذلك قوله تعالى: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون" [المائدة: ٦]. وقوله تعالى في الصيام: "لعلكم تتقون" [البقرة: ١٨٣] وقوله في الصلاة "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" [العنكبوت: ٤٥] وقوله في القصص "ولكم في القصص حياة يا أولي الأبصار" [البقرة: ١٧٩] إلى غير ذلك من آيات القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>.
- د- قوله تعالى: "وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون" [الذاريات: ٥٦]. إن الحكيم إذا أمر عبده بشيء فلا بد أن يزيح عذره وعلته ويسعى في تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال ليتمكن من الاشتغال بأداء ما أمره به والاجتناب عما نهاه عنه، فكونه مكلفا يقتضي ظن أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له<sup>(٣)</sup>.
- ثانيا: لا شك - عند كل ذي عقل صحيح- أن الله عز وجل راعي مصلحة خلقه عموما وخصوصا<sup>(٤)</sup> أما عموما ففي مبدئهم ومعاشهم:
- أما المبدأ حيث أوجدهم بعد العدم على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في حياتهم ومجمع ذلك قوله تعالى: "يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم، الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك" [الانفطار: ٨-٦].
- أما المعاش فحيث هيأ لهم أسباب ما يعيشون به ويتمتعون به من خلق السماوات والأرض وما بينهما وجميع ذلك في قوله تعالى: "الم نجعل الأرض مهادا" إلى قوله: "إن يوم الفصل كان ميقاتا" [النبا: ١٧-٦].

(١) الأمدى: الأحكام ٢٥٠/٣، الرازي: المحصول ٢٤١/٢/٢، الأصفهاني: بيان المختصر ١٠٩/٣، الأنصاري: فواتح الرحموت

٥١٦/٢، الفناري: فصول البدائع ٣٠٤/٢.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١٣-١٢/٢.

(٣) الرازي: المحصول ٢٤٠/٢/٢.

(٤) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٣٢-٣١.

أما خصوصاً، فرعاية مصلحة العباد السعداء، حيث هداهم السبيل ووقفهم لنيل الثواب الجزيل في خير مقيل.

ثالثاً: ما جاء في السنة المطهرة من أحاديث تقرر مبدأ رعاية الحكمة والمصلحة ومن ذلك:

- ١- قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" فلو كان التكليف بالأحكام لا لحكمة عائدة إلى العباد لكان شرعاً ضرراً محضاً وكان ذلك بسبب الإسلام وهو خلاف النص<sup>(١)</sup>.
- ٢- ما جاء في السنة من أحكام معطلة بالحكمة ومن ذلك على سبيل المثال قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يبيع بعضكم على بيع بعضكم ولا يبيع حاضر لباد"<sup>(٢)</sup>، ولا تتكح المرأة على عمتها أو خالتها<sup>(٣)</sup>، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم".

رابعاً: الإجماع: وقد استدل الأصوليون بعدة أنواع من الإجماع على التعليل بالحكمة.

- ١- ما يقرره الأمدي من أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصد وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول غيرهم<sup>(٤)</sup>. وقد تتابع الأصوليون في نقل هذا الإجماع<sup>(٥)</sup> بل إن الطوفي يجعل هذا الإجماع على المصالح المرسل<sup>(٦)</sup>.
- ٢- إجماع الصحابة وعملهم فإنهم نظروا في الأقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المرشد والمصالح التي تشير إلى محاسن الشريعة<sup>(٧)</sup> ومن ذلك اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال ولكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد<sup>(٨)</sup>.

خامساً: عادة الشرع ومن الأدلة التي يستند إليها الغزالي في تأييد منهج التعليل بالحكمة والمعاني المناسبة ما يسميه بعادة الشرع وهو مصطلح لم أجد قبل الغزالي من يستعمله في حين استعمله بعد الغزالي الرازي والأمدي وابن التميمي<sup>(٩)</sup>. لكن على نطاق أضيق بكثير مما هو عند الغزالي وفيما عدا ذلك لم يكن هناك سوى إشارات عابرة عند متأخري الأصوليين.

(١) الأمدي: الأحكام ٢٥٠/٣.

(٢) البخاري: ٧٥٥/٢، رقم ٢٠٤٣، ومسلم: ١٠٣٢/٢، رقم ١٤١٢.

(٣) البخاري: ١٩٦٥/٥، رقم ٤٨١٩، ومسلم: ١٠٢٨/٢، رقم ١٤٠٨.

(٤) الأمدي: الأحكام ٢٥٠/٣.

(٥) الأصفهاني: بيان المختصر ١٠٨/٣-١٠٩، الفارسي: فصول البدائع ٣٠٤/٢، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٤٧/٣.

(٦) الأنصاري: فواتح الرحموت ٥١٦/٢.

(٧) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، ٣١.

(٨) البخاري: كشف الأسرار ٥٣٤/٣.

(٩) الغزالي: المعتصفي ٣٥٠/٢.

(١٠) الرازي: المحصول ٢٤٦/٢/٢، الأمدي: الأحكام ٢٢٠/٣، ابن التميمي: شرح المعالم ٢٨٩-٢٨٨/٢.

وأما الغزالي فيستدل على التعليل بما عرف من دأب الشرع اتباع المعاني المناسبة دون التحكيمات الجامدة وهذا غالب عادة الشرع والذي يوضح وجه غلبة الرأي في هذا المقام: أنه إذا ورد حكم احتمال أن يقال: أنه تحكم لا سبب له، ولا مصلحة فيه ولا لطف. واحتمل أن يقال: أنه معلل بسبب خفي يستأثر بدركه الشارع عليه السلام، ولا يطلع عليه والآخر أن يقال: أنه معلل بالمعنى المناسب الغريب الذي ظهر وأغلب هذه الظنون هو الأخير. إذ حمل تصرفات الشارع على التحكم أو على المجهول الذي لا يعرف -نوع ضرورة يرجع إليها عند العجز فأما مع ظهور المعنى المناسب فلا يتحقق العجز فيغلب على الظن أنه اتبع المعنى الذي ظهر<sup>(١)</sup>.

سادساً: الاستقراء وإذا لم يستعمل الأصوليون مصطلح عادة الشرع على نطاق واسع لكنهم قد استعملوه تحت اسم آخر هو الاستقراء فإن تتبع تصرفات الشارع لمعرفة عاداته ليست إلا استقراء لأحكامه، وممن يستدل بالاستقراء على التعليل بالحكمة البيضاوي وشراح المنهاج والأصفهاني<sup>(٢)</sup>. بيد أن الشاطبي كان أكثر من اعتمد على الاستقراء في إثبات أن الشريعة وضعت لمصالح العباد بل جعل الشاطبي الاستقراء مفيداً للعلم في مثل هذه القضية أي أن الشريعة معلة قطعاً بالحكمة والمصلحة<sup>(٣)</sup>.

سابعاً: المعقول: وقد استدل الأصوليون على أن التعليل بالحكمة منهج معتبر باستدلالات عقلية لا تخلو من الفلسفة وعلم الكلام ومن ذلك:

١- إن الله تعالى حكيم في صنعه، فرعاية الغرض في حقه: أما أن يكون واجباً، أو لا يكون واجباً، فإن كان واجباً فلم يخلو عن المقصود وإن لم يكن واجباً، ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقته المعقول من فعله بغير مقصود، فكان المقصود لازماً من فعله ظناً وإذا كان المقصود لازماً في صنعه فالأحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود. والغرض إما أن يكون عانداً إلى الله تعالى أو إلى العباد. ولا سبيل إلى الأول لتعالیه عن الضرر والانتفاع ولأنه على خلاف الإجماع فلم يبق سوى الثاني<sup>(٤)</sup>.

٢- وإذا كان الأمدي قد استخدم مصطلح الغرض في الدلالة على التعليل فإن الرازي استعمل بدلاً عنه مصطلح المرجح، وربما كان ذلك ليتقاضي إزامات المعترضين لا سيما في علم الكلام ولذلك يقول الرازي: (إن الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح أو لا لمرجح. والقسم الثاني باطل وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح وهذا محال فثبت القسم الأول).

وذلك المرجح إما أن يكون عانداً إلى الله تعالى أو إلى العبد والأول باطل بإجماع المسلمين فتعين الثاني وهو أنه تعالى إنما شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد والعائد إلى العبد إما أن يكون لمصلحة العباد أو لمفسدة أو ما لا يكون لا لمصلحة ولا لمفسدة والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء فتعين الأول: فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد<sup>(٥)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الخليل ١٩٨-٢٠٠.

(٢) الأمسوي: نهاية المسول ٢٨٣/٤، الجزري: معراج المنهاج، ١٦١/٢، الأصفهاني: الكاشف ٢٩٤/٦.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١٢-١٢/٢.

(٤) الأمدي: الأحكام ٢٥٠/٣.

(٥) الرازي: المحصول ٢٣٧/٢-٢٣٨.

٣- إن الله تعالى حكيم بإجماع المسلمين والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عبثاً والعبث على الله محال بالنص والإجماع والمعقول<sup>(١)</sup>:

- أ- أما النص لقوله تعالى: "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً" [المؤمنون: ١١٥] وقوله تعالى: "ربنا ما خلقت هذا باطلاً" [آل عمران ١٩١] قوله: "ما خلقناهما إلا بالحق" [الدخان ٣٩].
- ب- الإجماع: فقد أجمع المسلمون على أنه تعالى ليس بعبث.
- ج. المعقول: إن العبث سفه والسفه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال.

فثبت أنه لا بد من مصلحة وتلك المصلحة يمتنع عودها إلى الله تعالى فلا بد من عودها إلى العباد، فثبت أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد.

٤- إن الله تعالى خلق الأدمي مشرفاً مكرماً لقوله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم" [الإسراء، ٧٠] ومن كرم أحداً ثم سعى في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملانماً لأفعال العقلاء مستحسناً فيما بينهم فإن، ظن كون المكلف مكرماً؛ يقتضي ظن أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له<sup>(٢)</sup>.

٥- إذا ثبت أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد فإذا رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لأمرٍ مصلحي فلا يخلو أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم أو ما لم يظهر لنا، ولا يمكن أن يكون الغرض ما لم يظهر لنا وإلا كان شرع الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل فلم يبق إلا أن يكون مشروعاً لما ظهر. وإذا كان ذلك مظنوناً فيجب العمل به لأن الظن واجب الاتباع في الشرع ويدل على ذلك إجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه في الأحكام الشرعية وضرب الأمدي لذلك أمثلة كثيرة منها قولهم في حد شارب الخمر<sup>(٣)</sup>.

٦- ما يقرره المعتزلة من أن ما لا غرض فيه عبث والعبث قبيح لا يفعله الحكيم<sup>(٤)</sup>.

٧- إن الظن بكون الحاكم حكيماً مع العلم بأن هذا الحكم فيه هذه الجهة من الحكمة - يفيد - في الشاهد ظن أن ذلك الحكيم إنما شرع ذلك الحكم لتلك الجهة وإذا كان الأمر كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب مثله.

بيان المقام الأول: أنا إذا اعتدنا في ملك البلد أنه لا يفعل فعلاً إلا لحكمة فإذا رأيناه يدفع مالا إلى فقير وعلمنا أن فقره يناسب دفع المال إليه ولم يخطر ببالنا صفة أخرى فيها مناسبة لدفع المال إليه - غلب على ظننا أنه إنما دفع المال إليه لفقره. نعم لا ننكر أنه يجوز أن يكون له غرض سوى ما ذكرناه لكنه تجوز مرجوح لا يقدح في ذلك الظن الغالب أما إذا ظهر وجهان من المناسبة - مثل إن كان ذلك الفقير فقيراً فهنا أن تساوى الوجهان في القوة - لا يبقى ظن أنه أعطاه لهذا الوصف أو لذلك أو لهما جميعاً؛ فثبت أن العلم بكون الفاعل حكيماً مع العلم بحصول جهة معينة في الحكم - مع الغفلة عن سائر الجهات يقتضي ظن أن ذلك الفاعل إنما فعل لتلك الحكمة.

(١) المرجع السابق، ٢٣٨/٢/٢-٢٣٩.

(٢) المرجع السابق، ٢٣٩/٢/٢-٢٤٠.

(٣) الأمدي: الأحكام ٢٥٠/٣-٢٥١.

(٤) البصري: المعتمد ١٦٧/١.

وأما المقام الثاني: أن سفي الشاهد- دار ذلك الظن مع حصول ذنبك العلمين وجودا وعدمًا والدوران دليل للعلية ظاهر فيحصل ظن أن العلم يكون الفاعل حكيما مع العلم باشتغال هذا الفعل على جهة مصلحة ومع الغفلة عن سائر الجهات- علة لحصول الظن بأن ذلك الحكيم إنما أتى بذلك الفعل لتلك الحكمة والعلة وإنما حصلت حصل الحكم. وإذا حصل ذلك العلمان في أفعال الله وأحكامه وجب أن يحصل ظن أنه تعالى إنما شرع ذلك الحكم لتلك المصلحة فثبت بهذا أن المناسبة تفيد العلية<sup>(١)</sup>.

٨- إن من أنكر التعليل فقد أنكر النبوة فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم، ولازمها أن منكر النبوة منكر التعليل<sup>(٢)</sup>.

٩- إن الغالب في الأحكام التعليل بالحكم والمصالح لأنه الأقرب إلى الانقياد من التعبد المحض وفي ذلك تحقيق مقصود الخالق الحكيم<sup>(٣)</sup>.

هذا بعض مما استدلل به الأصوليون على للتعليل بالحكمة واعتباره أصلا معتبرا في التشريع ومباني من خلال عرض أسس منهج التعليل بالحكمة مزيد استدلال مما ينفي أي شبهة. ومادام وصل الأمر بنا إلى الشبه فلنعرض لما استدلل به النافون لأصل التعليل بالحكمة واعتراضاتهم.

### شبه النافين للتعليل بالحكمة واعتراضاتهم

لا يعدو ما يذكره الأصوليون عن نفاة التعليل بالحكمة من أدلة عن كونها شيئا وأوهاما تشكك ليس في التعليل بالحكمة فحسب بل في كثير من القضايا المبنية عليها، وهي عند التحقيق أوهام أصلها من علوم ليست إسلامية بل وثنية وإن ألبست ثوب الإسلام في مراحل لاحقة.

مما يتكئ عليه النافون لأصل التعليل بالحكمة في التشريع الإسلامي أمور منها:

١- إن عمدة أدلة نفاة التعليل استدلالهم بأن كل من فعل فعلا لغرض، كان حصول ذلك الغرض له أولى من عدم حصوله، فيكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره، وهو محال في حق الله تعالى فإن قالوا غرض الله عود النفع إلى العبد فنقول: عود النفع إلى العبد: إن كان أولى بالنسبة إلى الله من عدم عود نفعه إليه فقد عاد حديث الاستكمال وإن لم يكن أولى فقد بطل التعليل بالغرض<sup>(٤)</sup>.

٢- استدلالهم على استحالة أن يكون شيء من أفعال الله وأحكامه معللا بالحكمة والمصلحة، لما ظهر لهم من خلال الأمثلة التي ساقوها من علم الكلام كمسألة خلق أفعال العباد ومسألة التكليف بما لا يطاق ومن ذلك مثلا: تكليف أبي لهب بالإيمان مع حكم الله عز وجل بعدم إيمانه، وخلق الكافر شقيا في الدنيا مخلدا في العذاب في الآخرة، إلى غير ذلك، فهذه الأمثلة وغيرها قدموها على أساس

(١) الرازي: المحصول ٢٤٤/٢-٢٤٦.

(٢) صدر الشريعة: التوضيح ١٤٥/٢، الفاري: فصول البدائع ٢٩٦/٢.

(٣) السعد: حاشية السعد ٢٢٨/٢، الفاري: فصول البدائع ٣٠٤/٢، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ٢٤٧/٣ الأنصاري: فواتح الرحموت ٥١٦/٢.

(٤) الرازي: المعالم ١٦٤، الأصفهاني: للكاشف ٢٩٤/٦ العبادي: الآيات ٤٩/٤.

خلوها من الحكمة<sup>(١)</sup> فثبت لديهم: أنه ليس الغالب في أفعال الله تعالى رعاية مصالح الخلق، وإذا كان كذلك لم يغلب على الظن أن أحكامه معللة بمصالح الخلق فإنا إذا رأينا شخصا يكون أغلب أفعاله رعاية المصالح ثم رأيناه حكم بحكم غلب على ظننا اشتغال ذلك الحكم على مصلحة. أما إذا رأينا شخصا يكون أغلب أفعاله عدم الالتفات إلى المصالح ثم رأيناه يحكم بحكم فإنه لا يغلب على ظننا اشتغال ذلك الحكم على مصلحة البتة، هذا في حق الإنسان الذي يكون محتاجا إلى رعاية المصلحة. أما الإله سبحانه وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد بالكلية ثم رأينا أن الغالب في أفعاله ما لا يكون مصلحة للخلق كيف يغلب على الظن كون أفعاله وأحكامه معللة بالمصالح<sup>(٢)</sup>؟

٣- إنه لو كان شرع الأحكام للحكم لكانت مفيدة لها قطعا وذلك لأن الله تعالى قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعا فلو فعل ما فعله قصدا لتحصيل تلك الحكمة لكان الظاهر منه أنه فعله على وجه تحصل الحكمة به قطعا وأكثر الأحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن أنها حكم لها قطعا<sup>(٣)</sup>.

٤- إنه لا يخلو أما أن يكون الشارع قادرا على تحصيل تلك الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون شرع الحكم أو لا يكون قادرا عليه، ولا جائز أن لا يكون قادرا؛ إذ هو صفة نقص والنقص على الله محال، وإن كان قادرا على ذلك فشرع الحكم توسطه في البين لا يكون مفيدا بل هو محض عناء وتعب<sup>(٤)</sup>.

٥- إن البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة والمصلحة - أو ما شئت من الألفاظ المؤدية لهذا المعنى ليست إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة، والمنفعة عبارة عن اللذة ووسيلتها، والمضرة عبارة عن الألم ووسيلته، ولا لذة إلا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء - من غير شيء من الوسائط - ولا ألم إلا والله تعالى قادر على دفعه ابتداء من غير شيء من الوسائط وإذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون فاعليته - أي الله سبحانه - لشيء لأجل تحصيل اللذة أو دفع الألم؛ لأن الشيء إنما يكون معللا بشيء آخر إذا كان يلزم من عدم ما فرض علة وعدم كل ما يقوم مقامها؛ أن لا تكون العلية حاصلة البتة.

وإذا ثبت هذا نقول: لما لم تكن فاعلية الله تعالى لتحصيل اللذات ورفع الآلام متوقفا البتة على وجود هذه الوسائط ولم يكن أيضا فاعليته للوسائط متوقفا على فاعليته لتلك اللذات والآلام استحال تعليل أحدهما بالآخر وبهذا يبطل التعليل عند نفاة القياس<sup>(٥)</sup>.

٦- إن الحكمة إنما تطلب في حق من تميل نفسه في صنعه إلى جلب نفع أو دفع ضرر والشارع منزه عن ذلك<sup>(٦)</sup>.

(١) الأمدى: الأحكام ١٢٥٣/٣ الرازي: المحصول ٢٤٨/٢٢، ابن التلمساني شرح المعالم ٢٩٤/٢-٢٩٥.

(٢) الرازي: المحصول ٢٦٥/٢٢.

(٣) الأمدى: الأحكام ٢٥٣/٣.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الرازي: المحصول، ١٨٨/٢٢، الأصفهاني: الكاشف ٢٩٤/٦-٢٩٥.

(٦) الأمدى: الأحكام ٢٥٣/٣-٢٥٤.

٧- إن الحكمة إنما تطلب في فعل من لو خلا فعله عن الحكمة لحقه الذم وكان عابثا والشارع يتعالى عن ذلك لكونه متصرفا في ملكه بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل على ما قال تعالى: "لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون" [الأنبياء ٢٣] وإن لم يكن فعله مستلزما للحكمة وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

٨- إن الحكمة مما لا يجوز التعليل به لعدم توافر شروط العلة فيها ومن ذلك<sup>(٢)</sup>:

أ- شرط الظهور، فإن الحكم والمقاصد خفية وفي ربط الأحكام الشرعية بها ما يوجب الحرج في حق المكلف باطلاعه عليها والبحث عنها والحرج منفي بقوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [الحج ٧٨].

ب- شرط عدم التأخر عن الحكم فإن وجود الحكمة مما يجب تأخره عن وجود شرع الحكم وما يكون متأخرا في الوجود يمتنع أن يكون علة لما هو متقدم عليه فإن الحكمة ثمرة الحكم ومقصوده لا علة ومن ذلك الزجر في العقوبات من القتل والرجم والقطع في السرقة وهي تحصل عند إقامة العقوبة، وما يحصل مرتبا على الشيء لا يصلح أن يكون علة فيه فإن العلة تتقدم في الرتبة على المعلول وتساويه في الوجود وأما التراخي فغير مقبول<sup>(٣)</sup>.

ج- شرط الانضباط: أن العلة الشرعية أمارات على وجه المصلحة، والمصلحة تختلف باختلاف الأزمان الأثرى أن مصلحة الصبي في وقت ما الرفق، وفي وقت آخر العنف، فجاز أن يكون حكم العلة الشرعية مصلحة في وقت الشرع، غير مصلحة قبل الشرع. وأما التعلق بمطلق الحكمة والمصلحة فغير جائز<sup>(٤)</sup>.

٩- إن أفعال الله تعالى وأحكامه لو كانت لدفع حاجة العبد لكانت الحاجات بأسرها مدفوعة واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إن الحاجات مشتركة في أصل كونها حاجات ومتباينة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاعتبار. فما به يمتاز كل واحد من أنواع الحاجة عن الآخر منها لا يكون حاجة. وإذا كان كذلك كان التعليل بكونه حاجة سيوجب سقوط تلك الزوائد عن العلية وارتباط الحكم بمسمى الحاجة- الذي هو القدر المشترك بين كل أنواعه فإذا كان ذلك المسمى علة بشرع ما يصلح أن يكون دافعا له لزم من هذا كون جميع الحاجات مدفوعة ولما لم يكن كذلك علمنا أن التعليل بالحاجة غير جائز<sup>(٥)</sup>.

(١) الأمدي: الأحكام، ٢٥٤/٣.

(٢) الرازي: المحصول، ٢٦٨/٢/٢، الأمدي: الأحكام، ٢٥٣-٢٥٢/٣.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٦٤.

(٤) الكلوثاني: التمهيد، ٣٧٥/٣.

(٥) الرازي المحصول، ٢٦٨/٢/٢.



١٠- إن تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح بفضي إلى مخالفة الأصل، وذلك لأن العبادات التي كانت مشروعة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كانت واجبة وحسنة في تلك الأزمنة وقد صارت قبيحة في هذا الزمان<sup>(١)</sup>.

١١- إن الحكم أما أن يكون معللاً بنفس الحكمة أو بالوصف المشتغل على الحكمة. والأول باطل؛ لأن الحكمة غير مضبوطة فلا يجوز ربط الأحكام بها. والثاني باطل؛ لأن الوصف إنما يكون علة للحكم لاشتماله على تلك الحكمة فيعود الأمر إلى كون الحكمة علة لعلية الوصف فيعود المحذور المذكور<sup>(٢)</sup>.

١٢- لا يجوز التعليل بالحكمة لكونه تعليلًا بالفوائد والتعليل شيء وإظهار الفوائد شيء آخر ونحن نعلم قطعاً أن الشرائع لفوائد وحكم لكن لا نقول أنها معللة بها. وهذا كالعبادات لا تعلل بعلة الثواب وإن كانت واجبة لفوائد الثواب، والأنكحة لا تعلل بعلة حصول النسل في العالم وإن كانت مشروعة لفائدة النسل وكذلك الحدود واجبة لفائدة الزجر الحاصلة بها ولا تعلل بها والقصاص من جملة ذلك<sup>(٣)</sup>.

١٣- إن الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله تعالى: "إن بعض الظن إثم" [الحجرات: ١٢] وقوله تعالى: "إن الظن لا يغني من الحق شيئاً" [النجم ٢٨]. وقد خالفناه في الأوصاف الجليلة لظهورها، والحكمة ليست كذلك فتبقى على الأصل<sup>(٤)</sup>.

هذا عرض لما استدلل به المعللون بالحكمة والناقون لذلك وسيأتي تحليل هذه الأدلة في مكانه إن شاء الله.

(١) الرازي المحصول ٢٦٨/٢/٢.

(٢) الرازي: المحصول: ٢٦٩/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٠٠/٢.

(٣) السمعاتي: القواطع ١٧٨/٢-١٧٩.

(٤) الرازي: المحصول ٣٩٣/٢/٢.

## المبحث الثالث أسس منهج التعليل بالحكمة

إن فكرة التعليل بالحكمة عند الأصوليين ليست تلك الفكرة العابرة التي لا اثر لها ولا جذور؛ بل إن لها أسسا ومقومات، وهذا ما سأقوم بعرضه في هذا المبحث بحسب ما هو عند العلماء دون مناقشات إذ سيكون لذلك مكانه الخاص.

### الأساس الأول: منهج التعامل مع النصوص التشريعية.

كان لهذا الأساس أبعاد الأثر في تحديد آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة بل كان أحد الأسس التي ساهمت في تشكيل وصياغة العقلية الإسلامية في التفكير والتشريع والسلوك حيث ظهر عند العلماء منهجان للتعامل مع النصوص التشريعية.

#### المنهج الأول: الالتزام بحرفية النص،

ويمثل هذا المنهج نفاة القياس بشكل عام والنظام والظاهرية بشكل خاص<sup>(١)</sup> وربما انضم إليهم بعض من يجوز التعليل والقياس لكنه مع ذلك يقرر أن الأصل هو التعبد دون التعليل، أو من يرى أن الأحكام تنقسم إلى عبادات يلتزم فيها بظاهر النص وحرفيته، ومعاملات يلتفت فيها إلى المعاني والحكم بيد أن الفرق بينهم وبين نفاة القياس واضح؛ إذ إن نفاة القياس يرفضون التعليل ابتداءً وأما الآخرون فيقبلون به لكنهم يميلون للالتزام بحرفية النص.

#### المنهج الثاني: الافتتاح على المعاني والحكم،

وهذا منهج عامة الأصوليين القائلين بالقياس والتعليل والناقين للطرد<sup>(٢)</sup> فالحكم عندهم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعبدًا؛ بل أن الجويني ينسب إلى الإمام مالك والشافعي وجمهور الحنفية اعتبار المعاني دون اشتراط إسنادها إلى أصل معين؛ ومن ذلك أن من ينتبج كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة فإذا عدما التفت إلى الأصول مشبهاً<sup>(٣)</sup>.

### أدلة منهج الالتزام بحرفية النص ومقوماته:

١- ما يقرره النظام أن مدار القياس على أن صورتين لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة- وجب استوائهما في الحكم لكن هذه المقدمة لو كانت حقة لامتنع التفريق بين التماثلات والجمع بين المختلفات ولما لم يمتنع ذلك: علمنا فساد تلك المقدمة أي الاستواء في الحكمة يستلزم الاستواء في الحكم- وإذا فسدت هذه المقدمة بطل القول بالقياس<sup>(٤)</sup>؛ إذ إن أحكام الشرع ليست مبنية على مقادير

(١) البصري: شرح العمدة (٢٨١-٢٨٣)، الباجي: أحكام الفصول: ٥٣٢، الرازي: المحصول ١٥٢/٢٢-١٥٣ ابن حزم: الأحكام ٥٤٦/٨.

(٢) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢، القرطبي: تنقيح الفصول ٣٩٨، الأنصاري: فواتح الرحموت: ٤٦٩/٢، أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨١/٣-١٨٢، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٣/٣، الفخري: فصول البدائع: ٢٩٦/٢-٢٩٩، الأصفهاني: بيان المختصر ١٠٨/٣-١٠٩، العضد: حاشية العضد: ٢٢٨/٢، ابن القيم أعلام الموقعين: ٣/٣.

(٣) الجويني: البرهان ١١١٣ و١١١٤ و١١١٦.

(٤) الرازي: المحصول: ١٥٢/٢٢-١٥٣، البصري: شرح العمدة: ٢٨٢/٢، الشيرازي: التبصرة ٤٢٣، البخاري: كشف الأسرار ٤٠٣/٣-٤٠٤.

العقول؛ لأننا وجدنا الله تعالى قد حكم في أشياء مشتبهة بأحكام مختلفة وفي أشياء مختلفة بأحكام مشتبهة<sup>(١)</sup>.

ويستدل النظام على ذلك بإيراد صور جمع فيها بين المختلفات وفرق بين المتماثلات ومن ذلك مثلا<sup>(٢)</sup>:

أ- جعل التراب ظهوراً مع أنه ليس كذلك بل يزيد في تشويه الخلق.

ب- فرض الغسل من الجنابة والرجيع أنتن منه.

ج. النهي عن إرسال السبع على مثله وأقوى منه ثم إباحة إرساله على البهيمة الضعيفة.

د- إسقاط أداء الصوم والصلاة عن الحائض ثم أوجب عليها قضاء الصوم مع أن الصلاة أعظم قدراً من الصوم.

هـ- قطع سارق القليل وعفا عن غاصب الكثير.

هذه نماذج من الصور التي ذكرها الأصوليون ونسبوا للنظام ومن تبعه في استدلالهم على إبطال التعليل بالحكمة.

٢- ومن أهم مرتكزات منهج حرفية النص استدلالات ابن حزم الظاهري وأهمها إذا لا مجال لذكر ما حشده من أدلة في نفي التعليل- إن الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه، ليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط. ثم يحدد ابن حزم هذا الغرض بأن يعتبر المعتبرون، أو إدخال الله الجنة من شاء إدخاله، وإدخاله النار من شاء إدخاله فيها وكل ذلك عند ابن حزم أفعال من أفعاله وأحكام من أحكامه لا سبب لها أصلاً، ولا غرض له فيها البتة غير ظهورها وتكوينها فقط. ويدعم ابن حزم رأيه هذا بعدد من الآيات لا سيما قوله تعالى "لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون" [الأنبياء ٢٣]. وقوله تعالى: "فعال لما يريد" [البروج: ١٦]. وقوله تعالى: "وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضلل الله من يشاء ويهدي من يشاء" [المدثر: ٣١] <sup>(٣)</sup>.

٣- إن أفعال الباري تعالى وتعبده بما يتعبد به مبني على الحكمة التي لا بد أن يكون إلى معرفتها سبيل. فتعليل تحريم البيع متفاضلاً بالطعم وتحريم الشراب بالشدة المطرية مثلا لا طريق لنا إلى تعرف وجه الحكمة والمصلحة فيه. وليس تعليل الحكم على هذه الصفة بأولى من تعليله على سائر صفات البر والشراب؛ لأنه ليس بين هذه الصفة وبين هذا الحكم تعلق يعقل ولذلك صح وجودها قبل الشرع وبعد السمع مع عدم هذه الأحكام. ومن حكم الدليل أن لا يعرى من مدلوله<sup>(٤)</sup>. فلما لم تعرف الحكمة وثبت الحكم عندنا خليا عنها كان الحكم غير معلل فكان الأولى الالتزام بالنص.

٤- إن أحكام الشرع وأدلتها تتعلق بقصد المتعبد ويجوز أن يخالف المتعبد بين الأحكام مع الاتفاق في المعاني. ويوافق بينهما مع الاختلاف في المعاني فإذا جاز هذا لم يجز أن يوافق بين الأحكام لاتفاق المعاني إلا بأن ينص له على ذلك ومتى ورد النص استغنى عن القياس<sup>(٥)</sup>.

(١) الجصاص: أصول الجصاص ٨٥-٨٤/٤.

(٢) البصري: شرح العمدة: ٢٨٢-٢٨٢/٢، الغزالي: المستصفى: ٢٧٧/٢، الرازي: المحصول: ١٥٠/٢/٢-١٥٢.

(٣) ابن حزم: الأحكام ٥٣٦/٨ وما بعدها.

(٤) الباجي: أحكام الفصول ٥٣٨.

(٥) الشيرازي: التبصرة ٤٢٢.

٥- إن الأحكام مأخوذة من صاحب الشرع وهو إنما خاطبنا بلغة العرب والعرب لا تعقل من الخطاب إلا ما دل عليه اللفظ فاما المعاني والعلل فلا تعقلها فيجب أن يكون الحكم مقصورا على ما يقتضيه الخطاب<sup>(١)</sup>.

٦- إن حكم الأشياء ثابت كله بالكتاب: إما نصا أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء، فإن لم يوجد في شيء من ذلك فالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم، قال تعالى: "قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه" [الأنعام ١٤٥] فهذا أمر بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب، وإنما نعرف كل شيء بالكتاب وهذا معلوم بقوله تعالى: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا" [البقرة ٢٩] فإن الإضافة بلام التمليك تكون أدل على إثبات صفة الحل عن التصييص على الإباحة فلم يبق للرأي بعد هذا إلا لتعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبة، وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته، فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة وما به ذلك لا يمكن الوقوف عليه بالرأي. وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة -أي في الحياة الدنيوية- التي يعلم جنسها بالحواس ثم تستدرك نظائرها بالرأي<sup>(٢)</sup> وليست هذه من أمر الدين وأحكامه عندهم.

٧- إن في هذا المنهج فائدتين فيهما قوام الدين ونجاة المؤمنين: إحداهما المحافظة على نصوص الشريعة؛ فإنها قلوب الأحكام والثاني: التبخر في معاني اللسان؛ فإن معانيه جمة غائرة، يقصر العمر عن إدراكها، فلا يتفرغ للهوى الذي ينشأ منه الزيف عن الحق والوقوع في البدعة<sup>(٣)</sup>.

٨- إن لنصوص الوحي قدسية، ولذلك يتعبد بها -كنصوص القرآن- أو تسمو بها مكانتها إلى قريب من التعبد كنصوص الحديث، وليس من حق أي مسلم أن يغفل هذه القدسية على أي حال أو أي أسلوب من أساليب الإغفال ولو كان هذا الأسلوب ما يسمى بالانفتاح على المعاني، فإن هذا الانفتاح إنما هو إغفال للنص أو عدم اعتباره<sup>(٤)</sup>.

٩- إن الانفتاح على المعاني يشجع على عدم الالتفات إلى الألفاظ ودلالاتها الحقيقية أو الإلتفات إليها مع تحويرها وتحميلها ما لا تحتمل -وهذا قريب من تحريف الكلام عن موضعه- ولو لا أن الله حفظ القرآن عن أي تحريف أو تبديل لكان الأخذون بالانفتاح على المعاني قد حرفوا وبدلوا الكثير من نصوصه<sup>(٥)</sup>.

١٠- إن النص كالمصباح تحس بنوره كلما قربت منه وتحس بضعف هذا النور كلما بعدت عنه، والأخذ بحرفية النص قريب من مصدر النور لكن الأخذ بالانفتاح على المعاني يبتعد شيئا فشيئا عن هذا المصدر<sup>(٦)</sup>.

(١) الشيرازي: التبصرة ٤٣٣ وشرح اللمع ٧٨٥/٢.

(٢) المرخسي: أصول المرخسي ١٢٠/٢، البخاري: كشف الأسرار ٤٠٣/٣.

(٣) المرخسي: أصول المرخسي ١٢٣/٢، البخاري: كشف الأسرار ٤٠٥/٣.

(٤) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٢.

(٥) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٢.

(٦) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٢.

الأول: إن إثبات الحكم بجهة التعقل أغلب من إثباته بجهة التعبد، وإدراج ما نحن فيه تحت الغالب أغلب على الظن.

الثاني: إنه إذا كان الحكم معقول المعنى كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية.

الثالث: إنه إذا كان معقول المعنى؛ كان أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من تشريع الحكم فكان أولى. وإن كان لابد من علة ظاهرة<sup>(١)</sup>.

٦- إن النصوص لها جانبان: جانب القدسية والتعبد، وجانب الفهم والاستنباط: أما جانب القدسية والتعبد فيقابلة التلاوة أو الحفظ أو كلاهما؛ وأما جانب الفهم والاستنباط فيقابلة تحليل النص وإدارته على جميع معانيه والتعرف على ظلاله ومدى امتدادها وهذا بعينه الانفتاح على المعاني ولا يمكن أن نفهم أي نص أو نستنبط منه إلا بهذا الانفتاح<sup>(٢)</sup>.

٧- إن الانفتاح على المعاني ليس معناه الخروج على النص؛ بل معناه التعبد بالنص وعدم الخروج عن نطاقه، ومادام المنفتح على المعاني متقيد بالنص ليس خارجا عليه وما دام فكره في ظلال النص أو في نطاقه يتحرك، فليس يبعد عن أهل النص بل هو منهم<sup>(٣)</sup>.

### الأساس الثاني: اعتبار الحكمة

جرت عادة الأصوليين في تناولهم لتقسيم المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها إلى ثلاثة

الأول<sup>(٤)</sup>: ما شهد الشرع باعتبارها.

الثاني: ما شهد الشرع لبطانها.

الثالث: ما لم يأت من الشرع شهادة لا باعتبارها ولا إغنائها.

والحكمة باعتبارها مصلحة ومعنى مناسب معقول لا يخرج من حيث الاعتبار أو عدمه عن أحد هذه الأقسام الثلاثة، بيد أن آراء الأصوليين في التعليل بها لم تقف عند هذا الحد؛ بل أنها تختلف وتتباين في سائر الأقسام، لا ما قد يتوهمه البعض -بناء على فهم كلام كثير من الأصوليين- إن الخلاف منحصر فيما كان مرسلًا عن الاعتبار. وسأعرض في هذا المقام لآراء الأصوليين في الحكمة التي جاء من الشرع شهادة بحقها بالاعتبار، وما لم يأت منه شهادة بالاعتبار أو الإلغاء والإبطال فكانت بذلك مرسلًا. وأما ما يقدمه الأصوليون باعتباره مصالح وحكم ملغاة فالأنسب تناولها من خلال بحث علاقة الحكمة بالأصول النقلية.

### القسم الأول: ما شهد الشرع باعتبارها

(١) الأمدي: الأحكام ٢٢٢/٣-٢٢٣.

(٢) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٢٤٣.

(٣) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٢٤٣.

(٤) الغزالي: المستصفى ٤١٤/١، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٥/٣-٢٠٦، الأمدي: الأحكام ٣٩٣/٤، الزركشي: البحر

## القسم الأول: ما شهد الشرع باعتبارها

يقرر الأصوليون بما قد يصل إلى حد الاتفاق أن هذا القسم من الحكمة والمصلحة معتبر حجة، وأن أعمال هذه الحكمة والتعليل بها يرجع حاصله إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع، هذا ما يقرره الغزالي<sup>(١)</sup> ويتبعه فيه جمهور عريض من العلماء كابن قدامة والطوفي والأمدي والرازي ومن سار على دربهم<sup>(٢)</sup>.

وقد مثلوا لهذا القسم من الحكم والمصالح؛ أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياساً على الخمر؛ لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحریم الشرع للخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة<sup>(٣)</sup>.

وهذا الواقع غير مسلم فإن هناك من يرى عدم التعليل بالحكمة والمصلحة ليس لأنهم لا يرون اعتبار الحكمة والمصلحة بشهادة الشرع لها بذلك؛ بل لأنها لما كانت عندهم لا تعتبر إلا بالنص عليها فلا يجوز التعليل بها وإجراء القياس على أساسها لأن ذلك رأي وظن، وهذا ما ذهب إليه نفاة القياس لا سيما النظام والظاهرية ومعهم الجصاص وعلاء الدين البخاري من الحنفية<sup>(٤)</sup>، حيث يرى اتباع هذا الرأي أن الحكمة لا تعتبر إلا بالأدلة النصية النقلية التوقيفية، ولما كان حالها كذلك فلا إعمال لها لا في قياس ولا غيره، وذلك لما يلي:

١- إن التعبد لا يجوز أن يرد به -أي التعليل بالحكمة- لأن طريقه الظن دون العلم، ولا يجوز أن يتعبد الله تعالى المكلف بما يجوز أن يؤدي إلى الخطأ، كما يجوز أن يؤدي إلى الصواب<sup>(٥)</sup>. والتعليل بما هو ظن قد يصيب وقد يخطئ؛ إذ التكليف إنما جعل لمصلحة المكلف والمصالح لا تعلم إلا بالنص، فأما القياس فلا تعلم به لأن القياس ربما أخطأ المصلحة<sup>(٦)</sup>.

٢- إن الظنون منقسمة إلى: ما لا يتبع، وما يتبع، وهو الذي يستند إلى التوقيف إذ يستند الظن في مسلك العلة عدا الإخالة- إلى تنبيه وتعميم وإيماء ونوع من أنواع التوقيف، فإذا استند الحكم أو العلة إلى توقيف كان متبعا، فإن انقذح فرق بين المنصوص وغير المنصوص ولم يكن أغلب على الظن لم يوجب المنع من تعميم العلة؛ لأن الأصل هو العموم فلا يترك إلا بظن غالب، وإن كان الفرق أغلب على الظن قلنا: الأصل اقتصار الحكم على المنصوص إلا إذا بان أنه غير المنصوص في معناه، فعلى الأحوال - عدينا الحكم عن محل أو قصرناه على محل- استندنا فيه إلى أصل يقتضي التعميم أو أصل يقتضي التخصيص، ولم يكتفي فيه بمجرد الظن<sup>(٧)</sup>. ولذا فلا نسلم أن أغلب الظنون يتبع أبداً، ومن ذلك التعليل بالحكمة.

(١) الغزالي: المستصفى ٤١٥/١.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر ٥٣٧/٢، الطولي: شرح مختصر الروضة ٢٠٥/٣، الأمدي: الأحكام ٣٩٤/٤، الرازي المحصول ٢١٩/٣/٢، الأرموي: التحصيل ٣٣١/٢، التلمساني: تقريب الوصول ١٤٨.

(٣) الغزالي: المستصفى ٤١٥/١.

(٤) البصري: شرح العمدة ٢٨٧/١، الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤، البخاري: كشف الأسرار ٩/٤، ٥٣٤/٣.

(٥) البصري: شرح العمدة ٢٨٤/١ والمعمد ٢٠٣/٢.

(٦) الشيرازي: شرح اللع ٧٦٢/٢، الكلوثاني: التمهيد ٣٧١/٣.

(٧) الغزالي: أساس القياس ٩٥-٩٦.

- ٣- إن العبادات مبنية على المصلحة وإلزام العباد بالطاعة واجتناب المعصية وذلك أمر لا سبيل إلى معرفته إلا بتوقيف علام الغيوب وإنما طريق القياس غلبة الظن، فلا مدخل له في المصالح<sup>(١)</sup>.
- ٤- إن القياس لا يصح إلا بعلّة مدلول على صحتها بنص أو استدلال تأثير أو تقسيم أو غير ذلك، ومحال تعليق الحكم على علة هي طعم أو شدة؛ لأن العلة في التعبد بالعبادة هي المصلحة. فلو نص على العلة لنص على المصلحة دون الطعم أو الشدة ولو ذكر أن العلة هي المصلحة لم يكن القياس عليها لأنه لا يعلم كونها مصلحة في غير ما ورد النص به<sup>(٢)</sup>.
- ٥- إن الحكمة والمصلحة مطلوبة في العاقبة، والمصالح والحكم أدلة على صحة الأسباب، ولا تكون علة بأنفسها؛ لأنها لا تتل بغالب الرأي، والقياس قول بغالب الرأي. وإنما تعرف العلة الشرعية المبنية على مصالح العباد بالشرع، والشرع هو النص والاستدلال<sup>(٣)</sup>.
- ٦- إن النصوص وإفهام بيان الأحكام ومتى كان الأمر كذلك - فلا حاجة للتعليل - فإن الحكم لا يخلو: أما أن يكون منشأ المصلحة الخالصة أو المفسدة الخالصة أو كان مشتقاً عليها أو خالياً عنهما. فأما الأول فمقتضاه الأذن - واستدلوا لذلك بما يستدل به المعلول بالحكمة من نصوص - وأما الثاني فمقتضاه الحرمة يدل لذلك أن الإقدام على المفسدة قبيح فوجب أن يكون ممنوعاً منه ثم أنه ليس في تحصيله مصلحة فوجب أن يكون عبثاً. وأما الثالث؛ فهو على ثلاثة أقسام: إما أن تكون المصلحة راجحة أو المفسدة راجحة أو يتعادلان، فإن كانت المصلحة راجحة وجب الإذن؛ لأن القدر الزائد من المصلحة الخالية عن المعارض مقتضاه الأذن. وأما إن كانت المفسدة راجحة فمقتضاه الحرمة كذلك كالمصلحة الراجحة. وأما أن تعادلاً تساقطاً فوجب بقاء ما كان على ما كان. وأما الرابع؛ أي ما كان خالياً عن المصلحة والمفسدة فلا يوجد تعارض فوجب بقاء ما كان على ما كان.
- فثبت بهذا أن القرآن والعقل وإفهام بتبيان جميع أقسام التكليف إلى الأبد<sup>(٤)</sup>.
- ٧- إن علل المصالح ليست هي العلة التي يقاس عليها أحكام الحوادث؛ إذ لا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف دون الاستدلال والاستنباط<sup>(٥)</sup>.

### أدلة جمهور الأصوليين:

- لم يسلم الأصوليون نفاة القياس ومن تابعهم نفهمم للتعليل بالحكمة والمصلحة المعتمدة شرعاً بل دللوا على منهجهم بما يفند ما ذهب إليه نفاة التعليل، فاستدلوا بما يلي:
- ١- إن الأدلة إنما تنصب بحسب المصلحة فلا يمتنع أن يتعبد الله تعالى في كثير من الأحكام الشرعية بالقياس كما يتعبد بالنص<sup>(٦)</sup>.

(١) الباجي: أحكام الفصول ٥٢٤.

(٢) المرجع السابق، ٥٣٦-٥٣٧.

(٣) البخاري كشف الأسرار ٥٢٤/٣ و ٩/٤.

(٤) الرزقي: المعالم ١٦٠-١٦٢.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤، البصري: شرح العمدة ٢٨٧/١.

(٦) البصري: شرح العمدة ٢٩١/١.

٢- إن المصالح إنما يتوصل إليها بالنصوص لا غير لكن بعضها يتوصل إليه بنص ظاهر، وبعضها يتوصل إليه بنص خفي يفتر إلى الاستدلال حتى يعلم أن الحكم مراد به<sup>(١)</sup>. وما عرف بالقياس فهو معروف من النص، لأن النص دل على القياس، فما أدى إليه فهو مأخوذ من النص وإن كان التوصل إلى ذلك بضرب من الاستدلال، ولذا فإن المصالح تعرف بالنص<sup>(٢)</sup>.

٣- إنه لو انحصرت مأخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستتارة منها لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها لكان وقوفهم عن الحكم يزيد جريانهم؛ وهذا مخالف عما عهد عن الأئمة السابقين أنهم لم يخلوا واقعة - على كثرة المسائل - عن حكم الله تعالى<sup>(٣)</sup>.

٤- سبر أحوال الصحابة وفضلهم، حيث كانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول. والصحابة هم القدوة والأسوة في النظر<sup>(٤)</sup>.

٥- إن المطلوب غلبة الظن، وقد حصل، فإن إثبات الشرع للحكم على وفق الحكم والمصالح يشهد لملاحظة الشرع له<sup>(٥)</sup>.

### القسم الثاني: ما لم يشهد الشرع لها بالاعتبار ولا الإلغاء والإبطال

فكل حكمة لم يأت من الشرع نص معين باعتبارها فهي حكمة مرسلة. وهذا القسم محل نظر عند جمهور القائلين بالقياس جاءت أرائهم فيه على النحو الآتي:

الرأي الأول: لا يجوز التعليل بهذا النوع من الحكم والمصالح مطلقاً، وهذا اختيار الأمدى والذي نقل اتفاق فقهاء الشافعية والحنفية على ذلك<sup>(٦)</sup>. -وفي ذلك مبالغة منه وعدم دقة- وهو اختيار ابن الحاجب والأصفهاني وأبن قدامة وابن التلمساني<sup>(٧)</sup>، ونسب الجويني ذلك إلى الباقلاني<sup>(٨)</sup> ونسبه ابن برهان إلى الشافعي<sup>(٩)</sup> وهو اختيار الحنفية إذا ما كان المرسل غريباً - لا اعتبار له بأي نوع من أنواع الاعتبار<sup>(١٠)</sup>.

الرأي الثاني: جواز التعليل بها بشروط خاصة، ويمكن تقسيم أتباع هذا الرأي بحسب شروطهم كما يلي:

(١) البصري: المعتمد ٢٠٥/٢ وشرح العمدة ٣٠٢/١.

(٢) الشيرازي: شرح اللمع ٧٦٢/٢.

(٣) الجويني: البرهان ١١١٦/٢-١١١٧.

(٤) المرجع السابق، ١١١٧/٢ وابن قدامة: روضة الناظر ٨٥٤/٣.

(٥) ابن قدامة: روضة الناظر ٨٥٤/٣.

(٦) الأمدى: الأحكام ٣٩٤/٤.

(٧) الأصفهاني: بيان المختصر ٢٨٧/٣، ابن قدامة: روضة الناظر ٥٤٠/٢، ابن التلمساني: شرح المعالم ٤٧٤/٢.

(٨) الجويني: البرهان ١١١٢/٢.

(٩) الزركشي: البحر المحيط ٧٦/٦.

(١٠) الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٧٦/٢، صدر الشريعة، التوضيح: ١٦٣/٢، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣١٥/٣.



أ- اشتراط موافقة العلل الثابتة لا سيما علل الصحابة، ذهب إلى ذلك الجويني ونسبه إلى الشافعي وأصحاب أبي حنيفة<sup>(١)</sup>.

ب- أن تكون ضرورية قطعية كلية وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي<sup>(٢)</sup>.

ج- أن يكون المرسل ملانما بأحد أنواع الاعتبار بجنسه في جنس الحكم أو جنسه أو بعينه في جنس الحكم، فإن اعتبار الجنس بنوع من الاعتبار يفيد ظنا ما، وهذا عليه جمهور الحنفية بل أن ابن الهمام يقرر أنه يجب على الحنفية قبوله<sup>(٣)</sup>.

الرأي الثالث: جواز التعليل بها مطلقا، وهذا ما نسبه الجويني إلى الإمام مالك<sup>(٤)</sup> وهو اختيار<sup>(٥)</sup> الشيرازي والباجي والطوفي والكلوذاني والسرخسي وهو القول المعتمد عند المالكية<sup>(٦)</sup> بل أن القرافي إذ يقرر أن الأدلة قاطعة باعتبار المصالح المرسله مطلقا سواء كانت في مواطن الضرورات أو الحاجات أو التتمات<sup>(٧)</sup> فإنه يقرر أن ذلك ليس من خصائص مذهب مالك فحسب بل المذاهب كلها مشتركة فيها؛ فإتهم يعلقون، ويفرقون في صور النقوض، وغيرها ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار؛ بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسله، ثم أن الشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها وأقربهم إلى مراعاة الأصول والنصوص، وقد أخذوا من المصلحة المرسله أوفى نصيب وحظ - وينقل القرافي عن الجويني والماوردي من الأمثلة والآراء ما يجعله يقرر - لو قيل للشافعية: هم أهل المصالح المرسله دون غيرهم لكان ذلك هو الصواب والإنصاف<sup>(٨)</sup>. وقريب من ذلك ما ينسبه ابن دقيق العيد إلى الإمام أحمد إذ يجعله في المرتبة التالية للإمام مالك في الأخذ بهذا الأصل<sup>(٩)</sup>.

### أدلة عدم حجية الحكم والمصالح المرسله:

مما يستدل به الماتعون من التعليل بالحكم والمصالح المرسله ابتداء، ومعهم في ذلك من يشترط فيها شروط فيما إذا لم تتحقق هذه الشروط، بأدلة منها:

- (١) الجويني: البرهان ١١١٤/٢ و١١١٦.
- (٢) الغزالي: الممتصفي ٤٢١/١، البيضاوي: المنهاج بشرح نهاية السؤل ٣٨٧-٣٨٥/٤.
- (٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٩٣/٣ أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣١٥/٣، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٧٧/٢.
- (٤) الجويني: البرهان ١١١٣-١١١٤.
- (٥) الشيرازي: شرح اللمع ٨٤٥/٢، الباجي: أحكام الفصول ٦٧٢، الكلوذاني: التمهيد ٣٧١/٣، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢١١/٣، المرخمي: أصول المرخمي ١٧٢/٢.
- (٦) التلمستاتي: تقريب الوصول ١٤٨ والشنقيطي: نشر البنسود ١٨٣/٢-١٨٥، الشنقيطي: لئثر السورود ٥٠٨-٥٠٥/٢.
- (٧) القرافي: النفائس ٤٢٧٢/٩.
- (٨) القرافي: النفائس ٤٢٧٩/٩-٤٢٨٢.
- (٩) الزركشي: البحر المحيط ٧٧/٦.

- ١- ما يقرره الباقلاني من أن الدلائل محصورة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ هي المنطق عليها وأما الاستدلال بقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة -التقليدية- وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها، فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به<sup>(١)</sup>.
- ٢- إن الاستدلال على صحة العلة بدليل عقلي استدلال باطل قطعاً؛ فإن كون الشيء علة للحكم أمر شرعي<sup>(٢)</sup>.
- ٣- إن في التمسك بها وضع للشرع بالرأي؛ لأن حكم الشرع ما استفيد من دليل شرعي: إجماع أو نص أو معقول النص، وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك فيكون رأياً مجرداً، فإن المعاني إذا لم يشترط استنادها إلى الأصول، لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي وانتفاء حكمة الحكماء وهذا فيه إبطال لأبهة الشريعة واختلافها<sup>(٣)</sup>.
- ٤- لو جاز ذلك لاستوى العالم والعامي؛ لأن كل أحد يعرف مصلحة نفسه الواقعة موقع التحسين أو الحاجة، وإنما الفرق بينهما: معرفة أدلة الشرع واستخراج الأحكام منها<sup>(٤)</sup>.
- ٥- لو جاز ذلك لاستغني عن بعثة الرسل ويقدر العقل كاف لنا في التأديب ومعرفة الأحكام إذ ما حسنه العقل أتيناها وما قبحه اجتنبناه وما لم ينص فيه بحسن ولا قبح فعلنا منه الضروري وتركنا الباقي احتياطاً، فالتمسك بالمصالح المرسله لا سيما الحاجة والتحسينية يؤدي إلى مثل ذلك فيكون باطلاً<sup>(٥)</sup>.
- ٦- إننا لم نعلم محافظة الشرع عليها ولذلك لم يشرع في زواجها أبلغ مما شرع كالمثلة مع القصاص فإتباعها أبلغ في الزجر عن القتل، وكذا القتل في السرقة وشرب الخمر فإنه أبلغ في الزجر عنهما، ولم يشرع شيء من ذلك فلو كانت حجة لحافظ الشرع عليها لكنه لم يفعل فليست بحجة<sup>(٦)</sup>.
- ٧- إن الشارع، وإن اعتبر المصالح إلا أنه قيد اعتبارها بقيود وشرائط واصطلاحات لا تهتدي العقول إليها، وغاية العقل أن يحكم بأن جلب المصلحة ودفع المفسدة مطلوبان، لكن تحصيلهما بالطريق المعين، ودفعهما بالطريق الخاص -لا يهتدي إليه؛ فلا بد من دليل شرعي يوصل إلى أن هذا الطريق من مقاصد الشرع؛ وذلك لا يعرف إلا بالاعتبار الخاص: إما بعينه أو بجنسه القريب، فحظ العقل أن يدرك أن السرقة مفسدة فتناسب شرعاً زجراً، أما كون الزاجر قطعاً أو ضرباً أو حباً، والقدر الذي يقطع في مثله -فليس في العقل ما يرشد إلى ذلك إلا توقيف شرعي، وكذلك سائر الأبواب غابة العقل لتعليل أصلها، وأما تفاصيلها فلا يكاد يطلع على شيء من أسرارها إلا ما أشار إليه الشرع منها<sup>(٧)</sup>.

(١) الجويني: البرهان ١١١٥/٢، ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٢٥٩/٢، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٨٧/٣.

(٢) الغزالي: المستصفى ٣٧٥/٢.

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣، الجويني: البرهان ١١١٥.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣-٢٠٨.

(٥) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣-٢٠٨.

(٦) المرجع السابق ٢١٠/٣ وابن قدامة: روضة الناظر ٥٤١/٢ ابن النجار: شرح الكوكب ١٧٠/٤.

(٧) ابن التلمساني: شرح المعالم ١٧٤/٢-١٧٥.

٨- إن المصالح منقسمة إلى معتبرة بالنص ومهدرة: فالخارج عن القسامين كيف يمكن إلحاقه بأحدهما بدون التفات إلى مقاصد الشرع، ولا يعرف مقصود الشرع إلا بنصه أو إيمانه، أو ما يغلب على الظن أنه مقصود من مناسبة أو اقتران أو دوران؛ وذلك عين القياس: فانظر كيف صار فساد القياس صلاحاً، وإصلاحه فساداً وليس المنكر إيراد الشبهة لتحل، وإنما المنكر إخلالها عن الجواب بعد المبالغة في تقريرها<sup>(١)</sup>.

### أدلة الرأي الثاني:

يستدل اتباع الرأي الثاني على جواز التعليل بالحكم والمصالح -إذا ما توافرت فيها الشروط - بما يلي:

- ١- إن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد، وعلماً ذلك بالاستقراء فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها لأن الظن مناط العمل<sup>(٢)</sup>.
- ٢- إننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع أو كانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع<sup>(٣)</sup>.
- ٣- إن كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلّة؛ إذ للقياس أصل معين وكون هذه المصلحة مقصودة عرف لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتقاريق الأمارات فتسمى لذلك مصلحة مرسلّة<sup>(٤)</sup>.

### أدلة الرأي الثالث:

استدل المعلون مطلقاً بالحكم والمصالح وإن لم يشهد لها من الشرع نص معين بأدلة منها:

- ١- إن قوله تعالى: "فاعتبروا" [الحشر: ٢] هو أمر بالمجازة، والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً - مجازة، فوجب دخوله تحت النص<sup>(٥)</sup>.
- ٢- ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: "بم تحكم" قال: بكتاب الله، قال "فإن لم تجد" قال: بسنة رسول الله قال: "فإن لم تجد قال: اجتهد رأيي ولا الو. ولو كان معرفة التعليل موقوفة على النص من جهة صاحب الشرع لم يبق بعد الكتاب والسنة ما يُحكم به، فلما جعل هناك

(١) ابن التلمساني: شرح المعالم، ٢/٢٨٦.

(٢) الطولي: شرح مختصر الروضة ٢١١/٣-٢١٢.

(٣) الغزالي: المنتصفى ١/٤٣٠.

(٤) الغزالي: المنتصفى ١/٤٣٠.

(٥) الرازي: المحصول ٢/٣٢٤.

قسما ثالثا وأقره الرسول عليه الصلاة والسلام على ذلك وصوبه عليه وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله" دل على أن غير المنصوص عليه يجوز الرجوع إليه وليس ذلك إلا ما أدرك من جهة الاستنباط<sup>(١)</sup>. ولذا كان الاستدلال ببيان العلة من أدلة الأحكام المقبولة<sup>(٢)</sup>.

٣- الإجماع بحسب ما يقرره الرازي؛ فإن من تتبع أقوال الصحابة علم قطعاً: أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة، والشرائط المعتمدة في العلة والأصل والفرع - ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بأن المقصد من الشرائط رعاية المصالح<sup>(٣)</sup>. فقد حددوا أموراً بالمصالح المرسله وأجمعوا عليها منها: تحديد ولاية العهد من الصديق لعمر رضي الله عنهما ومنها جمع القرآن وتدوينه وجعل أذانين في زمن عثمان وتوسيع مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والشورى في أمر الإمامة وتقدير الجزية إلى غير ذلك من أمور كثيرة لا تعد ولا تحصى مما لم يتقدم فيها أمر ولا نظير بل اعتماد الصحابة على المصالح المرسله مطلقاً، وهذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسله مطلقاً سواء كانت في مواطن الضرورات أو الحاجات أو التتمات<sup>(٤)</sup>.

٤- ما قد علم من أدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال والإمارات: أن المصالح مقاصد الشرع فاعتبرناها حيث وجدت لعلمنا أن جنسها مقصود له<sup>(٥)</sup>.

٥- يستدل القرافي على اعتبار المصالح مطلقاً بواقع المذاهب الفقهية فعلى الرغم من إنكارهم لها تجدهم عند التفريع يخللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار؛ بل يعتمدون على مجرد المناسبة<sup>(٦)</sup>.

وبعد، فهذا تفصيل آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة من حيث شهادة الشرع لها بالاعتبار أو عدم ذلك.

### الأساس الثالث - الحكمة وعلاقتها بالأصول النقلية في التشريع الإسلامي

وهذا الأساس من أهم وأخطر المرتكزات التي يظهر من خلالها آراء العلماء في التعليل بالحكمة، فقد اعتمد العديد منهم على هذا الأساس في تقييد نطاق التعليل بالحكمة، في حين كان لفريق آخر توسعه الكبير والذي سيظهر من خلال عرض الآراء.

(١) الشيرازي: شرح اللمع ٨٤٥/٢-٨٤٦.

(٢) المرجع السابق ٨١٥/٢.

(٣) الرازي: المحصول ٢٢٥/٢، الأرموي: التحصيل ٢٣٢/٢.

(٤) القرافي: النفاث ٤٢٧١/٩-٤٢٧٢، شرح تنقيح الفصول ٤٤٦، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢١٢/٣.

(٥) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢١٠/٣، ابن قدامة: روضة الناظر ٥٤٠/٢.

(٦) القرافي: النفاث ٤٢٧٩/٩-٤٢٨٢، الطوفي: شرح مختصر الروضة: ٢١٢/٣.

إن علاقة الحكمة بالأصول النقلية محك صعب ربما تناقض فيه الكثيرون مع أنفسهم لما في هذه العلاقة من خطورة قد يلتبس معها الأمر بحيث يلجأ البعض إلى إلغاء أحد طرفي العلاقة حفاظاً على الطرف الآخر.

قد سبق تقسيم الأصوليين للحكمة - بما هي مصلحة - إلى ثلاثة أقسام: معتبرة ومرسلة وملغاة وقد تناولت ما كان منها معتبراً أو مرسلاً عند العلماء وبقي عرض آرائهم في القسم الثالث وهو ما كانت الحكمة والمصلحة فيه ملغاة وهو ما اعتاد الأصوليون على تقديمه باعتبار أن الشارع قد ألغاه وأبطله، ولذا لا يجوز الاعتماد عليه وذلك<sup>(١)</sup>:

أ- إن في ذلك حكم بالرأي والهوى والتشهي على خلاف حكم الله لمصلحة يتخيلها الإنسان برأيه.  
ب- إنه إذا ما عرف ذلك من جميع العلماء لم تحصل الثقة بفتواهم، وفي ذلك تحريف من جهتهم بالرأي فيكون ذلك مبرراً للملوك والحكام الظلمة بوضع السياسات الخارجة عن الإسلام بحسب ما يرونه من مصالح أهوائهم.

إن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها حسب تغير الأحوال.

هذا والمثال الأدق المعبر عن هذا القسم من المصالح ما يذكره القرافي من انعقاد الإجماع على عدم منع زراعة الكرم وإن أدى المنع لعدم الخمر وعدم منع الاشتراك في المساكن وإن أدى المنع لعدم الزنى المتوقع من قرب الدار، فسد ذريعة الخمر والزنى مصليحتان وقد ألغيتا منها إجماعاً<sup>(٢)</sup>.

وأما ما ذكره الغزالي مثالا لهذا القسم وتابعه عليه جمهور الأصوليين<sup>(٣)</sup> من عدم جواز إفتاء الملك الذي أفسد صومه في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين دون إعتاق رقبة لما في ذلك من زجر له وعدم تسهيل عليه؛ إذ إن هذه الحكمة معارضة للنص عندهم<sup>(٤)</sup>، فهذا المثال فيه نظر فليس هو مما أبطله الشرع لقيام الفارق بين الملوك وغيرهم، وإن الكفارة إنما شرعت زجراً والملوك لا تنزجر بالإعتاق فتعين ما هو زجر في حقهم، فهذا نوع من النظر المصلحي لا تأباه القواعد<sup>(٥)</sup>.

وهذا التعقيب من القرافي على مثال الغزالي لا يمكن حمله فقط على الاختلاف في المثال دون الخلاف في أصل القاعدة، فبالرغم من أن ظاهر كلام الأصوليين يفيد أن كل حكمة ومصلحة عارضت نصاً أو إجماعاً فهي مردودة وملغاة بالاتفاق وبدليل تكرار العبارات والأمثلة ذاتها؛ فإن الاستعراض الابتدائي لأراء الأصوليين يظهر أن هناك اتجاهين عند الأصوليين: -وأقول الابتدائي لما سيأتي لاحقاً من تحقيق أقوال الأصوليين في علاقة الحكمة بالأصول النقلية بما فيه مخالفة للاتفاق المذكور عنهم.

(١) الغزالي: المستصفى ٤١٦/١، الرازي: المحصول ٢١٩/٣/٢-٢٢٠.

(٢) القرافي: النفاث ٤٢٧/٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ٤١٥/١، الرازي: المحصول ٢١٩/٣/٢، القرافي: النفاث ٤٢٧/٩.

(٤) ابن قدامي: روضة الناظر ٥٣٧/٢، الأرموي: التحصيل ٣٣١/٢، أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٩١/٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٨٠/٤.

(٥) القرافي: النفاث ٤٢٧/٩.

## آراء العلماء في المسألة:

إن الاستعراض الابتدائي لعلاقة النص والإجماع بالحكمة والمصلحة يظهر أن للعلماء في ذلك اتجاهين:

الاتجاه الأول: عدم اعتبار الحكمة والمصلحة المعارضة للنص أو الإجماع؛ إذ هي حكمة ومصلحة مردودة وملغاة وليست بحجة، وهذا ظاهر قول جماهير العلماء<sup>(١)</sup>.

ويمكن تحليل هذا الموقف الابتدائي منهم من خلال الآتي:

أولاً: إن من شرط العلة -ومنها الحكمة- أن لا تعارض نصاً ولا إجماعاً، ويجعل الأمدي ذلك محل اتفاق وذلك للآتي<sup>(٢)</sup>:

أ- إن أكثر المصالح ما كان في أمر الدين وقد تبين أن جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر

الدين ما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ولم تنفق الأمة عليه<sup>(٣)</sup>.

ب- إن الإجماع منعقد على عدم جواز معارضة العلة للنص والإجماع؛ ذلك أن القياس لا يقوى

على دفع النص والإجماع فإنهما يفيدان العلم -أي القطعية- بموجبهما، والقياس لا يوقع

العلم بالمطلوب فلم يجز الاعتراض به عليهما<sup>(٤)</sup>.

هذا ومثال مخالفة النص: أن يقول الحنفي امرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها،

كبيعها سلعتها، فهذه علة مخالفة لقوله عليه الصلاة والسلام: "أيا امرأة نكحت نفسها بغير إذن

وليها فنكاحها باطل"<sup>(٥)</sup>. ومثال مخالفة الإجماع أن يقال: مسافر فلا تجب عليه الصلاة في السفر

قياساً على صومه في عدم الوجوب في السفر بجامع المشقة، فيقال: هذه العلة مخالفة للإجماع

على عدم اعتبار المشقة في إسقاط الصلاة ووجوب أدائها على المسافر مع وجود مشقة السفر.

ومثال آخر: أن الملك لا يعتق في الكفارة لسهولتها عليه بل يصوم. وهذا مخالف للنص والإجماع

بحسب ما يراه العضد<sup>(٦)</sup>.

ثانياً: إن من شرط العلة -ومنها الحكمة- أن لا ترجع على أصلها بالإبطال أو التغيير، ذهب إلى ذلك

جماهير العلماء وذلك يظهر من خلال الآتي:

(١) الغزالي: المستصفى ٤١٥/١، الرازي: المصحول ٢١٩/٣/٢ الأرموي: التحصيل ٣٣١/٢، ابن قدامي: روضة الناظر ٥٣٧/٢ ابن

أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٩١/٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٨٠/٤، القرافي: النفاس ٤٢٧٠/٩.

(٢) الأمدي: الأحكام ٢١٦/٣، العضد: حاشية العضد ٢٢٩/٢، الأصفهاني: بيان المختصر ٦٩/٣ و٧١، ابن النجار: شرح الكوكب

٨٦-٨٥/٤ ابن اللحام: المختصر ١٤٥، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٢/٤، ابن القاسم: الآيات البيّنات ٧٧/٤، الزركشي: البحر المحيط ١٣٥/٥ و٢١٥، الجصاص: أصول الجصاص ٧١/٤.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص ٧١/٤.

(٤) المرجع السابق ١٠٥/٤-١٠٦، الأمدي: الأحكام ٢١٦/٣.

(٥) المستدرک: ١٨٢/٢، برقم ٢٧٠٦.

(٦) العضد: حاشية العضد ٢٢٩/٢، ابن النجار: شرح الكوكب ٨٦-٨٥/٤.

أ- إن من شرط القياس عند الحنفية: بقاء الحكم بعد التعليل على ما كان عليه قبله، وكل تعليل عاد على أصله بالتغيير أو الإبطال تعليل ساقط غير معتبر، وأول من صرح بذلك كان الدبوسي<sup>(١)</sup>، وقد تابعه على ذلك جمهور الحنفية<sup>(٢)</sup>؛ ذلك أن الحكم في المنصوص قبل التعليل ثابت بالنص، وفي التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثابت بذلك المعنى الذي في المنصوص، فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل. والتعليل بالحكمة تعليل بغالب الرأي<sup>(٣)</sup>.

ب- إن من شروط العلة المستتبطة -ومنها الحكمة- عند الجمهور: أن لا تعود على أصلها بالإبطال أو التغيير وذلك للآتي<sup>(٤)</sup>:

١- لأن الأصل منشؤها، وإبطالها له إبطال لها؛ لأنها فرعها والفرع لا يبطل أصله إذ لو أبطل أصله لأبطل نفسه<sup>(٥)</sup>.

٢- لنلا يقضي ذلك إلى ترك الرجح إلى المرجوح؛ إذ الظن المستفاد من النص أقوى من المستفاد من الاستنباط<sup>(٦)</sup>.

ج- إن التعليل بالحكمة يلزم منه ضرورة تغيير المقصود في التعليل، وهو الوصف المذكور -أي في الأصل- فهو السبب لا ما يتضمنه؛ ذلك أن الحكم يوجد مع تحقق انعدام هذا المتضمن -أي الحكمة- لكن لوجود السبب، كما هو الحال في السفر مع انتفاء المشقة وجد الحكم<sup>(٧)</sup>.

وهذا ما يقرره الدبوسي؛ إذ المناسبة لا وجه للتعلق بها، وإنما التعلق بالأوصاف التي عقل من الشرع ضبط الأحكام بها وعرفت فواصل بين النفي والإثبات لموارد الشرع ومصادره، هو المتبع وكل ذلك يرجع إلى اتباع أسباب وأوصاف موضوعة من جهة الشرع لا تتناسب بأنفسها، نعم قد يتخيل للشرع حكمة فيها والحكم يتبع الوصف الظاهر والسبب المنصوص دون الحكمة فإنها لا تطرد بل ينظر في سياقها إلى قيود لا يوقف على حكمتها وإن وقف على حكمتها بنوع من التوهم لم يوثق به<sup>(٨)</sup>.

(١) الدبوسي: تقويم الأدلة ٦٣٨-٦٣٦/٢ و٦٦٤-٦٥٦ و٦٧٠-٦٧٢.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ٧١/٤ و١٠٥، المرخسي: أصول المرخسي ١٤٧/٢، البخاري كشف الأسرار ٤٤٤/٣-٤٤٥، صدر الشريعة: التوضيح ١٣٤/٢-١٣٥، النسفي كشف الأسرار ٢٣٢/٢ و٢٣٨، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٧٥/٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣١/٤-٣٢.

(٣) المرخسي: أصول المرخسي ١٤٣/٢، البخاري: كشف الأسرار ٤٣٣/٣ و٩/٤.

(٤) الغزالي: الممتصفي ٣٧٥/٢، ابن التميمي: شرح المعالم ٣٩٤/٢، الأصفهاني: الكاشف ٦١٨/٦، القرافي: النفاذ ٣٧٤٠/٨، الأمدى: الأحكام ٢١٥/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٦٩/٣، الزركشي: البحر المحيط ١٥٢/٥، ابن القاسم: الأيات البيئات ٧٢/٤، ابن النجار شرح الكوكب: ٨٠/٤-٨١، ابن اللحام: المختصر ١٤٥.

(٥) ابن النجار: شرح الكوكب ٨٠/٤-٨١.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ١٥٢/٥.

(٧) الغزالي: شفاء الخليل ٦٨.

(٨) الغزالي: شفاء الخليل ٥١٣-٥١٤.

ثالثاً: من شرط العلة أن لا تعود على أصلها بالتخصيص، هذا ما ذهب إليه عدد من علماء الأصول لا سيما من الشافعية والحنابلة حيث اختاره الزركشي ونسبه للشافعية ونسبه ابن السبكي إلى الإمام الشافعي في أحد قوليه وذلك لما يلي<sup>(١)</sup>:

١ - إن المشهور في كلام الأصوليين: أن كل علة مستتبطة من أصل عكرت على الأصل بالتخصيص فهي باطلة، وإن من شرط تعليل الحكم أن لا يتضمن تغييراً مهما اقتضت الصيغة العموم ثم تخصصت بعلة مستتبطة فقد تغير حكم النص وعكرت عليه بالتخصيص<sup>(٢)</sup>.

ب- إن الحكمة بما هي معنى مناسب يستنبطه المجتهد من نصوص الشريعة -كتاب وسنة- قد يعارض التعليل بها دلالة هذه النصوص بمسلك من مسالك العلة على اعتبار وصف مذكور في النص علة مما يخرج هذا الوصف عن كونه علة سواء كان إخراجاً كلياً أم جزئياً، فإن دلالة مسلك الإيماء مثلا على اعتبار الأوصاف المذكورة في النصوص التشريعية علة دلالة صريحة، وفي التعليل بالحكمة إلغاء هذه الأوصاف بالكلية وإخراج لها عن كونها علة، ومن ذلك تعليل حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" فقد ذكر وصف الغضب بعد ورود الأمر بالقضاء، فاصلاً بين حالة الإباحة والتحريم، فهو يدل بمسلك الإيماء على أن الغضب علة التحريم. وأما القول: بأن الغضب ليس سبباً للتحريم ولكن سبب التحريم ما يتضمنه الغضب من اختباط العقل وما يعتريه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر والاهتداء إلى وجه الصواب؛ حتى أن الغضب يسير المنفك عن هذا الأثر لا يحرم معه القضاء، ويقاس على الغضب غيره من الأحوال المشوشة لنظر العقل من الجوع والألم المبرح وغيرها وفي ذلك كله إلغاء لوصف الغضب بالكلية وإخراج له عن كونه علة؛ إذ الحكم صار منوطاً بغيره، وصار الغضب ساقط الاعتبار نفيًا وإثباتًا، وهذا مناقض لدلالة الإيماء الصريحة في أصل الاعتبار<sup>(٣)</sup>.

هذه هي الأسس والمقومات التي اعتمد عليها ما يظهر لأول وهلة أنه الاتجاه المعتمد عند الأصوليين في تحديد طبيعة العلاقة بين الحكمة والأصول النقلية، وأقول -لأول وهلة- لما سيأتي من بيان حقيقة آراء الأصوليين في هذا الموضوع الدقيق.

الاتجاه الثاني: اعتبار الحكمة والمصلحة ولو في مقابلة النصوص والإجماع، وتقديمها عليهما على سبيل الترجيح والتخصيص. وهذا ما اشتهر نسبته للإمام مالك وصرح به الطوفي والشاطبي وذلك بناء على الآتي<sup>(٤)</sup>:

١- ما اشتهر من فتاوي مالك رحمه الله والتي فيها رعاية للمصالح ولو في مقابلة النصوص والإجماع ومنها: جواز قتل ثلث الأمة لاستصلاح الباقي وضرب المتهم بالسرقة، وعدم وجوب الرضاة

(١) ابن النجار: شرح الكوكب ٨٢/٤، الزركشي: البحر المحيط ١٥٢/٥-١٥٤، ابن السبكي: جمع الجوامع مع الآيات ٧٢-٧٣.

(٢) الغزالي: المستصفى ٣٣٨/٢ وشفاء الغليل ٨٠.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٦١.

(٤) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٧٣، الشاطبي: الموافقات ٣٣-٢٢/١.



على الأم الشريفة، وعدم إيجاب اليمين على من كان المدعى عليه ليس ممن بينهما خلطة... الخ. وفي ذلك رعاية للمصالح المعارضة للنصوص.

٢- ما يقرره الطوفي من أن رعاية المصلحة في الشريعة مبرهنة فهي أصل قطعي وأما النص والإجماع فأصلان ظنيان والقطعي مقدم على الظني<sup>(١)</sup>.

٣- إن الاستدلال المرسل عند الشاطبي - وهو المصالح المرسل - وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعنية المتعارضة في باب الترجيح<sup>(٢)</sup>.

هذا هو العرض الأولي لتوجهات العلماء في علاقة الحكمة والمصلحة مع الأصول النقلية لا سيما في إطار المعارضة لكن هذا العرض لا يعكس حقيقة الآراء فليست كل معارضة مرفوضة كما أن ليس كل تقديم مقبول، فحقيقة الأمر اختلاف في المفاهيم والشروط وسيأتي تحقيق ذلك.

### الأساس الرابع: مجالات التعليل بالحكمة

لا خلاف بين العلماء أن في الشريعة ما هو معلل وإن منها ما ليس كذلك، وإنما الخلاف في أي القسمين هو الأصل والآخر استثناء.

وبمثل حرص الأصوليين في الأسس السابقة لهذه القضية الجوهرية - على رسم أبعاد منهجهم العام فإن الأصوليين حاولوا من خلال هذا الأساس تحديد الدائرة التي يقولون بالتعليل فيها؛ وذلك حتى لا ينسبوا إلى الخروج عن الشريعة بالرأي، فلجاوا إلى تحديد مجالات التعليل وأعمال الحكمة والمصلحة وهذا ما سيظهر من خلال المناهج التالية:

#### المنهج الأول: منهج الحنفية.

راعى الحنفية في تحديد مجالات التعليل عامة وبالحكمة والمصلحة خاصة معايير معينة قسموا من خلالها وعلى أساسها الأحكام الشرعية ويمكن حصر هذه المعايير بالآتي:

أولاً: حقيقة الاعتبار الشرعي المقبول لديهم؛ ذلك أنهم رأوا في القياس تعليل بغالب الظن والرأي، والحكمة شأنها أن تثبت بدليل نقلي لأنها من باب العلم لا الظن ومن هنا جاء موقف الجصاص والبخاري برفض التعليل بالحكمة والمصلحة الثابتة بالرأي والظن<sup>(٣)</sup> - وهو القياس الخفي عند الجمهور - في حين قيد جمهور الحنفية قبول المصالح المرسل بما كان ملائماً منها - كما مر ذلك سابقاً - حتى يتلائم مع توجههم في أن الحكم الثابت في الأصل قطعي والقطعي لا يمكن أن يثبت بما هو ظني كالتعليل - والتعليل بالحكمة - بل لابد من إثباته بما هو قطعي وذلك هو النص، وبناء

(١) الطوفي: رسالة في رعاية لمصلحة ٣٢-٣٤.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/٣٢-٣٣.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤، البخاري: كشف الأسرار ٩/٤.

على ذلك يصرح الجصاص بأن المصلحة لا تعلم إلا بالتوقيف وكذلك البخاري يقرر أن العلل المبنية على المصالح لا تعرف إلا بالشرع والشرع أما النص أو الاستدلال<sup>(١)</sup>.

الثاني: إمكانية معقولية المعنى وظهوره.

الثالث: علاقة التعليل بالأصول النقلية وما يثبت بها من أوصاف وأسباب حيث رأوا في التعليل بالحكمة الثابتة بالرأي والظن تغييرا للنص والحكم والعلة الثابتان به.

بناء على ملاحظة هذه الأمور قسم الحنفية الأحكام الشرعية إلى قسمين:

القسم الأول: الأحكام الشرعية المطردة التي لم يأت من الشارع مخصص لها وليست معدولا بها

عن القياس.

القسم الثاني: ما جاء من الأحكام الشرعية على هيئة الاستثناء وذلك بأن يأتي من الشارع

مخصص لها أو كانت معدولا بها عن القياس.

القسم الأول: الأحكام الشرعية المطردة.

يقرر الحنفية أن النصوص منقسمة إلى نوعين: معلول، وغير معلول<sup>(٢)</sup> وللتمييز بين القسمين

يطبق الحنفية المعايير السابقة ولذا يشترطون أن يدل دليل على وجود العلة وأخر على أن الأصل معلول

في الحال<sup>(٣)</sup> ومن ثم فلا بد من ظهور المعنى والحكمة والمصلحة حتى يكون معقول المعنى وأن لا يكون

في إعماله إبطالا للأصل وتغييرا له فإذا تحققت هذه الأمور كان الحكم معللا ولو كان في باب العبادات،

فهذا الجصاص يقسم العبادات إلى ثلاثة أقسام: واجب في العقل ومحظور، وواسطة بينهما ليس في العقل

حظره ولا إيجابه، فأما الأول والثاني فيرد الشرع بإيجابه أو حظره تأكيدا لما في العقل من حكمه

كالتوحيد والكفر. وأما الثالث فليس في العقل حظره ولا إيجابه إلا على حسب ما يقتضيه حاله من حسن

أو قبح، فإذا حظره السمع علمنا قبحه وإن أوجبه أو أباحه علمنا حسنه، فإذا ثبت ذلك ووجدنا الله قد أباح

لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا ودفع المضار عنها نحو

التصرف في التجارات والرحلة للأسفار طلبا للمنافع في زراعة الأراضي وغير ذلك على حسب

اجتهادنا وغالب ظنوننا، ثم كانت إباحة ذلك لنا على هذه الوجوه مصلحة، ودلالة على حسنه مع كون هذه

الضروب من التصرف موكولة إلى اجتهادنا ومقصورة على مبلغ أرئنا وغالب ظنوننا، وقد كان -

الشارع- قادرا على أن يتولى ذلك لنا ويكفيها المؤونة فيه، كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها

ضرورة، ولكنه وكله إلى أرئنا واجتهادنا لما علم لنا فيه من المصلحة وإذا ثبت ذلك في المباحات التي قد

علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات والواجبات ثم كان ذلك موكولا إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا

وكان ذلك من أمور الدين؛ إذ أكبر المصالح ما في أمر الدين؛ فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث

أمر الدين ما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه، ولم تنفق الأمة عليه<sup>(٤)</sup>.

(١) الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤، البخاري: كشف الأسرار ٥٣٤/٣.

(٢) المرخسي: أصول المرخسي ١٤٤/٢.

(٣) المرجع السابق ١٤٣/٢-١٤٤.

(٤) الجصاص: أصول الجصاص ٧١-٧٠/٤ بتصرف.

وإذا تأملت قول الجصاص "وكان ذلك من أمور الدين - أي العبادات - فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين - أي أحكام الشريعة - يظهر لك جليا أن الجصاص يقرر قاعدة عامة في التشريع لا في باب من أبواب التشريع فحسب، فيندرج تحت ذلك المعاملات والحدود والكفارات والرخص والمقدرات... الخ علاوة على العبادات، فكل ما أمكن تعليقه بشروطه كان معللا؛ ولذلك تراهم يثبتون مثلا الحدود والكفارات بدلالة النص<sup>(١)</sup> وإن كانوا لا يثبتونها بالقياس لعدم تحقق المعايير المطلوبة مما يجعلهم يحكمون على هذه الأحكام بأنها غير معللة.

القسم الثاني: ما جاء من الأحكام الشرعية على هيئة الاستثناء، وهو ما جاء من الشارع مخصص لها بنص آخر - أو كان معدولا بها عن القياس فإذا عدنا إلى نص الجصاص السالف فسنلاحظ أنه يقرر: أن الاجتهاد واتباع الحكمة والمصلحة في أحكام الدين جائز بناء على إذن الشارع ما لم يكن هناك نص خاص أو إجماع فعند ذلك يترك الإذن ويلتزم النص والإجماع، وكان الجصاص -ومعه الحنفية- يريد توضيح أن هذه الشريعة توقيف لا مجال للرأي والعقل فيها إلا ما أذن به الشرع، وأما أن جاء من الشرع تحديد وتقييد فيجب التزامه؛ إذ إن في إعمال الرأي والظن من خلال التعليل مصادمة لإرادة الشارع القطعية بما هو ظن، وفي ذلك إبطال للأصل وتغيير له وذلك مما لا يجوز، فكان هذان القسمان غير مغلين لعدم تحقق المعايير أيضا.

المنهج الثاني: منهج متقدمي الشافعية.

كان لمتقدمي الشافعية أسلوبهم الذي تميزوا به عن الحنفية وحتى عن جمهور الأصوليين اللاحقين، فقد ظهر للشافعية في مرحلة مبكرة من تاريخ علم أصول الفقه منهجان مختلفان تعاملوا من خلالهما مع هذه القضية العلمية.

أولا: منهج الشيرازي واتباعه.

ومعيار هذا المنهج أن كل حكم أمكن تعليقه وظهر معناه المعقول يجري فيه التعليل بالحكمة.

إن بواكر هذا المنهج ظهرت الشيرازي والذي قسم النصوص إلى قسمين<sup>(٢)</sup>:

الأول: ما لا يعقل معناه، كعدد ركعات الصلاة واختصاصها بالأوقات، وعدد أيام الصوم وما أشبه ذلك، فلا يجوز القياس عليه؛ إذ لا بد له من معنى يجمع بين الأصل والفرع وما لا يعقل معناه لا يمكن أن يستنبط منه معنى يلحق غيره به فالقياس عليه محال.

الثاني: ما يعقل معناه، وهو عند الشيرازي على ضربين:

أحدهما: ما لا يوجد معناه في غيره وهو المسمى بالعلل الواقعة وفاندها بيان وجه الحكمة والمعنى الذي تتعلق به المصلحة<sup>(٣)</sup>.

(١) البخاري: كشف الأسرار ١١٦/١، ١١٧، صدر الشريعة والفتاوى: التوضيح مع التلويح ١/٣٠٠-٣٠١، أمير بادشاه: تيسير

التحرير ١/٩٧-٩٨.

(٢) الشيرازي: شرح المع ٢/٨٢٥.

(٣) الشيرازي: التبصرة ٤٥٣.

وأما الآخر: ما يوجد معناه في غيره، وهذا القسم عند الشيرازي على ضربين<sup>(١)</sup>:

أ- ما أطلعنا الله على وجه الحكمة فيه ومن ذلك: أن علة تحريم الخمر الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله وعن الصلاة والمذهبة للعقل والمال فالعلة هي الشدة المطربة، ووجه الحكمة فيها ما ذكره الله تعالى من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن الذكر والصلاة وإذهاب العقل والمال.

ب- ما لم يطلعنا الله على وجه الحكمة فيه ومن ذلك علة الربا.

وعلى درب الشيرازي سار عدد من العلماء فهذا ابن السمعاني يقرر: كل حكم يمكن أن يستتبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع فإنه يعقل وما لا يصح فيه مثل هذا فإنه لا يعقل سواء كان من الحدود والكفارات أو المقادير أو الرخص.

وبناء على ذلك فإن الأحكام تنقسم من حيث التعليل أو عدمه إلى ما يلي<sup>(٢)</sup>:

أ- قسم يعقل جملته وتفصيله وهو كل ما يمكن إيداء معنى في أصله وفرعه.

ب- قسم يعقل جملته ولا تعلل تفاصيله لعدم إطراد التعليل في التفاصيل.

ج قسم آخر لا يعقل جملته لكن بعد ثبوت جملته تعلل تفاصيله كالكتابة والإجارة وفروع تحمل العقلة.

د- وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملته ولا تفاصيله مثل الصلاة وما تشتمل عليه من القيام والقعود والركوع والسجود وغير ذلك وربما يدخل في هذا القسم الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص، وقد قيل أيضا إنه لا مجال للقياس في الأحداث وتفصيلها والوضوء وتفصيله بل يتبع محض النص.

وإذا كان هذا التقسيم من الشيرازي قد جاء في مرحلة امتازت بعدم تبلور واستقرار المصطلحات، فإن ما تميز به الغزالي إطلاق المصطلحات وتبيين حقائقها ومن ذلك ما قام به عند تطويره لفكرة مجال التعليل وما يعقل وما لا يعقل حيث أقام هذه الفكرة على ثلاثة محاور:

### المحور الأول: الشرع كله توقيف

إن الأحكام الشرعية برغم انقسامها: إلى تعبدات وتحكمات لا تعقل معانيها كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج- وإلى ما يعقل معانيها ومقاصد الشارع منها -كما يعقل صرف المال إلى الفقراء؛ إذ المقصود إزالة حاجاتهم وفاقتهم- فكلا القسمين توقيف، بيد أن أحدهما لا يقترن بفهم المقصود منه والآخر فهم منه ذلك<sup>(٣)</sup>.

### المحور الثاني: الأصل في الأحكام إتباع غالب جنسها.

إذا كان الحكم في جنس لم يعهد من الشرع فيه إلا الحكم بالمصلحة والمعنى المناسب، وكان المعنى ظاهر المناسبة لمصالح الشرع -كان إضافة الحكم إليه أغلب على الظن من تنزيله على وجه التحكم وبناء على ذلك فإن باب العبادات الغالب فيها التحكم، وإتباع المعنى نادر، وأما باب العقوبات

(١) الشيرازي: شرح اللمع ٧٩٩/٢-٨٠٠.

(٢) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١١٤/٢-١١٥.

(٣) الغزالي: أساس القياس ١٠٤.

والغرامات سو كذا المناكحات والمعاملات والضمائمات- فغالب عادة الشرع فيها اتباع المصالح، والتحكم فيها نادر، فالأغلب على الظن ما يناسب أغلب العادات، وفي مثله يجوز التمسك بالمخيل<sup>(١)</sup>.

### المحور الثالث: أقسام الأحكام من حيث واقع التعليل

إن الأحكام عند الغزالي- ثلاثة أقسام: قسم لا يعلى أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله وقسم يتردد فيه<sup>(٢)</sup>.

القسم الأول: ما كان معللاً؛ وهو ما كان غالب جنسه معللاً بالحكمة والمعنى المناسب فإنه يمكن تقسيمه عند الغزالي إلى ثلاثة أقسام:

الأول: القواعد العامة المعللة بملاحظة جنسها الغالب كالمعاملات والمناكحات... الخ.

الثاني: ما استثنى من قاعدة عامة وتطرق إلى استثناءه معنى، ومن ذلك مسألة استثناء العرايا من قاعدة الربا؛ إذ الاستثناء لعل الحاجة فنقيس العنب على الرطب لأنه في معناه<sup>(٣)</sup>.

الثالث: القواعد المبتدئة عديمة النظر والتي يعقل المعنى فيها ولكن لا يلقى مشارك للمنصوص في المعنى فيمتنع الإلحاق لفقد المشارك، ويجري ذلك مجرى العلة القاصرة وذلك كورود الحكم في محل تجتمع فيه ضروب من المصالح والحاجات ولا يلقى في غير محل النص إلا بعض تلك المصالح فلا يناط الحكم بالأبعض بعد وروده عند اجتماع هذه الوجوه<sup>(٤)</sup>، ففي هذا القسم يعقل وجه المصلحة في الحكم ولكن لا يلقى مشارك لمورد النص في الاحتواء على جميع أطراف المصلحة فيمتنع القياس بسببه.

ومعظم الرخص والقواعد المبتدئة داخل تحت هذا القسم كرخص السفر والمسح على الخفين وإباحة الميتة عند الضرورة، ومن القواعد كالتسامه وضرب الدية على العاقلة وتقدير لبن المصراة فإن إباحة الميتة عند الضرورة معقول المعنى وهو جار على قضية العقل فلا يلحق به غير الضرورة؛ ذلك أن مستند المصلحة فيه الضرورة فلا توجد الإباحة عند عدم الضرورة<sup>(٥)</sup>.

وأما رخص السفر فإنه وإن عقل معنى إثباتها من جهة الشرع لكن لا يلقى سبب يضاهي السفر في الاشتغال على أنواع الحاجات، وكذلك المسح على الخف؛ إذ هو مختص بنوع حاجة مستندها كثرة الحاجة إلى استصحابه مع المشقة في نزعه عند كل وضوء فلا يقاس عليه غيره من السواثر كالعمامة والبرقع؛ إذ لا تساويه في هذه الحاجة<sup>(٦)</sup>.

(١) الغزالي: أساس القياس ٩٥ وشفاء الغليل ٢٠٣.

(٢) الغزالي المستصفي ٢٧٨/٢.

(٣) الغزالي: المستصفي ٣٤٠/٢.

(٤) الغزالي-المستصفي ٣٤١/٢-٣٤٢ وشفاء الغليل ٦٤٢-٦٤٣.

(٥) الغزالي شفاء الغليل ٦٥٤-٦٥٥.

(٦) الغزالي: شفاء الغليل ٦٥٥-٦٥٦ أقول ليس ما كل ما ذكره مسلم إذ هناك صور مماثلة لما ذكره ومنها مثلاً المسح على الجبيره .

أما وصف هذه الرخص والقواعد بأنها مخالفة لسانر الأصول: عند الغزالي - لأنه يخالف سائر الأصول بصورته ومصطلحاته فخالفها بحكمه، وهي قاعدة على حيالها كسائر القواعد وغيرها بالإضافة إليها مخالف، كما أنها بالإضافة إلى غيرها مختلفة، والمتبع المعنى<sup>(١)</sup>.

القسم الثاني: ما كان غير مغل، فقد يكون قاعدة عامة مستقلة مستفتحة أي لا يعقل معناها، وإذا لم يعقل المعنى تلقاها العبد بالقبول ولا يتصرف فيها بالقياس عليها لتعذر العلة، ومثاله المقدرات في عداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكيمات المبتدئة التي لا ينقدح فيها معنى فلا يقاس عليها غيرها لأنها لا تعقل علتها<sup>(٢)</sup>.

القسم الثالث: ما كان مترددا بين التعليل وعدمه، وهذا يمكن تلمسه عند الغزالي في الأقسام التي ذكرها في الخارج عن القياس وما يلحق بها وهي على قسمين:

الأول: أن يدل نص أو إجماع على اختصاص الحكم بمورده فيمتنع إلحاق غيره به لما فيه من إبطال الاختصاص<sup>(٣)</sup> ومثال ذلك اختصاص خزيمة بقبول شهادته وحده وغير ذلك مما اختص به رسول الله عليه الصلاة والسلام من نكاح تسخا نسوة واختصاصه بصفى الغنم وغير ذلك من الخصائص، فإن ذلك استثناء من القاعدة وليس نسخ لها إلا أن هذا الاستثناء قد يكون معلوما من النص كما هو الحال فيما ذكرت من الأمثلة وقد يكون مظنونا كجعل البعض قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة مليبا"<sup>(٤)</sup> وقوله في شهادة أحد: "زملوهم بكلومهم ودماتهم"<sup>(٥)</sup> إنه من الخصائص، فقال أبو حنيفة لا يرفع قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء؛ لأن اللفظ خاص لاطلاع رسول الله على إخلاصهم في العبادة وهذا غير ممكن لنا<sup>(٦)</sup>.

الثاني: المخصوص بالعدد ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "خمس يقتلن في الحل والحرم"<sup>(٧)</sup> هل يمتنع القياس عليها لكونها محصورة معدودة والإلحاق بها فيه زيادة على الحصر<sup>(٨)</sup>؟  
هذان القسمان يمثلان المتردد فيه بين التعليل وعدمه وبين الغزالي حقيقة واقع التعليل فيهما على النحو التالي:

١- إن كان المحل المخصوص بالاستثناء يشتمل على معنى ظهر كونه داعيا إلى التخصيص فقد تفرض مسألة غير منصوص عليها تدور بين أن تبقى تحت عموم القاعدة وبين أن تلحق بمحل

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٥٧.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦٤٢ و٦٥٣-٦٥٤ والمستصفي ٣٤١/٢.

(٣) الغزالي المستصفي ٣٣٨/٢ و٣٣٩ وشفاء الغليل ٦٤٢.

(٤) البخاري: ٤٢٥/١، برقم ١٢٠٦، ومسلم: ٢٦٦/٢، برقم ١٢٠٦.

(٥) الأحاديث المختارة: ١١٥/٩، برقم ١٠٣.

(٦) الغزالي: المستصفي ٣٣٩/٢ وشفاء الغليل ٦٤٣-٦٤٤.

(٧) البخاري: ١٢٠٤/٣، برقم ٣١٣٦، ومسلم: ٧٥٨/٢، برقم ١١٩٨.

(٨) الغزالي: شفاء الغليل ٦٦٦-٦٦٧.

الخصوص، فإن شاركت محل الخصوص في السبب الداعي إلى التخصيص -التحقق به وانقطع من العموم. وإن شاركه في العلة بقي على حكم العموم؛ لأنه كما فهم علة القاعدة فهم أيضا علة الاستثناء والدائر بين المحليين غايته إن يشارك المخصوص في علة ويشترك المخصوص منه أيضا في علة، وهي العلة العامة فيكون انجذابه إلى المخصوص من وجهين وانجذابه إلى المخصوص منه من وجه واحد، والاعتماد على اجتماع الشبهين أولى ومثال ذلك قوله تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" [النور ٢] فقد أوجب الشرع على الزنى جلد مائة ثم استثنى الإماء فقال: "فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب" [النساء ٢٥] فدار العبد بين الأمة المخصوصة وبين القاعدة فالحقناه بالأمة لمشاركته إياها في الرق الذي هو به ظهر وجه المصلحة في الاستثناء. ومثال آخر: مهد الشرع قاعدة الربا ثم استثنى صورة العرايا وأقام فيها الخرص من أحد الجانبين مقام الكيل لنوع حاجة، وجرى ذلك في الرطب فالحقنا به العنب وإن كان ينجذب إلى الأصل بعلة التحريم ولكنه انجذب إلى المخصوص بعلة الاستثناء وهي الحاجة المخصوصة، ولم يلتحق به سائر الفواكه لأن الخرص هو الذي أقيم مقام الكيل والخرص لا جريان له في سائر الفواكه<sup>(١)</sup>.

٢- أما المحصور بالعدد فإن من منع القياس عليه ظنا منه أن ذلك من قبيل العدد في المقدرات كالعدد في مائة من الإبل في الدية وثلاثة أيام في خيار الشرط وغيرها، وهذا فاسد: فنذكر الخمسة في حيوانات الحرم كذكر الستة في الربويات وإذا ظهر معنى الضراوة في ما يقتل الحق به ما في معناه، ولم يبال بالزيادة على العدد كما في الربا وليس ذلك كالعدد في الدية لأن ذلك تقدير في نفس الواجب وقدر الثابت من الحكم ولا ينشأ ذلك إلا للتقدير، وأما العدد في مسألتنا فراجع إلى محل الحكم لا إلى نفس الحكم. وإذا انفتح هذا الباب -أي عدم الإلحاق بما حصر بعدد- لا نحسم باب التعليل بالقياس؛ إذ كل قياس يتضمن إبطال التخصيص وهذه الدقيقة في الفرق لا بد من التنبه لها - أي الفرق بين محل الحكم ونفس الحكم- فهو ظاهر إذا ظهر المعنى المناسب. وإن كان تعدية الحكم لعلامة على مذاق علامات الربا فاجراؤه مع الحصر أبعد. وإنما يجري إذا دل الإجماع على أنه غير مقصور على العدد فإن لم تدل فتبعد الزيادة إلا لمعنى مناسب كما في الضراوة في حيوانات الحرم<sup>(٢)</sup>.

### ثانيا: منهج الجويني.

ويتبعه فيه ابن السمعاني والذي استعمل عبارات الجويني ذاتها<sup>(٣)</sup>، فلقد سلك الجويني في تناوله لمبدأ التعليل وما يجري فيه وما لا يجري مسلكا لم يجر فيه على منوال غالب علماء الأصول في تناولهم

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦٦٨-٦٧٠.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦٦٧-٦٦٨.

(٣) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١٧٨/٢-١٨٥.

لهذا البحث، كبحتهم مثلا القياس في الحدود، فجاء الجويني متميزا في هذا المضمار؛ إذ عمد إلى التاصيل والتعديد ووضع الضوابط المميزة لأنواع الأحكام والمحددة لما بينها من الاتصال والتداخل، فانطلق الجويني يوصل ويقعد ومن ثم يصرح ويضبط كل ذلك في تناغم قلما تجده عند غيره من العلماء فكان بهذا المبحث من أفضل ما جاء به في كتابه البرهان.

اعتمد الجويني في تقسيم أصول الأحكام الشرعية - أي البيع والإجارة والقصاص... الخ فكل منها أصل - إلى معلل وغير معلل على معيارين:

الأول: ارتباط هذه الأصول بالمعاني المصلحية وقوة هذه المصالح وقطعيتها وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع والأفراد. وهذا المعيار لم يكن ظاهرا عند من سبقه خاصة الشيرازي وإن أشار له، لكنه لم يكن الأساس عنده كحالته عند الجويني.

الثاني: إرادة الشارع أو من ينوب عنه من حيث إجراء التعليل أو التوقف.

وبناء على هذين المعيارين يظهر أن الأحكام الشرعية - أصولا وفروعا - منقسمة من حيث التعليل وعدمه إلى خمسة أنواع:

النوع الأول: الأصول التي تؤول إلى أمر ضروري لا بد منه.

إن كل أصل يؤول إلى أمر ضروري لا بد منه أصل معقول المعنى<sup>(١)</sup>، وهذه الضرورات يقسمها الجويني إلى ثلاثة أقسام<sup>(٢)</sup>:

الأول: ضرورات لا تباح الأشياء المتناهية في القبح معها؛ بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنها كالقتل والزنى في حق المجبر عليهما.

الثاني: ضرورات تبيح الأشياء، ولكن لا يثبت حكمها كليا في الجنس بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير.

الثالث: ما يرتبط في أصله بالضرورة ولكن لا ينظر الشرع في الأحاد والأشخاص، وهذا كالبيع وما في معناه. وإنما كان كذلك لأنه لا اثر للفكر العقلي في تقيح البيع والتبادل في الأعواض فكفى تخيل الضرورة في القاعدة، ولا التفات إلى الأحاد فإن الأمر في ذلك مبني على قاعدة كلية، وليس البيع قبيحا في نفسه عرفا أو شرعا.

هذا والأصول المتأولة في هذا النوع ترجع إلى القسم الثالث من الضرورات فتصحح البيع مثلا لأن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذن أيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول - كالبيع والقصاص وغير ذلك - إذا ثبت قواعدها فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في أحاد النوع<sup>(٣)</sup>.

وهذه الأصول والأحكام المستندة إلى الضرورة يجري عند الجويني فيها نوعان من القياس:

(١) الجويني: البرهان ١/٢٢٣.

(٢) الجويني: البرهان ١/٢٤٢.

(٣) المرجع السابق ١/٢٢٣.



الأول: قياس قائم على اعتبار أجزاء الأصل كالبيع مثلا وما يتضمنه من أحكام- بعضها ببعض وهذا النوع من القياس إذا ما استجمع شرائط الصحة فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني، هذه المعاني والتي من شرائطها: المناسبة عند الجويني، وهي ما بينت كون الحكمة أحد أنواعها.

هذا ومن خصائص هذا القياس الجزئي أنه وإن كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية. ومثال ذلك القصاص وهو المعدود من حقوق الأدميين وقياسه رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي أن لا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه -أي قتل الجماعة بالواحد- هدم للقاعدة الكلية ومناقضة الضرورة؛ فإن استعانة الظلمة ببعضهم- في القتل ليس عسيرا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب. وبناء على ذلك يقرر الجويني أن القياس الجزئي المستند إلى المعنى المناسب يشترط فيه أن لا يتعارض هذا المعنى المناسب مع القاعدة الكلية ذلك أن مقابلة الشيء بأكثر منه يجب أن لا يخرم أمرا ضروريا، وهذا معنى تسمية الجويني لهذا القياس جزئيا، أي أن الحكمة القائم عليها القياس، جزء لا يعارض القاعدة الكلية<sup>(١)</sup> فإن التماثل في الحقوق المعزية إلى الأدميين من الأمور الكلية في الشريعة غير أن القاعدة التي سميناها كلية في هذا الضرب مستندا أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء مخرومة بالإضافة إلى الضرورة<sup>(٢)</sup>.

الثاني: قياس قائم على اعتبار أصل بأصل آخر وقاعدة بقاعدة أخرى، والضرورة الكلية تجمعهما، وهذا النوع من القياس عند الجويني متقبل معمول به، ومن ذلك أنه إذا اعتبر القياس حدا واجبا بقصاص أو قصاصا بحد فذلك حسن بالغ. وكذلك إذا اعتبر معتبر عقدا تمس الضرورة إليه بالبيع كان حسنا على شرط السلامة<sup>(٣)</sup>.

### النوع الثاني: الأصول المتعلقة بالحاجات العامة

ومن الأصول ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنها مبنية على مسيس 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 ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال أحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الأحاد بالنسبة إلى الجنس<sup>(٤)</sup>.

وهذا النوع من الأصول لا خلاف في جريان قياس الجزء على الجزء، فاما اعتبار غير ذلك الأصل به مع جامع الحاجة فهذا ما امتنع منه معظم القياسيين<sup>(٥)</sup>.

(١) الجويني: البرهان ٩٢٨/٢.

(٢) الجويني: البرهان ٩٢٧/٢-٩٢٨ مع الأخذ بالاعتبار هامش رقم ٨.

(٣) المرجع السابق، ٩٢٧/٢ و ٩٣٠.

(٤) المرجع السابق: ٩٢٤/٢.

(٥) الجويني: البرهان ٩٣٠/٢-٩٣١.

وهل هذا النوع من الأصول ثابت على خلاف القياس؟

إن الجويني يرى أن هذه الأصول إنما جازت على خلاف الأقيسة الجزئية، أما القول بأنها على خلاف القياس - بمعنى القاعدة الكلية- فليس على بصيرة، فمثلاً إن الإجارة قد جازت خارجة عن القياس الجزئي؛ ذلك إن مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة، ومما يقرره الجويني: إن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق أحاد الأشخاص<sup>(١)</sup> وأما اشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والعمل على الأرشد والأصلح، والإجارة إن كانت خارجة عن الاستصلاح فهي جارية على مقتضى الحاجة، والحاجة هي الأصل والاستصلاح بالإضافة إليها فرع<sup>(٢)</sup>.

### النوع الثالث: الأصول التي لا تستند إلى ضرورة قطعية ولا إلى حاجة عامة.

وهذا النوع من الأصول ينقسم عند الجويني إلى قسمين:

الأول: ما كان خارجاً عن قياس القواعد الكلية والثاني ما كان جارياً على وفق القياس.

القسم الأول: الجاري على وفق القياس، وهو عبارة عن الأصول التي لا تستند إلى ضرورة قطعية ولا إلى حاجة عامة، وغايته الحث على مكارم الأخلاق، ووضع الاستصلاح بنا في إيجاب ذلك على الكافة في عموم الأوقات لعسر الوفاء به. والقدر الذي يقتضيه الاستصلاح - أي ما تقتضيه المصالح من مكارم الأخلاق - لا ينضب بقدر أفهام المكلفين، فإذا عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام، فيثبت الشارع وظائف تدعو إلى مبلغ المقصود الواقع في علم الغيب، وإن كان لا ينضب هو في عينه لنا، ويعضد هذا القسم في غالب الأمر بأمر جلية، حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب الجبلة والطبيعة، فيكل إليها قدراً، ويثبت للوظائف قدر<sup>(٣)</sup>.

وبعد هذا التاصيل من الجويني يضرب لذلك مثلاً بالوضوء فليس ينكر العاقل ما فيه من إفادة النظافة، والأمر بالنظافة على استغراق الأوقات يعسر الوفاء به، فوظف الشارع الوضوء في أوقات، وبنى الأمر على إفادته المقصود، وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون نقل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم فضلاً، فكان ذلك النهاية في الاستصلاح. ومحاولة الجمع بين تحصيل أقصى الإمكان في هذه المكرمة، ورفع التضييق في التدنس والتوسخ إذا حاول المرء ذلك<sup>(٤)</sup>.

وهل يجري القياس في هذا النوع من الأصول؟

قد ذهب الجويني إلى أنه: "يضيق نطاق القياس فليس للناظر أن يؤسس في هذا الضرب أصلاً يتخيل فيه مثل هذا المعنى ..... والسبب فيه أن هذا يدق فيه مدرك النظر، فلا يستقل بالتطرق إليه

(١) الجويني: البرهان، ١/٢٣١.

(٢) الجويني: البرهان، ١/٢٣٢.

(٣) الجويني- البرهان ١/٢٣٧-١٢٨.

(٤) الجويني: البرهان، ١/٢٣٨-١٣٩.

الفرق للسبب به. ويجيب الجويني عما يدعيه البعض من إجراء القياس في هذه الأصول: "بأنه لا ينبغي أن يؤتى الإنسان عن خداع؛ فإن مجال الظنون متسع لما يظهر ويدق؛ فإننا لم نؤمر بربط الحكم لكل مظهر" (١).

والقول الوجيز عند الجويني في المسألة: "أن المعنى في هذه القاعدة الثانية أي المراد قياسها على الأصل الذي عندنا- محال على غيب ينفرد بعلمه الشارع، وعليه أنبنى الإيهام الكلي بين التصريح والتلويح، المذكورين في الطهارة فإذا قلنا بتعميم الأمر بالنظافة عسر، ورفع مناقض للمكارم، والقدر الذي لا تدركه أو هام البشر، ولا عسر في امتثال أمر الشارع في طهارات متعلقة بأوقات ثم الفطن يظن أنها في علم الشارع منطبقة على القدر المقصود الواقع في الغيب، وليس من الممكن ربط الظن به فضلا عن دركه يقينا. وإذا كان هذا مبنى الأصل الثابت، فكيف يطمع الطامع في تأسيس أصل وتقييد قاعدة تضاهي الطهارة في وفاتها بالغرض الغيبي؟ ولهذا نقول في هذا الضرب: لا يجوز قياس غيره عليه، وليس كالضرب الأول والثاني المتعلقين بالضرورة والحاجة فإن امرهما بين ودركهما سهل" (٢). فلا جريان للقياس عند الجويني في هذا الباب على معنى أن يعتبر غير الباب بالباب. وعلى هذا ينبنى سد باب القياس في الأحداث؛ فإنها مواقيت الطهارات، وثبتها الشرع في أمر مغيب عن دركنا (٣)، بيد أن الجويني وإن قرر أن القياس الجزئي في هذا النوع من الأصول لا يتصور أن يجري معنويا، فإن قياس الشبه لا ينحسم فيه، فإن كل ما يتطرق إليه العلم يتطرق إليه الظن (٤).

القسم الثاني من الأصول التي لا تستند إلى حاجة وضرورة لكنها خارجة عن القياس الكلي:

إن هذا القسم من الأصول كالقسم الأول من حيث إنها لا تستند إلى ضرورة ولا حاجة، وفي أن الغرض المخيل الاستحاثات على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالنسب إليها. وإنما الفارق بين القسمين: أن القسم الثاني خارج عن الأقيسة الكلية والشرع احتمل فيه خرم قاعدة ممهدة، ويضرب الجويني لذلك مثلا بالمكاتب، فإن العتق مندوب إليه، والغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهذه الكتابة المنتهضة سببا في تحصيل العتق تتضمن أمورا خارجة عن الأقيسة الكلية، فإن الشرع احتمل فيه خرم قاعدة ممهدة وهي: امتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات، ولم يجز مثل ذلك في القسم الأول (٥).

وهذا القسم كسابقه عند الجويني من حيث عدم جريان القياس فيه (٦)، بل إن الجويني يوصل ويقعد ما يجري فيه القياس وما لا يجري بأن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصل قياسا

(١) الجويني، البرهان ١/٢، ٩٤٠.

(٢) الجويني- البرهان- ١/٢، ٩٤٠-٩٤١.

(٣) المرجع السابق، ١/٢، ٩٤٣.

(٤) المرجع السابق، ١/٢، ٩٤٥.

(٥) الجويني، البرهان ١/٢، ٩٢٥ و ٩٤٧.

(٦) الجويني، البرهان، ١/٢، ٩٤٨ و ٩٥٠.

على أصل، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات، وأقرب قطاع الشبه تعدد الأصول فيما لا يندح فيه جامع ضروري أو حاجي<sup>(١)</sup>. وبناء على هذه القاعدة يقرر الجويني: أن أصليين مستتدما المحاسن والمكارم لا تشبه فروع أحدهما فروع الثاني من جهة تعلق كل واحد بأمر غيبي لا يضبطه الفكر؛ إذ لا يجري كل مقصود في الغيب على قضية واحدة<sup>(٢)</sup>.

### النوع الرابع: الأصول غير معقولة المعنى

من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحداثا على مكرمة إلا أن الجويني يقرر أن هذا النوع من الأصول ينذر تصويره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخليه كلياً، ومثال هذا النوع عنده: العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة. ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القياس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقل أصله<sup>(٣)</sup> ثم إن هذه الأمور الكلية لا ننكر أنها عرض الشارع في التبعد بالعبادات البدنية، وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" [العنكبوت ٤٥] ولا يمتنع أيضا أن يتخيل فيها أمر آخر وهو أن الإنسان يبعد منه الركون إلى السكون فالقوى المحركة تحركه لا محالة، فإن تركت تحركت في جهات الشهوات وإذا استحثت بالرغبة والرهبة على العبادات انصرفت حركاتها إلى هذه الجهات.

وهذا عند الجويني، من لا يضبطه القياس ولا يحيط به نظر المستنبط، والأمر فيه محال على إسرار الغيوب والله تعالى المستأثر به فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها في جهة اختصاصها، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب، فإن منعنا اعتبار ضرب بضرب فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة وإن كان يغلب على الظن تعيين مقصود منه على منهاج الأمر بالمحاسن، فلأن يمتنع ذلك في العبادات التي لا يتعين منها مقصد أولى وأحرى<sup>(٤)</sup>.

والجويني وإن كان يقرر أن هذا حال أغلب العبادات البدنية المحضة إلا أنه لا يمنع من ظهور معاني في العبادات يمكن على أساسها إجراء القياس والذي يسميه الجويني بالقياس الجزئي، ذلك أن اعتبار البعض من هذا الضرب - أي من هذا النوع من الأصول - بالبعض قد يندح فيه معان فقهية نحو اعتبار القضاء بالأداء في اشتراط تبييت النية والجامع أن النية قصد ومرتبطة الحال، أو العزم ومتعلقة الاستقبال، وقد أمرنا بإيقاع الصوم أداء وقضاء وعبادة، والعبادات إنما تقع على قضية التقرب بالقصد،

(١) الجويني، البرهان، ٩٥٦/٢.

(٢) الجويني، البرهان، ٩٥٧/٢.

(٣) الجويني، البرهان، ٩٢٦/٢-٩٢٧.

(٤) الجويني، البرهان، ٩٥٩/٢.

وما مضى لا على حكم القرب يستحيل انعطاف القصد والعزم عليه. فهذا من اجلى المعاني المعتمدة وكذلك ما ضاهاها<sup>(١)</sup>. ومعقولية المعنى في العبادات ليست الاصل ولذا نرى الجويني يقرر ان ما ثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه، وهذا كورود الشرع بالتكبير عند التحريم والتسليم عند التحليل، ومن هذا القبيل اتحاد الركوع وتعدد السجود فمن اراد ان يقيم غير التكبير بالتكبير مصيرا إلى أنه تمجيد وتعظيم، فقد بعد بعدا عظيما، وزال من القاعدة الكلية، فإن إيجاب الذكر عند التحليل ليس معقول المعنى<sup>(٢)</sup>.

وهذا المسلك من الجويني وصولا منه إلى أن العبادات تخصيصات من قبل الشارع، ولذلك نجده ينقل عن الشافعي كلاما في رتب النظر ما نصه: (ومن قال لا غرض للشارع في تخصيص التكبير، وفي الاستمرار عليه، ولا غرض لصحبه ومن بعدهم من نقله الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور، واعتقاب الدهور قولاً وعملاً، وتناوله الخلف عن السلف، حتى لو فرض عقد الصلاة بغيره، يعد نكراً، وحسب هجراً والحالة هذه لا اثر لهذا الاختصاص وإنما هو امر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة، وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه)<sup>(٣)</sup>. وعليه فإن الجويني يبين أن الاختصاص غير معقول المعنى، وزفيع الاختصاص مع ثبوته محال<sup>(٤)</sup>؛ ولذا فإن القياس المعنوي لا يجري؛ إذ الاختصاص معناه نفى المعنى المتعدي من محل التخصيص والتخصيص، فطلب المعنى حيث لا معنى بعيد<sup>(٥)</sup>.

### النوع الخامس: الأحكام المعدول بها عن التعليل بالنص والإجماع.

وهذا النوع وإن لم يذكره الجويني في سياق تقسيمه للأصول؛ إذ أن معيار هذا النوع مختلف عن سائر الأنواع ذلك أن معيار الأنواع السابقة كان ظهور المعنى المصلحي وخفاؤه بناء على قربه أو بعده من الضرورات والحاجات والتحسينات وأما معيار هذا النوع فهو إرادة الشارع أو من ينوب عنه؛ إذ إن التعليل يمتنع عند الجويني بتخصيص الشارع على وجوب الاقتصار، وإن كان لولا النص أمكن التعليل كقوله تعالى: "إن أراد النبي أن يستكحها خالصة لك من دون المؤمنين" [الأحزاب: ٥٠] وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة وقد جاء بعناق وكان لا يملك غيرها، فأراد التضحية بها رغبة في مساهمة المسلمين: "تجزئ عنك ولن تجزئ عن أحد بعدك"<sup>(٦)</sup>. فمهما منعنا نص من القياس امتنعنا، وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو، وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر في الفطر<sup>(٧)</sup>.

(١) الجويني، البرهان، ٩٥٩/٢-٩٦٠.

(٢) الجويني-البرهان ٩٦٠/٢.

(٣) المرجع السابق، ٩٦١/٢.

(٤) المرجع السابق، ٩٦٢/٢.

(٥) المرجع السابق، ٩٦٤/٢.

(٦) البخاري: ٣٣٤/١، رقم ٩٤٠، ومسلم: ١٥٥٢/٣، رقم ١٩٦١.

(٧) الجويني: البرهان ٩٠١/٢-٩٠٢.

### المنهج الثالث: الفصل بين العبادات والعبادات.

وهذا ما سبق الإشارة إلى أن عددا من الأصوليين قسموا الأحكام الشرعية ابتداء إلى عبادات الأصل فيها التعبد والالتزام بالنص، وإلى عادات ومعاملات الأصل فيها الالتفات إلى المعاني والحكم، وهو اختيار ابن قدامة وابن تيمية وابن القيم والطوفي والشاطبي وابن برهان<sup>(١)</sup>.

#### الأصل في العبادات التعبد:

استند أتباع هذا المنهج في تقريرهم لهذه القاعدة على ما يلي:

- ١- الاستقراء؛ فإن المتتبع لأحكام العبادات يلحظ أن غالبها مما لا يعقل معناه وحكمته، وإن عقلت حكمته فعلى هيئة لا يصلح معها التعليل والقياس، ومن ذلك الصلوات فقد اقتصت بأفعال مخصوصة على هيئة مخصوصة إن خرجت عنها لم تكن عبادات، وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج، وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانتقياد لأوامر الله تعالى وأفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص<sup>(٢)</sup>.
- ٢- إن العبادات لو كانت مما يجوز فيها التعليل والقياس لجا من الشارع ما يدل على ذلك كما هو الحال في العادات والمعاملات ولما لم يكن ذلك دل على أن المقصود الوقوف عندما جاء في الشرع<sup>(٣)</sup>.
- ٣- إن الحكمة المدركة في العبادات مما لا تستجمع شرائط صحة التعليل بها فهي أما من المناسب المعدود فيما لا نظير له كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، أو أنها إجمالية فأكثر العلة المفهومة في العبادات غير مفهومة على الخصوص كقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ"<sup>(٤)</sup> وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع بل هو من المسمى شيها، وإنما يقىس به من يقىس بعد أن لا يجد سواه، فإذا لم يتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عند ما حد دون التعدي إلى غيره؛ لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلا فيها<sup>(٥)</sup>.
- ٤- إن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا إذا امتثل ما رسم له وفعل ما يعلم أنه يرضيه، ولذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع وأسخطوا الله عز وجل ضلوا واضلوا<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر ص من هذه الرسالة.

(٢) الشاطبي-المواقفات ٥١٣/٢-٥١٤.

(٣) المرجع السابق ٥١٤/٢-٥١٥.

(٤) البخاري: ٢٥٥١/٦، رقم ٦٥٥.

(٥) المرجع السابق، ٥١٥/٢-٥١٨، بتصرف.

(٦) الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٤٨.

## الأصل في العادات والمعاملات التعليل:

ومما استدلووا به لهذه القاعدة أمور:

- ١- الاستقراء؛ فإن المتتبع لتفاصيل أحكام المعاملات والعادات يجد أن الشارع قاصد لمصالح العباد وأن الأحكام العادية تدور معها حيث دارت فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا يكون فيه مصلحة، وإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يتمتع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يتمتع حيث يكون مجرد غرر وربى من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة -ومن ذلك العرايا- ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوما كما في العادات، بل قد جاءت نصوص لا تحصى تدل على هذا المبدأ ومن ذلك قوله تعالى: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الأبواب" [البقرة: ١٧٩]. وقوله "ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل" [البقرة: ١٨٨]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" وقوله "لا ضرر ولا ضرار"<sup>(١)</sup>.
- ٢- إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا ما عرض على العقول تلقته بالقبول ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات فإن المعلوم فيه خلاف ذلك<sup>(٢)</sup>.
- ٣- إن المعاملات حقوق للمكلفين وأحكامها سياسة شرعية وضعت لمصالحهم؛ إذ هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول<sup>(٣)</sup>.

## المنهج الرابع: منهج جمهور الأصوليين

بعد استقرار كل من طريقتي الحنفية والجمهور في التأليف بالأصول وظهور الكتب المعتمدة عند الطرفين، فقد ظهر جليا تغير أسلوب تناول هذه القضية لا سيما عند الجمهور والذين أخذوا بعين الاعتبار رأي الحنفية في المسألة ولذلك لجأوا إلى تقسيم الأحكام باعتبار متعلقاتها إلى عبادات ومعاملات وحدود وكفارات ومقدرات ورخص وأسباب... الخ وتناولوا إجراء القياس في كل نوع بنوعه وكان التعليل بالحكمة أساس اختلافهم في هذه المسائل وذلك ما يظهر بوضوح مثلا في إثبات الحدود والكفارات والأسباب بالقياس<sup>(٤)</sup>.

هذا والقاعدة العامة عند الجمهور أن كل حكم شرعي أمكن تعليله لا يجعل تعيدا بل القياس فيه جار<sup>(٥)</sup>، فإذا ما ظهرت العلة والحكمة جاز القياس فيه إذ لا ذاهب إلى القياس حيث لم تعقل الحكمة ولم تتعد<sup>(٦)</sup>.

(١) الشاطبي، الموافقات ٢/٥٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/٥٢٣.

(٣) الطوفي رسالة في رعاية المصلحة ٤٧.

(٤) الفزالي-المستصفي ٢/٣٤٨-٣٥٣.

(٥) القرافي شرح تنقيح الفصول ٣٩٨.

(٦) الفزالي: المستصفي، ٢/٣٥٠.

## الفصل الخامس

### تقويم منهج التعليل بالحكمة

- ويشمل : تمهيد وستة مباحث
- المبحث الأول : التعليل بالحكمة أصل شرعي كلي قطعي
- المبحث الثاني : إعتبار الحكمة ضرورة تشريعية
- المبحث الثالث : الحكمة أساس التشريع
- المبحث الرابع : الخطط التشريعية الحاكمة لعلاقة الحكمة بالأصول النقلية
- المبحث الخامس : مجالات التعليل بالحكمة
- المبحث السادس : توازن المناهج



## الفصل الخامس

### تقويم منهج التعليل بالحكمة

#### تمهيد:

بعد هذا العرض الأولي لأسس ومقومات منهج التعليل بالحكمة وبيان مواقف الأصوليين واتجاهاتهم منها سواء سلبا أم إيجابيا فإنه لا بد بعد العرض من التحليل ومن ثم المناقشة والنقد وعقد المقارنات والموازنات والتقويم وصولا إلى تحديد النتائج التي ينبغي أن تعتمد لتكون الأسس والمقومات والمعايير الحقيقية لهذا المنهج التشريعي، وهذا الأمر يتطلب دراسة الأمور التالية:

المبحث الأول: التعليل بالحكمة أصل شرعي كلي قطعي

المبحث الثاني: اعتبارا لحكمة ضرورة تشريعية.

المبحث الثالث: الحكمة أساس التشريع.

المبحث الرابع: الخطط التشريعية الحاكمة لعلاقة الحكمة بالأصول النقلية.

المبحث الخامس: مجالات التعليل بالحكمة.

المبحث السادس: توازن المناهج.

#### المبحث الأول: التعليل بالحكمة أصل شرعي كلي قطعي.

إن التعليل بالحكمة منهج تشريعي إسلامي أصيل تظهر ملامحه بشكل بارز في نصوص الكتاب والسنة، وقد سبق عرض طرفا من ذلك وكيفا يزيد ذلك رسوخا وثباتا إليك طائفة من النماذج التي لا حصر لها في مصدر التشريع: القرآن والسنة.

أولا: قوله تعالى: "قبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب" [الزمر ١٧-١٨]. وقوله سبحانه "واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم" [الزمر ٥٥] وقوله سبحانه مخاطبا سيدنا موسى "خذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها" [الأعراف ١٤٥].

لا شك أن كل ما جاءت به الشريعة حسن، لكن الحسن درجات فهناك حسن، وهناك الأحسن، وهذا الأمر مقرر في الشريعة ومن ذلك قوله سبحانه "وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولأن صبرتم فهو خير للصابرين" [النحل ١٢٦]، فالمعاقبة بالمثل حسن والصبر أحسن، والشارع الحكيم يأمرنا باتباع الأحسن لعلنا نحصل تعارضات بين أنواع التكاليف المطلوبة منا وبين ما فيه مصالحنا أو مفسد لنا، لا لشيء إلا لاختلاف أحوال المكلفين وأماكنهم وظروفهم اختلافا يؤدي إلى حدوث التعارض، والذي فيه معاني الابتلاء والاختبار للعباد، والشارع الحكيم وإن قدر حصول مثل هذه التعارضات فقد وضع لنا القاعدة العامة والأصل

الذي يجب أن تفسر على وفقه وهو وجوب اتباع الأحسن، وكيف سنعلم الحسن والأحسن إن لم نعلم ما في الشريعة وأحكامها من حكم ومصالح؟  
إن أمر الشارع الحكيم - وأمره للوجوب - باتباع الأحسن قطعاً أمر بالتعليل بالحكمة.

ثانياً: قوله تعالى: "ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم". [الأنفال: ٦٦-٦٧]. وهذه الآيات نزلت في أسرى بدر والقصة في ذلك مشهورة، وفيها وجه دلالة؛ إذ في الآية عتاب رسول الله لا اختيار ما كان خلاف الأولى، والشارع الحكيم لم يعاتب رسول الله على أصل منهج التعليل بالحكمة، بل العتاب على عدم تطبيق الموازنة السليمة بين الآراء المصلحية والتي أدت إلى اختيار نتيجة وإن كانت حسنة إلا إن هناك ما هو أحسن منها. ففي الآية إقرار لمنهج البحث عن الحكمة والمصلحة وإن كان فيها عتاب على الحكم الذي أصدر.

ثالثاً: قوله تعالى: "وأما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان ورائهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا" [الكهف ٧٩-٨٠] ومما لا يخفى أن حفظ النفس والمال مقصودان للشارع في كل الملل، والقتل وإتلاف مال الغير أمران محرمان، لكن ما كان ليقدم عليهما لولا ما فيهما من المصلحة حتى قال سلطان العلماء: (ولو اطلع موسى عليه السلام على ما في خرق السفينة من المصلحة وعلى ما في قتل الغلام من مصلحة، وعلى ما في ترك السفينة من مفسدة غصبها، وعلى ما في إبقاء الغلام من كفر أبويه وطغيانها لما أنكر عليه ولما ساعده في ذلك ولصوب رايه لما في ذلك من القربى إلى الله عز وجل)<sup>(١)</sup>، وهذه الآيات وإن كانت ليست من شرعنا، لكن لم يأت في شرعنا ما يخالفها، وإن كان المهم فيها هو منهج رعاية الحكمة والمصلحة ولو كان في ذلك مخالفة ظاهرة لما هو مقرر في كل الشرائع من حرمة الاعتداء على الأنفس والأموال.

رابعاً: قوله تعالى: "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل" [البقرة ٢١٧] وهذه الآية نموذج بضربها للشارع الحكيم لعباده بوضع لهم فيها كيفية إصداره الأحكام، إذ حلل المسألة إلى مصالح ومفاسد ووازن بينهما ودفع أعظم الضررين وأوقع أهنهما تحقيقاً للمصلحة العليا وهي حفظ الإسلام ودفع مفسدة الفتنة عنه، والصد عن سبيل الله والكفر به، والصد عن المسجد الحرام وإخراج أهله منه والاعتداء بالقتال والاستمرار عليه، وإن كان في القتال مفسدة وضرر لكنه قطعاً أقل من ذلك، فهذا نموذج تطبيقي للكيفية التي يجب أن يتعامل بها المسلمون مع الوقائع التي تنزل بهم وكل ذلك بناء على التعليل بالحكمة.

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢/٤٩-٥٠.

خامساً: مثال آخر قوله سبحانه: "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما" [البقر ٢١٩] فالشارع يقرر اشتغال الخمر والميسر على مصالح ومفاسد غير إن ما فيهما من المفاسد أعظم مما فيهما من المصالح، وهذا تقرير منه لقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح ولذلك جاء قوله سبحانه: "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون" [المائدة ٩٠-٩١]، فالشارع شرع الحكم بعد ما وازن بين مصالح المسألة ومفاسدها ثم عقب حكمه بأداة الحصر -إنما- ليبين أن أساس الحكم ومبناه رعاية الحكمة وتحقيق المصلحة الراجعة.

سادساً: ما جاء في قصة رأس المنافقين حين قال: "لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل" [المنافقون: ٨] فقال عمر رضي الله عنه: "يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه"<sup>(١)</sup> وهذا تطبيق من رسول الله عليه الصلاة والسلام لمنهج رعاية الحكمة والمصلحة، إذ وازن بين المصالح والمفاسد واعتبر أعظمهما فكانت المفاسد فدراها وإن كان في ذلك تفويتاً لمصلحة، وفي ذلك مصلحة أكبر.

سابعاً: قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها "لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام"<sup>(٢)</sup> وكذلك قوله: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"<sup>(٣)</sup> وقوله: "لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل"<sup>(٤)</sup> فهذه نماذج واضحة من مراعاته عليه الصلاة والسلام للحكمة والمصلحة عند إصداره لرأيه وحكمه.

ثامناً: قوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة ابن شعبة عند إخباره رسول الله أنه خطب امرأة "أذهب فانظر إليها فإنه أجد أن يؤذم بينكما"<sup>(٥)</sup> فهذا الأمر منه عليه الصلاة والسلام لما فيه دوام العشرة والمحبة حكمة بلا شك<sup>(٦)</sup>.

هذه طائفة من أي الكتاب ودرر السنة تدل قطعاً على اعتبار منهج التعليل بالحكمة، ولو أردت الاستزادة لاحتجت إلى صفحات وصفحات غير أني أكتفي بهذا القدر في هذا المقام سيما وأنه سيأتي في ثنايا المباحث اللاحقة مزيد استدالات على أصالة هذا المنهج العظيم في التشريع الإسلامي.

(١) البخاري: ١٢٩٦/٣، برقم ٣٣٣٠، ومسلم: ١٩٩٨/٤، برقم ٢٥٨٤.

(٢) البخاري: ٥٧٤/٢، برقم ١٥٨٠، ومسلم: ٩٦٨/٢، برقم ١٣٣٣.

(٣) البخاري: ٣٠٣/١، برقم ٨٧٤، ومسلم: ٢٢٠/١، برقم ٢٥٢.

(٤) سنن أبي داود: ١١٤/١، برقم ٤٢٢، ومسند ابن ماجه: ٢٢٦/١، برقم ٦٩١.

(٥) الأحاديث المختارة: ١٦٩/٥، والمستدرک: ١٧٩/٢، صحيح على شرط الشيخين.

(٦) المعدي، مباحث العلة ١٢١.

## موقف الأصوليين من استدلالات نفاة التعليل بالحكمة.

يمكن للمتأمل لحقيقة استدلالات نفاة التعليل بالحكمة تقسيمها إلى مجموعتين:

أ- استدلالات متعلقة بتوافر شروط الحكمة فيها.

ب- استدلالات من علم الكلام.

إن التشريع الإسلامي بما هو تشريع منضبط بقواعد وضوابط وشروط فلا مكان فيه للمطلق.

لا خلاف بين الأصوليين ونفاة التعليل بالحكمة أن كل حكمة اختلفت فيها قيودها وشروطها المعتبرة عند الأصوليين فلا اعتبار بها؛ إذ لا اعتبار بالمطلق، ولذلك فكل حكمة لم تتحقق فيها شروطها الأساسية هي حكمة غير معتبرة في التشريع، غير أن الخلاف الحقيقي بين نفاة التعليل ومثبته في مدى إمكانية تحقق تلك الشروط في الحكمة ومن ثم التعليل بها أو عدمه، فحقيقة توجهه النفاة أن لا إمكانية لتحقيق الشروط، ولذلك لا يجوز التعليل بها. وهذا ما لا يسلمه الأصوليون المعللون بالحكمة وسيأتي بحث آراء العلماء في شروط الحكمة في مكانه.

## موقف الأصوليين من الاستدلالات الكلامية:

ناقش الأصوليون ما نقلوه من استدلالات نفاة التعليل بالحكمة، وحاولوا نقضها وتفنيدها ولكن

مناقشاتهم جاءت تتسم بالأمور الآتية:

أولاً: ردات الفعل.

ثانياً: إجابات غير متوازنة.

ثالثاً: الشعور بالاضطراب والتناقض.

رابعاً: التكلف.

أولاً: ردات الفعل:

إن من الملاحظ أن الربط بين التعليل بالحكمة والاستدلالات الكلامية جاء في زمن ساد به التيار الأشعري لا سيما في عصر الرازي والأمدى، وهذا الواقع جعل الأصوليين -أي الأشاعرة- يلجؤون لاتخاذ مواقف من مسألة التعليل بالحكمة في علم أصول الفقه لا يمكن وصفها إلا بأنها ردات فعل، ذلك إنهم وإن كانوا يرفضون مقولة نفاة التعليل بالحكمة واستدلالاتهم إلا أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى اخذ ردة فعل من المعتزلة ممن يقولون بالتعليل بالحكمة، وهذا ما يظهر جلياً عند الغزالي والذي يحرص على أن يبعد نفسه عن الاتهام بالاعتزال لقوله برعاية الحكمة والمصلحة<sup>(١)</sup>، ومن ثم يظهر حرص الرازي والأمدى على إبراز أن التعليل بالحكمة أمر جائز لا واجب. وإن ما يذكر من اعتراضات النفاة لازمة على قول المعتزلة بالوجوب<sup>(٢)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ١٦٢ و ٢٠٤.

(٢) الرازي: المحصول ٢٧٠/٢٢ والأمدى الأحكام ٢٥٦/٣.

## ثانياً: إجابات غير متوازنة.

جاءت كثير من إجابات الأصوليين لاسيما الأمدي على ما نقله من أدلة واعتراضات لنفاة التعليل بالحكمة تدور حول الأمور الآتية:

- أ- أن رعاية الحكمة جائزة لا واجبة من الشارع<sup>(١)</sup>.
- ب- إن حصول الحكمة إنما هو ظاهراً لا قطعاً، بل إن الأمدي يقول: "نحن لا ندعي ملازمة الحكمة لأفعاله مطلقاً بل ندعي ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه وذلك ممكن فيما عدا أنواع الشرور والمعاصي"<sup>(٢)</sup>.

وهذه الإجابات تتعارض مع إجابات أخرى له عن باقي الاستدلالات بأن رعاية الغرض ورعاية الحكمة المنضبطة هي أولى وإن كان في ذلك عسر وحرج<sup>(٣)</sup>، بل إن عدم التوازن يتمثل في نقل الأمدي الإجماع على عدم خلو الأحكام عن الحكمة<sup>(٤)</sup>.

## ثالثاً: الشعور بالتناقض والاضطراب.

سبق أن الريادة كانت للأشاعرة والذين وجدوا أنفسهم مضطربين في علم أصول الفقه لنقض ما قرروه في علم الكلام والعقيدة، إذ المعتمد عند غالبهم منع التعليل بالحكمة، وهذا ما أثار لديهم إشكاليات عند تعرضهم لهذه المسألة في أصول الفقه جعلت من إجاباتهم تحمل صفة الاضطراب وعدم المصدقية نتيجة لاقتناعهم في أعماق أنفسهم بأن ما يحاولون تنفيده من استدلالات هي صحيحة في نظر الفكر العقدي الذي ينتمون إليه وهو الفكر الأشعري الرافض للتعليل بالحكمة ولذلك نجد الرازي وبعد أن ناقش أدلة النفاة في المحصول بناء على القول بجواز التعليل بالحكمة، عاد في المعالم إلى القول بالمنع من التعليل بالحكمة وهذا وإن كان يرى فيه البعض تناقضاً، إلا أنني أراه متوازناً؛ إذ التناقض أن يجمع بين عقيدة نافية للتعليل بالحكمة وتشريع معلل بها.

إن الرازي كان يترجمه عن التعليل يبحث عن التوازن، وهذا الشعور بالتناقض كان ظاهراً أيضاً عند آل السبكي وقد مرت الإشارة إلى ذلك.

## رابعاً - التكلف:

لكل ما سبق نجد أن إجابات الأصوليين جاءت في معظمها مكلفة، وهذا ما يظهر في إجاباتهم على ما أثاره النفاة من أن التعليل بالحكمة فيه صفة نقص للشارع واستكمال، أو ما أثاروه من أمثلة على عدم التعليل بالحكمة، فقد حاول الأصوليون الإجابة على ذلك من خلال إثارة أمور منها:

(١) الأمدي: الأحكام، ٢٥٦/٣.

(٢) الأمدي: الأحكام، ٢٥٤/٣، ٢٥٥.

(٣) الأمدي: الأحكام، ٢٥٥/٣.

(٤) الأمدي: الأحكام، ٢٣٢/٣، ٢٥٠.

- ١- إثبات القدرة للشارع على عدم التعليل بالحكمة، وإن كان قد جاءت أحكامه وأفعاله في معظمها معلة بها.
- ٢- ليس في إثبات التعليل بالحكمة أي إيجاب على الشارع أو جعله مضطراً، بل هو مختار وإن علل بالحكمة.
- ٣- إن التعليل بالحكمة للأحكام، وهي ليست نفس الكلام القديم وإنما التعليل للمتلوق وهو حادث... الخ<sup>(١)</sup>.
- ٤- إن الاستكمال والنقص على الشارع محال، إذ الحكمة ورعاية المصلحة عائد إلى المكلف لا إليه<sup>(٢)</sup>.

### الكيفية المثلى للتعامل مع دعوى نفاة التعليل:

قبل عرض هذه الكيفية لابد من التنبيه على سبب نقدي لإجابات الأصوليين لا سيما من الشافعية ومن تأثر بهم، ذلك أنهم لما نقلوا استدلالات نفاة التعليل بالحكمة لاسيما الكلامية افترضوا صحة الأدلة ابتداء ثم حاولوا التخلص منها بإضافة عناصر جديدة لرأيهم في التعليل، فلجأوا إلى القول بالجواز دون الوجوب، وإلى القول بأن التعليل في الغالب الظاهر لا قطعاً، وإثبات قدرة الشارع على عدم التعليل بالحكمة... الخ. وكل ذلك راجع إلى افتراضهم صحة الأدلة ابتداء، وربما كان ذلك كما قلت لأنهم من أنصار نفي التعليل بالحكمة في علم الكلام. وهذه الأدلة هي ذاتها التي قرروها هناك، ولذلك لا نجد عند الأصوليين من الحنابلة مثلاً، ممن ليسوا متأثرين بعلم الكلام- مثل هكذا إجابات هذا ظاهر عند ابن قدامة مثلاً.

إن أفضل طريقة للتعامل مع أدلة كهذه، هي في حقيقتها شبه تتمثل في الأمور الآتية:

أولاً: أن ترفض ابتداءً وإجمالاً، وذلك لأن علم أصول الفقه الذي نبحث فيه عن التعليل بالحكمة كمنهج لتشريع الأحكام، علم له أسسه وقواعده وأصوله ومصادره الخاصة به والتي تجعل منه علماً متميزاً مستقلاً بنظرته ومصطلحاته عن سائر العلوم، حتى ولو كانت علوماً متعلقة بالشريعة كال تفسير والحديث، فما بالك بعلم ربما كانت غير إسلامية ابتداءً، فليس من الصواب، ولا من الموضوعية العلمية أن ينقل طرح واستدلالات علمية في علم ما، للاستدلال بها في علم آخر يخالفه تماماً في أصوله وأساسه، فليس ليأخذ أن يستدل بقضية ما يتميز بها مثلاً الأدب الإنجليزي على إثبات رأيه في القضية نفسها في الأدب العربي، وإن اتحد العنوان، إذ لكل أدب أسسه وقواعده ومصادره المختلفة مما يجعله متميزاً عن غيره. وهذا ما لم ينتبه له من نقلوا استدلالات نفاة التعليل بالحكمة من علم الكلام إلى علم أصول الفقه.

(١) الأمدي: الأحكام ٢٥٤/٣-٢٥٦.

(٢) الرازي: المحصول ١٨٥/٢٢-١٨٦. العبادي الآيات البيّنات ٤٩/٤-٥٠. ابن التمساني: شرح المعالم ٢٩٤/٢-٢٩٨. صدر الشريعة: التوضيح ١٤٥/٢ الفخاري: لصول البدائع ٢٩٦/٢. ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨١/٣-١٨٢.

## الاختلاف في المقصود من مصطلح الحكمة.

قدمت في الفصل الأول من هذه الرسالة ما للحكمة من ارتباط بمصطلحات آخر والتي استعملها الأصوليون بإزاء الحكمة وكمعاني لها والمتأمل لاستدلالات نفاة التعليل واتجاهات الأصوليين في المسألة يلحظ أن جزءاً من الخلاف ليس يسيراً، يعود إلى الاختلاف في المقصود من الحكمة، بل إن هذا الاختلاف غير منحصر فيما بين المعللين والنافين، بل بين المعللين أنفسهم، فإنهم وإن اتفقوا على التعليل بالحكمة لكن كل قد فسر الحكمة بما يرضاه، وربما اعترض ومنع من التعليل بالحكمة بحسب تفسير غيره لها. ولذا فإن من الدقة بمكان، تفصيل آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة باعتبار المقصود منها، لا بحسب ظاهر اللفظ.

هذا ويمكن حصر آراء الأصوليين بحسب الاعتبارات التالية:

### الاعتبار الأول: الحكمة هي المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء

لا خلاف بين الأصوليين في جواز التعليل بالحكمة بهذا الاعتبار، وهذا ما ذهب إليه الشيرازي والباقي والغزالي<sup>(١)</sup>، ومن قبله الجويني حيث قال: "إذا ثبت ارتباط حكم في أصل بحكمة مرعية، يجوز الاستمسك بعينها في إيجاب الفرع بالمنصوص عليه في عين الحكم المنصوص"<sup>(٢)</sup>.

### الاعتبار الثاني: الحكمة جلب المصلحة وهي اللذة أو وسيلتها، أو دفع المفسدة وهي الألم أو وسيلته

اختلفت آراء العلماء في التعليل بالحكمة بهذا الاعتبار وجاءت كما يلي:

الرأي الأول: جواز التعليل بالحكمة، ذهب إلى ذلك متأخرو الحنفية<sup>(٣)</sup> ومنهم الفناري وابن الهمام وابن أمير الحاج وأمير بادشاه، والشافعية<sup>(٤)</sup>. ومنهم الرازي والأرموي والأصفهاني وابن التمسائي والبيضاوي والإسنوي والزركشي والعضد وابن السبكي والمالكية<sup>(٥)</sup> كالقراقي والشناقطة.

الرأي الثاني: عدم جواز التعليل بالحكمة، وهذا ما اعتمده الرازي وابن السبكي من الشافعية<sup>(٦)</sup> وهو قول الحنابلة<sup>(٧)</sup>.

(١) الشيرازي: شرح اللمع ٨١٥/٢-٨١٦-٨٩٥ والباقي: أحكام الفصول ٦٧٢ والغزالي: شفاء الغليل ٦١٣.

(٢) الجويني: البرهان ١٢١٩/٢.

(٣) الفناري: فصول البدائع ٢٩٦/٢ و٣٠٤ وابن الهمام: التحرير مع التقرير ١٨٠/٣ وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٢/٣.

(٤) الرازي: المحصول ٢٨٩/٢٢ والأرموي: التحصيل ٢٢٤/٢. وابن التمسائي: شرح المعالم ٢٨٣/٢ والأصفهاني: الكاشف

٥٢٥/٦، والبيضاوي: المنهاج مع نهاية السؤل ٢٦٠/٤. العضد: حاشية العضد ٢٢٩/٢ الزركشي: البحر المحيط ١٣٥/٥

السبكي: الإبهاج ١٤١/٣ العبادي: الآيات ٥١/٤ والبناني: حاشية البناني ٣٦٣/٢.

(٥) القراقي: نفائس الأصول ٣٣٢٤/٧ و٣٦٦١/٨ وتقيح الفصول ٤٠٦ والشناقطي: نشر البنود ١٢٧/٢ و١٦٧ ونثر الورود

٤٦٣/٢.

(٦) الرازي-المعالم ١٦٩، ابن السبكي-جمع الجوامع مع الآيات ٤٩/٤ و٥٨-٥٩.

(٧) ابن القيم شفاء الغليل ٣٥٩.

الاعتبار الثالث: الحكمة جلب المصلحة وهي المنفعة، أو دفع المفسدة وهي المضرة.

وقد جاءت الآراء بحسب هذا الاعتبار على النحو الآتي:

الرأي الأول: وجوب التعليل بها، وذهب إليه السمرقندي والكلوذاني والطوفي وعبد العلي الأنصاري<sup>(١)</sup>.

الرأي الثاني: جواز التعليل بها، وذهب إليه الغزالي وابن برهان من الشافعية<sup>(٢)</sup> وصدر الشريعة وعلاء الدين البخاري وابن عبد الشكور من الحنفية<sup>(٣)</sup> وابن جزي المالكي<sup>(٤)</sup> وجمهور الحنابلة<sup>(٥)</sup>.

الرأي الثالث: عدم جواز التعليل بها ذهب إليه ابن السمعاني<sup>(٦)</sup>.

الاعتبار الرابع: الحكمة هي المصلحة بالمعنى الوعظي والإرشادي.

ومن ذلك تفسير الحكمة بالزجر والأمثال والكلمات البليغة وغيرها من الحكم التي تهدف إلى تهذيب النفوس، وقد نقل الغزالي عن الدبوسي ومتقدمي الحنفية المنع من التعليل بها<sup>(٧)</sup>.

الاعتبار الخامس: الحكمة مقاصد الشارع.

ذهب إلى جواز التعليل بالحكمة بهذا الاعتبار فريق من الأصوليين ومنهم الغزالي والأمدي وابن السبكي من الشافعية<sup>(٨)</sup> وابن الحاجب والشاطبي من المالكية<sup>(٩)</sup> ومتأخرو الحنفية<sup>(١٠)</sup>.

الاعتبار السادس: الحكمة مقاصد العقلاء من جلب مصلحة هي اللذة أو وسيلتها، أو دفع مفسدة هي الأكم أو وسيلته.

وذهب إلى جواز التعليل بهذا الاعتبار كل من العضد والتفتازاني والفناري وابن الهمام وابن أمير الحاج وأمير بادشاه<sup>(١١)</sup>.

(١) السمرقندي-حيزان الأصول ٥٧٠ و٦٢٩، الكلوذاني-التمهيد ٤٣١/٣، الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٩، الأنصاري فواتح الرحموت ٤٨٨/٢.

(٢) الغزالي-المستصفى ٣٥٠-٣٤٩/٢، ابن برهان-الوصول إلى الأصول ٢٣٦/٢ و٢٥٧.

(٣) صدر الشريعة-التوضيح ١٤٥/٢، البخاري-كشف الأسمار ٤٩٦/٣ و٥١٣ و٥٣٤، ابن عبد الشكور-معلم الثبوت ٤٨٨/٢.

(٤) ابن جزي-تقريب الوصول ١٤٨.

(٥) ابن قدامة-روضه الناظر ٨٤٩-٨٤٥/٣ و٩٢٤، ابن تيمية-المسودة ٤٢٣-٤٢٤، ابن القيم-أعلام الموقعين ٢٠٠/١.

(٦) ابن السمعاني-خواطع الأدلة ١٧٨/٢-١٧٩.

(٧) الغزالي-شفاء الغليل ٦١٤، والمستصفى ٣٥٢/٢.

(٨) الغزالي-شفاء الغليل ٦١٥، الأمدي-الأحكام ١٨٠/٣ و٢٠٤ و٢٥٠، السبكي-جمع الجوامع ١٢٨/٤-١٣٠.

(٩) ابن الحاجب-المختصر بشرح البيان ٢٦٦/٣، الشاطبي-المواصفات ١١/٢-١٣.

(١٠) ابن أمير الحاج-التقرير والتحبير ١٨٠/٣ و١٨٥ وأمير بادشاه-تيسير التحرير ٣٠٣/٣ و٣٠٨.

(١١) العضد مع السعد-حاشية العضد مع السعد ٢٣٩/٢، الفناري-لصول البدائع ٢٣٩/٢، ابن أمير الحاج-التقرير والتحبير ١٨٠/٣، أمير بادشاه-تيسير التحرير ٣٠٢/٣.



الاعتبار السابع: الحكمة هي الباعث.

لقد اختلفت آراء العلماء في التعليل بالحكمة بهذا الاعتبار بحسب مفهومهم لحقيقة الباعث وقد مر استقصاء ذلك، وحقيقة الباعث عندهم لا تخرج عن الاعتبارات السابقة وعليه فقد جاءت آراؤهم على النحو الآتي:

الرأي الأول: جواز التعليل بها ذهب إلى ذلك الغزالي والأمدي والعضد من الشافعية<sup>(١)</sup> وابن الحاجب والأصفهاني من المالكية<sup>(٢)</sup>. ومتأخرو الحنفية<sup>(٣)</sup> وهو قول الحنابلة<sup>(٤)</sup>.

الرأي الثاني: جواز التعليل بها لكن على تجوز وإخراج للباعث عن حقيقة الباعثية ذهب إلى ذلك ابن القاسم والبناتي والشريني من الشافعية<sup>(٥)</sup>.

الرأي الثالث: عدم جواز التعليل بها ونسبه الغزالي للديوسي<sup>(٦)</sup> وهو قول الرازي وابن التلمساني والزركنسي وابن السبكي والمحلي من الشافعية<sup>(٧)</sup> وابن النجار الحنبلي<sup>(٨)</sup> والشناقطة من المالكية<sup>(٩)</sup>.

الاعتبار الثامن: الحكمة هي الغرض

وعلى منوال آراء العلماء في الباعث جاءت آراؤهم في الغرض فقد اختلفت آراؤهم فيها بحسب مفهومهم لحقيقة الغرض وإلى من ينسب، وذلك على النحو الآتي:

الرأي الأول: وجوب التعليل بالحكمة وهو قول المعتزلة<sup>(١٠)</sup>.

الرأي الثاني: جواز التعليل بالحكمة بمعنى الغرض الذي هو المصلحة والمنفعة العائدة إلى العباد ذهب إلى ذلك الأمدي والأصفهاني من الشافعية<sup>(١١)</sup> وصدر الشريعة وابن أمير الحاج وأمير بادشاه من الحنفية<sup>(١٢)</sup>.

(١) الغزالي-شفاه الغليل ٥١٥ و٦١٥، الأمدي-الأحكام ١٨٠/٣، العضد-حاشية العضد ٢١٢/٢-٢١٤.

(٢) الأصفهاني-بيان المختصر ٢٥/٣.

(٣) الفخاري-فصول البدائع ٢٩٧/٢ و٣٧١، ابن أمير الحاج التقرير والتحبير ٣٣٤/٣، أمير بادشاه-تيسير التحرير ١٣٧/٤.

(٤) ابن قدامة-روضه الناظر ٨٩٠/٣-٨٩٣، الطوفي-شرح مختصر الروضة ٣١٦/٣.

(٥) العبادي-الآيات ٥٠/٤، البناتي والشريني-حاشية البناتي مع تقارير الشرييني ٣٥٨-٣٥٧/٢.

(٦) الغزالي-شفاه الغليل-٦١٢.

(٧) الرازي-المحصول ٢٤٦/٢/٢، التلمساني-شرح المعالم ٢٨٨/٢ و٢٩٧ الزركنسي-البحر المحيط ١١٣/٥، السبكي-جمع الجوامع مع المحلي والآيات ٤٨/٤-٤٩ و٥٧.

(٨) ابن النجار-شرح الكوكب المنير ٤٠/٤-٤١ و٤٣.

(٩) الشنقيطي-نشر البنود ١٢٥-١٢٤/٢ ونثر الرود ٤٦٢/٢.

(١٠) البصري-المعتمد ١٦٦/١، الرازي-المحصول ٢٤٢/٢/٢، الأمدي-الأحكام ٢٤١/٣، صدر الشريعة-التوضيح ١٤٥/٢.

(١١) الأمدي-الأحكام ٢٥٠/٣، الأصفهاني-الكاشف ٢٩٤/٦.

(١٢) صدر الشريعة-التوضيح ١٤٥/٢، ابن أمير الحاج-التقرير والتحبير ١٨١/٣-١٨٢ وأمير بادشاه-تيسير التحرير ٣٠٥-٣٠٣/٣.

الرأي الثالث: عدم جواز التعليل بها وذهب إلى ذلك الغزالي والرازي والسبكي وابن القاسم والبناني من الشافعية<sup>(١)</sup> والفناري من الحنيفة<sup>(٢)</sup> والشاطبي والشناقطة من المالكية<sup>(٣)</sup> وهو قول الحنابلة<sup>(٤)</sup>.

### الاختلاف في المناهج:

إن الاختلاف في المناهج قد شكل أحد أعمدة الخلاف الحقيقية في مسألة التعليل بالحكمة بشكل خاص، وفي مجمل قضايا علم أصول الفقه بشكل عام، وبرغم موافقتي لما يقرره د. مصطفى شلبي في مدى تأثير اختلاف المناهج العقائدية والمناهج المعرفية والكلامية في مسألة التعليل بشكل عام، والتعليل بالحكمة بشكل خاص<sup>(٥)</sup>، غير أن واقع الأمر غير منحصر في هذا النوع من الاختلاف، بل أنه يشمل الاختلاف في المناهج الأصولية أيضاً.

### أولاً: اختلاف المناهج الأصولية.

وهذا ما قدمت له خلال دراسة تطور مصطلح الحكمة عبر مراحلها وفصلت فيها كيفية حدوث التحولات في مفهوم الحكمة، وصلاتها بالمصطلحات الأخرى، وكيف تشكلت الآراء والمناهج، وليست الإشكالية في تنوع المناهج، وإنما في الجمع بين أكثر من منهج ودون مراعاة اختلافها في الأسس والرؤى، وعلى سبيل المثال تناقض رأي ابن السبكي وقد أشرت إليه سابقاً، وإلى تكلف العلماء في دفع هذا التناقض<sup>(٦)</sup>.

وما أراه أن الحقيقة التي لا شك فيها أن ابن السبكي تناقض لجمعه بين منهج الرازي ومنهج الأمدي، حيث تبنى الأول من حيث حقيقة الحكمة، وبناء عليه انتقد رأي الأمدي في الباعثية، ومن ثم عاد وتبنى رأي الأمدي في تفصيله لمراتب الحكمة والتعليل بها. مثال آخر ما كان عند العضد والتفتازاني والذين حصل لديهما الأمر ذاته في تبنى المنهجين، فما كان منهما إلا أن حولا الحكمة من مقاصد الشارع إلى مقاصد العقلاء، لا شيء إلا ليتوافق ذلك مع آرائهم العقائدية.

(١) الغزالي-شفاه الغليل-١٦٢ و٢٠٤، الرازي-المحصول-٢٤٦/٢/٢-٢٤٧، السبكي-جمع الجوامع مع الآيات ٤٩/٤ و٥١،

الزركشي-البحر المحيط ١١٣/٥، البناني-حاشية البناني ٣٥٧/٢-٣٥٩.

(٢) الفناري-حصول البدائع ٢٩٦/٢.

(٣) الشاطبي-الموافقات ٢٣٤/١، الشنقيطي-نشر البند ١٢٥/٢ والشنقيطي-نثر الورود ٤٦٢/٢.

(٤) ابن القيم-شفاه الغليل ٣٧٢ وابن النجار-شرح الكوكب المنير ٣١٦/١-٣١٧.

(٥) ثلبي-تعليل الأحكام ٩٤-١١١.

(٦) انظر ص ٨٤-٨٧ من هذه الرسالة.

## ثانياً: الاختلاف في المناهج المعرفية.

شكلت مسألة تعليل أفعال الله أحد مرتكزات الاختلاف بين المسلمين ليس في العقيدة فحسب، بل في العقيدة والفكر والفقهاء وأصوله، فانبئى على هذه المسألة موقف العلماء من التعليل، ومن العلة، ومن التعليل بالحكمة، وموقفهم من العقل ومنزلته في التشريع إلى غير ذلك من قضايا وأبعاد.

إن آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس جاءت انعكاساً للاختلاف في هذا المبدأ، بل ازداد الأمر تعقيداً حين اضطر كثيرون إلى مخالفة ما أثبتوه في العقيدة لضرورة قولهم بحجية القياس والتعليل والقول بالعلة، هذه الإشكالية ظهرت عند الأشاعرة من علماء الأصول ممن ينفون التعليل بالحكمة والتعليل عامة في العقيدة وعلم الكلام، فاضطرب موقفهم من التعليل بالحكمة في القياس. ولن أتعرض لأراء العلماء في تعليل أفعال الله، إذ ليس هذا مكانه<sup>(١)</sup>، لكن سأعرض في هذا المقام نماذج للأساليب التي تعامل من خلالها العلماء مع هذا التناقض:

١- من أوائل من شعر بهذا التناقض كان الشيرازي (٤٧٦هـ) والذي تراه يعلل بالمعنى والحكمة والمصلحة في بحثه للقياس، وتراه في لحظة واحدة ينكر التعليل بالحكمة، لكن ذلك جاء في سياق بحثه لحكم الأعيان قبل ورود الشرع<sup>(٢)</sup>، وهذا الأمر عنده يعكس فكرة الفصل بين تعليل أفعال الله وتعليل أحكامه على اعتبار أن أحكامه ليست من أفعاله، وهو بالفعل ما قرره الزركشي<sup>(٣)</sup> ومن ثم لجأ إليه د. الريسوني لدفع تناقض الرازي<sup>(٤)</sup>.

٢- ما سجله الغزالي في أكثر من موضع خوفاً من أن ينسب إلى المعتزلة لكثرة دفاعه عن فكرة التعليل بالحكمة والمصلحة، وتأصيله للمناسب وتفصيله لأنواعه، ولذا نجده يحرص على القول: (ولسنا نقول ذلك: لأننا نرى رعاية الصلاح واجبا على الله تعالى، ولكننا عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى ببعثه الرسل... لراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم، والله سبحانه وتعالى منزّه عن التأثير بالأغراض والتغير بالدواعي والصوراف ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن بنا ظان استمدادنا في هذه التصرفات- من مقدمات أرباب الضلال وطبقات الاعتزال)<sup>(٥)</sup>. وليس هذا الموقف الوحيد بل تراه يلجأ إلى أمر ابتكره أسماء: عادة الشرع، ليثبت من خلالها التعليل ويتخلص من الإلزامات الكلامية وسياتي.

٣- يسجل الرازي هذا التناقض من خلال تقريره أن المعتزلة كشفوا الغطاء عن حقيقة المقام بإيجابهم التعليل بالغرض والمصلحة، وإن الفقهاء يجوزون ذلك ولو سمعوا لفظ "الغرض" لكفروا قائله

(١) انظر في آرائهم ابن القيم شفاء العليل ٣٤٧-٣٦٠ ومفتاح دار السعادة ٣١٥/٢-٤١١.

(٢) الشيرازي-التبصرة ٥٣٦.

(٣) الزركشي-البحر المحيط ١٢٢/٥.

(٤) الريسوني-نظرية المقاصد عند الشاطبي ٢٣٠.

(٥) الغزالي: شفاء العليل ٢٠٤ و١٦٢-١٦٣.

مع أنه لا معنى لتلك -اللام- إلا الغرض<sup>(١)</sup>. هذا وقد تابع الرازي استثمار فكرة الغزالي في عادة الشرع ليتخلص من خلالها من تناقض ما يسلم به من أن أفعال الله وأحكامه يمتنع تعليلها بالدواعي والأغراض، مع تقرير أن المناسبة تفيد ظن العلية ووقوع التعليل بالحكمة<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا الدرب سار جمهور أتباع الرازي لا سيما الأصفهاني وابن التمساني<sup>(٣)</sup>.

٤- موقف آل السبكي، وقد سبق عرض رأيه وتفصيله وكيف استشكل السبكي الجمع بين رأي الفقهاء ورأي المتكلمين، فخلص إلى القول بأن الحكمة باعثة للمكلف لا للشارع.

هذه نماذج لتأثر الأصوليين بمناهج المعرفة والكلام وهناك أخرى لا مجال لتفصيلها، كما هو الحال عند الفناري مثلاً<sup>(٤)</sup> وسيتأتي تحليل هذه المواقف بعد قليل.

### حكم التعليل بالحكمة:

إن من أبرز آثار هذا الاختلاف: اختلاف العلماء في حكم التعليل بالحكمة حيث جاءت آراؤهم في ذلك على النحو الآتي:

الرأي الأول: جواز التعليل بالحكمة، وهو مذهب الجمهور إذ التعليل بالحكمة عندهم تفضل من الله وإحسان على عباده<sup>(٥)</sup>.

وقد استدلوا لذلك بأمور<sup>(٦)</sup>:

- ١- إن الله تعالى متصرف في خلقه بالملك، ولا يجب لهم عليه شيء.
  - ٢- إن الإيجاب يستدعي موجبا على الله، ولا أعلى من الله عز وجل يوجب عليه.
- الرأي الثاني: الوجوب على الله سبحانه، وهذا منسوب إلى المعتزلة وذلك للأمور التالية<sup>(٧)</sup>:
- ١- إن الله عز وجل كلف خلقه بالعبادة فوجب أن يراعي مصالحهم إزالة لعلهم في التكليف وإلا لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق أو شبيها به.
  - ٢- إن ما لا غرض فيه عبث، والعبث قبيح لا يفعله الحكيم، بل يجب أن يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض<sup>(٨)</sup>.

(١) الرازي-المحصل، ٢٤٢/٢/٢.

(٢) المرجع السابق ٢٤٦/٢/٢-٢٤٧.

(٣) الأصفهاني-الكاشف ٣٥٠/٦ والتمسني شرح المعالم ٢٨٨/٢ و ٢٩٧.

(٤) الفناري-مصول البدائع ٢٩٦/٢.

(٥) الرازي-المحصل، ٢٤٢/٢/٢ والأمدى-الأحكام ٢٣١/٣.

(٦) الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٨-٢٩.

(٧) الرازي-المحصل ٢٤٢/٢/٢ والأمدى-الأحكام ٢٣١/٣، الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٩.

(٨) البصري-المعتمد ١٦٧/١، الرازي-المحصل ٢٤٢/٢/٢.

الرأي الثالث: الوجوب من الشارع لا عليه، ذهب إلى ذلك الطوفي من الحنابلة إذ أن رعاية المصلحة عنده واجبة من الله عز وجل حيث التزم بالتفضل بها، لا واجبة عليه<sup>(١)</sup>، وذلك من الطوفي قياس لوجوب كون أحكام الشارع معולה بالحكمة على وجوب التوبة والرحمة من الشارع، وذلك بقوله تعالى: "إنما التوبة على الله" [النساء ١٧] فإن قبول التوبة واجب منه لا عليه وكذلك الرحمة في قوله تعالى "كتب ربكم على نفسه الرحمة" [الأنعام ٥٤].

الرأي الرابع: الوجوب على القانس إجراء القياس على الحكمة إذا ظهرت له بشروطها، ذهب إلى ذلك السمرقندي حيث قال: (إن أحكام الله متعلقة بمصالح وحكم، فإن كانت معقولة يجب القول بالتعدية)<sup>(٢)</sup> وهو قول الكلوذاني حيث يقرر: أن الأحكام إنما شرعت لمصلحة المكلفين فإذا كانت العلة هي وجه المصلحة في الموضوع المنصوص وجب تعلق الحكم بها أين ما وجدت<sup>(٣)</sup>.

وهو قول ابن الهمام الحنفي، فإن اتصافه تعالى بأقصى ما يمكن من الكمالات موجب لموافقة حكمه للحكمة بمعنى أنه لا يقع إلا كذلك أي على الوجه الموافق للحكمة<sup>(٤)</sup>. وليس اصرح من قول عبد العلي الأنصاري (لو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع، بل يجب لأنها المناسب المؤثر حقيقة)<sup>(٥)</sup>.

### منشأ الخلاف:

إن جذور هذه المناهج تعود إلى علم الكلام والفلسفة كما أسلفت لا سيما في مسألة التحسين والتقيح ووجوب الأصلح على الله سبحانه، ولن أتعرض لهذه المسائل إذ لست من أنصار نقل علم الكلام إلى علم أصول الفقه، لكنني أود التنبية إلى أن حقيقة الخلاف بين الآراء تعود إلى الأمور التالية:

- ١- إثبات القدرة لله سبحانه.
- ٢- اختيار الصيغة الأكثر أدبا مع الله سبحانه.
- ٣- الاختلاف في الجهة التي يقع عليها الوجوب.

إن أصحاب هذه الآراء ممن يعللون بالحكمة بيد أن رأي الجمهور قد جاء على سبيل ردة الفعل من موقف المعتزلة في مسألتها وجوب الأصلح والتحسين والتقيح، فلقد قالوا بالجواز ليثبتوا لله سبحانه القدرة على اختيار ما ليس فيه حكمة ولا مصلحة، فقد أرادوا بمنهجهم هذا أن يقرروا أن الشارع قادر على أن يأتي بالأحكام لا لحكمة ولا لمصلحة، لكنه لم يفعل بل أن الواقع أن الأحكام جاءت مطابقة

(١) الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٦.

(٢) السمرقندي-ميزان الأصول ٥٧٠ و٦٢٩.

(٣) الكلوذاني-التمهيد ٤٣١/٣.

(٤) ابن الهمام-التحرير مع التيسير ٣٠٥/٣.

(٥) الأنصاري-مفتاح الرحمت ٤٨٨/٢.

للحكمة والمصلحة، ولأنهم يثبتون هذه القدرة لله لم يقولوا بالوجوب وقالوا بالجواز من باب الأدب مع الله سبحانه، في حين أن المعتزلة رأوا الوجوب، لأن واقع أحكام الله أنها لا تخلو من الحكمة، والعقل يقضي عندهم بوجوب الحكمة على الشارع من باب الأدب أيضا، وكانهم أرادوا أن ينفوا ما قد يتطرق إلى الفكر من خلال القول بالجواز من، القول بجواز العبث على الله وهذا محال، فكيفما ينزهوا الله عن العبث أوجبوا عليه الحكمة.

وأما الطوفي، فاراد الجمع بين الرايين فغير جهة الوجوب من الوجوب على الشارع إلى الوجوب منه، وبذلك يتخلص من الإلزامات التي قد يعترض بها على رأي المعتزلة، وفي الوقت ذاته يكون منسجما مع واقع الأحكام المراعية للمصالح والحكمة.

وأما الرأي الرابع، فذهبوا إلى أن الوجوب، وجوب القياس وتعدية الحكم وهذا ليس على الشارع ولا منه، بل على المجتهد، إذ التعليل بالحكمة والقياس على أساسها فعل القانس لا الشارع، وهذا رأي سديد يحقق المطلوب.

### تحليل الآراء:

المنتبع لأراء العلماء السابقة يلحظ تغير آراء معظمهم ما بين مصطلح وآخر، بيد أني أستطيع تلخيص توجهاتهم على النحو الآتي:

أولاً: من فسر الحكمة بالمعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء، قبل التعليل بها بأي إطلاق كان، ذهب إلى ذلك الجويني والغزالي.

ثانياً: من فسر الحكمة بما يرجع حاصلها إلى اللذة والألم انقسموا إلى آراء:

أ- قبول التعليل بهذا المعنى، مع رفض التعليل بالغرض والباعث، ذهب إلى ذلك الرازي

والأرموي وابن التلمساني والبيضاوي والأسنوي والشناقطة.

ب- رفض التعليل بها وبالغرض والباعث ذهب إلى ذلك ابن السبكي.

ج- قبول التعليل بها وبالغرض والباعث بشرط أن يكون ذلك عائداً إلى العباد، ذهب إلى ذلك الأصفهاني وجمهور متأخري الحنفية.

د- قبول التعليل بها وبالباعث على تجوز دون الغرض، ذهب إلى ذلك ابن القاسم والبناني والشربيني والفناري.

ثالثاً من فسر الحكمة بجلب المصلحة ودفع المفسدة الراجعة إلى المنفعة والمضرة فحسب فقد انقسموا إلى فريقين:

الأول: قبول التعليل بها وبالباعث مع رفض الغرض وهذا منهج الحنابلة.

الثاني: رفض التعليل بها وهذا مذهب ابن السمعاني.

رابعاً: من فسر الحكمة بمقاصد الشارع قبل التعليل بها وبالباعث والغرض العائد إلى العباد، وهذا منهج الأمدي وابن الحاجب والأصفهاني والشاطبي.

خامساً: من فسر الحكمة بمقاصد العقلاء، قبل التعليل بها وبالباعث ذهب إلى ذلك العضد والتفتازاني وبعد فيمكن حصر مواضع الخلاف في إطلاقات الحكمة بما يلي:

١- تفسير الحكمة بما يرجع حاصله إلى اللذة والألم.

٢- تفسير الحكمة بالفرض والباعث.

أما الأول: فترجع حقيقة الخلاف فيه إلى الاختلاف في المناهج، وأما الثاني فإن الخلاف فيه على جزئين: أحدهما اختلاف المناهج، والآخر اختلاف لفظي.

### تداخل المصطلحات وإن اختلفت:

إن جزءاً من الخلاف يرجع إلى التسمية، ولهذا نجد عدداً من العلماء يقررون أن الخلاف لفظي معياره الأهم حقيقة الغرض بشكل أساسي؛ ونسبة هذا الغرض إلى الشارع أم إلى العباد، فمن جوز التعليل لأنه رآه عائداً إلى العباد، ومن منعه؛ لأنه رآه عائداً إلى الشارع<sup>(١)</sup>. وهذا ما يقرره ابن التلمساني حيث قال: (إنما الشناعة في تسمية هذا غرضاً، فإن لفظ الغرض لا نطلقه على الله تعالى فإنه يسبق إلى الفهم منه ما هو مقرر في الشاهد، وهو أن العاقل إذا علم أو اعتقد أن للفعل سروراً أو لذة في نفسه أو ما إلى ذلك، ترتب عليه ميله للفعل بما جبل عليه من الميل إلى الموافق، وترتب عليه همه وقصده إلى الفعل، وإذا علم أو اعتقد أنه غم أو ألم في نفسه أو سبب لذلك فر عنه فكان ذلك سبباً لترتب قصد الإنكاف عنه، فيكون ترجيح العبد للفعل أو الترك مبنياً على النفع أو الضرر، والباري تعالى ينزه عن ذلك، فالغرض لفظ موهوم لم يرد به شرع فلا نطلقه)<sup>(٢)</sup>. وقد سبق ما قاله الرازي من أن الفقهاء لو سمعوا لفظ الغرض لكفروا وقاله، فالرازي يسجل لنا أن حقيقة الخلاف بين الطرفين لفظي يتمثل في صحة اعتبار الحكمة والمصلحة غرضاً، حيث يحكم هذا الأمر مفهوم الغرض والجهة التي ينسب إليها، وليس ذلك سواء في الفكر المعتزلي ذي الصلات المعروفة بعلم الكلام ولا في الفكر الأشعري ذي المواقف المعروفة من الفلسفة.

يكفي هذا القدر في هذا المقام وليكن المرجوع إلى حقيقة مصطلح الحكمة وعلاقته بالمصطلحات الأخرى والتي بعد طول فكر أرى أن الحكمة هي "الحقيقة" إذ هي مدار الأشياء، فالكل يبحث عن حقائق الأشياء والأمور، لا يبحثون عن أعراضها، فالطبيب الناجح من يعالج سبب المرض بإدراكه حقيقته لا من يعالج أعراضه من الحمى أو غيرها. ولما كانت الحكمة مركز مصطلحات التعليل، فكلها دائر حولها كان الأجدر أن تكون هي المعبرة عن حقائق الأشياء؛ بيد أن هذه الحقائق خفية لا تظهر إلا لذي علم راسخ وربما يتأخر ظهورها أجيالاً وقروناً، فهل يتوقف التشريع لأجل جهلنا بها؟

(١) ابن أمير الحاج-التقرير والتحرير، ١٨٢/٣ وأمير بادشاه-تيسير التحرير ٣٠٤-٣٠٥.

(٢) التلمساني-شرح المعالم ٢٩٧/٢.

من هنا كان اللجوء إلى الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي ما لجئ إليها إلا للظن بأنها معبرة عن هذه الحكمة التي هي حقيقة الشيء، وسمي هذا الوصف الظاهر مناسباً لأن مراعاة حقائق الأشياء في التشريع تأتي بالنتائج المطلوبة والسليمة، وهذه النتائج هي مصالح؛ إذ القاعدة أن التشريع إذا وافق حقائق الأشياء ترتبت عليه مصالح تعم من طبق عليهم هذا التشريع. فالمصالح هي نتائج وأثار لترتب الحكم والتشريع على حقائق الأشياء، وليست هي حقائق الأشياء.

هذا ومع استمرار بحث العلماء عن المصالح والتي يحكمون من خلالها على كون الوصف مناسباً وبالتالي معبراً عن الحكمة أخذت المصلحة تحل شيئاً فشيئاً محل الحكمة باعتبارها حقيقة الأشياء، فأصبح العلماء يسمون الحكمة بأثرها، ولقد سار مصطلح المصلحة مع مصطلح العلة والوصف الظاهر المناسب جنباً إلى جنب، ومع غدو هذا الوصف مدار اهتمام العلماء غاب عن ذهن المقلدين من الأصوليين، الأساس الذي هو الحكمة، فحصل الفصل بين المصطلحين حتى أصبح يقال: هل يدور الحكم مع علته أم مع حكيمته؟ وكان الحكمة لم تعد علة الحكم الحقيقية!

هذا الواقع ربما لم يعجب عدداً من أفاض علماء الأصول والذين أدركوا أن الأمر انحرف عن مساره سيما وأن آثار الانفصال عن مصطلح الحكمة أخذت تظهر من خلال بروز العلة الطردية وقياس الطرد، فحاولوا إعادة تشكيل العلاقة بين مصطلحات العلة والحكمة والمصلحة - وجعلوا العلة مركز هذه العلاقة إراكاً منهم أنها الواسطة بين الحكمة المعبرة عن حقائق الأشياء وبين المصلحة التي هي أثرها، فجاء العلماء بثلاث نظريات أساسية لشكل هذه العلاقة كانت هي نظرية المؤثر، ونظرية المعرفة، ونظرية الباعث. فقد حاولوا من خلال إضافة هذه المصطلحات إعادة الربط بين المصطلحات الثلاثة، لكن هذه النظريات قد انطلقت من مناهج فكرية متغايرة، ونظرت إلى الموضوع بزوايا ومعايير مختلفة. ولقد كان أهم عوامل الاختلاف بين هذه النظريات ما يلي:

أولاً: حقيقة المصلحة.

ثانياً: تكييف طبيعة الربط بين الحكمة والمصلحة والعلة مع الحكم التشريعي.

ثالثاً: الحكم على نتيجة التكييف.

أولاً: حقيقة المصلحة

أما المصلحة؛ فكان عند غير المسلمين لا سيما في الفلسفة اليونانية والفارسية تفسير مادي لها، تقسم الأشياء وتعيد جميع دوافع الفعل أو الترك إما إلى تحصيل اللذة أو دفع الألم.

ولما كانت الحقيقة مطلب كل علم، سمي الفلاسفة هذه الأمور حكمة وغداً الفلاسفة يعرفون بالحكام، وشاء قدر الله أن يرث المسلمون حضارات الأمم وأن ينقلوها إلى حضارة الإسلام، وكان هذا النقل في وقت ظهرت فيه مسألة التعليل بالحكمة وعملية تشكيل نظريات التعليل في أوجها، فحصل أن ربط فريق من العلماء بين الحكمتين، يظهر ذلك عند الرازي وأتباع منهجه، في حين لم يبالغ أتباع



المناهج الأخرى في هذا المسار سيما وأن تأثيرهم بالفلسفة كان أقل، فجاء منهج الحنابلة مثلا أقل إغراقا في تفسير المصلحة فاقترضوا على تفسيرها بالمنفعة.

ومما زاد الأمر تعقيدا أن الفلاسفة تطرقوا لتعليل أفعال الله بالغرض والدواعي ليس لأجل التشريع بلا شك- بل لما كان بينهم من خلافات في مسألة قدم العالم فابتدعوا شبهة نقص الخالق سبحانه واستكمالها بالغرض- فارتبطت الحكمة بالحكمة والتعليل بالتعليل، وكان ذلك كله في عقل العالم الواحد الأصولي من جهة والفيلسوف من جهة كما الحال مع الرازي مثلا.

ثانيا: طبيعة الربط بين المصطلحات، إذ لم يكن انتقال مصطلح الحكمة من عند الفلاسفة الأمر الوحيد الذي تأثر به علماء الأصول بغيرهم، بل كان لعلم الكلام دوره أيضا من خلال انتقال طبيعة العلاقات بين الأسباب والمسببات، وارتباط العلل العقلية بمعلولاتها حيث انتقلت إلى منظومة المعتزلة، فأفروزوا لنا نظرية التأثير الذاتي، إذ لا بد لكل مؤثر من آثار هي أغراض ترتبط به، والمفترض أن تكون هذه الأغراض هي المصالح، وبالتالي هي الحكمة.

لاحظ أتباع منهج الرازي -وهم من الأشاعرة خصوم المعتزلة- والمفسرين للحكمة بما يرجع حاصلها إلى اللذة والألم أن في ذلك نسبة النقص والاستكمال للشارع، فحاولوا التخلص من نظرية التأثير، ولكنهم لا يقدرين على نفي التعليل ونفي القياس فلجأوا إلى نظرية المعرفة، أي العلة المعبرة عن الحكمة تعرف الحكم في الفرع وبالتالي تحقق المصلحة لكن دون إيجاب أو تأثير.

وأما الأمدي فقد طرح نظرية أخرى لهذه القضية تقوم على أن الأحكام الشرعية صادرة من شارع حكيم، وهي قطعا لا تخلو من حكمة، لكن من الذي يمكنه أن يحكم بأن هذه الحكمة هي حكمة قطعا؟ بالتأكيد أنه الشارع الحكيم الذي صدرت منه الأحكام، فهذه الحكمة هي ما قصده الشارع وأراده، ولذلك إذا ما أراد المجتهد أن يبحث عن الحكمة، فعليه أن يبحث عن مقاصد الشارع، وإذا ما ربطت الأحكام بعلم لا بد وأن تكون مشتملة على هذه الحكم.

ثالثا: الحكم على نتيجة التكيف، بعد هذا كله جاء وقت الحكم على عملية التكيف فجاء رأي المعتزلة بأنها علاقة غرضية، وأما الرازي وأتباعه فরাوا أنها علاقة تعريفية، وأما الأمدي ومنهجه فكانت العلاقة عنده باعثية مقاصدية.

### الإشكالية:

تكمن الإشكالية في مزج هذه النظريات مع بعضها البعض، وقد سبق فصل هذه المصطلحات عن بعضها البعض؛ وبيان صلاتها بالحكمة، ولمزيد من الإيضاح فإني سأضع لك رسما توضيحيا يبين صلات هذه المصطلحات ببعضها ببعض<sup>(١)</sup>.

هذا وقد بقي شيء أود التنبيه إليه ألا وهو تفسير الحكمة بما يرجع حاصله إلى المواظ والمراشد والأمثال والمعاني العامة كتعليل العقوبات بالزجر، والعبادات بالحكم الإجمالية التي تهدف

(١) انظر الملحق رقم (١).

إلى تهذيب النفوس وتربيتها، وهذا ما أثاره الدبوسي وحاول الغزالي إيجاد مخرج له بجعل الحاجة إليه هي الحكمة.

إن منطق التشريع وبناء الأحكام الشرعية والتي تحكم شؤون أمة ومجتمع ودولة لا يستسيغ أن تكون مثل هذه الأمور عللاً تشريعية بل هي أقرب إلى علم الأخلاق منها إلى التشريع.

إن استقرار التشريع يتطلب تفسير الحكمة بما يمكن ضبطه وتحديده فلا يبنى على ما هو عام مجمل وعليه فإن هذا التفسير للحكمة والذي يبدو أنه جاء من استعمالات أهل اللغة للحكمة، ليس هو المقصود من الحكمة في التشريع وإن ظن البعض ذلك، وبناء عليه ليس دقيقاً ما يقدمه كثير من المعاصرين في تناولهم لحكم التشريع حيث يذكرون أموراً هي في حقيقتها مواضع ومعان عامة مجمله وليست عللاً تشريعية، بل الأجدر أن يسموا ذلك حكمة المشروعية لا التشريع حتى يتناسب ما يذكرونه مع العنوان.

## المبحث الثاني اعتبار الحكمة ضرورة تشريعية

إن اعتبار الحكمة بأحد الأدلة التي هي في الحقيقة مسالك الكشف عنها، شرط يتفق على إلزامية توفره كل من أجاز التعليل بالحكمة، وإلى افتراض عدم تحققه أرجع كثير ممن منعوا التعليل بالحكمة موقفهم واعتراضهم عليها، حيث جعلوا الحكمة غير المعتبرة بدليل نقلي خارج دائرة التوقيف؛ لأن العلة إذا دل عليها النص أو الإضافة أو الإيماء، فتلك دلالة من جملة التوقيف، وكذا التأثير، أما المخيل - والحكمة كما بينت ليست إلا العلة المخيلة والمعنى المناسب - إن لم تعتبر فيه الضرورة والحصر بعد السبر وإبطال الكل إلا واحداً، فالحكم يمكن أن يكون مقصوراً على الاسم المذكور في خطاب الشارع<sup>(١)</sup>. سيما وأن التعليل بالحكمة يقتصر في غالب أحواله بالعلل النقلية الثابتة بمسلك الإيماء والإضافة اللفظية، مما يجعل المجتهد المستنبط للحكمة ملتزماً بإظهار دليل اعتبار الحكمة، والمرجح لها على العلة الظاهرة المذكورة في خطاب الشارع؛ إذ يكفي لإعمال العلة النقلية مجرد الإضافة اللفظية، والتمسك بمحض الصيغة، في حين يفتر المعلل بالحكمة إلى إظهارها بالدليل. ومن ذلك أن تكون إحدى علتين سبباً أو مسبباً للسبب كما لو جعل الزنى والسرقه علة للحد والقطع، كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل الخفية علة، ومن جعل إيلاج الفرج بالفرج علة حتى يتعدى إلى النبش واللائط؛ لأن العلة استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به. هذا إذا تساوت علتان من كل وجه، أما إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر، بل بمعنى يتضمنه فالدليل متبع فيه، كما يوضح ذلك الغزالي، فإن القاضي لا يقضي في حال الغضب لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر فيجري في الحاقن والجائع، وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه<sup>(٢)</sup>.

هذا الذي قدمت، للدلالة حول ضرورة وجود الدليل، أما عن الدليل ذاته الذي يجوز الاكتفاء بمثله في ترك هذا الظاهر وإحالة التعليل إلى المعنى الذي تتضمنه صورة الصفة المصرح بها، فيذهب الغزالي إلى أنه ليس يمكن حصر مدارك الأدلة فكل مسالك دلنا على هذا القصد وجب قبوله. وهذه الأدلة خصصت لها مبحثاً خاصاً بعنوان مسالك الكشف عن الحكمة وسيأتي ذلك لاحقاً.

### المعتبر في الحكمة والمصلحة الظنية دون القطعية.

إن أحد المحاور التي دار حولها رأي من رفض الاعتبار العقلي بكافة أشكاله للحكمة والمصلحة ابتداءً؛ اشتراطهم العلم بها دون الظن، وذلك مما لا يتحقق بالاعتبار العقلي الاجتهادي والذي هو في غالبه ظن. وحقيقة هذا التوجه منهم أن الحكمة والمصلحة حتى تكون كذلك لا بد من أن توافق ما في علم الله سبحانه، وذلك لا يمكننا الاطلاع عليه إلا من جهة التوقيف المفيد للعلم، وأما الاستدلال العقلي فإنه قد يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب فلم يكن حجة، ولذلك نجدهم يقررون أن الاعتبار شرعي لا عقلي.

(١) الغزالي: أساس القياس ٩٠-٩١.

(٢) الغزالي-المستصفي ٤٨٦/٢ وشفاء الغليل ٦٥.

إن جمهور الأصوليين يرفضون هذا التوجه، حيث أنهم يقبلون أصل مبدأ الاعتبار العقلي للحكمة والمصلحة، وإن كان يفيد الظن دون القطع، فإن المعول عليه ظنية الحكمة والمصلحة لا قطعيتها ويستدلون لذلك بما يلي:

- ١- إن العبادات الشرعية مصالح: وقد يكون الفعل يصلح إذا فعلنا ونحن على صفة ما، ومتى لم يكن مصلحة فلا يمتنع أن يكون فعلنا للفعل ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة. وإذا لم ننظر حتى نظن شبهه به أو غيره، فانتنا المصلحة. فإذا تعبدنا الله عز وجل بذلك علمنا بتعبده أن المصلحة هو أن نعمل بحسب ظننا<sup>(١)</sup>.
- ٢- إن الأصوليين لا يقولون: إننا نظن المصلحة فلزم ما ذكره، وإنما يقولون: إنما عملنا بحسب الظن هو المصلحة، وذلك معلوم بدليل قاطع وهو دليل التعبد بالقياس<sup>(٢)</sup>.
- ٣- إن دعوى الرافضين للاعتبار العقلي للحكمة لعدم قطعيتها منتقض بما تعبدنا فيه بالظن في الشرع والعقل، كالشهادات والتصرف في المنافع والمضار؛ لأننا قد نتصرف ونحن نظن المنفعة فيؤدي ذلك إلى المضرة. ويحسن ذلك. وإن أمكن أن يدلنا الله عز وجل على ما فيه منافعنا بدليل قاطع، أو يعلمنا الله عز وجل ذلك ضرورة، ولكنه سبحانه لم يفعل فعلنا أنه لم يكلفنا إلا الظن<sup>(٣)</sup>.
- ٤- إن المفهوم عن الصحابة إتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين؛ فإنهم حكموا في مسائل مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج؛ لا يجمع جميعها إلا الحكم بالرأي الأغلب الأرجح<sup>(٤)</sup>. فعلى الجملة لم نفهم عن الصحابة تصنيف الظنون: إلى ما يتبع، وإلى ما لا يتبع، وفهمنا منهم اتباع الظن، وعلمنا أنهم لم يقدموا على ذلك إلا بتبنيه الشارع، ومثال ذلك أنه قضى في المستحاضة بردها إلى أغلب عادات النساء. فإن لم ينقلوا إلينا مستندهم فقد دل فعلهم صريحا على أنهم فهموا من العادات المتكررة والأقوال المتكررة من الشارع أن أغلب الظنون متبع، فصار ذلك توقيفا على هذا الوجه، ولا فرق بين أن ينقل التوقيف إلينا بعينه أو يعرف بفعل الصحابة التوقيف الحامل عليه، فرجع هذا أيضا إلى التوقيف<sup>(٥)</sup>.
- ٥- ومما يقرره الغزالي أن معيار العمل بالمصلحة المرسل: غلبة الظن، (فكل مصلحة مرسل لا نقول بها فسيبه أنها لا تسلم أنها أغلب الظنون، أو ينقدح لنا في معارضته ما يدفع ذلك الظن، فلو سلم عن المعارضة لكنا نقول به)<sup>(٦)</sup>.

(١) البصري، المعتمد ٢٠٤/٢.

(٢) البصري-المعتمد ٢٠٥/٢، الكلوثاني-التمهيد ٣٧٢/٣.

(٣) البصري-المعتمد ٢٠٥/٢، الكلوثاني-التمهيد ٣٧٢/٣.

(٤) الغزالي-شفاء الخليل ١٩٥.

(٥) الغزالي-أساس القياس ٩٦-٩٧.

(٦) الغزالي-أساس القياس، ٩٩.

## معايير كون الحكمة معتبرة:

إذا كان الأصوليون قد اتفقوا على اشتراط اعتبار الحكمة ابتداء إلا أنهم وكما ظهر قد اختلفوا في الاعتبار العقلي لها، وهل يعد ذلك اعتباراً شرعياً أم لا؟  
إن حقيقة الخلاف بين الأصوليين ترجع إلى الاختلاف في معايير الحكم على الحكمة بكونها معتبرة والمنتبع لأراء العلماء في ذلك يلحظ اعتبارهم للمعايير التالية:  
أولاً: النص على الحكمة، لا خلاف بين الأصوليين في أن الحكمة والمصلحة إذا ورد من الشرع دليل على اعتبارها كانت معتبرة، سواء كان ذلك الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع.  
ثانياً: موافقة العلل النقلية، فإذا كانت الحكمة موافقة للعلل النقلية لا سيما المنقولة عن الصحابة، فإنها تكون معتبرة. هذا ما يقرره الجويني وينسبه إلى الشافعي<sup>(١)</sup>، فقد ثبتت أصول معللة اتفق القاييسون على عللها، فقال الشافعي: اتخذ تلك العلل معتصمي واجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلاً أصول، والاستدلال معتبر فيها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يردده أصل، كان استدلالاً مقبولاً<sup>(٢)</sup>.

وأما الجويني فيرى أن الاعتبار: ما كان على وفق ما استنبطه الصحابة، فإنهم ومن بعدهم يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع التي لانصوص فيها، فإذا ظنوها ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة أجروها<sup>(٣)</sup>، بل إن المخيل عند الجويني لا يرتضى، من جهة الإخالة، ولكن إذا صادفه وظنه موافقاً لعلل الصحابة ومسالكمهم في النظر، فهو الدليل على وجوب العمل لا نفس الإخالة<sup>(٤)</sup>. وبدل الجويني على كون ذلك هو الاعتبار: أن كل معنى لو اطرده وطرده حكماً بديعاً لم يعهد مثله في الزمان الأطول، يدل خروج أثره عن النظر على خروج معناه المقتضي عن كونه معتبراً، والدليل عليه أنه لو كان معتبراً، لوجب في حكم العادة القطع بوقوع مثله في الزمان المتماضي<sup>(٥)</sup>.

هذا وإن كان في موافقة علل الصحابة مؤشر على كون هذا المعنى المناسب ومنه الحكمة معتبراً إلا أن هذا التوجه من الجويني غير مرضي عندي؛ إذ لا يسلم أن الصحابة استنبطوا كل المعاني المناسبة والمصالح المعتبرة من النصوص ليتخذها من بعدهم من المجتهدين معياراً في قبول المعاني أو ردها، ذلك أن عظمة الشريعة وصلاحتها لأن يستنبط مجتهدو كل عصر منها من المعاني المناسبة والمصالح بحسب متطلبات عصرهم، كما كان قد خفي على من قبلهم، فلا

(١) الجويني-البرهان ١١١٤/٢.

(٢) الجويني-البرهان ١١٢٢/٢.

(٣) الجويني-البرهان ٨٠٤-٨٠٣/٢.

(٤) الجويني-البرهان ٧٩٦/٢.

(٥) الجويني-البرهان ١٢٠٦/٢.

يعني خفاء بعض المعاني والحكم على مجتهد عصر، بطلانها إذا ما استتبها مجتهدوا عصر لاحق، بدعوى أنها لم تعرف أو لم يعرف معاني قريبة منها.  
ثالثاً: غلبة الظن؛ وهذا المعيار اعتمده الغزالي فكل ما غلب معه الظن من المعاني المناسبة والحكم والمصالح فهو معتبر.  
وغلبة الظن تكون عنده:

- أ- يتتبع عادة الشرع وتصرفاته، فإن غالب عادة الشرع اتباع المعاني المناسبة دون التحكيمات الجامدة، فإذا ظهر معنى مناسب غلب على الظن اعتباره، إذ حمل تصرفات الشرع على التحكم أو المجهول الذي لا يعرف نوع ضرورة بلجأ إليها عند العجز<sup>(١)</sup>.
- ب- إثبات الشرع الحكم على وفق المعنى المناسب شهادة بكونه ملحوظاً بعين الاعتبار، وأن هذه الشهادة كافية في حصول غلبة الظن<sup>(٢)</sup>.
- ج- اشتراط كون الحكمة والمصلحة ضرورية كلية قطعية، وهذا ما سبق تفصيله في بحث الحكمة عند الغزالي.
- رابعاً: الاعتبار العقلي، إن اختلاف العلماء في هذا المعيار جعله يطنى على سائر المعايير حتى كأنه لا يوجد غيره وهو الذي قدمت سابقاً مواقف العلماء منه وأدلتهم في ذلك باعتباره مصلحة مرسلة.

### مدى سلطة العقل في اعتبار الحكم والمصالح:

كانت منزلة العقل<sup>(٣)</sup> في التشريع الإسلامي أحد المحاور الأساسية التي أنبنت عليها خلافات الأصوليين وأراؤهم، وما التعليل بالحكمة واعتبارها بالعقل أو عدمه إلا ثمرة من ثمار هذه القضية التي أخذت بعداً عقائدياً من خلال علم الكلام لا سيما في مسألة التحسين والتقييح.

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ١٩٨-٢٠٠.

(٢) الغزالي: أساس القياس ٩٢.

(٣) العقل في اللغة: وهو من عقل يعقل عقلاً وهو مصدر ويأتي على عدة معان منها:

١. الحجر والنهي وهو ضد الحمق.
٢. الجمع والربط ومنه رجل عاقل أي جامع لأمره ورأيه.
٣. الحبس والمنع ومنه العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها ويسمى لعقل عقلاً لأنه يمنع صاحبه ويحبه عن التورط في المهالك.
٤. التثبت في الأمور.
٥. القلب ومنه يقال لسان موزول وقلب عقول.
٦. الفهم والتدبر.
٧. التمييز وهو الذي يميز به الإنسان عن سائر الحيوان.
٨. الإمساك ومنه سمي الدواء عقلاً لأنه يمسك البطن.
٩. الملجأ والحصن.
١٠. الدية.
١١. العقل غريزة يتهيأ بها الإنسان إلى فهم الخطب.==

## الاعتبار العقلي للحكمة ليس اعتزالاً:

كان لسيادة النظرة الأشعرية في مراحل عدة من مراحل تطور علم أصول الفقه اثره البارز في تشكيل آراء الأصوليين في اعتبار الحكمة لا سيما الاعتبار العقلي، ذلك أن الأشاعرة عندما أخذوا بالفكرة القائلة بأن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان حيث لا يمكن اعتبار أي حكمة أو مصلحة إن لم تكن ثابتة بالأدلة الشرعية، قد ساهموا في إثارة الخلاف حول مدى شرعية هذا المعيار في اعتبار الحكمة، وقد سبقت الإشارة إلى أن موقف الأشاعرة جاء على سبيل ردة للفعل على موقف المعتزلة القائلين بأن الحسن والقبح عقليان، يمكن للعقل إدراكهما واعتبارهما ومن ثم ربط الأحكام بهما. وبخلاف المشهور أن في المسألة رأيين لا غير وهما ما سبق، فإن واقع الحال عند العلماء أن فيها ثلاثة آراء:

الرأي الأول: الحسن والقبح عقليان وهو المشهور عن المعتزلة<sup>(١)</sup>.

الرأي الثاني: أنهما شرعيان وهو قول الأشاعرة<sup>(٢)</sup>.

الرأي الثالث: أن الحسن والقبح يدركان ويثبتان بالعقل. وأما الثواب والعقاب فيثبتان بالشرع، وهو اختيار المحققين وعلى رأسهم الجويني والغزالي والقرافي والزرکشي وابن تيمية وابن القيم<sup>(٣)</sup>.

١٢= العلم أو القوة المنهينة لقبول العلم وبه يستنبط العقل الأمور وليل هو قوة النفس بها تستعد للعلوم والإدراكات وهو المعنى بقولهم غريزة بتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. [انظر في ذلك كله ابن منظور لسان العرب ٣٢٦/٩-٣٣٢، الفيومي المصباح المنير ٥٧٩ سعدي أبو جيب القاموس للفقه ٢٥٨-٢٥٩، الزركشي البحر المحيط ٨٤/١ على شلق: العقل في مجرى التاريخ ٩-١١].

وأما العقل في الإصطلاح: فقد جاءت تعريفات العلماء متنوعة ومتباعدة أحيانا وأحيانا متداخلة وذلك نتيجة لاختلاف الاعتبارات التي استندوا إليها في تعريف العقل ومن ذلك:

- ١- العقل هو بعض العلوم الضرورية أو هو علوم ضرورية باستحالة متسحيلات وجواز جائزات [الباجي: أحكام الفصول ١٧١، الزركشي: البحر المحيط ٨٦/١، التهاتوي: موسوعة اصطلاحات الفنون ١٢٠٠/٢ التفتازاني: التلويح على التوضيح ١٥٧/٢].
- ٢- العقل هو العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك وعدم أضرارها ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات. [الزركشي البحر المحيط ٨٦/١-٨٧].
- ٣- العقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عوالم الأمور والتمييز بين الخير والشر ومحلّه الدماغ [البخاري كشف الأسرار ٤/٣٢٤].
- ٤- العقل هو صفة بتهباً للمتعرف بها درك العلوم والنظر في المعطولات [الغزالي: المنحول ٤٥].
- ٥- العقل هو قوة تفرق بها بين حقائق المعلومات، وقيل يوصل بها بين الحسن والقبح [الكلوداني: التمهيد ٤٣/١-٤٤، وابن عقيل: الواضح ٢٢/١].

(١) الزركشي البحر المحيط ١٣٨/١-١٤١.

(٢) صدر الشريعة التوضيح ٣٧٥/١، البخاري: كشف الأسرار: ٢٢٥/٤، الزركشي البحر المحيط ١٣٤/١-١٣٨.

(٣) الغزالي-المستصفي ١١٩/١، القرافي-شرح تنقيح الفصول ٩٢ ابن النجار-الكركب المنير ٣٠٢/١-٣٠٣، الجويني-البرهان

هذا ولقد كان لقول المعتزلة بتعليل أحكام الله وأفعاله بالفرض، ومن ثم قولهم بالتحسين والتقيح العقليين، ووجوب رعاية الأصلح على الله سبحانه؛ دوره البارز في إثارة الشبه حول الاعتبار العقلي للحكمة والمصلحة، وكون ذلك من الاعتبار الشرعي لهما، بل غدا من يقول بالتعليل بهما متهما بالاعتزال سيما وأن ذلك قد يوهم القول بوجوب الأصلح على الله سبحانه علاوة على القول بالتحسين والتقيح العقليين.

هذا ما دعا الغزالي لأن يدافع عن نفسه ويبين حقيقة رأيه وذلك بقوله: (والعقول مشيرة إليه وقاضية به - أي رعاية الحكمة والمصلحة - لولا ورود الشرائع، وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه: عند من يقول بتحسين العقل وتقيحه، ونحن وإن قلنا: إن الله سبحانه وتعالى أن يفعل ما يشاء بعباده. وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح - فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد... ولسنا نقول ذلك: لأننا نرى رعاية الصلاح واجبا على الله تعالى، لكننا عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى يبعثه الرسل وتمهيد بساط الشرع - أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم، والله تعالى منزّه عن التأثر بالأغراض والتغير بالدواعي والصوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كي لا يظن بنا ظان استمدادنا - في هذه التصرفات - من معتقدات أرباب الضلال وطبقات الاعتزال)<sup>(١)</sup>.

### نظرة أخرى للمسألة:

إذا كان الاعتبار العقلي للحكمة والمصلحة قد يثير هذه الأوهام، فإني أرى إمكانية طرح المسألة بشكل آخر يمكن معه تجاوز مثل هذه الأوهام؛ ذلك أن الحكم الشرعي بما هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، بحسب ما يقرره علماء الأصول. فذلك يعني أنه مكون من جزئين هما: الخطاب الشرعي من نصوص الكتاب والسنة، وأفعال المكلفين.

وإذا كان تعليل الحكم الشرعي - وهو الاستفادة من النصوص - بالحكمة وإدراكها بالعقل يثير مثل هذه الأمور، فلماذا لا ننتقل إلى القسم الآخر من معادلة الحكم الشرعي، وهو أفعال المكلفين. والتي يمكنني تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أفعال ورد الشرع باعتبارها حسنة أو قبيحة، ورتب على ذلك الثواب والجزاء.

الثاني: أفعال سكت عنها، لكنها كانت موجودة في زمن التشريع فهذه تعرف بعبادة الشرع والعرف السائد والمعتبر من الشرع.

الثالث: أفعال لم تحدث في زمن التشريع، بل بعده وليس فيها نص، فالتحسين والتقيح في هذا القسم في نظري ليس إلا أعمالا للقياس الذي يعتمد - الحكمة - كعلة لإصدار الحكم، من حيث تقدير أن هذا الفعل يحقق الغايات المقصودة للشارع أم لا. والتي عرفنا نماذج منها من خلال الأفعال التي ورد الشرع بتحسينها أو تقيحها، فإن الإقدام من المكلف على الأفعال ليس إلا لتحقيق مقصد معين وغاية

(١) الغزالي حنفاء الخليل ١٦٢ و ٢٠٤.



محددة بالنسبة له. وهذه الغاية أو المقصود هي الحكمة المترتبة على الفعل، فإذا ما عرف هذا المقصود فيقوم العقل بتقدير ورود الشرع باعتبارها عينا أو جنسا أم لا -وبناء على إدراكه للحكمة ومعرفته باعتبار الشرع أو عدمه يحكم العقل بالحكم المناسب غير أن حكمه لا يكتسب أي أهمية إن ظهر إبطال الشرع لهذه الحكمة، وليس حكم العلة بناء على الحكمة من باب الإيجاب والتأثير الذاتي لها.

بعد هذه المقدمات لابد من تحديد نقاط الخلاف ومحاوره حتى يؤتي الأمر ثماره، فإن الأصوليين لم يرفضوا كل اعتبار عقلي للحكمة، كما لم يقبلوا مطلق الاعتبار العقلي، بل بينهما درجات منها المقبول ومنها المرفوض، ومنها المتردد فيه.

أولا: لا خلاف في أن كل حكمة ومصلحة شهد لها من الشرع أصل معين، فذلك راجع إلى القياس والتعويل عليه حجة.

ثانيا: لا خلاف في أن كل ما يستند إلى مجرد العقل وليس في الشرع ما يؤيدها لا من قريب ولا من بعيد؛ ليس إلا اتباعا للهوى وذلك باطل.

ثالثا: إن الخلاف فيما كان من الحكمة والمصلحة مرسلا عن الاعتبار الخاص من الشرع، وإن كان الجنس معتبرا.

### جذور الخلاف:

- ١- إن هذه شريعة ودين، وإثبات الأحكام الشرعية على وفق تعليقات بالحكمة المدركة بالعقول، ولا أصل خاصا تستند إليه؛ خروج عن دائرة التوقيف.
- ٢- إن إصدار المجتهد للأحكام هو إخبار عن الشارع بذلك، وكيف يصح ذلك بناء على أمور لا يدري هل الشارع قاصد لها أم لا؟ فالشرع وإن اعتبر كلي المصلحة فمن أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟<sup>(١)</sup>
- ٣- إن هذه الحكم والمصالح -المدعاة- ليست سوى إبتاع للهوى، فلو كانت مصالح معتبرة لجا من الشرع ما يدل على ذلك.

### الاعتبار العقلي توقيف شرعي:

إن إحدى المعضلات التي ألفت بظلالها على هذا المعيار من معايير الاعتبار: أن الاعتبار العقلي وإعمال الرأي والفكر، قد يطلق على جهة تقابل التوقيف، فيقال: الشرع إما توقيف وإما قياس.

إن أحد المحاور التي ارتكز عليها المانعون للتعليل بالحكمة: أن الحكمة لما كانت في غالبها معتبرة بالعقل، فإن التعليل بها خارج عن دائرة التوقيف، لأن العلة إذا دل عليها النص أو الإضافة أو

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٣٤١.

الإيماء فذلك دلالة من جملة التوقيف، وإن دل عليها التأثير فذلك -أيضا- توقيف، إذ معناه أنه ظهر تأثيره في جنس الحكم المتنازع فيه بالإجماع، والمضاف إليه بالإجماع كالمضاف إليه بالنص.

وأما المخيل -والحكمة هي العلة المخيلة والمعنى المناسب كما تبين سابقا- فلو لم يعتبر فيه الضرورة والحصر بعد السير وإبطال الكل إلا واحدا: فالحكم يمكن أن يكون مقصورا على الاسم المذكور، في نص الخطاب- وهو اسم الخمر مثلا- ولم يقدّم دليل على أن كونه مسكرا مؤثر في التحريم في موضع من مواضع الشرع حتى يكون ذلك شهادة على ملاحظة هذا المعنى بعين الاعتبار، فمن أين تحكمون بإضافة الحكم إليه وتعديته إلى الفرع؟

يجيب الغزالي على هذا الاعتراض بأن الذي اختاره الأكثر من القياسين أن إثبات الشرع على وفق -المخيل- شهادة منه بكونه ملحوظا بعين الاعتبار، وأن هذه الشهادة كافية. بل إن الغزالي يقرر أن هذا النوع من الاعتبار هو على التحقيق توقيف وتبنيه، فمهما ميز الخمر من بين سائر الأشربة بالتحريم، ومن خاصيته إزالة العقل، والعقل مدار التكليف، وبه ينزجر المكلف عن سائر المناهي، ويقدم على سائر الأوامر؛ سبق إلى فهمنا قطعا أو ظنا غالبا- أن سببه كونه مسكرا، فنعديه إلى كل مسكر وإن لم يكن قد ظهر بإجماع ولا نص آخر كون السكر مؤثرا في موضع.

وبناء على ذلك يوجه الغزالي انتقادا واعتراضا إلى الرافضين لهذا النوع من الاعتبار للحكمة والمعاني المخيلة بقوله: أتكررون أن هذا هو الأغلب على الظن أم لا؟ فإن أنكرتم فقد جاحدتم، وإن اعترفتم وجب اتباع الظن.

ونظم هذا البرهان: أن أغلب الظنون يجب اتباعه، وهذا أغلب الظنون، فليجب اتباعه<sup>(١)</sup>.

### القياس حكم بالتوقيف المحض:

ما لم يقدّم الدليل على التعبد بالقياس، لا يجوز القياس، فالقياس حكم بالتوقيف المحض<sup>(٢)</sup>. فليس القياس ذلك الرأي المحض الذي يقابل التوقيف حتى يقال: الشرع إما توقيف وإما قياس. فهذا الذي ننكره، بل الشرع كله توقيف. والقياس الذي نريد: عبارة عن معنى آخر داخل تحت عموم التوقيف، ونوع خاص من أنواعه.

هذا وحقيقة هذا النوع ترجع إلى أن الأحكام الشرعية تنقسم: إلى تعبدات وتحكمات جامدة لا تعقل معانيها -كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج- وإلى ما تعقل معانيها ومقاصد الشرع منها، كما يعقل من استعمال الأحجار في الاستنجاء، وأن المقصود منه تخفيف النجاسة، وكما يعقل من صرف المال إلى الفقراء، إذ المقصود إزالة حاجاتهم وفاقاتهم، وهذا توقيف كما أن الرمي في الحج توقيف، ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترب به فهم مقصود الشرع من ذلك التوقيف، وهذا يقترب به فهم مقصود معقول، فيسمى هذا النوع -وهو أحد نوعي التوقيف- قياسا لما انقذ فيه من المعنى المعقول،

(١) الغزالي: أسس القياس ٩٠-٩٢.

(٢) الغزالي: المستصطفى ٢/٢٤٥.

ويخصص الآخر باسم التوقيف وإن كان اسم التوقيف عاما. فقد يخصص اسم الطرد من جملة أنواع القياس بما هو مطرد فقط، وإن كان المخيل أيضا مطردا، وتخصص اسم الشبه بما هو شبه فقط وإن كان المخيل أيضا شبيها، إذ يشبه الفرع الأصل في المعنى المخيل كما يشبه في المعنى الذي لا يخيل<sup>(١)</sup>. وبهذا يظهر لماذا جعل الغزالي القياس أحد الدلالات اللفظية، ولم يجعله مصدرا مستقلا من مصادر التشريع إذ القياس عنده أعمال اللفظ من خلال استنباط معناه المعقول<sup>(٢)</sup>. كل ذلك حتى يجذر حقيقة كون القياس حكما بالتوقيف المحض لا خارجا عنه. ومن ثم تركيزه على أن العلة لا تثبت إلا بالأدلة السمعية، ولا مجال للنظر العقلي المحض فيها<sup>(٣)</sup>.

### تسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض:

قد يقال كيف نجمع بين ما قدمت من أن التعليل بالمعاني المناسبة والقياس عليها توقيف، وبين قول الغزالي: تسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض؟<sup>(٤)</sup>.

إن الغزالي قد قرر هذه القاعدة في سياق حديثه عن تحقيق المناط- والذي هو إظهار وجود العلة في الفرع، إن فائدة العلة تعدية الحكم والحكم لا يثبت بالأدلة العقلية، لكن الأدلة النقلية والنظر العقلي يظهر وجود هذه المعاني المناسبة، ومنها الحكمة في الأصل وفي الفرع. وهذا ما أراده الغزالي. ولذلك نجده يجعل أحد أنواع هذا النظر العقلي: النظر في اختلاف الأجناس والأصناف، فإنه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني -ومنها الحكمة التي هي بمعنى حقيقة الشيء كما قررت سابقا- التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهياتها وتميزها عن المعاني المعارضة الخارجة عن الماهية التي بها تصير الأشياء أصنافا متغايرة مع استواء الماهية<sup>(٥)</sup>.

### هل الاعتبار العقلي للحكمة مثار اختلاف الأمة والخروج عن ربة الشريعة؟

إن إحدى ثمرات دراسة تطور مصطلح الحكمة التي قدمتها في هذه الرسالة، تظهر في هذا الموضوع؛ إذ سبق أن بينت أن من إطلاقات الحكمة: -المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء- جلب المصلحة ودرا المفسدة الرجوعان في محصلتهما إلى اللذة والألم. ولا إشكالية في اعتبار الحكمة بالمعنى الأول؛ إذ أن حقائق الأشياء يصل إليها العلماء بالنظر العقلي، ولا تكون خلافاتهم فيها كبيرة، بيد أن الإشكالية في الإطلاق الثاني للحكمة؛ إذ أن المصالح والمفاسد أمور نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة، وما يعده البعض مصلحة قد يعده غيرهم مفسدة.

(١) الغزالي-أساس القياس ٣٣ و ١٠٣-١٠٤.

(٢) الغزالي-المستصلى ٢١٦/٢.

(٣) المرجع السابق، ٢٩٢/٢.

(٤) الغزالي-أساس القياس ٤٠.

(٥) الغزالي-أساس القياس ٤٠-٤١.

والاعتبار العقلي والذي قد ينحرف عن مساره الشرعي تحت لواء التوقيف، فيغدوه رأيا محضاً، يصبح مظهراً من مظاهر هدم الشريعة وتغيير حدودها، هذه حجة من رفض الاعتبار العقلي المحض للحكمة كالتقاضي الباقلاني والغزالي<sup>(١)</sup>.

### هل الاعتبار العقلي للحكمة إتباع للهوى؟

إن لم يكن التعليل بالحكمة خارجاً عن التوقيف، فإنه إن لم يأت به أصل خاص لا يعدو سوى إتباع الهوى. فهذا أيضاً مما استند إليه النافون للتعليل بالحكمة، ولسان حالهم يقول: إن وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة، فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى: "أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً" [المؤمنون ١١٥] وإن كان لحكمة ومصصلحة، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى أو إلى العباد، ورجوعها إلى الله محال؛ لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه، فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذلك مقتضى أهوائهم؛ لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه وما يوافق هواه في دنياه وأخراه، والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف، فينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم؟<sup>(٢)</sup>.

وللخروج عن مثل هذا الاعتراض لابد من بيان ما يلي:

أولاً: إتباع الحكمة والمصلحة ليس اتباعاً للهوى، ويثبت ذلك من خلال الآتي:

- ١- إن المصالح المجتلية شرعاً والمفاسد المستدفةة؛ إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للأخرة لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها ودرء مفاسدها العادية<sup>(٣)</sup> فلما نغني بالمصلحة: جلب المنفعة ودفع المضرة: مقاصد الخلق وصلاحهم في تحصيل مقاصدهم؛ ولكننا نغني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع<sup>(٤)</sup>.
- ٢- إذا سلم أن وضع الشريعة لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك<sup>(٥)</sup>.
- ٣- إن المصالح الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع، ومن ذلك تعارض ترك الجهاد مع الجهاد؛ فإن في كلا الأمرين مصالح ومفاسد متعارضة ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة وهي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس<sup>(٦)</sup>.

(١) الجويني، البرهان، ١١٥/٢، الغزالي، المستصفى، ٤٢٠/١.

(٢) الشاطبي-الموافقات، ٢٩٤/٢.

(٣) المرجع السابق، ٦٣/٢.

(٤) الغزالي-المستصفى، ٤١٦/١.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٢٩٤/٢.

(٦) الشاطبي-الموافقات، ٦٤/٢.

٤- إن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية؛ فإنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت، ومن ذلك الأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة في حال وجود داعية الأكل وكون المعتاول لذيذا لا كريبها، وكونه لا يولد ضررا لا عاجلا ولا أجلا... إلى غير ذلك من الأمور التي قلما تجتمع، فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع، أو تكون ضررا في وقت أو حال لا كذلك في حال آخر، فتبين أن المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات، ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء<sup>(١)</sup>.

٥- إن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقا وافقت الأغراض أو خالفتها. فهذه الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس<sup>(٢)</sup>.

إن التداخل بين اتباع الحكمة والمصلحة مع اتباع الهوى؛ نتاج لمنهج الرازي؛ فإن هذا التداخل ما كان ليحصل لو اعتمد الأصوليون حقيقة الحكمة عند الغزالي، والتي بينت أنها بمعنى حقائق الأشياء، أو على الأقل مفهوم الغزالي ومن بعده ابن برهان والأمدي ومن تبعهما وصولا إلى الشاطبي ممن فسروا الحكمة بالمصالح التي هي الحفاظ على مقاصد الشارع وليست المصالح التي فسرها الرازي وأتباعه بما يرجع حاصلها إلى اللذة ووسيلتها والألم ووسيلتها، فإن هذا التفسير كان العنصر الأساس في الربط بين الحكمة والهوى إذ ليس تحقيق الملذات واجتباب المؤلمات إلا اتباع ما تهوى النفوس وتشتهي.

ثانيا: الحكمة وإن كانت مدركة بالعقول فإن العقل لا يستقل بالحكم بها.

إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص به الشارع، ولا مجال للعقل فيه ابتداء، فمن شرط كون الفائدة في الدنيا مصلحة شهادة الشرع لها بذلك، وكم من لذة وفائدة بعدها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنا وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصي<sup>(٣)</sup>.

(١) الشاطبي-الموافقات، ٦٥/٢.

(٢) الشاطبي-الموافقات، ٦٦-٦٣/٣.

(٣) الشاطبي-الموافقات ٥٣/١ و٥٣٤/٢.

### الاعتبار العقلي للحكمة جزء من اعتبار الشارع:

إذا ثبت أن الشرع كله توقيف سواء عقلنا معناه وحكمته أم لم نعقل، وإذا ثبت أن الحكمة والمصلحة ليست اتباعاً لأهواء النفوس وأغراضها، وإن هذه شريعة تكليف تقصد إلى إخراج المكلف عن داعية هواه وإدخاله في عبودية الله.

إذا ثبت هذا، نقول: لا ذاهب إلى اعتبار الحكمة بالعقل المحض والرأي المحض، فذلك عين الهوى، بل العقل الذي نريد عقل خاضع لقواعد الشريعة وأصولها، لا يلتفت إلا إلى الحكم والمصالح التي عرف من الشارع اعتبار جنسها على أدنى حد.

إن التعليل بالحكمة والقول بأن الحكم إنما شرع لأجلها، لا يكون إلا فيما يمكن الوصول إلى معرفتها بمسالكها المعروفة، كالإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها<sup>(١)</sup>.

وليس الاستدلال العقلي من خلال السبر أو المناسبة محل النزاع، بل محل النزاع: الاستدلال المرسل والذي تبناه بشكل أساسي ثلاثة من الأصوليين ودافعوا عنه دفاعاً مستميتاً هم القرافي والطوفي والشاطبي، وقد دار رأيهم على الأمور التالية:

١- إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، وماخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح ينبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها؛ لأن ذلك كالمتمنر<sup>(٢)</sup>. هذا ما قرره الشاطبي ومن قبله القرافي والطوفي<sup>(٣)</sup>.

٢- إن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد، وأما كونه كلياً - فقد تقدم أدلة التعليل بالحكمة والمصلحة - وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استتبط لأنه إنما استتبط من أدلة الأمر والنهي الواقعيين على جميع المكلفين؛ فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع<sup>(٤)</sup> - سيما وإن الحكم والمصالح هي التي تتعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي<sup>(٥)</sup>.

### العقول المؤهلة لاعتبار الحكمة وإدراكها:

بقي ما يثار حول الاعتبار العقلي للحكمة: ما قد يتوهم أن المراد بالعقل: مطلق العقل أو ما كان يعرف سابقاً عند الفلاسفة بالسياسة المدنية. وفي عصرنا الحاضر ما يمثله العلمانيون بكافة أشكالهم وألوانهم.

(١) الشاطبي-الموافقات ٥٢٢/٢.

(٢) المرجع السابق ٣٢/١.

(٣) المرجع السابق ٣٥-٣٢/١ و ١٣-٩/٢، القرافي-مفاتيح الأصول ٤٢٧٢/٩، والطوفي-رسالة في رعاية المصلحة، ٣٤.

(٤) الشاطبي-الموافقات ٣٤/١.

(٥) المرجع السابق، ٤١٠/١-٤١١.

إن هذه شريعة، وهذا دين وفقه، والتعليل بالحكمة؛ تعليل لأجل التشريع، مكانه الفقه وأصوله؛ وهذا علم لا يلج به إلا من كان مؤهلاً بشروط الاجتهاد، وقدمه راسخة في العلم بأصوله وقواعده، فليست أصول الفقه وقواعده سوى مكونات العقل الاجتهادي الإسلامي.

هذا هو العقل المؤهل للحكم بأن هذه الحكمة، وهذه المصلحة معتبرة من الشارع، وإن لم يأت بها نص خاص، يصدر ذلك منه من خلال ما ترسخ من قواعد وأصول عامة وجزئية في ذهن المجتهد الباحث عن هذه الحكمة والمصلحة، وليس العقل المقصود ما قد يتوهم من أشكال العقول الأخرى.

إن العقل المقصود ما كان حقيقة عند الإمام مالك مثلاً، والذي إنما يعتبر النظر من التكليف بقواعد الشرع حتى يكون ظنه ونظره ينفر عن مخالفتها، ويميل لموافقتها. فإن الإمام مالك يشترط في المصلحة: أهلية الاجتهاد ليكون الناظر متكيفاً بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلاً بالأصول؛ فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيهجم على مخالفة أخلاق الشريعة من غير شعور. وهذا فرق عظيم، وجواب ساد لا مدفع له، بل هو دافع للتشنيع بالكلية<sup>(١)</sup>.

الحكمة إما معتبرة أو ملغاة:

هل في الشريعة مصالح مرسلّة؟

بعد كل هذا الأخذ والرد، لا بد من تحديد أحد أهم أسباب الاختلاف والتي أدت إلى رفض البعض للاعتبار العقلي للحكمة والمصلحة، حيث انعكس ذلك من خلال رفضهم للمصالح المرسلّة، أو تقييدها بشكل ربما كان من العسير أن توجد معه؛ إن ذلك هو مفهوم الإرسال في الحكم والمصالح؛ إذ أوقع تفسير الإرسال عند الغزالي بأنه ما لم يأت من الشارع شهادة باعتبار المصالح و بطلانها التباساً عند البعض - فيما يبدو - بأن ظنوا أن المقصود من الإرسال: الإرسال المطلق عن أي اعتبار شرعي سواء كان اعتباراً خاصاً بالأدلة الخاصة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو اعتباراً عاماً من خلال الأدلة والأصول العامة والقواعد الفقهية والمبادئ التشريعية، والتي تحكم بأن جنس هذه الحكمة والمصلحة معتبر وملانم لتصرفات الشارع.

وهذا المفهوم للإرسال يعني أن اعتبار المصلحة المرسلّة اعتبار المصلحة المجردة، وهذا بلا شك إعمال للعقل والرأي المحض لأجل إصدار أحكام تشريعية يترتب عليها الثواب والعقاب؛ فالأمر في نظرهم إلى تحسين العقل وتقييده.

وهذا الفهم ما حرصت في ثنايا الصفحات السابقة على نفيه، وإعادة إيضاح أن الاعتبار العقلي المقصود؛ جزء من الاعتبار الشرعي سواء الخاص من خلال الأدلة الخاصة، وما يقوم عليها من القياس القائم على إدراك معقول هذه الأدلة، أو الاعتبار العام من خلال الاستناد إلى الأدلة والأصول الكلية القطعية في الشريعة، والقواعد الفقهية ومن ذلك مثلاً سد الذرائع والاستحسان ومبدأ رفع الحرج... الخ.

(١) القراني-نفائس الأصول ٤٢٧٦/٩-٤٢٧٨.

وعليه فإن الاعتبار العقلي لا يخرج عن أحد هذين الاعتبارين وهذا ما يقرره شيخ الإسلام حيث يقول: (أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل هذا الدين، وأتم لنا النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي صلى الله عليه وسلم، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك -وبناء على هذا يقرر شيخ الإسلام- أن الذي يعتقد العقل مصلحة، إن كان الشرع لم يرد به يلزمه أحد أمرين: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة، وإن اعتدده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الخالصة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا، ويكون منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: "قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما" [البقرة: ٢١٩] (١).

وبهذا يظهر أن تقسيم الحكمة والمصلحة إلى ثلاثة أقسام: معتبرة ومرسلة وملغاة، تقسيم غير دقيق؛ بل وكان سبباً في رفض بعض الأصوليين لاعتبار أصل مقرر في الشريعة. والصواب أن تقسم الحكمة والمصلحة: إلى معتبرة أو ملغاة. والمعتبرة تنقسم: إلى معتبرة بالأدلة الخاصة أو معتبرة بالأدلة العامة، وكلاهما لا يكون دون الاعتبار العقلي من المستنبط والمدرک لهما، ثم الباحث عن مؤيداتها في التشريع.

### خصائص الحكمة المعتمدة بالاستدلال المرسل:

ولكي تندفع أي شبهة حول كون الحكمة معتبرة أم غير معتبرة فلا بد للمجتهد أن يلاحظ توفر الخصائص التالية فيها:

- ١- أن تكون ملائمة لتصرفات الشرع وقواعده (٢)، ومن ذلك موافقتها للعلل الثابتة أو المعاني المستندة إلى الأصول وقد تقدم بيان ذلك.
- ٢- أن يتحقق فيها غلبة الظن وقد تقدم.
- ٣- أن تكون مطردة، فإن المجتهد إذا استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛ لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة معينة، بل يحكم عليها وإن كانت حاصلة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرأ من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرأ من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه (٣).

(١) ابن تيمية مجموع الفتاوى ١١/٣٤٤-٣٤٥.

(٢) الشاطبي-الموافقات ١/٣٢ و ٣/٤١.

(٣) المرجع السابق، ٤/٦٤-٦٥.



## المبحث الثالث الحكمة أساس التشريع

### دراسة في منهجية النص والاجتهاد

ليست الإشكالية في ما يقرره العلماء من أن الحكمة والمصلحة إذا ما عارضت الأصل النقلى<sup>(١)</sup> خص أو إجماع- فهي مردودة ملغاة وليست بحجة، وإنما الإشكالية في المعيار الذي يحكم من خلاله على أن هذه الحكمة ملغاة؛ لأنها معارضة لإرادة الشرع. فواقع الأمر: أن الاتفاق على أنه إذا ما ثبتت المعارضة الحقيقية بين الحكمة والمصلحة مع النص والإجماع؛ أن تكون هذه الحكمة ملغية. لكن الملاحظ أن العلماء غير متفقين على المعايير والحدود التي من خلالها يحكم بحصول هذه المعارضة الحقيقية. ولذلك وجدنا القرافي يقرر أن مثال الغزالي للمصالح الباطلة غير المعتمدة -أي زجر الملك بإيجاب صيام شهرين متتابعين لإفطاره في رمضان مما لا ياباه النظر المصلحي ولا القواعد<sup>(٢)</sup>. وإذا فهناك اختلاف في المعايير، فما يعتبره هذا العالم حكمة ومصلحة ملغاة قد لا يكون ذلك مقبولاً عند غيره بل يعتبره مصلحة معتبرة.

إن المستعرض لأراء العلماء وتوجهاتهم في هذه المسألة يلاحظ أن الخلاف يدور حول المحاور التالية:

المحور الأول: مفهوم النص.

المحور الثاني: حقيقة التغيير والإبطال ومعياري ذلك.

المحور الثالث: حقيقة الأصل المراد تعليقه.

المحور الرابع: حقيقة القطعية والظنية في النصوص.

المحور الخامس: حقيقة العلاقة بين الحكمة والأصل النقلى وأبعادها.

المحور السادس: الحكمة وعلاقتها بالرأي.

### المحور الأول: مفهوم النص.

#### النص والاجتهاد:

إن النص والاجتهاد مكونان من مكونات الفكر الإسلامي عامة والتشريع خاصة، ولقد أثارَت العلاقة بينهما العديد من الإشكاليات والنظريات والمناهج المتصفة بالإفراط حيناً وبالتقريب حيناً آخر. والتي تعكس اختلاف الناس في منهجية التعامل مع النص في ضوء قواعد التعليل والبحث عن الحكمة والمصلحة في الأحكام التشريعية.

(١) الأصول النقلية في التشريع الإسلامي لا تخرج عن نصوص الكتاب والسنة، إذ هما مصدر الوحي الإلهي الرئيسيان، وأما الإجماع فقد الحق بهما باعتبار اشتراط الأصوليين وجود مستند لهذا الإجماع يرجع في غالب الأمر إلى نص من الكتاب أو السنة.

(٢) القرافي-فنائس الأصول ١/٩، ٤٢٧.

### قدسية النص منشأ المغالطة:

إن ما للنص من قدسية وهيبة واحترام اكتسبها بفضل مصدره الإلهي، وما فيه من الجانب التعبدية ونيل الأجر والثواب بمجرد قراءة لفظه -أي القرآن الكريم- مما جعل الكثيرين يعطون النصوص صفة القطعية، وإن كان الحال ليس كذلك، بل قد ترسخ في أذهان البعض: أصالة النص وإبطال ما عداه.

وفي الجهة المقابلة شكلت منهجية التعليل بالحكمة والمصلحة لا سيما في مقابلة النص والإجماع خروجاً عن التوقيف، وطعننا في قطعية التشريع -أي النص- ووضعنا له بالرأي والهوى.

### مكونات النص:

يستعمل الأصوليون مصطلح -النص-<sup>(١)</sup> بمعان عدة، منها باعتباره دلالة لفظية تفيد القطع عند الجمهور، أو باعتباره أصلاً تشريعياً فيقال: نصوص الكتاب والسنة. بيد أن المراد في هذا المقام: الأصل التشريعي لا القطعية، وإن كان لها أثر في موضوعنا سيأتي تفصيله.

إن التحليل المنطقي للنص -أي نص- يظهر تكونه من ثلاثة عناصر:

الأول: اللفظ، الثاني: المعنى، الثالث: التعبد.

إن المعلقين بالحكمة أو الرافضين له أو المقيدون ذلك بعدم معارضة النص مختلفون في العنصر الأساس في النص، والذي يعطى صفة التعبد، هل هو اللفظ أم المعنى؟  
لاشك أن اتباع منهج الالتزام بحرفية النص، وهم الظاهرية يرون أن الأصل هو اللفظ دون مراعاة لما يتضمنه من معانٍ؛ وهو ما ينبغي أن يعطى صفة التعبد. وأي تعليل، هو خروج على النص وإبطال له وتغيير، وتشريع بالرأي والهوى. وقد سبق عرض الأسس التي استند إليها هذا المنهج.

في حين يرى القائلون بالقياس: إن الأصل الانفتاح على المعاني والحكم، لكنهم مختلفون في حدود هذا الانفتاح وعلاقته بالعنصر الآخر للنص وهو اللفظ،

هل هي علاقة تجاوز مطلق بحيث لا يعود للفظ أي قيمة أو اعتبار إذا ما عقل المعنى

والحكمة؟

هل يشترط في الاعتماد على هذا المعنى وهذه الحكمة على أن لا يتعارض مطلقاً مع اللفظ؟

هل هناك حالات تعد فيها المعارضة مقبولة، وليست معارضة حقيقية تعود على الحكمة بالإلغاء؟

(١) يطلق النص في اللغة ويراد به: ١- الرفع والظهور: يقال: نصت الظبية إذا رفعت رأسها. ٢- الاستقصاء وإنهاء الأمر نهايته وفي الاصطلاح النص كل كلمة أو كلام مستقل بفهم مراد المتكلم منه بنفسه، وقيل: ما يفيد معناه على القطع بحيث لا يقبل التأويل بخلاف الظاهر المحتمل للتأويل (الرازي-الكشاف ٣٥، والغزالي المستقصى ٤٨/٢) ويعرفه د. الدريني بأنه اللفظ الذي يدل على معناه المقصود أصالة من سواه مع احتمال التأويل، واحتمال النسخ في عهد الرسالة (د. الدريني المناهج الأصولية ٦٧).

## للأصوليين في تحديد علاقة المعنى باللفظ منهجان:

المنهج الأول: أن يسير المعنى واللفظ جنباً إلى جنب دون أن يرجع المعنى والحكمة على اللفظ بأي إبطال أو تغيير أو تخصيص، وهذا اختيار الزركشي ونسبه للشافعية<sup>(١)</sup>، وهو قول عند الحنابلة<sup>(٢)</sup>.

المنهج الثاني: إن المعتبر هو المعنى والحكمة، ولو كان في ذلك عود على اللفظ بالإبطال أو التغيير أو التخصيص - كما سيأتي - لكن وفق شروط معينة:

١- أن يكون المعنى والحكمة معتبرة بدليل مقبول.

٢- أن لا يكون الإبطال للفظ وتغييره وتخصيصه: إبطالا كلياً يخرج اللفظ إلى العبيثية. وهذا ما قرره جماهير الأصوليين من الحنفية - وسيأتي بيان حقيقة رأيهم - والشيرازي والجويني والغزالي والرازي وأتباعهم<sup>(٣)</sup>.

وهو قول الصفي الهندي<sup>(٤)</sup> والطوفي وابن تيمية وابن القيم من الحنابلة<sup>(٥)</sup>، والشاطبي<sup>(٦)</sup>، ذلك أن أكثر الاعتماد - كما يقرره الشيرازي - في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها<sup>(٧)</sup>.

وبناء على هذا يقرر الجويني أنه إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست الأصول وأحكامها حججا، وإنما الحجج في المعنى<sup>(٨)</sup>.

## النص في مجال التشريع وسيلة لا مقصد بحد ذاته:

إن الظاهرية ومعهم أتباع المنهج الأول، لما قرروا أن الأصل في النصوص الألفاظ، وأن المعاني إن اعتبرت فليست إلا تابعة للنص، أي اللفظ، جعلوا بمسلكهم هذا التشريع مرتبطاً بظواهر النصوص ثم استثمروا العنصر الثالث من مكونات النص وهو لتعبد لإضفاء صفة القطعية والإلزامية بحيث يكون أي التفات للمعنى المناسب والحكمة خروجاً على هذه القطعية، وبالتالي خروج على إرادة الشارع وشرعه. إن الأصول النقلية من نصوص الكتاب والسنة ويلحق بها الإجماع - ليست مقصداً بحد ذاتها، بل هي وسيلة تخبر المجتهد بالحكم الشرعي، وإخبارها إياه على درجات من حيث التفصيل

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٥٢/٥-١٥٤.

(٢) ابن النجار شرح الكوكب المنير ٨٠/٤-٨٢.

(٣) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢ الجويني: البرهان ١١١٧/٢-١١١٨. الغزالي: المصنفي ٣٢٨/٢، ٤٨٦، وثفاء الغليل ٨٣، ١٠٥. الرازي: المحصول ٢١٣/٢-٢١٥. الأرموي: التحصيل ١٩١/٢. التلمساني: شرح المعالم ٣٩٤/٢ والأصفهاني: الكائف ٦١٨/٦. الأمدي: الأحكام ٢٣٠/٣. العبادي: الآيات البيئات ٧٢/٤.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ١٥٣/٥.

(٥) الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة ٢٣. ابن تيمية: المسودة ٤١٤. ابن القيم: إعلام الموقعين، ٦٢/٣.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٥٢٣/٢.

(٧) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢.

(٨) الجويني: البرهان ١١١٧/٢-١١١٨.

والإجمال، ولما كان هذا التشريع خاتمة التشريعات، ولما كانت الأحكام التفصيلية به على فرض تعددها لا تلبي الوقائع المتزايدة مع تطور الحياة المدنية؛ فإن السؤال: كيف تكون هذه الشريعة شريعة دائمة ونصوصها التشريعية التفصيلية لا تقي بالوقائع المتجددة المستحدثة؟ علما بأن جزءا لا بأس به من نصوص التشريع هي في الأصل نصوص إجمالية لا تفصيلية ابتداء!

هذه هي الفكرة التي انطلق منها الأصوليون لإثبات حجية القياس، والرد بها على الظاهرية ومن معهم ممن نفى القياس ابتداء<sup>(١)</sup>. وهي الفكرة ذاتها التي انطلق منها الأصوليون في تقريرهم أن العنصر الأساس في النص: المعنى لا اللفظ؛ إذ هو لمعبر عن إرادة الشارع، وإنما اللفظ وسيلة ولذلك نجد ابن القيم يقول: (إن إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة)<sup>(٢)</sup>. ومن قبله كان الشيرازي يقرر حدود العلاقة بين المعنى واللفظ في العلل بقوله: إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها<sup>(٣)</sup>.

وبناء على هذا يظهر جليا واضحا أن من جعل اللفظ الأساس في النص، جعل كل همه منصبا على الوعاء والظرف دون ما يحويه، فمثله مع النصوص كمثله المهتم بزخرفة ونقوش صندوق به كنوز مع أن الأجر الاهتمام بما في داخل الصندوق أو مثلهم كمثله رجلين أرادا أكل التفاح، فأكل الأول التفاحة بقشرها، وأما الثاني فأكل القشر وترك اللب، فأيهما قد أكل التفاح حقيقة؟

إن اللفظيين -ولا أقول النصيين؛ إذ النصيون من راعوا إرادة صاحب النص مع احترامهم للفظ المعبر عن هذا المعنى- قد أخطأوا من حيث أرادوا الإحسان، فلاشك أن الكل متفق على تحقيق إرادة الشارع، وإنما الخلاف في أن إرادة الشارع إذا خالفت الوسيلة التي انتقلت الإرادة بها إلينا -أي النصوص- فأي الطرفين نلتزم؟ هل نلتزم ما نلظنه إرادة الشارع أم اللفظ الذي جاء به؟ إن الخطأ الذي وقع فيه الظاهرية قديما، واتباعهم ممن تأثروا بهم وإن لم يتسموا باسمهم في المراحل اللاحقة أمران:

الأول: تقريرهم أن لا اجتهاد في مورد النص.

الثاني: إضفاء صفة القطعية على النص.

### لا اجتهاد في مورد النص:

قاعدة لطالما تشبث بها المانعون من التعليل والاجتهاد، ويجعلونها دليلهم على منع التعليل بالحكمة والمصلحة أو حتى إعمال القياس في مقابلة النصوص، بل إن منهم من يعدل القاعدة إلى: لا اجتهاد مع النص.

وبذلك يصبح المجال أضيق بحيث لا يسوغ إعمال الاجتهاد بمجرد وجود النص، ولا يقتصر الأمر على الإعمال في مقابلة النص، وهذه هي الظاهرية بعينها.

(١) الحويني: البرهان، ٧٤٣/٢.

(٢) ابن القيم، اعلام الموقعين، ٦٢/٣.

(٣) الشيرازي، شرح اللمع، ٨٩٥/٢.

إن التسليم بصحة هذه القاعدة وترك الاجتهاد لمجرد وجود النص، سيعود بنا إلى ما ذكرت أنفاً من إشكالية أبدية التشريع، ومحدودية النصوص، ولا محدودية الوقائع.

وإن قالوا: إن المراد بها الاجتهاد في مقابلة ومعارضة النص، فإنه لا يخفى أن الاجتهاد والتعليل المقبول والمتفق على صحته يجب أن يستند إلى نص خاص، أو نصوص عامة وقواعد شرعية عامة على أقل تقدير، فلا ذاهب إلى إعمال مطلق الرأي في التشريع. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يخفى أن النصوص في الشريعة منها العام ومنها الخاص ومنها المطلق ومنها المقيد ومنها المجمل ومنها المفسر ومنها الخفي ومنها الظاهر... الخ. وهذه النصوص يقرر العلماء أن بينها تعارضاً ولو في الظاهر ووضعوا لذلك قواعد تحكم الجمع بينها والترجيح والتنسيق فيما بينها. والاجتهاد والتعليل إذا ما استند إلى أحد نصوص الشريعة، فإنه في غالب الأمر سيتعارض مع نص آخر، وبناء على هذه القاعدة - أي لا اجتهاد مع النص - لا يصلح مثل هذا الاجتهاد، أو هذا التعليل - ومن المستغرب أن يتشبه المانعون للتعليل بالحكمة أو المقيدون له بعدم مصادمة الأصول النقلية بمثل هكذا طرح، وهكذا قاعدة، إذ ليس من الأمور المقررة عند جماهير الأصوليين جواز تخصيص النص بالقياس؟ أي قياس أصل خاص آخر، وإن كانوا مختلفين في شروط هذا التخصيص وحالات جوازه، غير أن الاتفاق على المبدأ واقع. حتى التخصيص بالمصلحة المرسله فإنه إذا ما أخذ بالاعتبار أن المصلحة المرسله المقبولة، ما كانت ترجع إلى النصوص العامة والقواعد الفقهية، فإن التخصيص حقيقة هو بمستند المصلحة المرسله.

### قاعدة استعملت في غير سياقها:

إن هذه القاعدة - على فرض أنها قاعدة - لا تصلح للاستدلال بها على منع التعليل بالحكمة في مقابلة النصوص والنصوص النقلية، ذلك أنها قد فهمت خطأ واستعملت في غير سياقها الذي وضعت له؛ فإن هذه القاعدة قد وضعت في زمن دعوى إغلاق باب الاجتهاد، وبحسب ما يقرره الشيخ الزرقا فإن المراد بالنص ليس النصوص من الكتاب والسنة بل هو المنقول في كتب المذهب<sup>(١)</sup> - أي مذهب - أي لا اجتهاد في مقابلة القول المعتمد في المذهب، غير أن هذه القاعدة سرعان ما انتقلت إلى نصوص التشريع ليحدث الالتباس، وليستدل بها على منع الاجتهاد ومنع التعليل، لا سيما بالحكمة والمصلحة إذا ما كانت فيه معارضة ومقابلة للنص، وهم بذلك يخالفون رأي المحققين من العلماء ممن قرروا أن الاعتبار هو المعنى والحكمة، لما رأوا من أن الشارع قد توسع في بيان العلة والحكم في تشريع باب العادات وأكثر ما علة فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها إتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص<sup>(٢)</sup>. بل هذا القرافي يعد الجمود على المنقولات أبداً، ضللاً في الدين وجهلاً بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين<sup>(٣)</sup>.

(١) الزرقا، شرح القواعد، ١٥٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥٢٣/٢.

(٣) القرافي، الفروق، ١٧٧/١.

وخلص الأمر: أنه إذا ظهرت مناسبة لمتضمن الوصف وجب إحالة الحكم على متضمن الوصف دون صورته إلا أن يظهر للوصف خصوص تأثير، فلا سبيل إلى إلغائه<sup>(١)</sup>. ولعل المانع من اعتبار المصلحة في مقابلة النصوص لما لم يجد له مستندا لجا إلى شيء آخر متوهما فيه التأكيد لرايه، وهو اعتبار الشارع التعبد، لا سيما في المعاملات فإن اعترض عليه بفتوى صحابي أو عمل خليفة منهم أو رأي إمام، سلك طريق التأويل البعيد المتكلف كي يجد لنفسه مخلصا من هذا الاعتراض، حتى إذا ظهر عليه العجز والتصور صار يردد هذه الكلمات: رأي صحابي فلا نعمل به في مقابلة النص، أو لا عبرة بالرأي في مقابلة النصوص أو إن تنازعت في شيء فردوه إلى الله والرسول<sup>(٢)</sup>. أو لا اجتهاد في مورد النص وما شاكل ذلك. المحور الثاني:

### حقيقة التغيير والإبطال ومعيار ذلك:

إن المستعرض لما قدمته في العرض الأولي لعلاقة الحكمة بالأصول النقيلية يلحظ أن إحدى أهم الأفكار التي دار حولها المانعون للتعليل بالحكمة أو المقيدون له بعدم معارضة النص والإجماع: أن في الاعتماد على الحكمة والمصلحة تغييرا وإبطالا للأصل سواء كان للنص ككل - آية أو حديث - أو شيء منه - أي لفظ من ألفاظه ووصف من أوصافه - وهذه الفكرة ذاتها التي استندوا إليها في منعهم للتعليل بالحكمة والاجتهاد بذلك في القطعيات، إذ رأوا في تعليلها تغييرا لها وتبيلا وخروجا بها عن القطعية إلى الظنية على أقل تقدير. وهذا ما يرفضونه جملة وتفصيلا فجاءت فكرة المعاصرين تحديد مجال الاجتهاد والتعليل في القطعيات بأن ذلك معها لا فيها تحقيقا لهذا التوجه.

وقبل أن ناقش هذه المسألة لابد من التأكيد أنه بالفعل في تعليل القطعيات بالحكمة إبطال لها أو تغيير أم أن المسألة شيء آخر؟ فلا بد من التعرف على حقيقة التغيير والإبطال عند العلماء وهو الذي تظهر حقيقته عندهم من خلال معايير خاصة إذا ما تحققت اعتبروا التعليل مغيرا للنص ومبطلا له.

### معايير الحنفية:

بعد طول بحث لاحظت أن الحنفية يرون التعليل مغيرا ومبطلا للنص إذا تحققت الأمور التالية:

#### أولا: التغيير اللغوي:

ومراد الحنفية من ذلك أن يتغير بالتعليل ما كان مفهوما لغة قبل التعليل، ومثال ذلك: اشتراط التملك في طعام الكفارة فهذا تعليل بالرأي يلزم منه تغيير نص قوله تعالى: "إطعام عشرة مساكين" [المائدة: ٨٩]، إذ الإطعام لغة: جعل الغير طعاما ويحصل الخروج عن عهدة بالإباحة، أما اشتراط التملك ففيه تغيير للحكم، إذ لا يحصل الخروج عن العهدة إلا بالتملك، وهو مما لم يفهم لغة قبل التعليل<sup>(٣)</sup>.

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ٦٩.

(٢) شلبي، تعليل الأحكام، ٣٠١.

(٣) البخاري، كشف الأسرار، ٤٤٩/٣.

## ثانيا: تغيير الواجب المعين.

إن التعليل المغير للواجب المعين تعليل باطل، ومن خلال هذا المعيار يتخلص الحنفية من كثير من إزامات الجمهور لهم بأنهم يعللون بما فيه التغيير والإبطال، ومن ذلك تعليل إيجاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ثمة في خمس من الإبل السائمة، بدفع القيمة بدلا من الشاة، فليس هذا عندهم تغييرا للنص لا حكما ولا لفظا، وإنما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص إذا كان الأصل وهو الشاة مثلا واجبا للتغيير بعينه. وليس كذلك؛ فإن الزكاة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وإنما هي حق لله تعالى، لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب بإذنه بدلالة النص؛ لأنه تعالى وعد ليرزاق الفقراء بقوله: "وعلى الله رزقها" [هود ٦]. ثم أوجب على الأغنياء مالا مسمى، ثم أمر بأداء تلك المواعيد، وهي الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى، ولا يمكن ذلك الأداء إلا بالاستبدال فيكون متضمنا للأمر بالاستبدال فثبت لنا حكمان: جواز الاستبدال، وصلاحيية عين الشاة لأن تكون صورته إلى الفقير، والحكم الأول ثبت بدلالة النص، وأما الحكم المستفاد من نص الحديث فقد علناه بالحاجة -وانظر لهذا التصريح من صدر الشريعة، فإنه تعليل بالحكمة والمصلحة- فإن الصدقة مع وسخها حلت لهذه الأمة لأجل الحاجة، فإذا كانت الشاة صالحة للصرف إلى الفقير للحاجة؛ فتكون قيمتها صالحة أيضا لهذه العلة، فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير للنص، بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ما ثبت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص -أي وجوب الشاة بالنص- أي جواز الاستبدال-مجتمعا مع التعليل- أي بالحاجة وهي حكمة الحكم- في حكم آخر ليس فيه تغيير للنص<sup>(١)</sup>. وإلغاء اسم الشاة كان بإذن الله تعالى لا بالتعليل. ويدعم الحنفية توجههم هذا بأن اسم الشاة إنما هو أيسر على من فرضت عليه الزكاة؛ لأن الإيتاء من جنس النصاب أسهل، ولكونها معيارا المقدر الواجب إذ بها تعرف القيمة<sup>(٢)</sup>.

## ثالثا: دوران الحكم مع العلة لامع النص.

مما يقرره الحنفية أنه إذا ما دار الحكم مع العلة لا مع النص؛ فإن هذا التعليل يكون مغيرا لأصله كيف لا؟ ومن شرط التعليل: أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله؛ فإذا طل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده فيكون ذلك أية فساد القياس لا دليل صحته، وكيف لا يجوز أن يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل إلا تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه فإذا لم يبق له حكم فأي شيء يتعدى إلى الفرع<sup>(٣)</sup>، ويضرب الحنفية لهذا المعيار أمثلة أذكر منها ما تعارف عليه الأصوليون أنه تعليل بالحكمة وتلك هي مسألة تحريم القضاء مع الغضب؛ فإن الغضب معلول بشغل القلب. فهذا هو المراد منه إذ الغضب سببه، وقد يسمى الشيء باسم سببه؛ وقط لا يوجد غضب

(١) صدر الشريعة-التوضيح ١٢٦/٢ و١٢٨-١٢٩.

(٢) التفتازاني-التلويح ١٣٧/٢.

(٣) البخاري: كشف الأسرار، ٥٣٥/٣.

بلا شغل، فلا يستقيم قول الخصم: النص قائم ولا حكم له لإباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب؛ لأننا لا نسلم ذلك، بل لا يحل القضاء إلا عند سكون الغضب. وإن قيل لأنه لا يخلو عن شغل البتة، فتبين أن الحكم ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له<sup>(١)</sup>.

### معايير التغيير عند الجمهور:

كما أن للحنفية معاييرهم، فإن للجمهور معايير خاصة بهم.

#### المعيار الأول: قيام النص القطعي.

إن الاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النصوص، فإذا نص الشارع على أمر وجب مراعاته - والمراد بالنص هنا: الدلالة القطعية للخطاب الشرعي لا مجرد ورود الخطاب - بإعمال الحكمة والمصلحة في مقابلة النص القطعي خروج عن الشرع بالكلية، ودعوة إلى هدم قواعد الشرع وتحريف حدودها وتغيير ذلك بالأشخاص والأزمنة والأحوال، وذلك أمر باطل على القطع، وهذا المراد بقول العلماء: إن اتباع المصالح على مناقضة النص باطل<sup>(٢)</sup>.

#### المعيار الثاني: الاعتبار الشرعي.

لا اعتبار بالحكمة والمصلحة سواء في مقابلة الخطاب الشرعي أو عدمه - ما لم تكن ثابتة بأدلة مقبولة - فإما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع، وأما الاستصلاحات وتصرفات الخواطر فلا اعتبار بها<sup>(٣)</sup>. واعتبار ما هذا شأنه اعتبار للرأي والتشهي، وتغيير للنصوص.

#### المعيار الثالث: الإبطال الكلي للأصل.

وهذا ما ظهر جلياً عند الغزالي من خلال فكرته عن دلالة الإيماء وعلاقة ذلك بالتعليل بالحكمة، حيث كان حريصاً على بيان أن ليس في ذلك إبطال كلي للفظ وإخراج له عن الفائدة؛ بل التغيير والإبطال المقصود ما كان كلياً بحيث يخرج اللفظ إلى العبيثية، وأما ما يكون في التعليل من تغيير وإبطال فهو تغيير جزئي بإخراج بعض الأفراد وذلك هو التخصيص لا أكثر، وهذا بالفعل ما جاء الصفي الهندي يصرح به في تعليقه على شرط: أن لا تعود العلة على أصلها بالإبطال؛ بأن ذلك صحيح إن عني به إبطاله بالكلية، فأما إذا لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغي أن يجوز؛ لأنه كتخصيص العلة بحكم نص آخر وهذا جائز<sup>(٤)</sup>.

(١) المرجع السابق، ٥٣٨/٣.

(٢) الغزالي-شفاه الغليل ٢١٩-٢٢٠.

(٣) المرجع السابق، ٢٢٠.

(٤) الزركشي-البحر المحيط ١٥٣/٥.



هذه هي المعايير المعتمدة عند الحنفية والجمهور والتي أن تحققت في التعليل حكموا عليه بأنه تغيير وإبطال سواء كان بالحكمة أم بغيرها، ومن ثم يرفضونه.  
وأقول المعتمدة لأن هنالك معايير قد يتوهم البعض بأنها معتمدة عندهم وإن كانت ليست كذلك ومنها:

١- مجرد معارضة النص أو الإجماع.

٢- الرجوع على الأصل بالإبطال أي إبطال.

٣- الرجوع على الأصل بالتخصيص.

فهذه معايير وإن كانت تبدو لأول وهلة أنها المعايير المعتمدة عند الأصوليين، إلا أنه عند التحقيق وتتبع تفاصيل آراء العلماء يظهر جليا أن هذه المعايير من العموم بحيث أنها فضفاضة لا يمكن الاعتماد عليها، وهذا ما سيظهر من خلال المحاور القادمة لا سيما تخصيص النصوص بالحكمة، فليست كل معارضة مرفوضة وليس كل إبطال أو تخصيص أو تغيير مرفوضا. بل إن المعايير المعتمدة ذاتها عندهم منها ما هو مقبول ومنها ما ليس كذلك، ومنها ما لا بد فيه من التحديد وهذا ما سيأتي بيانه.

### المحور الثالث: حقيقة الأصل المراد تعليله

إن أحد أهم محاور العلاقة بين الحكمة والأصول النقلية، ما وقع من الخلاف في تحديد حقيقة الأصل المعلن.

اختلف العلماء في المراد من الأصل المعلن<sup>(١)</sup>، ويمثل اختلافهم هذا مظهرا آخر من مظاهر التأثر بعلم الكلام حيث جاءت آراؤهم على أقوال ثلاثة أساسية:

الأول: إن المراد بالأصل: النص الدال على الحكم، ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين من المتكلمين<sup>(٢)</sup> وكذلك الحنفية<sup>(٣)</sup>.

الثاني: الأصل هو الحكم الشرعي، ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين<sup>(٤)</sup>.

الثالث: الأصل هو محل الحكم أي الواقعة التي جاء النص بحكمها وهذا ما ذهب إليه الفقهاء ورجحه متأخرو الأصوليين<sup>(٥)</sup>.

(١) المقصود بالأصل في هذا المقام: ركن القياس وقد ذكر الأصوليون له معاني عدة غير أنني أثرت الاختصار على أهمها وما كان له أثر عند الأصوليين في المعالجة موضوع البحث.

(٢) الأمدي-الأحكام ١٧١/٣-١٧٢، الأصلهاتي-بيان المختصر ١٤٤/٣-١٥، المبكي-الإبهاج ٣٧/٣-٣٨، الزركشي-البحر المحيط ٧٥/٥، ابن النجار شرح الكوكب ١٤/٤، منون نبراس العقول ٢١٠.

(٣) المرخسي-أصول المرخسي ١٤٢/٢-١٤٣، السمرقندي-ميزان الأصول ٦٢٩، البخاري-كشف الأملار ٣٩٨/٣ و٤٣١.

(٤) انظر الهامش السابق، وقديمات شروط الأصل ٢٣.

(٥) انظر المراجع السابقة.

وبعد، فإنه على افتراض أن للتعليل تأثيرات على الأصل المعطل فذلك منحصر عند المتكلمين من الأصوليين ممن يفسرون الأصل بالنص الشرعي أو الحكم الشرعي، وأما الفقهاء فليس في التعليل عندهم أي إشكالية - وهذا ما ينبغي أن يكون عليه الحال - ذلك أن المتكلمين لما جعلوا الأصل: النص، وما يثبت به من الحكم الشرعي ثم رأوا أن من ضرورة التعليل ربط الحكم الشرعي بالعلة، وإذا ما كانت هذه العلة هي الحكمة أي المعنى المناسب؛ فإن في إدارة الحكم عليها تأثيرات سلبية على النص والحكم منها:

أ- الخروج على ما يفهم من النص والفاظه باللغة، ذلك أن الحكم معان خفية لا تستفاد في غالبها من اللغة، بل من التأمل والاستبطان والرأي، وربط الحكم الشرعي بهذه الحكم يترتب عليه ترك للنص والفاظه، وإخراجه عن دائرة الاعتبار والفائدة إلى العبيثية.

ب- إبطال النص وعدم إعماله، وذلك بأن تحصل واقعة لا تتحقق فيها الحكمة فربط الحكم بالحكمة يترتب عليه عدم إعمال النص وفي ذلك إبطال له.

ج- التشريع بالرأي والهوى؛ فإن الحكمة لما كان غالبها يستتبط بالتأمل والرأي فإن في ربط الحكم بها وترك النص لأجلها تشريع بالرأي وتغيير للأحكام بحسب الهوى.

د- مخالفة إرادة الشارع، فلا شك أن النص وهو خطاب من الشارع للمكلفين معبر عن إرادة الشارع قطعا، وأما التعليل لا سيما بالحكمة فهو ظن وإعمال الظن وربط الحكم به هو إهمال وإبطال للنص - وهو القطعي في التعبير عن إرادة الشارع - ولا شك أنه لا عبرة بالظن في مقابلة القطعي.

وخلاصة الأمر أن التعليل بالحكمة له تأثيرات سلبية لا سيما إذا ما فسر الأصل بالنص أو الحكم الشرعي.

وهذه الإشكاليات - وإن كان منها ما ليس بحقيقي وغير دقيق كما سيأتي - تزول إذا ما اعتمد قول الفقهاء في أن الأصل هو محل الحكم أي الواقعة التي جاء النص بحكمها، فالخمر مثلا هي الأصل الذي نقيس عليه النبيذ، وعليه فإن التعليل يكون للخمر ذاته، وفيه نبحت عن العلة والحكمة لا في النص الوارد بها أي قوله تعالى: "فاجتنبوه" ولا في الحكم الشرعي المستفاد وهو حرمة الشرب مثلا، وهذا التفسير للأصل يناسب ما قررت ترجيحه عند تناول حقيقة مصطلح الحكمة وإن المقصود بها المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء. فعندما نبحت عن حقيقة الحكمة في الخمر، ذلك الشراب المسكر نبحت عن حقيقة الخمر وهي ذاتها الحكمة وهذه الحكمة يترتب على ترتيب الحكم عليها تحقيق مصالح ودفع مفسد عن المكلف كحفظ العقل وغير ذلك.

وهكذا تعليل لا يمكن أن يعود على النص بالتغيير أو الإبطال؛ إذ أن مجال التعليل في الواقع، وأما النص والحكم الشرعي فيبقى له احترامه وقديسيته، وليس لأحد أن يتعدى عليه بالإبطال أو التغيير أو المعارضة. ولا يعدو الأمر عن تطبيق النص والحكم في الوقائع أو إيقاف ذلك بناء على وجود الحكمة أو عدمها.

وعندما لا نطبق الحكم أو يتم استثناء حالات ووقائع من تطبيق الحكم والنص عليها، فلا يعني ذلك بتاتا إبطال النص أو تغيير الحكم؛ بل إن حقيقة الأمر تحقيق وتنفيذ إرادة الشارع؛ إذ أن الحكمة لا تكون

حكمة تبنى الأحكام عليها إن لم تكن معتبرة بدليل ومعيار شرعي مقبول. وبناء على ذلك فعدم تطبيق الحكم يكون لظهور إرادة الشارع من خلال الحكمة المعتبرة بأن هذه الواقعة ليست داخله تحت نطاق هذا النص، والأمر بالضبط كتخصيص العام فإن حكم العام عندما لا يطبق على الجزء المخصوص لا يعد ذلك تغييراً للعام، بل إرادة الشارع في النص العام لا تتناول هذا الجزء المخصوص.

الأصل في النص تحقيق إرادة الشارع لا تطبيقه كيفما اتفق.

هذه هي القاعدة التي لا بد أن يأخذها المجتهد بالاعتبار في تعامله مع النصوص التشريعية، علاوة على ما تقرر أن التعليل هو للوقائع ومحال الأحكام لا للنصوص والأحكام ذاتها. فتعليل الغضب الذي يحرم معه القضاء بتشويش الفكر المانع من العدل، ثم مراعاة ذلك في الوقائع كالجانح والحاقد حتى فيما قد يتصور البعض أنه من الغضب فإن هذه الحكمة إن لم تكن موجودة فإن هذا الأمر المتصور كونه غضبا ليس حقيقة الغضب المعتبر في التشريع، بل هو مجرد انفعال لا يؤثر في حكم القضاء معه، ذلك أن حكمة الغضب لم تصبح حكمة إلا لما جاء من الأدلة المقبولة في اعتبارها. وبناء على هذه الأدلة عرفنا إرادة الشارع من الغضب الممنوع معه القضاء.

المحور الرابع: حقيقة القطعية والظنية في النصوص.

ومن أهم الآثار السلبية- للمنهج الظاهري على كثير من الأصوليين ممن تأثروا بمنهج الالتزام بحرفية النص: إضفاء صفة القطعية على النص سواء كان قطعاً أم ظناً، ومن ثم رفض الاجتهاد والتعليل في مقابلة النص باعتباره الأصل عند معظم الأصوليين هو أعمال للظن في مقابلة القطع لا سيما الاجتهاد التعليلي بالرأي والمصلحة والحكمة. وعليه فالحكم الحاصل به حاصل بظني بخلاف الحاصل بالنص فإنه يقيني قطعي- ولا يترك اليقيني للظني<sup>(١)</sup>.

هذا وقد انتقلت قضية قطعية النصوص ومجال الاجتهاد فيها إلى المعاصرين فنجد د. خلاف يضع كتابه: الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، تحاشياً للاجتهاد في مقابلة النصوص ومقابلة القطعيات، في حين يقرر د. القرضاوي ود. الدريني أن مجال الاجتهاد في الظنيات لا القطعيات<sup>(٢)</sup>، بل أن مما يسجله د. القرضاوي على بحث د. عمارة- المنهج الإسلامي- طرحه الاجتهاد الاستصلاحي في مقابلة النص القطعي، والذي يراه القرضاوي ينتهي إلى جعل الأدلة القطعية قابلة للأخذ والرد<sup>(٣)</sup>.

نعم إن من أخطر المؤامرات تحويل القطعيات إلى ظنيات؛ فإنه إن غدت مثار نزاع واختلاف فإلى أي شيء يرجع الناس؟<sup>(٤)</sup> لكن ليس ذلك الخطر فحسب بل تشمل الخطورة أيضاً تحويل الظنيات إلى القطعيات، ومن ثم تقييد الاجتهاد والتعليل، بل ربما إلغاؤه تماماً.

(١) الزرقا شرح القواعد ١٤٧.

(٢) د. القرضاوي-حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٥، د. الدريني-المناهج الأصولية ٤١.

(٣) د. القرضاوي-حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ٣٣-٣٤.

(٤) د. القرضاوي، فقه الأولويات ٣٠.

من هنا فإني أشارك د. القرضاوي في رفضه لاتجاهين في الاجتهاد، يمثل أحدهما جانب التفریط والأخر جانب الإقراط<sup>(١)</sup>.

الأول: وهم الظاهرية الجدد وهم الذين يجمدون عقولهم أمام أي نص ظني في ثبوته أو دلالاته أو فيهما معاً، ويريدون أن يحجروا على عقول عباد الله، فلا تجتهد ولا تستنبط ولا تفكر مادام في المسألة حديث وارد.

فهؤلاء دينهم التمسك بحرفية النصوص الظنية دون رعاية للمقاصد ولا نظر في ملاسبات النص وأسباب وروده ولا اعتبار لتغير الزمان والمكان والإسنان، بل أنهم في الحقيقة ينقلون هذه النصوص بفعلهم هذا من الظنية إلى القطعية.

الثاني: وهم من أسميهم بالطوفية الجديدة - وهم من يدخل القسم القطعي في ثبوته ودلالته من النصوص في دائرة ما يقبل الاجتهاد والتطور وبناء على ما يحدث في الحياة من مستجدات وما يطرأ على الناس من أطوار ومتغيرات.

#### الاجتهاد مع القطعيات لا فيها:

سبق أن المعاصرين يرون الاجتهاد والتعليل بالحكمة والمصلحة في الظنيات لا القطعيات تخلصاً مما تنيره قاعدة: لا اجتهاد مع النص، وهذا بالفعل ما يقرره د. القرضاوي وصولاً إلى القول: الاجتهاد مع القطعيات لا فيها<sup>(٢)</sup>. وأما د. الدريني فيقرر أن الاجتهاد في القطعيات فهما وتطبيقاً.

#### النصوص والأحكام قطعية أم ظنية سواء من حيث قابليتها للتعليل والاجتهاد:

لما كان أساس الإشكالية تحديد المراد بالأصل المعلن، وقد سبق بيان الأمر فيه، فلا داعي بعد ذلك للقول: بعدم جواز تعليل القطعيات وإن الاجتهاد معها لا فيها، فإن النصوص والأحكام سواء كانت قطعية أم ظنية لا علاقة لها عند التحقيق بالتعليل، وإنما التعليل للوقائع وحسب.

وبناء عليه فتبقى النصوص والأحكام على مكانتها دون تغيير أو تعديل أو إبطال؛ إذ لا يجوز أن يتصور ذلك من مسلم؛ إذ النص والحكم الشرعي يعبران عن إرادة الشارع وهذه لا يجوز لأحد محاولة تبديلها أو تغييرها، وإنما دور المجتهد: التطبيق بناء على تعليل الوقائع، والتأكد من أن إرادة الشارع وحكمته المقصودة متحققة في هذه الوقائع أم لا، وداخلة تحت الحكم الشرعي الخاص بهذه الحكمة أم لا. وليس في إيقاف تطبيق الحكم لعدم تحقق الحكمة أي تغيير له، بل هو نتيجة لعدم استكمال أركان العملية التشريعية أو تغير أحدها أو دخول عنصر جديد فيها، وكل ذلك يتطلب إيقاف تطبيق الحكم الشرعي، وتطبيق حكم شرعي آخر هو البق بحكمة الواقعة الجديدة.

(١) د. القرضاوي-حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٤-١٥.

(٢) د. القرضاوي-حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ٣٢.

## محل الظنية والقطعية في النص:

من الضروري في ضوء ترسخ فكرة القطعية عند كثير من العلماء مسابقة هذه الفكرة وذلك على فرض أن الأصل المعلن هو النص الشرعي- لأجل تحديد دقيق لأبعاد العلاقة بين الحكمة والأصل النقلية، وهذا يستدعي ضرورة تحديد محل القطعية والظنية في النص، ومن ثم علاقة ذلك بالتعليل.

الغالب في النصوص التشريعية أنها قطعية وظنية في الوقت ذاته.

إن هذه الحقيقة قد غابت عن أذهان كثير من الأصوليين، لا سيما المتأخرين منهم والمعاصرين وهذا ما أوقعهم في الالتباس المتمثل بعدم وضوح علاقة النص بالاجتهاد لا سيما التعليل بالحكمة والمصلحة. وإذا ما اتضحت هذه الحقيقة فستزول العديد من التساؤلات والاعتراضات التي يقدمها المانعون من التعليل بالحكمة أو المقيدون له بعدم مصادمة النص، وحتى يتضح ذلك لابد من التفرقة بين ثلاثة أمور:

الأول: كون النص القطعي قطعاً في ثبوته قطعاً في دلالاته على المعنى المراد به والحكم الشرعي الثابت به.

الثاني: كون النص قطعاً وصريحاً في دلالاته على العلية وعلى الحكم الشرعي لكن العلة الثابتة به ظنية.

الثالث: كون النص يفيد العموم والعام المطلق عند الجمهور ظني في دلالاته على شمول جميع أفراد<sup>(١)</sup>.

ولا يخلو أي نص تشريعي من حصول احتمالين من هذه الاحتمالات الثلاثة على الأقل وبناء على ذلك يكون كل نص تشريعي قطعاً وظناً في الوقت ذاته. وإذا كان الاحتمال الأول: أي ما كان النص فيه قطعاً في إفادته لمعناه وعلته والحكم الشرعي الثابت به لا يحتاج إلى إيضاح؛ إذ كل نص قطعي الثبوت والدلالة يمثل هذا النوع من النصوص، فإن الاحتمال الثالث أي ما كان النص فيه عاماً مطلقاً كذلك الحال، بيد أنه يحسن التنبيه على ما قد يعترض به من أن الحنفية يجعلون العام المطلق قطعياً وبذلك يعود النص قطعياً من جميع الوجوه.

إن الحنفية وإن قالوا: بأن العام المطلق قطعي في دلالاته على أفراد ابتداء<sup>(٢)</sup> إلا أنهم مع ذلك يجوزون تخصيص هذا القطعي بشروط وأدلة يرتضونها، وإذا ما حصل التخصيص عندهم أصبح العام ظنياً في دلالاته وبذلك يعود الاتفاق مع الجمهور.

هذا وليس السؤال الذي ينبغي أن يطرح: هل العام المطلق قطعي أم ظني في دلالاته بل هل هناك عام مطلق ما زال عند الحنفية قطعياً في دلالاته؟

(١) المطيعي-علم الوصول ٣٤٢/٢، د. الدريني-المناهج الأصولية ٤٢١.

(٢) المطيعي-علم الوصول ٣٤٢/٢، ود. الدريني-المناهج الأصولية ٤٢١.

نعم إن الحنفية يقررون أن العام قطعي في دلالاته، لكن ذلك من حيث المبدأ وأما في الواقع العملي والتطبيقي فلا يوجد عام إلا وقد خصص حتى اشتهر بين العلماء: إن ما من عام إلا وقد خصص.  
هذا ومحل الاختلاف الحقيقي في القطعية والظنية في النصوص التشريعية التي تفهم دلالتها بمسلك الإيماء؛ إذ تكمن أهمية هذه المسألة في أن من الملاحظ أن التعليل بالحكمة والمصلحة يرافق في غالب أحواله عللاً ثابتة بالنص على سبيل الإيماء، وإن هذا التعليل بالحكمة يرجع على هذه العلل بالإبطال والتغيير والتخصيص مما دفع الماتعين من التعليل إلى رفض التعليل بالحكمة؛ لأنهم رأوا فيه مصادمة ومناقضة للنصوص التشريعية القطعية وما ثبت بها من علل قطعية.

### حقيقة دلالة مسلك الإيماء على العلل هل هي قطعية أم ظنية؟

يظن الكثيرون أن النصوص التشريعية وما يثبت بها من علل لا سيما الأوصاف المذكورة في النص ذاته، والأحكام الشرعية كل ذلك قطعي، وهذا ناتج كما بينت عن إضفاء صفة التعبد على ألفاظ النص، وبناء على ذلك قرروا: أن كل علة تعكّر على أصلها بالتخصيص والإبطال والتغيير فهي علة باطلة لإبطالها أصلها، ومن ذلك الحكمة، إذ فيها إبطال للعلل المومأ إليها.

إن ممن أدرك هذا الخلط في محل القطعية كان الإمام الغزالي والذي اتبرى بوضوح قضيتين<sup>(١)</sup>:

الأولى: دلالة الإيماء على العلية كمبدأ.

الثانية: حجية العلل الثابتة بالإيماء.

يذهب الغزالي إلى أن دلالة مسلك الإيماء صريحة في اقتضاء كون الوصف معتبراً في الحكم على الجملة، فأما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمة والمجاورة، فمطلق الإضافة ليس صريحاً فيها، ولكن قد يكون ظاهراً في وجه ويحتمل غيره، وقد يكون متردداً بين الوجهين، والمتبع في ذلك موجب الأدلة، وإنما الثابت في الإيماء والتبني كون الوصف المذكور معتبراً على الجملة في إثبات الحكم على وجه لا يجوز إلغاؤه بحال. ثم ما لا يجوز إلغاؤه وتعين اعتباره فله وجوه وليس من ضرورة الإيماء الدلالة عليه، بل قد يدل عليه وقد لا يدل عليه<sup>(٢)</sup>.

هذا والتعليل بالحكمة بما يعود على الأصل بالتخصيص وذلك من خلال تأويل المنصوص بالمعنى المتضمن، هذا المسلك في التصرف غير منقطع عن الصفات المذكورة التي أضيف الحكم إليها، بل ويرى الغزالي طرد ذلك في الأحكام المضافة إلى الأسباب كالقطع المضاف إلى السرقة والرجم المضاف إلى الزنا والكفارة المضافة إلى قتل الخطأ، وكذلك الأحكام المذكورة عقيب الأسباب الحادثة كالكفارة عند إخبار الأعرابي عن جماعة أهله - وليس ذلك تعطيلاً للإيماء عند الغزالي ولا إخراجاً للوصف المذكور عن كونه معتبراً في الحكم فأصل التعليل عقل من الإضافة، ولكن احتمل أن يقال: التحريم معلل بالغضب لعينه، واحتمل أن يقال: هو معلل به بمعنى يتضمنه ويلزمه لا لعينه وهو ضعف العقل في الغضب. وكذلك ما روي أنه عليه السلام سهى فسجد فهو صريح في إضافة السجود إلى السهو وتعليقه به، ولكنه

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦١ وما بعدها.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦٠ والمستصفي ٣٠٢/٢.

يتعلق بالسهو لعينه أو لمعنى يتضمنه هو ترك بعض من أبعاض الصلاة فتتقص الصلاة بسببه حتى يتعدى إلى تركه عمدا؟ فإن علق بالسهو لعينه لم يتعد إلى العامد، وإن علق بالنقصان تعدى إليه. وكذلك الزنا من علق الرجم عليه لكونه زنا لم يعده إلى اللواط، ومن علق بالحكمة والمعنى المتضمن وهو إيلاج فرج في فرج مشتى طبعاً محرم قطعاً عداً. ومن جعل السرقة مناطاً للحكم لعينها لم يعد حكمها إلى النبش وإن سلم تقديراً أنه لا يسمى سارقاً بخلاف من علقها بالمعنى المتضمن، وهو أخذ مال محترم من حرز مثله، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: "فلم تجدوا ماء فتيمموا" فهو تنبيه على إضافة الإباحة إلى العدم ولكن إلى العدم لعينة حتى يقتصر عليه أو لمعنى يتضمنه وهو العجز الحاصل به حتى يتعدى إلى من وجد ماء ومنعه منه حائل أو افتقر إليه للسقية أو افتقر في تحصيله إلى تقويت مال كثير أو ارتكاب خطر وغيره؟

وهذا ليس فيه تعطيل للإيماء ذلك أن الحكم معلل بالغضب ولكن لا لعينه بل لمعنى يتضمنه، فأصل التعليل قائم ولكن جعل الغضب بحكم الدليل - كناية عن ضعف العقل؛ لأنه يلزمه غالباً فلم يكن ذكره لغواً بل كان مقيداً معتبراً بهذا الطريق، فالإيماء صريح في أن الوصف المذكور لا سبيل إلى جعله لغواً، وأنه معتبر بطريق من طرق الاعتبار وليس في جعله كناية عن معنى يتضمنه إلغاء له. ففكرة الغزالي تقوم على أن دلالة الإيماء نصية قطعية على أصل مبدأ التعليل، وأن النص والحكم معللان، وأما دلالة الإيماء على كون هذا الوصف المذكور في خطاب الشارع هو علة دلالة ظاهرة ظنية لا قطعية؛ إذ قد يحتمل كون النص أو الحكم معللاً بعله أخرى هي في الحقيقة الحكمة، ولكن تعليل هذا النص أو الحكم بهذه الحكمة ليس إبطالاً لهذا الوصف وإلغاء له وجعله دون فائدة ذلك. إن هذه الحكمة ما كانت ليدركها المجتهد لولا هذا الوصف المذكور فهو كناية ومعيار لهذه الحكمة. وهذه فائدة عظيمة لا سيما وأن الكل يدرك ما يربط بين الألفاظ والمعاني اللغوية أو العرفية من الصلة الوثيقة في اللغة العربية، وأن اللفظ موضوع لإرادة هذه المعاني والتعبير عنها<sup>(١)</sup>.

وبعد هذا التجوال يمكن صياغة هذا المحور على النحو الآتي:

أولاً: إن النصوص منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني.

ثانياً: إن قطعية النصوص لا تمنع ابتداء من الاجتهاد بشكل عام والتعليل بشكل خاص.

ثالثاً: إن القطعية بما هي تفيد ضرورة الالتزام فلا بد من تحديد محلها للحكم بالقطعية فيما هو ظني.

رابعاً: إن غالب النصوص التشريعية ظنية لا سيما في دلالتها على معانيها وأحكامها.

خامساً: إن النصوص وإن كان بعضها قطعي في دلالاته على معناه إلا أنها ظنية من حيث دلالة عمومها

على اشتغال جميع الأفراد.

سادساً: لا اجتهاد مع النص الخاص - والذي يقابل العام - القطعي في دلالاته على معناه، وإن أدركت

حكيمته وعلته فإن تعليل مثل هذه النصوص هو ما فيه حقاً مخالفة للقطعية ويمثل هذا القسم من

النصوص ما يسميه الفقهاء بقضايا الأعيان:

(١) الغزالي: شفاء العليل ٦٢-٦٤ المستصفي ٣٠٢/٢.

وهي ما جاءت النصوص التشريعية مختصة بأشخاص بأعيانهم، فإن هذه النصوص وإن عقلت حكمتها وعلتها فلا يجوز الاعتماد على هذه المعاني والحكم لأن فيها مخالفة لإرادة الشارع بقصر الحكم على هؤلاء الأعيان ومن ذلك ما اختص به رسول الله عليه الصلاة والسلام من أمور كزواج تسع من النساء وجواز الوصال بالصيام وغير ذلك ومنها أيضا قبول شهادة خزيمة وحده وغير ذلك. وفيما عدا ذلك فلا بد من التأكد من القطعية لا سيما من حيث العموم.

### المحور الخامس: هل تقدم الحكمة على الأصل النقلية؟

بعد هذا العرض لمحاور الخلاف السابقة يمكن الوصول إلى النتائج التالية:

أولاً: إن العنصر الأساسي في النص هو المعنى المتضمن.

ثانياً: يجب التأكد من القطعية ومحلها في النص.

ثالثاً: إن مجال التعليل بالحكمة في تحقنها في الأفراد.

رابعاً: ليس في التعليل بالحكمة أي تغيير أو إبطال للنص والحكم الثابت به.

خامساً: ليس من التعليل بالحكمة الإبطال والتغيير الكلي للأحكام الشرعية الثابتة بالنصوص.

على ضوء هذه النتائج يعود السؤال حول علاقة الحكمة بالأصول النقلية وبيان الآراء الحقيقية

للعلماء فيها.

يظهر آراء الأصوليين في تحديد علاقة الحكمة بالأصول النقلية من خلال مسألتين:

الأولى: انتفاء الحكم الشرعي لانتفاء حكمته.

الثانية: تخصيص الأصول النقلية بالحكمة.

#### انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً:

من المسائل التي يذكرها الأمدي ومن سار على منهجه انتفاء الحكم الشرعي لانتفاء حكمته قطعاً،

وصورة المسألة:

خلو الوصف الذي رتب عليه الحكم عن الحكمة المقصودة وإن كانت ظاهرة في غالب صور

الجنس ومن ذلك لحقوق نسب ولد المغربية بزوجها المشرقي والذي قطع بعدم التقانها، ومنه إيجاب

الاستبراء على الجارية التي اشترأها صاحبها بعد أن باعها في نفس المجلس مع عدم غيابها عن المجلس

للعلم بفراغ رحمها؛ إذ الحكمة منتفية قطعاً في صورتين وإن كانت ظاهرة في غالب صور جنس

أحكامها<sup>(١)</sup>. حيث اختلف الأصوليون في هذه القضية على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أن الحكم ينتفي لانتفاء حكمته قطعاً ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين<sup>(٢)</sup>، بل إن القرافي

يقول: "وسمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول: انفقوا على أنه إذا قطع بانتفاء الحكمة لا

يثبت الحكم"<sup>(٣)</sup>، وقد استدلوها على رأيهم بما يلي:

(١) الأمدي: الأحكام ٢٣٩/٣.

(٢) الأمدي: الأحكام ٢٣٩/٣، ٢٤٠ والأصفهاني: بيان المختصر ١١٦/٣. العبادي: الآيات البينات ١٢٩/٤. ابن النجار: شرح الكوكب

١٥٨/٤. أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٦/٣.

(٣) القرافي: نفائس الأصول ٣٥٨٧/٨.



- ١- ابن المقصود من شرع الأحكام: الحكم، وشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع<sup>(١)</sup>.
- ٢- ابن المعلوم من عادة الشرع رعاية الحكم المقصودة، فحيث يكون المقصود فانتفا بالكلية لم يجز إضافة الحكم إليه كي لا يلزم خلاف عادة الشرع<sup>(٢)</sup>.
- الرأي الثاني: عدم انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً: ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية<sup>(٣)</sup>، وهو منسوب إلى الغزالي<sup>(٤)</sup> وهو أحد قولي ابن السبكي وتابعه عليه العبادي واستدلوا على ذلك بما يلي:
  - ١- إن الحكم يتبع السبب والمظنة وهو ما يقول به الفقهاء في الفقه ومن ذلك تجويزهم القصر والفطر للملك المرفه في سفره مع انتفاء المشقة<sup>(٥)</sup>.
  - ٢- إن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الأحكام كلياً ولو لم يترتب على بعض أشخاصه بل ولو في أكثر جزئياته<sup>(٦)</sup>.
  - ٣- إن القول بانتفاء الحكم لانتفاء حكمته يجعل الشريعة مختلفة باختلاف الأزمان وذلك نسخ لها.
  - ٤- إن الحكمة ليست علة الحكم وإلا فكيف يثبت الحكم مع عدم علته الموجبة له وبقاء الموجب مع عدم الموجب محال<sup>(٧)</sup>.
- الرأي الثالث: التوقف وعدم الترجيح. إذ قد يبقى الحكم مع انتفاء حكمته وقد لا يبقى وممن ذهب إلى ذلك الشناقطة وابن التلمساني<sup>(٨)</sup>. ذلك أن عند الفقهاء أمثلة لانتفاء الحكم بانتفاء حكمته كما في عدم الاستبراء على الجارية المعلوم قطعاً فراغ رحمها، وأمثلة لعدم انتفاء الحكم كما في جواز الترخص للمسافر المرفه.

### حقيقة الخلاف:

تكمن حقيقة الخلاف في هذه المسألة في اختلاف الأصوليين حول الآتي:

- ١- هل الحكم ثابت بالنص أم العلة؟
- ٢- هل يدور الحكم مع حكمته أم علته؟

(١) الأمدى: الأحكام ٢٤٠/٣.

(٢) الأصنافي: بيان المختصر ١١٧/٣.

(٣) الفغاري: فصول البدائع ٣٠٥/٢ وأمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٦/٣، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٩-٣٠٨/٣ البخاري: كشف الأسرار ٢٨٦/٤، ٢٨٧.

(٤) التلمساني: شرح المعالم ٤٠٥/٢.

(٥) العبادي: من الآيات البينات ٦٠/٤، ٦١.

(٦) الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٧٣/٢، ٤٨٨. أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٥/٣، ١٨٦ أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣.

(٧) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٨٨/٢.

(٨) الشنقيطي: نشر البنود: ١٣٢/٢. ونشر الورود ٤٦٧/٢-٤٦٨ والتلمساني: شرح المعالم ٤٠٥/٢.

## الحكم ثابت بالنص أم العلة؟

مسألة خلافية بين الجمهور والحنفية، حيث ذهب الجمهور فيها إلى أن الحكم ثبت بالعلة، وأما الحنفية فذهبوا إلى ثبوته بالنص<sup>(١)</sup>.

هذا وقد حاول الأمدي الجمع بين الرايين بجعل مراد الشافعية أن العلة باعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل، وأنها التي لأجلها أثبت الشارع الحكم لا أنها المعرفة له بالنسبة إلينا، وأما الحنفية فلا يريدون بأن العلة غير مثبتة للحكم، وأنها ليست باعثة وإنما أرادوا بذلك أنها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا فلا خلاف في المعنى بل في اللفظ<sup>(٢)</sup>.

وهذا التوجه من الأمدي جاء رغبة منه في جعل الخلاف لفظياً بيد أن النزاع حقيقي يظهر أثره في هذه المسألة، فهل يثبت الحكم في المحل الذي انتفت فيه الحكمة قطعاً مع وجود النص؟

إن الحنفية لما أثبتوا الحكم في مثل هذه المسائل بالعلة التي هي وصف وسبب ظاهر، ولم يراعوا فيه الحكمة كان ذلك منهم تجديراً لكون الأصل عندهم النص وما ثبت بالنص من العلة، وأما التعليل بالحكمة في هذا النطاق فإنه تعليل واجتهاد يعود على النص الذي هو الأصل بالتغيير والإبطال، ولذلك لم يراعوا الحكمة وأثبتوا الحكم بالعلة المنصوصة أي بالنص. وقد مر سابقاً أن أحد معايير التغيير والإبطال عند الحنفية: دوران الحكم مع العلة المستتبطة - ومنها الحكمة - لا مع النص. وهذا مخالف لما يقرروه من اشتراطهم بقاء الحكم - وهو الثابت بالنص - بعد التعليل على ما كان عليه أي أن يبقى ثابتاً بالنص.

وأما الجمهور فقد راعوا الحكمة باعتبارها العلة الحقيقية للحكم، وباعتبارها العنصر الأساسي في النص كما سبق بيانه، ولذلك لم يحكموا بالحكم عند انتفاء حكمته وإن كان في ذلك مخالفة ظاهرية للنص والحكم الثابت به.

إن المتأمل لهذين الموقفين يلاحظ الآتي:

- ١- إن الحنفية رفضوا التعليل بالحكمة؛ لأن في ذلك تقديم لها على الأصول النقلية.
- ٢- إن الجمهور قبلوا التعليل بالحكمة بالرغم من أنها مقدمة في الظاهر على الأصول النقلية.

رأي الباحث:

لاشك في أن الحكم يدور مع حكمته، وفي ذلك دوران له مع العلة والنص وقد سبق بيان ذلك. وما أود التنبيه عليه في هذا المقام الأمثلة التي يحتج بها من لا يرون انتفاء الحكم لانتفاء حكمته، وهو السبب الذي جعل فريقاً من الأصوليين يقفون موقف التحير وعدم الترجيح. لا سيما مثلاً سفر الملك المرفه حيث يجوز له الفطر والقصر مع أن المشقة منتفية.

(١) الأمدي: الأحكام ٢١٨/٣ والأصفهاني: بيان المختصر ٨٢/٣، ٨٣ أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٧٢/٣، أمير بادشاه: التيسير التحرير ٢٩٥/٣.

(٢) الأمدي-الأحكام، ٢١٨/٣.

ولكي تتضح حقيقة المسألة لابد من إعادة بيان علاقة الحكمة بالعلة -التي هي وصف مناسب. ذلك ان العلة باعتبارها ضابطة للحكمة لا تخلو العلاقة بينهما عن ثلاثة أشكال:

ا- علاقة النشوء، وهو ما كان الوصف المناسب منشأ للحكمة ومثال ذلك السفر منشأ للمشقة المبيحة للرخص، والزنى منشأ لحكمة الإيلاج. وفي هذه المرتبة لا يمكن أن يحدث انفصال بين الوصف والحكمة؛ إذ العلاقة علاقة ارتباط وتلازم لا انفكاك لها حتى ولو تخيل البعض أن الحكمة منتفية كما يقال في سفر الملك المترفة، فحقيقة الحال أن الملك المرفه يجد في سفره مشقة، صحيح أنها مقارنة مع ما يجده العوام في أسفارهم هي في حكم المنتفية، لكن التشريع الإسلامي تشريع فنوي يقسم المكلفين إلى فئات ولكل فئة أحكامها والتي قد تخالف فئة أخرى للعرف المختلف بين الفئتين، فالملك المرفه قطعاً لا يجد الرفاهية ذاتها التي يجدها في قصره فهو بسفره يلاقي مشقة وهذه المشقة بالنسبة لأبناء فئته من الحكام والملوك والأثرياء معتبرة، فلا سفر إلا وفيه مشقة. وكذا الحال مع الزنى والسرقة؛ لا يمكن أن يحصل دون تحقق حكمة الإيلاج والأخذ خفية.

ب- علاقة التعريف: وهي ما كان الوصف فيها معرفاً للحكمة ودليلاً عليها ومن ذلك البيع والنكاح المعرفان لحكمة الانتفاع في الأول والاستمتاع في الثاني.

ج- علاقة اشتغال: وهي ما كان الوصف فيها مشتمل على الحكمة دون نشوء أو تعريف كشكر النعمة المناسب للزيادة منها فالشكر وصف، وزيادة النعمة حكمة، ولا تلازم نشوء بينهما ولا تعريف فقد تزداد النعمة أو تنعدم سواء وجد الشكر أم لا. والشكر لا يعرف وجود النعمة والزيادة؛ إذ قد يكون مع وجود عكسها، ليس الله سبحانه الذي لا يحمد على مكروه سواه؟

هذا وفي المرتبتين الأخيرتين لا يوجد ارتباط وتلازم بين العلة والحكمة، وفيهما تتحقق مسألة انتفاء الحكم لانتهاء الحكمة يقينا، وما يضر به الفقهاء والأصوليون من أمثلة هو من هذين القسمين، فلا ترابط بين النكاح وحكمته؛ إذ قد يحصل النكاح صورياً ولا تحقق للحكمة، وكذلك البيع فقد يقدم عليه العاقدان دون أي قصد لحكمته ومن ذلك صور البيع الصورية.

وإذا تقرر هذا فلا بد عند بحث انتفاء الحكمة قطعاً مع وجود العلة والوصف التأكيد من طبيعة العلاقة بين الحكمة وهذا الوصف. فإذا ما كانت تعريفية أو اشتغالية إشارية فلا عبرة بظاهر اللفظ؛ إذ لا تلازم بينهما؛ إذ أن المقصود من النص: معناه وحكمته. وإما إن كانت علاقة نشوء فيستحيل وجود العلة والوصف دون وجود الحكمة.

### المسألة الثانية: تخصيص النصوص بالحكمة:

ظهر في العرض الأولي والابتدائي لأراء العلماء حول علاقة الحكمة بالأصول النقلية: أن أي معارضة بين الحكمة والنص أو الإجماع، أو أي رجوع منها على أصلها بالتغيير أو الإبطال أو حتى التخصيص عند البعض هو بمثابة إلغاء لهذا الأصل، ومن ثم إلغاء لهذه الحكمة؛ إذ لا عبرة بالفرع مع بطلان أصله. ثم كان بعد ذلك أن بينت أن جمهور الأصوليين يرون أن العنصر الأساس من مكونات النص هو المعنى -أي الحكمة- ولو كان في ذلك تغيير أو إبطال وتخصيص للأصل، لكن ذلك بشروط

يرونها. فهل هناك تعارض بين هذه الآراء؟ ثم ما هي حقيقة علاقة الحكمة مع الأصول النقلية عندهم؟  
 كما يتضح حقيقة الآراء لابد من أخذ موقف الغزالي نموذجاً، هذا الموقف الذي يظهر من خلال النقاط  
 التالية:

- ١- إن الغزالي أول من قسم المصلحة من حيث الاعتبار الشرعي إلى معتبرة ومرسلة وملغاة، حيث  
 فسر الملغاة بمعارضة النص أو الإجماع، وسار كل الأصوليين من بعده على هذا المنهج؛ بل أنهم  
 يذكرون في غالبهم مثال الغزالي ذاته وهو فتوى الملك المفطر في رمضان.
- ٢- يذهب الغزالي إلى أن العلة إن كانت رافعة للنص ومناقضة لحكم منصوصه؛ فإنها باطلة والقياس  
 على خلاف النص باطل قطعاً، وكذا على خلاف الإجماع<sup>(١)</sup>.
- ٣- ومن هذا القبيل عند الغزالي إذا تساوت علتان من كل وجه بأن تكون إحدى علتين سبباً أو مسبباً  
 للسبب، كما لو جعل الزنا والسرقعة علة للحد والقطع، كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل  
 الخفية علة، ومن جعل إيلاج الفرج في الفرج علة حتى يتعدى إلى النباش واللائط، لأن تلك العلة  
 استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به<sup>(٢)</sup>.
- ٤- بيد أنه لا يعد من هذا القبيل عند الغزالي إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر، بل  
 بمعنى يتضمنه، فالدليل متبع فيه كما أن القاضي لا يقضي في حال الغضب لا للغضب ولكن لكونه  
 ممنوعاً من استيفاء الفكر، فيجري في الحاقن والجائع وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب  
 الحكم إليه<sup>(٣)</sup>.
- ٥- وليس من هذا القبيل أيضاً التعليل بعلة غير علة صاحب الشرع مع تقرير العلة المنصوصة، فإن  
 النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى، ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة  
 إذا لم ترفع عنهم<sup>(٤)</sup>.
- ٦- وبناء على ذلك، يذهب الغزالي إلى أن من شروط الأصل: أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل،  
 ومعناه: أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل، ثم يعقب الغزالي على ذلك بأن  
 المعنى إن كان سابقاً إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم وأما المستتب بالتأمل ففيه  
 نظر<sup>(٥)</sup>.
- ٧- وبناء على ذلك، فإن الغزالي يحدد مجال إعمال شرط: أن لا يتغير النص الذي منه الاستنباط  
 بالتعليل بل يبقى على ما كان قبل التعليل: "هذا بين فيما اللفظ نص فيه - أي قطعي - أما إذا كان  
 اللفظ عاماً أو ظاهراً لم يبعد أن يتغير بالتعليل ظهوره وعمومه فتطرق إليه تخصيص وتأويل"<sup>(٦)</sup>.

(١) الغزالي: المستصفى ٣٧٥/٢.

(٢) المرجع السابق، ٤٨٦/٢.

(٣) الغزالي: المستصفى ٤٨٦/٢.

(٤) المرجع السابق، ٣٧٥/٢.

(٥) المرجع السابق، ٣٣٨/٢.

(٦) الغزالي: شفاء الغليل ٦٤٢.

- ٨- وبعد هذا كله يقرر الغزالي أنه إذا ظهرت مناسبة لمنضمن الوصف. وجب إحالة الحكم على منضمن الوصف دون صورته إلا أن يظهر للوصف خصوص تأثير فلا سبيل إلى إلغائه<sup>(١)</sup>.
- ٩- يعطي الغزالي لهذه المواقف مثالا تطبيقيا من خلال موقفه من رفض الشافعية تعليل الحنفية للشاة في زكاة أربعين شاة بالقيمة، لأنهم رأوا في ذلك إبطالا للأصل. فهذا الغزالي يعقب على ذلك بقوله: "وهذا رأي كون هذا التعليل يعود على أصله بالإبطال- غير مرضي عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجوزيز الترك مطلقا، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببديل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبا، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى، فهذا توسيع للوجوب لا إسقاط للوجوب، والواجب الموسع والمخير واجب، نعم هذا يرفع تعيين الوجوب في الشاة لا أصل الوجوب واللفظ نص في أصل الوجوب لا في تعيينه وتضييقه، ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخيير"<sup>(٢)</sup>.

هذا ويتأمل هذه المواقف عند الغزالي يمكن الخروج بالنتائج التالية:

- ١- إن الأصل اعتبار الحكم والمعاني المناسبة الظاهرة والثابتة بأدلة مقبولة شرعا، وإن الحكمة باعتبارها علة إذا لم تكن معتبرة بدليل شرعي؛ فإن أعمالها في مقابلة النص أو الإجماع أعمال للرأي والهوى. وهذا ما قصده الغزالي بالمصلحة الملغاة المعارضة للنص أو الإجماع.
- ٢- إن في أعمال العلة غير المعتمدة ومنها -الحكمة- مناقضة للنص ورفع له وذلك باطل.
- ٣- إن الحكمة إن كانت معتبرة لا يجوز أعمالها في القطعيات بحيث يرجع التعليل بها على هذه القطعيات بالتغيير.
- ٤- إن الحكمة المعتمدة مما يجوز التعليل بها في مقابلة النصوص والأحكام الظنية، ويجوز أن ترجع عليها بالتخصيص، لأنها المقصودة من الأحكام لا مجرد الألفاظ والأسباب الظاهرة.
- ٥- يجوز التعليل بالحكمة وإن كان فيها رجوع على الأصل بالإبطال بشرط أن يكون الأصل محتملا لذلك وأن لا يكون هذا الإبطال كليا.

وهذه النتائج تمثل عماد رأي الأصوليين في علاقة الحكمة بالأصول النقلية حيث قرروا:

- ١- إن كل حكمة غير معتبرة بدليل مقبول ليست إلا رأيا محضا وإتباعا للهوى في مقابلة النص، وذلك غير جائز، وقد ظهر ذلك سابقا عندهم بإتباعهم لمنهج الغزالي في المصلحة الملغاة واشتراطهم في العلة عدم معارضة النص أو الإجماع.
- ٢- إن العنصر الأساس عند الأصوليين في النص هو المعنى لا اللفظ بشروط<sup>(٣)</sup>:
- أ- أن يكون معتبرا بدليل مقبول عندهم.
- ب- أن لا يكون في أعمال المعنى والحكمة إبطال كلي للأصل نصا كان أم حكما شرعيا.

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٦٩.

(٢) الغزالي: المستصفي ٥٣/٢.

(٣) انظر ص ٢٧٣ وما بعدها من هذه الرسالة.

وبناء على هذا فقد جوز الأصوليون تخصيص العلل الثابتة بمسلك الإيماء بالحكمة المعتبرة بالأدلة الشرعية - لا سيما النص والإجماع- وهذا ما صرح به الغزالي<sup>(١)</sup>، والرازي والأمدي ومن تبعهما<sup>(٢)</sup>، وقد سبق عرض رأي الجمهور في جواز تخصيص العلل بشكل عام ولم يبق سوى إيضاح رأي الحنفية والذين برغم اشتراطهم: بقاء الحكم بعد التعليل على ما كان قبله وعدم جواز عود التعليل على الأصل بالإبطال أو التغيير وهذا ما ظهر عند العرض الأولي للأراء غير أن هذا التوجه يجب فهمه على أساس ما يقرره علاء الدين البخاري من أن ما يترتب على التعليل من نقل الحكم من الخصوص إلى العموم أو من العموم إلى الخصوص لا يعد من التغيير الممنوع<sup>(٣)</sup>، بل التغيير عند الحنفية ما سبق بيانه: من تغيير ما يفهم من اللغة أو إسقاط الواجب المعين، أو دوران الحكم مع العلة لا النص، وأما تخصيص النص فلا يعد من التغيير والإبطال الممنوع بشرط أن يتحقق فيه شروط التخصيص عندهم.

### التعليل بالحكمة وأثره على الأصول النقلية وما يثبت بها من العلل.

مما لا شك فيه أن للتعليل بالحكمة في إطار النصوص تأثيرات متنوعة بالدرجة الأولى على ما يثبت بالنص من العلل وبالدرجة الثانية على النص ذاته، وهذا ما سيظهر من خلال نوعين من أنواع التعليل:

النوع الأول: تعليل العلة المومئ إليها مع بقاء الوصف المذكور في النص علة دائماً.  
النوع الثاني: تخصيص العلة المومئ إليها بما ينقض ويرفع من عليا العلة، وهذا النوع على درجات هي:

الدرجة الأولى: الرفع الجزئي لعلية العلة.

الدرجة الثانية: الرفع الكلي مع بقاء فائدة للعللة النقلية.

الدرجة الثالثة: الرفع والنقض الكلي بحيث لا تعود للعللة فائدة.

### النوع الأول: تعليل العلة المومئ إليها.

ويكون ذلك مع بقاء الوصف المذكور في النص علة دائماً دون أي تغيير وبلا نقصان من هذه العلة، إذ تبقى علة مستلزمة للحكم في جميع حالاتها؛ إذ التأويل والتخصيص لهذه العلة النقلية والمستند إلى التعليل بالحكمة ليس فيه أي انتقاص أو رفع لعلية هذه العلة بحال، وذلك نتيجة الارتباط الوثيق بين العلة النقلية والحكمة بحيث لا تخلو هذه العلة في حالة من حالاتها عن تحقيق الحكمة المقصودة، ولذا فإنه حيثما وجدت هذه العلة وجدت الحكمة، وإنما الغرض من هذا التأويل توسيع دائرة الحكم من خلال أعمال هذه الحكمة بما هي معنى مناسب يمكن ملاحظة وجوده فيما لم توجد فيه هذه العلة. فالهدف من هذا التعليل الزيادة على المنصوص بهذه العلة النقلية.

(١) الغزالي: الممتصفي ٤٨٦/٢ وشفاة الغليل ٨٣ وما بعدها.

(٢) الرازي: الحصول ٢١٣/٢-٢١٥ والأرموي: التحصيل ١٩١/٢، والأمدي: الأحكام ٢٣٠/٣ والزركشي: البحر المحيط ٢٠٤/٥.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٤٤٩/٣.

فهذه هي حقيقة هذا النوع وإليك أمثلة عليّة:

**المثال الأول:** إيجاب حد الزنا، فإن الآية -النص- ظاهرة في كون الزنا علة الرجم، وهذه العلة النقلية ليست علة بذاتها، بل بما تتضمنها من الحكمة وهو المعنى المناسب الذي هو إيلاج... الخ. فكل زنا تتحقق فيه هذه الحكمة، ولا يمكن أن يكون هناك زنا دون هذه الحكمة غير أن هذه الحكمة قد تتحقق فيما لا يسمى زنا وهو اللواط فهذا التخصيص لهذه العلة لا يخرجها بأي حال من الأحوال عن البقاء علة لما بين هذه العلة أي الوصف المذكور في نص الخطاب الشرعي وبين حكمته أي المعنى المناسب المتضمن من الارتباط الوثيق، غير أن فائدة هذا التعليل تكمن في الزيادة على المنصوص بتعدية الحكم إلى اللواط مثلاً.

**المثال الثاني:** إيجاب الكفارة على الإفطار بالجماع في رمضان: فالعلة الموما إليها بالنص هي الجماع إلا أنه تبين بعد التأمل أن العلة الحقيقية هي ما يتضمنه من معنى مناسب هي حكمة هذا الحكم وهي إفساد الصوم بجهة مقصودة إلا أن التعليل بهذه الحكمة لا يؤثر إطلاقاً على هذه العلة النقلية إذ كل جماع في رمضان هو مفسد للصوم وعليه فالجماع باق على علة وإن أعملنا الحكمة.

وهذا النوع من التعليل المنصوص مقبول بالاتفاق عند الأصوليين؛ إذ الغرض منه التعميم للحكم وكل تعليل للحكم أو النص بنقله من الخصوص إلى العموم تعليل مقبول<sup>(١)</sup>.

### النوع الثاني: تخصيص العلة الموما إليها بما ينقص أو يرفع من عليّة العلة:

وهذا النوع على عدة درجات من حيث مستوى تأثير التعليل بالحكمة على العلة النقلية وإليك البيان:

**الدرجة الأولى:** الرفع الجزئي لعليّة العلة إن ارتفاع عليّة العلة جزئياً بحيث تصبح العلة النقلية والثابتة بمسلك الإيماء علة باستثناء حالة انفصال هذه العلة عن الحكمة، ذلك أن الحكمة هي العلة الحقيقية حيث إن التعليل بالحكمة لا يغدو صحيحاً إلا بتوافر شروطه، ومنها أن تكون الحكمة معتبرة بدليل يرجحها على العلة الموما إليها بحيث تصبح هذه الحكمة هي الأصل وأما الوصف المذكور في الأصل والذي هو علة بمسلك الإيماء ليس أكثر من كناية عن العلة الحقيقية ومعيّاراً لها بحسب ما تم إيضاحه سابقاً في حقيقة دلالة مسلك الإيماء.

وعليه فإنه إذا ما حدث انفصال بين العلة النقلية الموما إليها والحكمة التي هي العلة الحقيقية تفقد العلة النقلية عليتها في هذه الحالة، وبهذا يكون قد حصل رفع جزئي لعليّة العلة أو لوجود الحكم المنصوص عليه، وأقول جزئياً ذلك أن العلة في معظم حالاتها الباقية تكون علة، لأن الارتباط بينها وبين الحكمة موجود وحاصل ذلك أن العلة النقلية هي المعيار المعبر عن العلة الحقيقية أي الحكمة وليس ذكر الشارع لها في خطابه سوى كناية عن هذه الحكمة ومثال ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" فإن الغضب هو العلة الموما إليها بمسلك الإيماء إلا أنه ظهر أن الغضب ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من الحكمة وهو الاندهاش وضعف العقل المانع عن استيفاء الفكر ووجه

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٨٥، البخاري: كشف الأسرار ٤٤٩/٣، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٨٣/٤.

الصواب، والغضب المذكور في خطاب الشارع هو كناية عنه غير أنه لما كان الغضب اليسير لا يتحقق فيه الحكمة التي هي العلة الحقيقية لم يحرم القضاء معه، فكان ذلك رفعا جزئيا لعلية الغضب الذي ثبتت عليه بمسلك الإيماء.

**الدرجة الثانية: الرفع الكلي مع بقاء فائدة للعلة أو اللفظ المذكور في الأصل.**

إن كان في الدرجة الأولى قد رفعت عليه العلة جزئيا أو خصص حكم الأصل جزئيا مع بقاء العلة والحكم عاملين في الحالات الأخرى، أما في هذه الدرجة فإن التعليل بالحكمة ينتج عنه أن يصبح الوصف المذكور في الأصل أو اللفظ المذكور في الأصل غير مفيد للعلية أو مستلزما لحكمه ذلك أن أعمال الحكمة يستلزم الرفع الكلي لعلية هذا الوصف أو للحكم المستفاد من هذا اللفظ، ومع ذلك فإنه يبقى لهما فائدة تقدر بحسب كل حالة بحالتها، وهذه الفائدة هي التي تمنع صفة العبثية التي ينزه عنها خطاب الشارع؛ إذ إن خطاب الشارع منزه عن أن يذكر فيه ما لا فائدة فيه. وهذه الدرجة من التعليل بالحكمة وإن كان يرفع فائدة الوصف من حيث العلية مثلا، وفائدة اللفظ من حيث عموم الحكم مثلا لكن لا ينفي وجود فوائد أخرى، ومن أمثلة هذا النوع من التعليل ما يلي

**المثال الأول:** قوله تعالى: "واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى" [الأنفال، ٤١]. فإن هذه الآية ظاهرة في استحقاق ذوي القربى لنصيبهم من الغنائم، والنص مؤول بالاستناد إلى الحكمة وهي سد الخلة، ولذلك نعتبر الحاجة مع القرابة وعليه لا يعود الحكم مرتبط بظاهر اللفظ وهو القرابة، بل بالحكمة وهي سد خلة المحتاجين، غير أن لفظ القرابة وإن لم يعد له فائدة من حيث إفادة الحكم إلا أن له فائدة أخرى ذلك أن ذوي القربى لما كانوا محرومين من الزكاة جاء ذكرهم بهذا اللفظ في سياق هذا الخطاب للدلالة على عدم حرمانهم، وبهذا لم يكن هذا التعليل مبطلا للفظ إبطالا كلياً بحيث لا يعود له فائدة، بل بقي له فوائد وإن لم تكن في جانب عموم الحكم أو علية الوصف.

**المثال الثاني:** ما جاء في حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام: "في كل أربعين شاة شاة شاه"<sup>(١)</sup> فإن هذا النص ظاهر في وجوب الشاة وتأويل هذا النص بحيث يجوز إخراج قيمة الشاة بأي حال كان ذلك إعمالاً للحكمة وهي سد الخلة؛ فإنه وإن كان فيه رفع لهذا الظاهر وإبطال لما في النص من تعيين الشاة، لكن لا ينفي ذلك بقاء فائدة لذكره إذ الشاة معيار لمقدار الواجب في هذا النصاب من الزكاة وبذكرها تعرف القيمة كما تعرف هي بنفسها:

**الدرجة الثالثة: الرفع الكلي بحيث لا يبقى للأصل فائدة:**

وهذه الدرجة من التعليل بالحكمة ليست في الحقيقة سوى تعطيل للنصوص بالرأي والهوى بحجة أعمال الحكمة حيث يؤدي إلى القول بكون جزء من الخطاب الشرعي من الأوصاف المذكورة فيه - بلا فائدة، فهو عبث. وهذا محال لنتزه الشارع عنه، وهذا النوع من التعليل فاسد غير مستساغ ليس لكونه

(١) البخاري: ٥٢٧/٢، برقم ١٢٨٦، والموطأ: ٢٦٠/١، برقم ٦٠٠.



تعليلاً بل لكونه فاقده لشروط صحة التعليل ومنها أن لا يعود على الأصل بالإلغاء الكلي بحيث لا يبقى له فائدة تذكر، بل ذكره في خطاب الشارع عبثاً. وهذه الحالة لا تكون ابتداءً بين الأصل النقلى - النص - والحكمة المستتبطة منه؛ إذ لو لم يبق للنص فائدة سوى استنباط الحكمة منه فتلك فائدة معتبرة لا يمكن الحكم على النص معها بالعبثية والإبطال، فكيف والشارع الحكيم عندما خاطب المكلفين خاطبهم باللغة العربية وهو يقصد بذلك تكليفهم بها ألفاظاً وما تحويه من المعاني، واللغة العربية تمتاز بأنها لغة معان يعبر عنها بالآفاظ هي أوصاف خصصت لهذه المعاني التي هي الموصوفات، فإذا حصل الوصف حصل الموصوف.

وعليه فإن العمل بالنص وما فيه من ألفاظ وأوصاف وأسباب كثيراً ما يتحقق، إذ أن افتراض انفصال الحكمة عن أصلها ليس في غالب مجالات التطبيق. وبذلك فإنه يبقى للأصل فائدة التطبيق أيضاً. وإنما تكون هذه الحالة بين النص والحكمة والمصلحة غير المستتبطة منه وهي عند التحقيق ليست سوى أوهاج لا مستند لها من الشرع حقيقي - وإن ظهر خيال ذلك، ومن ذلك مثلاً ما يدعو إليه المتأثرون بالغرب من العلمانيين من إلغاء الحدود والعقوبات واستبدالها بأموال أخرى، ومطالبتهم بمساواة الرجل والمرأة في الميراث، وإلغاء قوامة الرجل على المرأة، وإباحة الزنى... الخ من مثل د. نور فرحات ود. محمد خلف الله وحسين أحمد أمين ومحمود اللبابيدي<sup>(١)</sup>. فهذه الأوهاج ليست مصالِح حقيقية ولا حكم معتبرة لأنها فاقدة لشروط من أهم شروطها وهو الاعتبار الشرعي وهذا ما يقوِّني لمزيد دراسة لعلاقة الحكمة بالرأي لا سيما باعتبارها دليلاً مخصصاً للنص.

### المحور السادس: الحكمة وعلاقتها بالرأي:

افتراض الأصوليون عند تناولهم لأقسام المصلحة من حيث الاعتبار الشرعي أن المصلحة إذا ما عارضت أصلاً شرعياً نقلياً - كتاباً أو سنة أو إجماعاً - فإن هذه المصلحة لا تكون مصلحة بل رأي وهوى وعلى هذا بنوا فكرتهم في اشتراط أن لا يكون في التعليل بالحكمة أي شكل من أشكال معارضة النصوص والتقديم عليها مما يوحي بإلغاء النص وإبطاله لصالح رأي هو اجتهاد بشري يحتمل الخطأ كاحتماله للصواب.

لا نزاع في أن الرأي<sup>(٢)</sup> المحض الذي لا مستند له، لا اعتبار به سواء عارض النصوص أم لم يعارضها. إن التعليل بالحكمة بما هو إعمال للرأي ليس مقصوداً به ما كان مظهراً للتفكير المحض

(١) القرضاوي-حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ٢٣ و٢٧.

(٢) الرأي في اللغة مصدر رأي وأيا وله معان عدة منها: البصيرة ومنها الإدراك بنظر النفس، والإدراك بطريق الوهم والتخيل والإدراك بالتفكير. وأما في الاصطلاح فأطلقه الأصوليون بآراء معان عدة أهمها القياس والمصلحة، وربما استعمل بموازاة الاجتهاد (الحسن-الاجتهاد بالرأي ٨٠٠-٧٩ و١٠٠-١١٠، عباسي الاجتهاد الاستصلاحي ٤٠). هذا وقد عرفه د. الدريني بأنه بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه عن نتائج على ضوء من مناهج أصولية منبثقة من خصائص الفقه وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع [الدريني: المناهج الأصولية ٣٩].

إجماعاً؛ إذ التفكير المجرد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام بل هو افتتات على حق الله في التشريع ولو كان جهداً عقلياً جاداً غير مدفوع بالهوى والغرض، مادام لم ينطلق من معايير الشريعة وحقائق التنزيل ومثله العليا ومقاصده الأساسية<sup>(١)</sup>.

**تعلييل الأصول النقلية بالحكمة ليس تعليلاً لها بالرأي العائد عليها بالإبطال:**

لقد حرص الأصوليون ممن رأوا في التعويل على الحكمة ولو في مقابلة الأصول النقلية على بيان أن لهذه الحكمة مستندا يخرجها عن كونها رأياً محضاً أو اتباعاً للهوى والنشهي، والمتبع لكلام الغزالي ومن بعده الطوفي والشاطبي في هذا المقام يلحظ أنهم قد ذكروا للحكمة أربعة أنواع من المستندات: النوع الأول: أن تكون الحكمة مستنبطة من الأصل المخصوص ذاته.

ويقسم الغزالي هذا النوع إلى قسمين:

**القسم الأول:** أن تكون المعاني المفهومة من النصوص مما تسبق مع اللفظ إلى الفهم سبقاً لا يتراخى عنه، وقد يكون المعنى أسبق إلى الفهم من اللفظ، وقد يكون مساوياً، وقد يتراخى عنه قدر التامل القليل من فهم البصير.

ومثال ذلك تعلييل تحريم رسول الله القضاء مع الغضب، إذا لا يسبق إلى الفهم منه إلا اضطراب العقل. وكذلك قوله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً" [النساء: ١٠]. إذ لا يسبق إلى الفهم من الأكل معنى الأكل، وإنما يسبق إليه معنى الاحتياج والتقويت للمال، حتى يعلم على الارتجال أو بادنى تأمل - أن الظلم ... بهبة ماله والتبرع به وإتلافه وإحراقه وغير ذلك من وجوه الإتلافات كالظلم بالأكل، بل يكاد يصير الأكل كناية عن الإتلاف والغضب كناية عن زوال العقل.

وما يجري هذا المجرى، فحكمه في النقصان من الأصل النقلية المخصوص - والزيادة عليه وتغيير الحكم إلى الخصوص من العموم، وإلى العموم من الخصوص جازئ على نسق واحد: من حيث أن من منع العلة التي تعكز على الأصل بالتخصيص منع من حيث أن القياس ليس تغييراً للألفاظ، فيجب معرفة الحكم أولاً ثم طلب علته<sup>(٢)</sup>.

**القسم الثاني:** المعاني التي لا تسبق إلى الفهم، ولكنها تستنبط بالسبر والنظر، وتستبان بدقيق الفكر.

ولا بد في هذا القسم من أن يكون المخرج به عن اللفظ واقعاً موقع النادر البعيد عن الفكر بالإضافة إلى المراد، وهو الذي لا يخطر بالبال إلا بالإحظار، ويقع نادراً في قبيل ذلك الحكم. ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "أبما إيهاب دبغ فقد طهر"<sup>(٣)</sup>. إذ الدبغ من الطهارة، واقتضى عموم طهارة جلد الكلب بالدبغ بيد أنه استنبط من الدبغ معنى بالنظر والتأمل وهو أن الدبغ

(١) الدريني: مناهج الأصولية ٢٦.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٣، ٨٤.

(٣) سنن النسائي: ١٧٣/٧، برقم ٤٢٤١، ومسنن أبي يعلى: ٢٧٣/٤، برقم ٢٣٨٥.

يبعد الجلد عن العفونة والفساد وتؤثر فيه مثل تأثير الحياة وتقوم مقامها في التأثير واقتضاء الطهارة. فهذا تعليل هذا السبب وهو نزوله منزلة الحياة في اقتضاء الطهارة واقتضى سياق هذا الكلام إخراج جلد الكلب منه بعدما تناوله بدليل أن الكلب نجس في حال الحياة. ولا يعد هذا النوع من التخصيص عند الغزالي من التغيير الممنوع للأصل؛ إذ التغيير يقع بعد استقرار العموم وتناول اللفظ للكلب مثلا- بمجرد الصيغة ليس مستقرا معلوما حتى لا يتغير؛ إذ العام يطلق ويراد به الخاص واستقراره موقوف على أن لا يتبين مدرك آخر لتقرير اللفظ وتنزيله، فإذا ظهر المعنى وكان المخرج من اللفظ نادرا بعيدا عن الفكر، فإنه لا يمنع صحة هذا الاستنباط مع ظهوره، واتباع المعنى أولى من الجمود على محض الصيغة<sup>(١)</sup>.

#### النوع الثاني: ما يستتبط من أصل ورد مخصصا

ومثال ذلك ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام من النهي عن الصلاة بعد الفراغ من العصر، فإن ذلك يقتضي عموم النهي في جميع الصلوات، ولكنه عليه السلام روي أنه صلى بعد العصر ركعتين فقالت له أم سلمة رضي الله عنها: "أما كنت نهيتنا عن هذه الصلاة؟ فقال: هما ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر وشغلني عنهما الوفد"<sup>(٢)</sup> فهذا تنبيه إلى أن اشتغاله بالوفد سبب اقتضى الصلاة فيقياس عليه كل صلاة لها سبب، ولا سبيل إلى الإقتصار في التخصيص على ركعتي الظهر، ولا يشترط في هذا النوع أن يكون المخرج عن اللفظ نادرا والباقي غالبا؛ لأن الحديث المخصص ورد مضادا للعموم في بعض أطرافه فسقط التعلق بعموم الصيغة، ووجب المصير إلى تقدير قرينة مفهومة مقتضى اللفظ فيما أراد الشارع، فالقرائن تحمل الألفاظ على ما يعد نادرا بالإضافة إلى مطلقه فتأثير القرائن عظيم ظاهر<sup>(٣)</sup>.

النوع الثالث: ما يستتبط من قاعدة لا تتعرض بظاهرها للعموم بالتخصيص، وإنما تتعرض له بمعناها المستتبط منها

ومثاله ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن بيع الكلب<sup>(٤)</sup> وثمنه، فاقضى عمومته تحريم بيع كل كلب. بيد أن أبا حنيفة خصصه بالكلب الذي لا منفعة فيه مما يقتني إعجابا بصورته، أما ما كان له منفعة ككلب الصيد والماشية فخارج عن العموم قياسا على سائر السباع والأموال والجامع: أن الكلب مال منتفع به، فيجوز بيعه كسائر الأموال ومعناه: أن المال عبارة عن كل ما يتعلق به غرض لأدمي ما سوى الأدميين.

فبهذا الوصف يصير مالا وبه يصير قابلا للبيع وهذا المعنى جار في الكلب<sup>(٥)</sup>.

وخلاصة الأمر: إن المصلحة التي لها شاهد من أصل معتبر تقاس عليه، وكان بينها وبين النص تخالف يمكن إزالته من طريق التخصيص، أو كان بينها وبين النص تعارض، ولكنه نص غير قطعي كخبر الأحاد فالأمر في هذا خاضع لاجتهاد العالم المتثبت؛ لأنه في حقيقته اجتهاد في توفيق النصوص مع بعضها لا في ترجيح مصلحة مجردة على نص<sup>(٦)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٣، ٨٥، ٨٧.

(٢) سنن الترمذي: ٢٨١/١، برقم ٥٧٩، والسنن الكبرى: ٤٨٦/١، برقم ١٥٥٧.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٨، ٨٩.

(٤) البخاري: ٧٧٩/٢، برقم ٢١٢٢، ومسلم: ١١٩٨/٣، برقم ١٥٦٧.

(٥) الغزالي: شفاء الغليل، ٨٨، ٩٢، ٩٣.

(٦) البوطي ضوابط المصلحة، ٢٠١.

### النوع الرابع: التخصيص بالحكمة المرسلة.

إن تخصيص الأصول النقلية من نصوص وإجماع- بالحكمة والمصلحة - المرسلة عن الاعتبار الخاص- يمثل قمة إشكالية علاقة الحكمة بالأصول النقلية، ومركز الخلاف الحقيقي والذي من خلاله تتمايز المواقف والأراء، وتظهر بها ومن خلالها المؤمنون بمنهج إتباع الحكمة ورعاية المعاني والمصالح، أو اتباع منهج التزام ظاهر النص.

#### ليس الطوفي الوحيد ممن يقدم المصلحة على النص والإجماع:

لا تخلو دراسة محدثة عن المصلحة والمقاصد ومناهج التعليل، بل وحتى الأبحاث العلمية المنشورة عن التطرق لرأي الطوفي في رعاية المصلحة وعلاقتها بالأصول النقلية<sup>(١)</sup>، لكن الملفت للانتباه، إجماع المتأولين لرأي الطوفي على توجيه النقد والاعتراض والتفنيد -ولا تخلو ردودهم في كثير من الأحيان عن السطحية وعدم التحليل لرأي الرجل وتحديد النقاط الخلافية فيه؛ إذ ليس كل رأيه مرفوض- وتقديم الرجل على اعتباره جاء برأي مبتدع لا سلف له ولا خلف فيحكمون على رأيه بالشذوذ والانحراف.

إن الطوفي -وقد مضى تحليل رأيه في مبحث خاص- إذا كان قد قال برأيه وهو المتوفى [٧١٦هـ] فإن الغزالي قبله بقرنين [٥٠٥هـ] قد صرح بالرأي ذاته، وفي الموضوع ذاته أي المصالح المرسلة حيث قال: (فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد)<sup>(٢)</sup>.

وليس هناك أصح من هكذا قول في إعمال المصلحة في مقابلة النص على سبيل التخصيص، بل إن الغزالي يقرر الإجماع السكوتي على ذلك. ولو لم يكن للطوفي سلف ولا خلف سوى الغزالي لكفى ذلك، بيد أن الأمر مختلف وإليك بيان الأراء.

### آراء العلماء في المسألة:

يمكن تقسيم رأي العلماء من حيث التصريح في هذه المسألة إلى فريقين.

**الفريق الأول:** وذهب إلى جواز تخصيص الأصول النقلية بالحكمة والمصلحة المرسلة عن الاعتبار الخاص صرح بذلك الغزالي<sup>(٣)</sup> والطوفي<sup>(٤)</sup> والشاطبي<sup>(٥)</sup>، وأما من المعاصرين فقد ذهب إلى ذلك الأساتذة<sup>(٦)</sup>: الدريني ومصطفى الزرقا والقرضاوي ومحمد عمارة وعلي حسب الله وأحمد فهمي أبو سنة ومصطفى شلبي.

(١) زيد: المصلحة في التشريع ونجم الدين الطوفي ١٢٣ وما بعدها، الشثري-المصلحة عند الحنابلة، ٢٩٥ وما بعدها، عباسي-الاجتهاد الاستصلاحي ١٧٧-١٨١، الأيوبي-مقاصد الشريعة ٥٣٧-٥٦٠، الشنقيطي-الوصف المناسب ٣٤٩-٣٦٠، البيوطي-ضوابط المصلحة ٢٠٢-٢١٥، حمان-نظرية المصلحة ٥٢٩-٥٦٨.

(٢) الغزالي-المستصفى ٤٢٣/١.

(٣) الغزالي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٣.

(٤) الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٣.

(٥) الشاطبي-الموافقات ٣٣/١ و١٣٤-١٣٥ و١٣٤/٣.

(٦) الدريني- المناهج الأصولية ٤٨١، الزرقا-المدخل الفقهي ١٢٨/١-١٣١، القرضاوي-حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٥ وما بعدها، حسب الله-أصول التشريع الإسلامي- ١٣٠، أبو منه-العرف والمادة ١٢٦، شلبي-تعطيل الأحكام ٣٠٢.

الفريق الثاني: ذهب إلى عدم جواز تخصيص النص بالمصلحة والحكمة المرسله وهذا ما صرح به بعض المعاصرين ومنهم الأساتذة<sup>(١)</sup>: البوطي وحسين حامد حسان ومصطفى البغا ومحمد خبيزة.

### تحقيق الآراء:

يجدر قبل عرض أدلة الفرقاء بيان حقيقة الآراء ومحاولة استجلاء رأي المذاهب الفقهية في المسألة لا سيما وأنهم لم يعرضوا لمسألة تخصيص النصوص بالمصلحة تحت هذا العنوان، وإن كانوا قد قسموا المصلحة من حيث الاعتبار الشرعي إلى معتبرة ومرسلة وملغاة. وفسروا الإلغاء بمعارضة النص أو الإجماع غير أنني بينت أن إطلاق القول في القسم الثالث - أي المصلحة الملغاة - ليس مسلماً ولا دقيقاً؛ إذ ثبت من خلال ما تقدم بيانه: أنه ليس كل معارضة بين النص أو الإجماع مع الحكمة والمصلحة إلغاء لها، بل الغالب من المعارضات ما هو في حكم التعارض الظاهري، وأما حقيقة الأمر فأعمال لدليل الحكمة والمصلحة في مقابلة هذا النص أو الإجماع على سبيل التخصيص.

وهذا واضح لا إشكال فيه في الحكمة والمصلحة المعتبرة بدليل شرعي خاص -نص من كتاب أو سنة أو إجماع- بيد أن الخلاف يعود ويظهر في المعارضة بين الحكمة والمصلحة المرسله مع الأصول النقلية وإليك البيان:

### أولاً: حقيقة مذهب الغزالي والطوفي والشاطبي.

إن المتأمل لمجمل آراء العلماء الثلاثة يلحظ ما يلي:

- ١- إنهم صرحوا بجواز التخصيص بالمصلحة.
- ٢- إن المصلحة عندهم هي مقاصد الشارع<sup>(٢)</sup>.
- ٣- إن الطوفي والشاطبي ممن يفرقون في مجال التعليل بين العبادات حيث الالتزام بالنص وبين المعاملات والعبادات حيث الالتزام بالحكمة والمصلحة<sup>(٣)</sup>، وعليه فإن إعمال الحكمة وتخصيص النص بها يكون في مجال المعاملات، وهذا بالفعل ما عند الغزالي كذلك، حيث يبرر عدم قبول الإمام الشافعي لتأويل الحنفية في تعليلهم للشاة في زكاة الغنم بالقيمة: إنها مما فيه التعبد<sup>(٤)</sup>، أي أنها من العبادات. إنهم ممن يرون أن المصلحة التي يجوز التخصيص بها: المصلحة القطعية فالغزالي يشترط أن تكون المصلحة: قطعية كلية ضرورية، إذ في ذلك دلالة على أنها مقصودة للشارع بأدلة لا حصر

(١) البوطي-حوايط المصلحة ٢٠٠-٢٠١، حسان-نظرة المصلحة ١٠٧، البغا الأدلة المختلف فيها ٣٥، خبيزة-هل تقدم المصلحة على النص؟ ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) الغزالي-المستصفي ٤١٦/١-٤١٧، الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٥، الشاطبي-الموافقات ٩/٢ وما بعدها.

(٣) الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٢٧ و٤٧، الشاطبي-الموافقات ٥١٣/٢ و٥٢٠.

(٤) الغزالي-المستصفي ٥٣/٢-٥٤.

لها<sup>(١)</sup>. وأما الطوفي والشاطبي فذهبا إلى أن رعاية المصلحة أصل كلي قطعي في التشريع، والاستناد إليه جائز كالاستناد إلى أدلة التشريع الأخرى<sup>(٢)</sup>، بل إنه عند الطوفي أقوى؛ إذ باقى الأدلة التشريعية عنده ظنية، ورعاية المصلحة قطعية<sup>(٣)</sup>.

٤- إن مجال التخصيص بالحكمة والمصلحة: النصوص الظنية لا القطعية، وهذا ما قرره الطوفي وقد تقدم تفصيل رأيه- وهو بالفعل ما اهتم المعاصرون بالتنبه عليه عند تجويزهم لهذا التخصيص، بل إن انتقاد د. القرضاوي لرأي محمد عمارة كان منصبا حول عدم وضوح رأيه في مدى جواز التعليل في القطعيات أو عدمه، وتفسير القرضاوي لرأي عمارة بأنه يجيز التعليل في القطعيات. وهذا مما فيه أكبر الخطر المهديد بزوال ثوابت الشريعة<sup>(٤)</sup>.

### ثانيا: موقف المذاهب الفقهية.

حاول المعاصرون تلمس آراء الأئمة وأتباعهم في هذه المسألة، لكنهم طرحوا لهم موقفين متعاكسين يعكس وجهة نظر كل فريق منهم:

القول الأول: إن المذاهب الفقهية وعلى رأسها أئمتها لاسيما مالك وأحمد يرون التمسك بالمصلحة المرسله ولو في مقابلة النص؛ بل أن د. مصطفى شلبي يقرر علاوة على ذلك: إن ذلك رأي الصحابة والتابعين قبل الأئمة وأتباعهم<sup>(٥)</sup>. وأما الأئمة وأتباعهم فواقع آرائهم وفتاويهم الفقهية تقرر أنهم ممن يرون جواز تخصيص النصوص بالمصلحة، وبناء على هذا يقرر د. فهمي أبو سنة أن جواز التخصيص بالمصلحة رأي الحنفية والمالكية<sup>(٦)</sup>.

القول الثاني: نفى نسبة القول بجواز التخصيص بالمصلحة المرسله للنصوص أو الإجماع سواء للإمام مالك أو غيره من الأئمة، بل ونفى ذلك عن اتباع المذاهب<sup>(٧)</sup>. هذا ويرى د. الزرقا أن ذلك قول الحنابلة<sup>(٨)</sup>.

### الأدلة:

باستثناء ما يقدمه الطوفي من أدلة على رأيه -وقد مضت في مكانها- فقد حاول الكتاب المعاصرون تلمس أدلة ومؤيدات كل لرأيه من واقع فقه المذاهب والأئمة، ومن قبلهم فقه الصحابة لاسيما عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم تخرج الأدلة عن محاولة شرح الفتاوى والآراء الفقهية وتوجيهها

(١) المرجع السابق، ٤٢١/١ و ٤٣٠.

(٢) الشاطبي-الموافقات ٣٣/١.

(٣) الطوفي-رسالة في رعاية المصلحة ٣٣-٣٤.

(٤) القرضاوي-حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد ١٥ وما بعدها.

(٥) شلبي-تعليل الأحكام ٣٠٢.

(٦) أبو سنة-العرف والعادة ١٢٧-١٣٢، الزرقا-المدخل الفقهي ١٣١/١.

(٧) البوطي-ضوابط المصلحة ١٨٨-١٩٣ و ٣٣٦، عباسي-الاجتهاد الاستصلاحى ١٦٥، حسان-نظرية المصلحة ١٠٧ وما بعدها.

(٨) الزرقا-المدخل الفقهي ١٣٠/١.

بحسب رأي عارضها في المسألة، ومن الآراء والفتاوي التي استدل بها الطرفين: موقف عمر رضي الله عنه من سهم المؤلفة قلوبهم، وسواد العراق ومسألة الطلاق ثلاثاً، وإيقافه حد السرقة عام المجاعة، ومنها فتاوي الإمام مالك بعدم وجوب الرضاعة على المرأة الشريفة، وقبوله شهادة الصبيان على بعضهم، وجواز ضرب المتهم بالسرقة لأجل الإقرار، وعدم إيجابه الحلف على المدعى عليه إلا إذا كان بينه وبين المدعى خلطة. فهذه المسائل وغيرها يقدمها المجيزون للتخصيص بالمصلحة المرسله باعتبارها كذلك<sup>(١)</sup>، وعلى الجهة الأخرى قدم أصحاب القول بعدم جواز التخصيص هذه الأمثلة باعتبارها خارجة عن محل النزاع، نافين القول بأن فيها تخصيصاً بالمصلحة المرسله<sup>(٢)</sup>. وذلك من خلال اتباعهم لطرق عدة في تعاملهم مع هذه الفتاوي والآراء الفقهية منها:

- أ- التشكيك في صحة نسبة بعض الفتاوي والآراء لأصحابها لا سيما للإمام مالك، وعلى أقل تقدير إظهار أنها ليست كما نقلت، بل فيها تحريف وتبديل.
- ب- وأما ما ثبت صحة نسبتها فقد لجؤوا فيها إلى إثبات أن الإمام أو العالم استند فيها إلى نص خاص أو قاعدة فقهية أو مصدر تشريعي كالعرف وسد الذرائع، وذلك لا يعد في واقع الحال تخصيصاً بالمصلحة المرسله بل تخصيص بآدلة شرعية مقبولة.
- ج- محاولة إظهار أن بعض ما قدم ليس من باب التخصيص، بل أعمال المصلحة المرسله دون وجود أي نص يعارضها.

### المذاهب الفقهية تعول على الحكمة والمصلحة ولو في مقابلة الأصول النقلية.

هذه هي القاعدة الثابتة والحقيقة المستقرة التي يجب على كل باحث مراعاتها عند دراسة علاقة الحكمة بالأصول النقلية، ومن ذلك تخصيص الأصول النقلية من النصوص والإجماع- بالحكمة والمصلحة المرسله.

هذا والأصوليون وإن لم يصرح بعضهم بجواز تخصيص النصوص بالمصلحة والحكمة المرسله فإن الدارس لمجمل علم أصول الفقه والقواعد الفقهية يخرج بنتيجة وهي القاعدة التي قررتها، وهي أن المذاهب الفقهية كلها تجمع على التعويل على الحكمة ولو في مقابلة الأصول النقلية، لكن كل بحسب توجهاته وآرائه من خلال ترتيبه لمصادر التشريع وأصوله ومبادئه المعترين عندهم. وهذا يستدعي أن أعقد لذلك مبحثاً خاصاً لبحث ما اعتمده الأصوليون من خطط تشريعية تحكم علاقة الحكمة والمصلحة بل والعلل بأنواعها- مع الأصول النقلية، ومن خلالها سيظهر كيف قدموا الحكم والمصالح المرسله على الأصول النقلية لكن تحت تسميات رضوا بها وإليك ذلك.

(١) ثلبي-تعليق الأحكام ٣٦٧-٣٧٠، أبو سنة-العرف والعادة ١٢٦-١٣٢، القرظاري-حوار حول علاقة النص بالاجتهاد ٢١-٣١ حسب الله-أصول التشريع ١٢٣، الزرقا-المدخل الفقهي ١/١٣١، الحسن-تخصيص النصوص ١٥٢-١٥٤.

(٢) البوطي-ضوابط المصلحة ١٨٨-١٩٣ و٢٣٤-٢٥٢، حسان-نظرية المصلحة ١٠٧-١٩٢، عباسي-الاجتهاد الاستصلاحي ١٦٥-١٧٦، خبيزة-هل تقدم المصلحة على النص ٢٣٩ وما بعدها.

## المبحث الرابع

### الخطط التشريعية الحاكمة لعلاقة الحكمة بالأصول النقلية

انتهى البحث في إشكالية النص والتعليل إلى ما يمكن اعتباره قمة الهرم والتمثلة في تقديم الحكمة والمصلحة المرسله على الأصول النقلية على سبيل التخصيص، ومما لا شك فيه أن هذه المسألة من أدق القضايا العلمية وأغمضها بل هي محك صعب تتمايز عندها المواقف والمناهج، غير أن الاختلاف في هذه المسألة اختلاف بين المعاصرين فحسب والذين لم يظهر لبعضهم حقيقة مواقف المذاهب الفقهية وعلماء الأصول من هذه المسألة، والذين سلخوا للتخلص من إشكالية النص والتعليل بشكل عام والتعليل بالحكمة والمعاني المناسبة بشكل خاص- خططا تشريعية سمها إن شئت خططا استثنائية وأصولا تبعية، كالاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والعرف والقواعد الفقهية، حيث رآوا في الاعتماد عليها كل بحسب توجهاته وأصوله تخلصا من إشكالية النص والتعليل لا سيما بالحكمة والمصلحة، فهم وإن كانوا في نهاية الأمر يقدمون الحكمة والمصلحة على النص لكن ذلك تحت مسميات اعتبروها مقبولة لديهم كالاستحسان وسد الذرائع... الخ.

هذا ولما لم يصرح غالب الأصوليين بأن المعول عليه ابتداء: الحكمة والمصلحة وإن صرح بعضهم بذلك- ظن بعض المعاصرين أن الأصوليين والفقهاء لا يقولون بتقديم الحكمة والمصلحة لا سيما إن كانت مرسله على الأصول النقلية، بل شكلت جراحة الطوفي في تصريحه بتقديم المصلحة على النص والإجماع صدمة قوية وعنيفة عند المعاصرين كان من نتائجها بروز إشكالية النص والتعليل بشكل كبير، بل أصبحت محورا لعدد هائل من الدراسات والبحوث.

إن حقيقة ما قدمه الأصوليون باعتباره أصولا تبيعة يستندون لها في إنشاء الأحكام التشريعية ليست إلا خططا تشريعية استثنائية يلجأون إليها عندما تتأزم إشكالية النص والتعليل ولا يكون في تطبيق النص -كفيما اتفق وبحسب ظاهره- تحقيق الحكمة والمصلحة المقصودة للشارع. ولذلك يقرر الأصوليون أصولا وقواعد تبعية يعتمدون عليها لأجل تحقيق الحكمة المقصودة.

هذا الأمر لم يتضح عند كثير من المعاصرين ممن ظنوا إن هذه الأصول التبعية: مصادر لإنشاء الأحكام التشريعية فيما لا نص فيه نعم، قد يكون ذلك من الأمور المقصودة منها، لكن مهمتها الأساسية هي حل إشكالية النص والتعليل بما يحقق حكمة الشارع ويعود على المكلف بتحقيق المصلحة.



## الخطة التشريعية الأولى: الاستصلاح

اعتاد كافة الأصوليون تعريف الاستصلاح أو المصالح المرسله<sup>(١)</sup>: بأنها ما لم يأت من الشارع شهادة باعتبارها أو بطلانها وإغائها<sup>(٢)</sup>. وهم بذلك تبع للإمام الغزالي والذي ربما كان أول من قسم المصلحة إلى ثلاثة أقسام: معتبرة وملغاة ومرسله<sup>(٣)</sup>.

### كيف يكون الاستصلاح مخصصاً للأصول النقلية؟

إن هذه الحقيقة تتضح من خلال فهم حقيقة الحكمة والمصلحة الملغاة عند الأصوليين، ومن ثم مقارنة ذلك مع واقع الحكمة والمصلحة المرسله عندهم.

إن المصلحة الملغاة: ما شهد الشرع لبطلانها وإغائها.

ومثال ذلك - وإن كان غير دقيق - ما حكم به الأصوليون ببطلان وإغاء المصلحة التي استند إليها من أفتى ذلك الملك الذي أظفر في نهار رمضان بالجماع بصيام شهرين متتابعين زجراً له وحتى لا يسهل عليه الأمر فيعود ارتكاب المحظور إذا ما أفتى بالإعتاق لغناه وكثرة ماله<sup>(٤)</sup>؛ إذ رأى الأصوليون في ذلك مخالفة للنص وحكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة يتخيلها الإنسان بحسب رأيه، وفي ذلك وضع للشرع بالرأي واتباع الهوى.

هذا والمتأمل في هذا القسم من الحكم والمصالح يجد أن الأصوليين استندوا في حكمهم ببطلان هذه الحكم والمصالح على مخالفتها للنص والحكم الشرعي، فكل حكمة أو مصلحة خالفت النص والحكم الشرعي ولم يكن لها مستند شرعي مقبول فهي حكمة ومصلحة باطلة ملغاة.

هذا وإذا ما أخذت هذه الفكرة وقارنتها بفكرة الاستصلاح القائمة على أنها اتباع للمصلحة المرسله عن الاعتبار الشرعي، وأيضاً عن الإلغاء والإبطال؛ فإنه من حيث الظاهر لا تعارض، فهذا قسم وهذا قسم، لكن ذلك يتصادم في الواقع مع أمثلة الأصوليين للمصالح المرسله وما يقررونه في شرح هذه الأمثلة؛ إذ النتيجة المستخلصة منها: إن الاستصلاح ليس اتباعاً للمصلحة المرسله عن شهادة الشرع

(١) الاستصلاح: استعمال من صلح بصلح وهو اتباع المصلحة المرسله، فإن الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها (الطوفي شرح مختصر الروضة ٢/٥٣٨، الطوفي شرح مختصر الروضة ٣/٢٠٤) ويعرف الجويني الاستصلاح أو الاستدلال كما يسميه: بأنه معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنسوب جار فيه (البرهان-١١١٣/٢).

(٢) ابن قدامة-روضة الناظر ٢/٥٣٨، الطوفي شرح مختصر الروضة ٣/٢٠٦، الرازي-المحصول ٢/٣٢٠، القرطبي شرح تنقيح الفصول ٤٤٦، ابن جزير-تقريب الوصول ١٤٨، التلمساني-شرح المعالم ٢/٤٧٣، الرموي-التحصيل ٢/٣٣١، الزركشي البحر المحيط ٦/٧٦، الإنسوي-نهاية المولود ٤/٣٨٥، الأمدي-الأحكام ٤/٣٩٤، الأصفهاني-بيان المختصر ٣/٢٨٧، الشنقيطي-نشر البنود ٢/١٨٣.

(٣) الغزالي-المعتصفي ١/٤١٤-٤١٦.

(٤) الغزالي-المعتصفي ١/٤١٥-٤١٦، ابن قدامة-روضة الناظر ٢/٥٣٧-٥٣٨، الرازي-المحصول ٢/٣٢٠، الأمدي-الأحكام ٣/٢٤٩، الطوفي شرح مختصر الروضة ٣/٢٠٥.

بالاعتبار أو البطلان لها فحسب، بل الاستصلاح اتباع لها ولو عارضت النصوص الشرعية أو الإجماع، وهذه المعارضة هي السبب الحقيقي لاختلاف العلماء في قبول هذه المصالح والاحتجاج بها.

إن الغزالي -ومن بعده جماهير العلماء- قد أرجع المصلحة الملتغاة إلى مخالفة النص، والمتأمل لما ضربه الغزالي من أمثلة للمصالح المرسله يلحظ جليا أنها مصالح مخالفة للنصوص ومخصصة لها ومن ذلك مثلا:

١- إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فإن الغزالي يرى: أن حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأننا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان<sup>(١)</sup>. وكيف لا يكون اتباع هذه المصلحة المرسله تخصيصا للنص!

والكف عن المسلم -ممن هو في الأسر- والذي لم يذنب، مقصود، وفي رمي الترس وقتله -مخالفة للمقصود<sup>(٢)</sup>. وقد تقدم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع، وهذا يخالف قوله تعالى: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا" [النساء: ٩٣]، وقوله تعالى: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق" [الأنعام: ١٥١] وأي ذنب لمسلم تترس به كافر؟<sup>(٣)</sup>.

إن الغزالي يجيب عن هذا الإشكال بما يؤكد أن حقيقة الاستصلاح تخصيص للنصوص فيقول: 'قلنا: هذا مقصود -أي الكف عن المسلم المترس به والذي لم يذنب- وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، وهذا جزئي فلا يعارض الكلي<sup>(٤)</sup>. ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم ونراريهم قاتلناهم وإن كان التحريم عاما، لكن نخصه بغير هذه الصورة، فكذاك ها هنا التخصيص ممكن -أي بمصلحة حفظ جميع المسلمين- وقول القائل: هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر حفظ الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام من إسطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل'<sup>(٥)</sup>.

هذا وقد أدرك القرافي حقيقة أن الاستصلاح واتباع المصلحة المرسله تخصيص للنصوص، وهذا ما يفهم من تعقيبه على المثال ذاته: "وأما صورة الترس فحفظ الإسلام وقهر الكفار -مقصود مطلقا بأدلة قاطعة لا تحتاج إلى استشهاد بأصل، لكن عارض تحصيل هذا المقصود الإفضاء إلى سفك دم امرئ مسلم لم يذنب، وهذا أيضا مقصود الاجتناب بأدلة لا شك فيها. وعند تعارض الأدلة يجب العمل بالراجح المتعين بأدلة منها: سيرة الصحابة رضي الله عنهم، ثم له شواهد كقطع اليد المتأكلة حفظا للجملة، بل جواز القصد والحجامة، فإنه إفساد للبعض لإصلاح الكل"<sup>(٦)</sup>.

(١) الغزالي: المستصفى ٤٢٠/١.

(٢) المرجع السابق ٤٣١/١.

(٣) المرجع السابق ٤٢٥/١.

(٤) المرجع السابق، ٤٣١/١.

(٥) المرجع السابق، ٤٢٥/١.

(٦) القرافي: نفاس الأصول ٤٢٧٤/٩.

٢- وأصرح من ذلك ما جاء عند الغزالي في قتل الزنديق المستتر إذا تاب، فهذه المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله، فالمصلحة قتله وأن لا تقبل توبته، وإن كان في ذلك مخالفة لقوله عليه الصلاة والسلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"<sup>(١)</sup> وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى؛ لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقية عين الزندقة. فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد<sup>(٢)</sup>.

هل أدرك الأصوليون حقيقة أن الاستصلاح دليل مخصص للأصول النقلية؟

إن المدقق في تفاصيل آراء العلماء في حجية الاستصلاح يلحظ إدراكهم لحقيقة أن الاستصلاح في غالب الأمر دليل مخصص للأصول النقلية

وهذا ما انعكس واضحا في صياغة آرائهم، وهذا ما يمكنني أن أبينه على النحو الآتي:

أولا: إن الجويني وإن كان يرى أن الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلا من أصول الشريعة<sup>(٣)</sup>؛ فإن ذلك لا بد أن يفهم عنده بناء على أمرين:

الأول: إن الجويني يقرر أن الأصل إتباع المعاني، وهذا ما نقله عن مذهب الشافعي الذي بيناه؛ إذ ليست الأصول وأحكامها حججا وإنما الحجج في المعنى. ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبها<sup>(٤)</sup>.

الثاني: إن المذهب الراجح عند الجويني في الاستصلاح: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة<sup>(٥)</sup>.

وإذا كانت هذه مكانة المعاني عند الجويني فالمفترض أن يفهم قوله: "الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلا من أصول الشريعة" بمعنى أن لا يخالف ولا يعارض أو يناقض معاني الأصول الثابتة، بل يكون قريبا منها؛ لأن الأصل: المعنى لا ظاهر اللفظ.

وهذا ما ينبغي أن يكون؛ إذ يجب أن تكون المعاني متناسقة لا يناقض بعضها بعضا؛ لأنها تعبر عن إرادة الشارع وإرادة الشارع لا يمكن أن تتناقض، وأما ألفاظ النصوص فقد يعارض الالتزام بحرفية ظواهرها هذه المعاني المرادة للشارع. وعليه فإن المفترض أن تتبع المعاني المرسلة التي لا تناقض معاني الأصول الثابتة، ولو كانت مخالفة لظواهر النصوص، وأن لا يلتفت إلى الأصول إلا عند عدم هذه المعاني.

ثانيا: إن الإمام الغزالي ومن تبعه في موقفه من الاستصلاح لما اشترطوا كون المصالح المرسلة: ضرورية قطعية كلية لم يكن ذلك إلا لإدراكهم هذه الحقيقة وأن الاستصلاح دليل مخصص

(١) البخاري: ١٧/١ و١٥٣، رقم ٢٥، و٣٨٥، ومسلم: ٥١/١، رقم ٢٠.

(٢) الغزالي: المستصفى ٤٢٢/١-٤٢٣.

(٣) الجويني: البرهان ١٢٠٦/٢.

(٤) الجويني: البرهان ١١١٨/٢.

(٥) المرجع السابق، ١١١٤/٢.

للنصوص، لكنهم وكى ما يتخلصوا من إشكالية أن المصالح المرسله ليس لها أصل خاص مستتبطة منه، وهي بذلك متداخلة مع الرأي؛ فإنهم رأوا ضرورة توافر هذه الشروط حتى لا يكون تخصيص الأصول النقلية بالرأي المحض والهوى.

ثالثاً: إن القائلين بحجية المصالح المرسله لا سيما الغزالي والطوفي والشاطبي يرون أن هذا الأصل قطعي في الشريعة، ولذلك فإن من المنطقي عندهم أن يقدم القطعي على ما ليس كذلك، ولو كان من النصوص لا سيما على سبيل التخصيص وهذا بالفعل ما قد سبق نقله عنهم.

رابعاً: مما استند إليه النافون لحجية المصالح المرسله: ما يترتب على اعتبارها من اختلاف الشريعة وتناقضها، وكيف يكون ذلك لو لم يكن في ذلك مخالفة للنصوص والأصول النقلية في الشريعة؟

### المقارنة بين موقف الأصوليين والمعاصرين:

إن من الملفت للانتباه أن إشكالية النص والتعليل أخذت في هذا العصر منحى مختلف عما كان عليه الحال عند الأصوليين لا سيما بعد نشر موقف الطوفي من تخصيص النصوص بالمصالح المرسله حيث ثار ولا زال جدال كبير بين المعاصرين حول هذه المسألة، في حين لا يكاد يجد الباحث عند الأصوليين عبارات تنفي هذه المسألة أو ترفضها، بل نقلت عن الغزالي والقرافي -وسياتي عبارات أخرى لعلماء آخرين لا سيما عند الكلام عن الاستحسان والعرف ومد الذرائع- تعرب عن قبولهم لجواز تخصيص النصوص بالمصلحة المرسله.

ولاشك أن الأصوليين لا سيما ممن يعللون بالحكمة والمصلحة ويؤمنون بهذا المنهج قد عرضت لهم هذه المسألة، ولاشك أنهم قد قرأوا واطلعوا على رأي الغزالي والقرافي في المسألة لا سيما وأن المستصفي من أمهات كتب الأصول، فلماذا لم يعلق أحد من العلماء على هذه المسألة إن كانت مرفوضة عندهم؟ بل إن العلماء وعلى فرض عدم اطلاعهم على رأي الطوفي في شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" والذي أثار هذه القضية في عصرنا؛ فإنه مما لا شك فيه أنهم اطلعوا على كتابه شرح مختصر الروضة، بل إن أصولي الحنابلة لا سيما ابن النجار يقتبس منه فقرات طويلة لا سيما في كتاب القياس علماً بأن الطوفي قد صرح برأيه فيه حيث قال: "أما تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر، فليس يبعد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف فيخص بهذا الاجتهاد المصلي المناسب وتخصيص العموم طريق مهيب، وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع فليكن هذا من تلك المواضع"<sup>(١)</sup>.

وبعد هذا فهل من الممكن أن يقرأ العلماء هذا القول للطوفي وهم الأمناء والحراس على شرع الله- ويتروكونه دون تعليق أو تعقيب إلا إذا كانوا ممن لا يرون بأساً أو حرجاً في ذلك؟!

(١) الطوفي شرح مختصر الروضة ٢١٦/٣.

## منشأ الإشكالية عند المعاصرين:

إن مما لا شك فيه أن العلماء لا سيما الجويني والغزالي والرازي والقرافي وابن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم والشاطبي، قد أدركوا حقيقة أن المصالح المرسله قد تكون دليلاً مخصصاً للأصول النقلية، لكنهم قد فهموا حقيقة المسألة بناء على فهم طبيعة الأصول التبعية وعلاقتها بالأصول النقلية في التشريع، هذه العلاقة التي ربما لم تكن من الوضوح بدرجة كافية عند بعض المعاصرين مما جعل تصريح الطوفي برأيه يشكل عندهم ردة فعل قوية كان من أبرز آثارها رفض أي اعتبار للحكمة والمصلحة في مقابلة النصوص. ولهذا الموقف أيضاً أسباب أخرى أهمها:

### أولاً: تحقق المعارضة بين المصالح المرسله وعمومات الشريعة

وهذه المسألة قديمة حديثة، فهذا القرافي يقول: "قال بعض علماء العصر: إذا قلتم بالمصلحة المرسله فكيف تصنعون في العمومات والأدلة؟ فإنها متعارضة نفيًا وإثباتًا؛ فإنه ما من مصلحة في إقدام أو إحجام إلا يوجد عامًا يردها مثل قوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [الحج ٧٨] وقوله: "خلق لكم ما في الأرض" [البقرة ٢٩] وقوله "يريد الله بكم اليسر" [البقرة ١٨٥] ونظائره كثيرة فأي عموم تتفون مخالفته؟ وما ضابط ذلك؟ وإذا لاحظتم الظواهر المانعة من الإقدام والإحجام لم يبق مصلحة مرسله إلا ولها معارض من النصوص، وأنتم تشترطون في المصلحة السلامة عن معارضة الأدلة؟ ويجيب القرافي بأننا نعتبر من الأصول ما هو خاص بذلك الباب في نوعه دون ما هو أعم منه، فإذا كانت المصلحة في الإجازات اعتبرنا نصوص الإجازات أو في الجنايات اعتبرنا نصوص الجنايات وأما نص يشمل ذلك الباب وغيره فلا عبرة به؛ لأن هذه المصلحة أخص منها، والأخص مقدم على الأعم - لا سيما - إذا كان النص يشمل جميع الشريعة فقد كثر تخصيصه فضعف التمسك به"<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: حقيقة الإرسال في المصالح.

أثار تعريف الأصوليين للمصالح المرسله بأنها ما لم يأت من الشارع دليل باعتبارها ولا بإلغائها؛ التباساً عند بعض المعاصرين فظنوا أن الإرسال: يساوي عدم الاعتبار ولكن مع عدم معارضة النص والإجماع فالمحصلة أن المصلحة المرسله هي المصلحة المجردة، وهذا ما نلمسه مثلاً في الخلاصة التي يقررها البوطي عند تناوله لمسألة تخصيص النص بالمصلحة المرسله<sup>(٢)</sup>.

ومن ثم فإن هذا الفريق من المعاصرين وعلى رأسهم د. البوطي ومصطفى البغا وحسين حامد حسان يرون أن المصلحة المرسله لا يتصور ابتداء معارضتها مع النصوص؛ إذ إن في تعارضها معها إلغاءها وبالتالي لا تكون من باب المصالح المرسله وإنما الملغاة، فإن المرسله إنما سميت كذلك لأنه لم يكن لها في الكتاب أو السنة شاهد يؤيدها ولا دليل يعارضها فإذا ما حدث تعارض كان ذلك إخلاقاً بإرسالها<sup>(٣)</sup>. ولذلك لم يروا جواز تخصيص النصوص بالمصالح المرسله؛ إذ لمجرد افتراض حدوث

(١) القرافي، نفائس الأصول، ١/٢٧٨-٢٧٩.

(٢) البوطي: ضوابط المصلحة ٢٠٠.

(٣) البوطي، ضوابط المصلحة ١٨٨ و٣٣٤، البغا-الأدلة المختلف فيها ٣٥، الحسن-تخصيص النصوص ١٥٧.

التعارض يظهر عندهم حكم إلغاء المصلحة، لكنهم يرون أن المصلحة إذا كان لها شاهد يعتبرها فإنها لا تعود بذلك مرسله بل أنها في محل الاجتهاد إذا ما تعارضت مع نص آخر إذ التعارض يكون بين النصوص ويجمع بينها بالترجيح والتخصيص<sup>(١)</sup>. وعلى هذا يرى د. حسان أنه لا بد أن تكون المصلحة عند مالك ملائمة لتصرفات الشرع وذلك يعرف برجوع المصلحة الجزئية إلى الأصل الكلي أو الجنس الذي شهدت له النصوص في الجملة، وعليه فليس المخصص هو المصلحة المجردة وإنما النصوص الكثيرة التي تشهد لجنس هذه المصلحة بالاعتبار<sup>(٢)</sup>.

وهذه النتيجة التي وصل إليها هذا الفريق تجعل الخلاف لفظياً؛ إذ إن من ذهب من المعاصرين إلى جواز التخصيص بالمصلحة المرسله، ليس الإرسال عندهم كالإرسال عند الفريق الأول بل المقصود به عندهم الإرسال عن الاعتبار بدليل شرعي خاص غير أنه لا بد من اعتبارها بدليل شرعي عام واصل كلي أو قاعدة فقهية كلية ولذلك يقرر الأساتذة شلبي والدريني أن التخصيص حقيقة يكون بمستند المصلحة المرسله لا بالمصلحة ذاتها<sup>(٣)</sup>. وبهذا يظهر أن الفريقين يكادان يتفقان في هذا المجال.

ولهذه المسألة جذورها عند العلماء وهي ثمرة من ثمار اختلاف المناهج الأصولية بين منهج الرازي ومنهج الأمدي ذلك أن الرازي وأتباعه يرون بالإرسال: الإرسال عن الاعتبار الخاص بالدليل المعين وهم في ذلك أتباع للغزالي والذي يعرف المصالح المرسله بما لم يشهد لها من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين<sup>(٤)</sup>. لكن الرازي وأتباعه لم يفهموا من ذلك نفي الاعتبار العام ولذلك لما عرفوا المناسب المرسل وهو المصالح المرسله ذاتها عرفوه بما اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه<sup>(٥)</sup>.

وأما إذا انتفى الاعتبار العام أي الجنس بالجنس بأن كان مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل بالاعتبار لا معين ولا غير معين فهذا المناسب مردود بالاتفاق وليس هذا من باب المصالح المرسله لأن المصالح المرسله شهد لها الجنس، وهذا المناسب لم يشهد له الجنس ولا النوع. وهو غير ملائم وبه يندفع وهم من التمس عليه بالمصالح المرسله<sup>(٦)</sup>.

وأما الأمدي وأتباعه فقد فسروا المناسب المرسل وهو المصالح المرسله عندهم أيضاً بأنه المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة عندهم ومنها أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير وهو من جنس المناسب الغريب عند الأمدي لا المرسل كما هو عند الرازي، وهذا القسم من المناسب مقبول عند الأمدي وأتباعه كابن الحاجب الذي اعتبره من الملائم<sup>(٧)</sup>.

(١) البوطي-حوايط المصلحة ٢٠١ و ٣٢٧.

(٢) حسان: نظرية المصلحة، ١١٥.

(٣) شلبي-تعليق الأحكام ٣٠٢، الدريني-المناهج الأصولية ٤٨٣.

(٤) الغزالي-المستصفى ٤١٦/١.

(٥) الرازي-المحصول ٢٢١/٢/٢، الأصفهاني-الكاشف ٣٥١/٦.

(٦) الأصفهاني-الكاشف ٣٤٩/٦ و ٣٥١.

(٧) الأمدي: الأحكام ٢٤٨/٣-٢٤٩، الأصفهاني: بيان المختصر ١٢٣/٣-١٢٥.

وبهذا يظهر أن محل الخلاف ليس متحدا فالمصالح المرسله التي يقول بنفيها الأمدي وأتباعه ليست من المصالح المرسله التي يقول بها الرازي وأتباعه وإن الأمدي يقول بالمصالح المرسله التي يقول بها الرازي لكنه يعتبرها من المناسب المقبول في القياس، وفي المحصلة فإن الخلاف لفظي لا أثر له وربما كان موقف المعاصرين بناء على تأثرهم بهذا الاختلاف الظاهري بين هذين المنهجين.

### ثالثا: معايير التفرقة بين المصالح المرسله والمصالح الملغاة:

كان لعدم وضوح المعايير المفرقة بين المصالح والحكمة المقبولة عموما والملغاة أثره البارز في إبراز هذه المسألة، غير أنه يمكنني أن استخلص من كلام العلماء معايير يعتمد عليها للحكم على المصالح بأنها مقبولة لا سيما المرسل منها ومن ذلك:

أولا: الاعتبار الشرعي العام من خلال استناد المصالح والحكم إلى النصوص العامة والقواعد الفقهية والأصول التشريعية، فإن ما يقدره العقل مصلحة بالاعتماد على الرأي المحض دون أي ربط بأصل شرعي لا يمكن اعتباره مصلحة وإن كان ذلك الرأي نتاج تفكير جاد.

ثانيا: عدم معارضة الحكم والمصالح الثابت اعتبارها في التشريع، لأن هذه الحكم تعبر عن إرادة الشارع ومناقضتها حكم بتناقض الشارع وهو محال.

ثالثا: أن تكون ضرورية قطعية كلية، ذلك أن المقصود بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغربية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن سار إليها فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا عن هذه الأصول وكون هذه المعاني -المتحقق فيها هذه الشروط- مقصودة عرف لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات<sup>(١)</sup>.

### الخطة التشريعية الثانية: الاستحسان.

ثار بين العلماء خلاف كبير حول الاستحسان<sup>(٢)</sup>، كان في جزئه الأكبر حول حقيقته لا سيما عند الأخذ به وهم الحنفية والمالكية.

هذا والمتأمل لحقيقة هذا الأصل التشريعي عند الحنفية والمالكية يدرك تماما ما قدمته من أن الأصوليين يلجؤون إلى الأصول التبعية كخطط تشريعية استثنائية في حالة عدم تحقيق النص أو ما يترتب عليه من قياس لا سيما ما يأخذ شكل القاعدة العامة في الأحكام التشريعية -الحكمة المقصودة بل إن ما يميز الاستحسان عندا الحنفية والمالكية أنه يشتمل على جميع أنواع المستندات التي قدمت الكلام عليها عند بحث حقيقة العلاقة بين الرأي والحكمة العائدة على الأصول النقلية بالتخصيص وهذا ما أشير إليه لاحقا.

(١) الغزالي: المستصفى ١/٤٢٠.

(٢) الاستحسان في اللغة: استعمال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا نقول استحسنت كذا أي اعتقدته حسنا (البخاري: كشف الأسرار ٣/٤).

## أولاً: حقيقة الاستحسان:

- لم يتفق العلماء على تعريف الاستحسان بل جاءت عنهم تعريفات عدة أهمها:
- ١- ما نقل عن الكرخي تعريفه للاستحسان بأنه أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول<sup>(١)</sup>.
  - ٢- ما ذهب إليه الجصاص من أنه ترك القياس إلى ما هو أولى منه، وهو على وجهين: أحدهما أن يكون فرع يتجاوزه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجبه، وثانيهما هو تخصيص الحكم مع وجود العلة وذلك قد يكون بالنص أو الأثر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل آخر<sup>(٢)</sup>.
  - ٣- قال بعضهم: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه<sup>(٣)</sup>.
  - ٤- قال بعضهم: هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه<sup>(٤)</sup>.
  - ٥- وقال بعضهم: الاستحسان هو القياس الخفي وإنما سمع به لأنه في الأكثر الأغلب فيكون أقوى من القياس الظاهر فيكون الأخذ به مستحسناً<sup>(٥)</sup>.
  - ٦- عرفه جمهور الحنفية بأنه القياس الخفي بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر، ويقال الاستحسان لما هو أعم من القياس الخفي فهو كل دليل في مقابلة القياس الظاهر، سواء كان نص كالسلم أو إجماع كالاستصناع أو ضرورة كطهارة الحيض والأبواب<sup>(٦)</sup>.
- كيف يكون الاستحسان الحنفي مخصصاً للأصول النقلية رعاية للحكمة؟  
إن هذه الحقيقة تظهر عند الحنفية من خلال إدراك الأمور الآتية:

## أولاً: اتفاقهم على حقيقة الاستحسان:

إن الحنفية وإن تعددت تعريفاتهم للاستحسان بين موضع له كالجصاص- أو مضيق ممن قصره على مخالفة القياس الظاهر فحسب، لكن الجميع متفق على أن حقيقة الاستحسان: ترك النص وقياس علقته أو القياس بمعنى القاعدة العامة والذي ما كان كذلك إلا بتعارض النصوص على تقرير هذه القاعدة. فليس الاستحسان أصلاً تشريعياً فيما لا نص فيه بل هو بما فيه النص، لكن إعمال النص أو القياس المبني على العلة المستتبطة منه أو حتى إعمال القاعدة العامة لأحكام تشريعية خاصة وهي الثابتة بالنصوص أو الإجماع لم يعد يحقق الحكمة المقصودة والمصلحة المرجوة، وليس المهم تطبيق النص أو القاعدة كيفما

(١) الجصاص: أصول الجصاص ٢٣٤/٤ والبخاري كشف الأسرار ٤/٤ والتفتازاني: التلويح ١٨٣/٢.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ٢٣٤/٤ و٢٤٣ وما بعدها.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٤/٤-٥.

(٤) البخاري: كشف الأسرار ٤/٤-٥.

(٥) البخاري: كشف الأسرار ٤/٤-٥.

(٦) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٨٢/٣-٢٨٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٧٨/٤، والفتاوي: فصول البدائع ٣٣٠/٢، صدر

الشريعة: التوضيح ١٨٢/٢-١٨٣ الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٥٦/٢.



اتفق، بل بما يكفل تحقيق إرادة الشارع، غير أن الحكم بأن هذا النص أو قياسه أو هذه القاعدة العامة لا تحقق المقصود للشارع في حالة ما، لا يمكن أن يكون بناء على الهوى والتشهي وإن كان لفظ الاستحسان قد ينبئ بذلك- بل لابد لهذا الترك من دليل يرجح هذا التحول في الحكم. وهي حقيقة مستندات الحكمة المخصصة لهذه الأصول النقلية.

### ثانياً: الاعتبار الشرعي للحكمة.

أمر آخر لابد من أخذه في الاعتبار كي ما تتضح حقيقة الاستحسان أن علل المصالح بحسب ما يقرره الجصاص- ليست هي العلة التي يقاس عليها أحكام الحوادث، ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف<sup>(١)</sup>.

ذلك أن المصالح والحكم أدلة على صحة الأسباب ولا تكون علة بأنفسها؛ لأنها لا تتال بغالب الرأي، والقياس قول بغالب الرأي<sup>(٢)</sup>.

هذا وبرغم أن الحنفية هم أهل الرأي وهو القائم على إعمال الفكر العقلي الهادف إلى استنباط معان هي حكم ومصالح- فعلى المصالح إنما هي معان في المتعبدين لا في الأصول المتعبد بها، وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف وإن كنا قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به، بل إن المصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها وقد علمنا عند ورود النص: أنه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً<sup>(٣)</sup>. بيد فإن الحنفية أدركوا أن الأحكام لا تحقق مصالحها في كل حالات التطبيق، بل ربما يضعف أثر هذا الحكم في الواقع فلا يحقق حكمته المقصودة، ومن ثم يكون في إعمال الحكمة مع ترك تطبيق الحكم الشرعي الأصلي إعمال لها في مقابلة النصوص. وهذه هي إشكالية علاقة الحكمة بالأصول النقلية ذاتها، غير أن الحنفية تعاملوا مع هذه الإشكالية على طريقتهم ومنهجهم الخاص القائم على مفاهيم الخاصة للمسألة، ف لجؤوا إلى الاستحسان، وأنواع الاستحسان التي هي في حقيقة الأمر مستندات لجا إليها الحنفية لتحقيق الحكمة.

### ثالثاً: أنواع الاستحسان مستندات الحكمة.

لما ربط الحنفية بين الحكمة والحكم الشرعي، والحكم الشرعي لا يمكن أن يثبت بالرأي المحض فكان من المنطق أن يثبت بالشرع وعند هذا القدر رأى الحنفية أنه لا يمكنهم ترك الحكم الشرعي الذي لم يعد يحقق الحكمة والمصلحة المقصودة منه إلا بمستند شرعي مقبول لإثبات الأحكام، هذه المستندات هي ذاتها أنواع الاستحسان وأهمها عند الحنفية:

الأول: القياس الخفي؛ مما يذكره الحنفية أن القياس يقسم عندهم إلى جلي وخفي، أما الجلي فهو ما تبادر وسبق إلى الإقحام وهو يقسم عندهم: إلى ما ضعف أثره بأن يعرف بالتأمل فساده، وإلى ما ظهر

(١) الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤.

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٩/٤.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص ١٤١/٤.

فساده في بادئ الرأي. وخفي صحته وذلك بأن ينضم إليه معنى يفيد قوة. وأما القياس الخفي وهو الاستحسان فيقسم أيضا إلى ما قوي أثره بأن لم يكن فيه فساد خفي، وإلى ما ظهر صحته في بادئ الرأي وإن كان هذا الظاهر خفيا بالنسبة إلى القياس.

والاستحسان الذي يريد الحنفية تقديمه على القياس هو ما قوي أثره على القياس الذي ضعف أثره<sup>(١)</sup>. وفي المحصلة فإن الترجيح بين الاستحسان بما هو قياس خفي، والقياس الجلي ليس إلا ترجيحا بين الأقيسة وهذا الترجيح إنما يكون بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء وذلك لما تبين أن العلة الموجبة للعمل بها شرعا - عند الحنفية - ما تكون مؤثرة. وضعيف الأثر يكون ساقطا في مقابلة قوي الأثر ظاهرا كان أو خفيا<sup>(٢)</sup>.

فالعمدة في الترجيح على بيان التأثير وهنا ممكن صلة هذا النوع من الاستحسان بالحكمة والتعليل بها، فقد سبق بيان ما بين المعنى المؤثر عند الحنفية والحكمة من اتصال لا انفصال له<sup>(٣)</sup>. ذلك أن المجتهد مطالب ببيان تأثير علته لا سيما وأن من الاعتراضات الصحيحة على العلة المؤثرة عند الحنفية الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعا، ذلك أن من خلال المطالبة ببيان التأثير تظهر أن العلة تصير موجبة للحكم شرعا وهذا يكون بإظهار وتبيين الحكمة الباطنة التي يعبر عنها بالفقه<sup>(٤)</sup>.

هذا وإذا كان الترجيح بين الاستحسان بمعنى القياس الخفي والقياس الجلي يعتمد على قوة الأثر وبيان تأثير العلة فليس هناك أدنى شك أن معايير الترجيح تحقيق الحكمة فإن الاستحسان لم يقدم على القياس إلا لعدم تحقيق القياس حكمته فكان لا بد من أن يستثنى من تطبيق حكم هذا القياس، ما دل عليه حكم الاستحسان والذي ظهر تأثيره من خلال تحقيقه للحكمة المقصودة منه.

والحنفية وإن اعتادوا ضرب مسألة طهارة سور سباع الطير مثلا لهذا النوع من الاستحسان غير أن مما يؤكد حقيقة ما قدمت عن كون الاستحسان القياسي مخصصا للأصول النقلية بناء على رعاية الحكمة ما ذكره الفناري كأحد أمثلة هذا النوع من أن زفر رحمه الله لا يجوز شراء الأب مال الصغير من نفسه أو بيع ما لنفسه منه بالعدل، قياسا للتناهي في الحقوق الرجعة إلى العقود.

والفناري يقرر أن ذلك جائز عند الحنفية استحسانا رعاية لمصلحة الصغير، لأن للأب ولاية كاملة وشفقة شاملة ثم قاس الإمام - أبو حنيفة - الموصي على الأب في ذلك<sup>(٥)</sup>.

وليس أوضح من ذلك للقول بأن الحنفية في لجونهم للاستحسان قصدوا رعاية الحكمة والمصلحة التي لم يعد الحكم الكلي يحققها فعدلوا عن هذه الأحكام إلى أحكام أخرى تحقق المصلحة وذلك تحت اسم الاستحسان، بل إن شئت القول: إن استحسان القياس الخفي استحسان المصلحة فلا مانع من ذلك، وإليك

(١) البخاري: كشف الأسرار ٨/٤، والمرخسي: أصول المرخسي ١٩٢/٢-١٩٣. أمير الحاج: التقرير والتعبير ٢٨٢/٣ وصدر الشريعة: التوضيح ١٨٤/٢-١٨٥، الفناري: فصول البدائع ٢٣٠/٢ وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٧٨/٤-٧٩.

(٢) المرخسي: أصول المرخسي ١٩٢/٢.

(٣) انظر ص من هذه الرسالة.

(٤) المرخسي: أصول المرخسي ٢٢٠/٢-٢٢٢.

(٥) الفناري: أصول البدائع ٢٢١/٢.

مثال آخر يعزز هذه النتيجة، وهو ما ذكره السرخسي من أنه إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجوه وخرجوا معه ففي القياس القطع على الحمل خاصة، وفي الاستحسان يقطعون جميعاً<sup>(١)</sup>. وعلّة هذا الاستحسان صيانة الأموال وحفظها وزجر الجناة عن التماذي في ارتكاب الجرائم.

الثاني: استحسان النص؛ وهو أن يعدل عن حكم القياس في المسألة إلى حكم ثابت بنص من الكتاب أو السنة<sup>(٢)</sup>، ومثال ذلك أن القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد فتركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام حيث رخص في السلم: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم"<sup>(٣)</sup>، فقد ترك القياس بهذا النص المذكور وأقيمت الذمة مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز هذا العقد، وأورد النص المذكور مخصصاً لمعوم قوله عليه الصلاة والسلام "لا تبع ما ليس عندك"<sup>(٤)</sup> أي ليس بمملوك لك ولا ولاية لك على بيعه<sup>(٥)</sup>.

وهذا النوع من الاستحسان لا يعدو في واقع الأمر ما سبق بيانه عن مستندات الحكمة المخصصة لأصلها النقلي فقد ذكرت هناك نقلاً عن الغزالي أن الحكمة قد تستند إلى أصل نقلي آخر وبناء عليه يكون هذا النص هو المخصص، وهذا بالفعل ما يفعله الحنفية لكن تحت اسم آخر هو الاستحسان بالنص خاصة وإن الحنفية يقررون: أن العلل الشرعية المبنية على مصالح العباد إنما تعرف بالشرع والشرع هو النص والاستدلال<sup>(٦)</sup>.

الثالث: الاستحسان بالإجماع وهو أن يعدل عن حكم القياس في المسألة إلى حكم ثابت بالإجماع<sup>(٧)</sup> ومثال ذلك الاستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه لأن فيه احتمال الخطأ والغلط غير أن هذا القياس قد ترك بناء على الإجماع الفعلي للأمة من غير نكير في مقابلة القياس الظاهر الدال على عدم الجواز، وهذا الإجماع المذكور قد خصص قوله عليه الصلاة والسلام "لا تبع ما ليس عندك"<sup>(٨)</sup>.

وهذا النوع من الاستحسان كسابقه من حيث كون التخصيص بالحكمة تخصيصاً بمستنداتها الثابتة به وهو الإجماع؛ إذ الذي يجب أن يبحث عنه مستند هذا الإجماع. والذي مما لا شك فيه أنه ليس بنص وإلا لاستند إليه العلماء مباشرة ولما كان من ضرورة صحة الإجماع وجود مستند له فإن من المنطقي أن يكون مستند العلماء في العدول عن الحكم النقلي رعاية الحكمة والمصلحة، فمستند الإجماع هو تحقيق

(١) السرخسي: أصول السرخسي ١٩١/٢.

(٢) الجصاص-أصول الجصاص ٢٤٥/٤، أمير بادشاه-تيسير التحرير ٧٨/٤، الأنصاري-فوائح الرحموت ٥٥٦/٢.

(٣) البخاري: ٧٨١/٢، برقم ٢١٢٥، ومسلم: ١٢٢٦/٣، برقم ١٦٠٤.

(٤) سنن أبي داود، ٢٨٢/٣، برقم ٣٥٠٣، والموطأ: ٦٤٢/٢، برقم ١٣١٦.

(٥) السرخسي-أصول السرخسي ١٩٢/٢، أمير الحاج-التقرير والتحرير ٢٨٢/٣.

(٦) البخاري-كتف الأبرار ٥٣٤/٣.

(٧) الجصاص: أصول الجصاص، ٢٤٥/٤، أمير بادشاه: تيسير التحرير، ٧٨/٤، الأنصاري: فوائح الرحموت، ٥٥٦/٢.

(٨) السرخسي-أصول السرخسي ١٩٢/٢، أمير الحاج-التقرير والتحرير ٢٨٢/٣.

الحكمة والمصلحة ومستند الحكمة المخصصة هو الإجماع ذاته فكان الإجماع والحكمة متكاملين لا ينفصل أحدهما عن الآخر، ولا يمكن أن يقال: أن الإجماع ما كان لتحقيق الحكمة والمصلحة؛ إذ لا يعقل أن تجتمع آراء العلماء على أمر سومي معلوم أن العقول متفاوتة ووجهات نظرها متباينة- لولا أن هذا الأمر الذي أجمعوا عليه أمر ظاهر المصلحة بحيث لا ينازع فيه أحد غير أن علماء الحنفية لم يلجأوا إلى هذه الحكمة والمصلحة مباشرة في تخصيصها للأصول النقلية كما الحال في الحكمة والمصلحة المرسلة وذلك حتى لا يكون ذلك إثبات للشرع بالرأي وتحقيقاً لنظريتهم في اعتبار الحكمة.

الرابع: الاستحسان بالضرورة وهو العدول عن حكم القياس في المسألة إلى حكم ثابت بالضرورة<sup>(١)</sup> ومثال ذلك الحكم بطهارة الأبار والحياض بعد ما تجست، فإن القياس يدل على عدم طهارتها لأن ما يرد عليه النجاسة يتجس بملاقاته فترك هذا الحكم للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكاً ذلك أن أثر الضرورة في سقوط التكليف ثابت بالكتاب والسنة والإجماع<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك أيضاً جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك فإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة العين المنتفع بها مقام المنفعة في حكم جواز العقد لحاجة الناس إلى ذلك<sup>(٣)</sup>.

هذا ولا بد من الاهتمام بالمثال الثاني والذي جاء به السرخسي إذ يظهر جلياً أن هذا النوع من الاستحسان غير مقتصر على الضرورات كما يوحي بذلك ظاهره بل أنه يشمل ما كان واقعاً في رتبة الحاجيات وهذا أمر في غاية الأهمية إذ في ذلك توسيع لدائرة الحكم والمصالح المعتبرة في مقابلة القياس الظاهر، وهذا التوجه من السرخسي يعكس إدراكه أن أصل الحاجة تعود إلى الضرورة فإن نفويت الحاجة كلياً يوقع المكلفين في الضرورة بوجه ما فلا بد من إنزال الحاجة العامة منزلة الضرورة.

هذا والضرورة إما أن تكون راجعة إلى الإجماع ومستنده الضرورة أو إلى القياس الخفي بحسب ما يقرر ذلك الأنصاري<sup>(٤)</sup>، وهذا يؤكد ما قلته عن الاستحسان بالإجماع، ولست أجد نفسي بحاجة لبيان ما بين الضروريات والحاجيات من صلة مع الحكمة والمصلحة إذ لا يخفى تقسيم العلماء للحكمة والمصلحة إلى هاتين المرتبتين وإلى التحسينيات كمرتبة ثالثة دونهما بل إن كل ضرورة أو حاجة ما كانت لتأخذ هذا الحكم إلا وقد تأكدت المصلحة فيها بحيث لا يشك باعتبار الشارع لها.

وهذا النوع من الاستحسان هو الذي دفع العديد من المعاصرين إلى تقرير أن الحنفية قالوا باستحسان المصلحة<sup>(٥)</sup> رغم أن جمهور الحنفية باستثناء الفناري لم يصرحوا بهذا النوع تحت هذا الاسم

(١) البخاري-كشف الأسرار ٨/٤، الأنصاري-فواتح الرحموت ٥٥٧/٢، الفناري-مصول البدائع ٢٣٠/٢، أمير بادشاه تيسير التحرير ٧٨/٤.

(٢) السرخسي-أصول السرخسي ١٩٢/٢، أمير الحاج-التقرير والتحرير ٢٨٣/٣.

(٣) السرخسي-أصول السرخسي ١٩٢/٢.

(٤) الأنصاري-فواتح الرحموت ٥٥٧/٢.

(٥) الزرقا: المدخل الفقهي ٩١-٩٠/١ وإسماعيل: الاستحسان ٨٠.

ليس لعدم قولهم به، بل إنه الأساس في استثناء الأحكام من الأحكام الكلية والقواعد العامة لكنهم رأوا فيما يبدو أن الاعتماد المباشر على الحكمة والمصلحة قد يوهم بإعمال الرأي في مقابلة النص ولذلك تراهم استندوا إلى أمور مقبولة تحت مبدأ الاستحسان القائم أصلاً على رعاية الحكمة والمصلحة دفعا لهكذا توهم.

#### الخامس: الاستحسان بالعرف:

وهو العدول عن حكم القياس في المسألة إلى حكم ثابت بالعرف، وهذا النوع لم يتناوله عدد كبير من الحنفية ومن تناوله الجصاص والفتاوي<sup>(١)</sup>. ومثاله ما ثبت أن عقود الإيجارات لا تجوز إلا بأجر معلوم لقوله عليه الصلاة والسلام: "من استأجر أجيراً فليعلمه أجره"<sup>(٢)</sup> فصارت إيدال المعلوم من المنافع كإبدال الموجود من الأعيان في اعتبار كونها معلومة في العقد وكذلك فإنهم لو التزموا هذا الاعتبار وأعطوا العلة حقها مما تقتضيه من الحكم وتوجيهه لوجب أن لا يجوز للإنسان دخول الحمام حتى يبين مقدار الأجرة ومقدار لبثه في الحمام وما يصب على نفسه من الماء إلا أنهم تركوا القياس في ذلك واتبعوا عمل الناس وإجازتهم له<sup>(٣)</sup>.

والمتمائل في هذه الأمثلة وغيرها يجد أنها تعود إلى النوع السابق من دفع الحاجة والضرورة وكل ذلك رعاية للحكمة والمصلحة.

#### الاستحسان عند المالكية:

إذا كان الاستحسان عند الحنفية بأنواعه المختلفة بحاجة إلى بيان وشرح للعلاقة مع رعاية الحكمة والمصلحة، ومن ثم إيضاح كيفية كون هذا الاستحسان خطة تشريعية حاکمة لعلاقة الحكمة بالأصول النقلية على سبيل التخصيص بها وترجيح رعاية الحكمة على التطبيق الظاهري للنصوص والقواعد الكلية للأحكام، إذا كان ذلك كذلك فإن واقع الاستحسان عند المالكية على قدر من الوضوح لا يمكن معها الشك في أن حقيقته ترك للأصول النقلية تحقيقاً للمصلحة والحكمة المقصودة فإن الاستحسان والذي يقول عنه الإمام مالك أنه تسعة أعشار العلم<sup>(٤)</sup>، يعرفه علماء المالكية بما يؤكد حقيقة أنه تخصيص بالمصلحة ومن ذلك ما ذكره الباجي من أن الاستحسان قول بأقوى الدليلين مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر للسنة الواردة في ذلك<sup>(٥)</sup>. ويوضح ابن العربي المالكي حقيقة ذلك بأن معناه: ترك ما

(١) الجصاص: أصول الجصاص ٢٤٨/٤. الفتاوي: فصول البدائع ٢٣٢/٢.

(٢) مصنف أبي ثيبة، ٣٦٦/٤، برقم ٢١١٠٩.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص ٢٤٨/٤.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١٩٨/٥.

(٥) الباجي: أحكام الفصول ٦٨٧ والشنقيطي: نثر الورود ٥٧٠/٢ ونشر البنود ٢٥٥/٢.

يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص بمعارضة ما يعارضه في بعض مقتضياته<sup>(١)</sup>، ثم يذكر ابن العربي لهذا الترك أقساماً:

الأول: ترك الدليل للمصلحة ومثاله تضمين الأجير المشترك والدليل يقتضي أنه مؤتمن<sup>(٢)</sup>، ويبين الشاطبي والانباري حقيقة هذا النوع من الاستحسان عند المالكية: أنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس<sup>(٣)</sup>.

والمتمثل في هذا النوع من الاستحسان لا يسعه إلا أن يقرر ما قدمته من أن تخصيص الأصول النقلية بالمصالح المرسلة أمر مقرر عند العلماء لا إشكال فيه لكنهم عمدوا إلى ذلك من خلال الأصول التبعية في التشريع كالاستصلاح والاستحسان والعرف وسد الذرائع، لكن ذلك لا ينفي أن الأساس هو تقديم المصلحة والحكمة ولو كانت مرسلة على الأصل النقلية على سبيل التخصيص أو الترك في بعض الحالات على سبيل الاستثناء كما يصرح بذلك هنا المالكية، وكل ذلك يؤكد أن الأمر ليس كما فهمه بعض المعاصرين من أن التخصيص بالمصالح المرسلة ما كان معروفاً عند المتقدمين بل إنهم يرفضونه ومن هنا فإن تصريح الطوفي بحقيقة المسألة حيث جوز تخصيص النصوص والإجماع بالمصالح المرسلة هو من حيث الابتداء لا إشكال فيه - وإن كنت أخالفه في بعض تفاصيل رأيه كما بينت آنفاً - إذ أن أصل المسألة أمر مقبول صرح به العديد من العلماء.

ويستدل المالكية على صحة هذا النوع من الاستحسان بأمور:

١- إن من استحسن بالمصلحة - لم يرجع إلى مجرد ذوقه ونشيهه وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري فيؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر<sup>(٤)</sup>.

٢- إن في الشرع أمثلة كثيرة له كالقرض مثلاً فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من التوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل البيع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثاله أيضاً الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر وقصد الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفسدات على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة،

(١) ابن العربي: المحصول ١٣٢.

(٢) المرجع السابق ١٣١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١٩٤/٥ والمنقبطي: نشر البنود ٢٥٧/٢، ونثر الورود ٥٧١/٢.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١٩٤/٥.

فكان من الواجب رعاية ذلك المال إلى أقصاه، ومثاله الاطلاع على العورات في التداوي والقراض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع<sup>(١)</sup>.

إثباتي: ترك الدليل للعرف، ومنه رد الإيمان إلى العرف<sup>(٢)</sup>، إذ الاستحسان تخصيص الدليل العام بالعادة لمصلحة كاستحسان جواز دخول الحمام من غير تعيين زمن المكث فيه وقدر الماء فإن العادة جرت بذلك على خلاف الدليل؛ لأن المشاحنة في تعيين ذلك قبح في العادة<sup>(٣)</sup>.

الثالث: ترك الدليل للتيسير ولرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ومن ذلك إجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكبيرة<sup>(٤)</sup>، ومنه أيضا إجازة البيع بالصراف إذا كان أحدهما تابعا للآخر، والأصل المنع في الجميع لما في الحديث من أن الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلا بمثل سواء بسواء وإن من زاد أو ازداد فقد أربأ، ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم ولذلك لا تتصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة وهما مرفوعان عن المكلف<sup>(٥)</sup>.

هذا وقد ذكر ابن العربي والشاطبي للاستحسان وترك الدليل أنواعا أخرى كالإجماع ومراعاة الخلاف ليست على القدر ذاته من الصلة لموضوع الحكمة والمصلحة وإن لم تخل عن ذلك<sup>(٦)</sup>.

#### الاستحسان بين الحنفية والمالكية:

قد يقال: إذا كان الحنفية والمالكية ممن يعتمدون على رعاية الحكمة المقصودة ولو كان في ذلك تخصيص للأصل النقلى أو تركه على سبيل الاستثناء، فلماذا لم يصرح الحنفية بذلك، ولم يعدوه أحد أنواع الاستحسان في حين صرح المالكية والذين كانت المصلحة عندهم عماد ثلاثة من أنواع الاستحسان؟ إن الحنفية وإن كان عماد الاستحسان لديهم رعاية الحكمة المقصودة لكنهم قد عانوا كثيرا من ضغط الواقع الاجتماعى، وهذا يظهر من خلال تحليل عناصر البيئة التي نشأ بها كلا المذهبين الحنفى والمالكي.

١- ففي الوقت الذي نشأ المذهب الحنفى وعلى رأسه الإمام أبو حنيفة في العراق في زمان شهد بدء ظهور الفرق والأحزاب والتي عمدت إلى تقوية جانبها بوضع الأحاديث المكنوبة، كان الإمام أبو حنيفة مضطرا إلى رد هذه الأحاديث ورفضها واللجوء إلى المقاييس والاستحسان ليس لأنه ممن يابى الانصياع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن لأن ما ثبت لديه من السنة الصحيحة كان نذرا قليلا لا يكفي لتلبية حاجة واقع العراق وما يحدث لأهله من نوازل هي بحاجة لأحكام شرعية، كل ذلك مع قلة نسبية في عدد الصحابة وأبنائهم ممن سكنوا العراق مقارنة بغيرها من الديار الإسلامية لا سيما الحجاز.

(١) الشاطبي: المواقفات ١٩٥/٥ والشنقيطي: نثر الورود ٥٧١/٢. ونشر البنود ٢٥٧-٢٥٥/٢.

(٢) ابن العربي: المحصول ١٣١.

(٣) الشنقيطي: نشر البنود ٢٥٦/٢ ونثر الورود ٥٧١/٢.

(٤) ابن العربي: المحصول ١٣١-١٣٢.

(٥) الشاطبي: الاعتصام ٦٤٢/٢.

(٦) ابن العربي: المحصول ١٣١ والشاطبي: الاعتصام ٦٤٨-٦٣٩/٢.

- ٢- وأما الإمام مالك إمام دار الهجرة فكان ينعم وسط مجتمع أهل السنة في المدينة المنورة وسكانها من أبناء الصحابة وما عندهم من الثروات الهائلة من أحاديث رسول الله عليه الصلاة والسلام والتي هي في أعلى درجات الصحة بحيث لا يسع أحد التشكيك فيها أو ردها إلا ما ندر.
- ٣- إن علماء الحنفية وإدراكهم حقيقة موقف إمامهم لكنهم ولما وقعوا تحت ضغط الواقع الاجتماعي الذي كان يتهمهم بالخروج على النصوص وتركها لأجل الرأي والاستحسان ولا يخفى ما ساهمت فيه مقولة الإمام الشافعي: "من استحسَن فقد شرع" في ترسيخ هذا الاتهام، في ظل هذا الواقع لجأ الحنفية إلى تخريج ما جاءهم عن إمامهم من استحسانات فأرجعوا إلى ما سبق بيانه من أنواع حرصا منهم على نفي إتباع الرأي المحض.
- ٤- وأما الإمام مالك وإن كان صاغ فتاويه وأرائه ابتداء على رعاية المصلحة والحكمة، بيد أنه من سيتجرأ من العلماء على اتهامه بالخروج على النص وتركه لأجل المصلحة والرأي وهو إمام دار الهجرة وصاحب الموطأ؟
- ٥- إن مما يجب أن لا يغفل عنه الباحث أن كلا الإمامين المؤمنين بمنهج التعليل ورعاية الحكمة المقصودة في التشريع هما عملاقين من عمالقة الفقه الإسلامي وأن ما صدر عنهما من آراء وفتاوي هي نتاج عقل فقهي أصولي إسلامي مكون من أصول الفقه وقواعده ومناهج التشريع ومبادئه، ولذلك كان من السهل على العلماء خاصة الحنفية أن يجدوا لاستحسانات إمامهم نصوصا وأصولا وقواعد تشريعية يمكن إرجاع هذه الآراء والفتاوي إليها، ومن ثم نفي الارتباط بينها وبين الرأي المحض وهذا بالفعل ما حصل.
- ٦- وأما المالكية فلما لم يكونوا واقعين تحت هذا الضغط الاجتماعي لتقنة الناس بالترزام الإمام مالك بالنص فلم يكونوا محتاجين لإرجاع هذه الفتاوي إلى نصوص وأدلة وقواعد فقهية ولذلك كان تصريحهم بأنواع الاستحسان المصلحي.
- وهذا لا يعني عدم إمكان إرجاع آراء مالك وفتاويه لأدلة ونصوص أخرى بل أن من السهل أن يجد الباحث ذلك، وهو ما حاول بعض المعاصرين فعله ممن رفضوا نسبة القول بإتباع المصالح لا سيما في مقابلة النصوص إلى الإمام مالك. ولا شك أن العبرة في فهم علماء المالكية لاسيما المتقدمين لكونهم أقدر على معرفة حقيقة آراء إمامهم، لا من المتأخرين ممن قد تغيب عنه بعض الحقائق فيختلط الأمر لديه.

### الخطة التشريعية الثالثة: العرف.

من الأصول التبعية التي اعتمد عليها العلماء لاسيما المالكية كمظلة تعطي الشرعية لعلاقة الحكمة والمصلحة بالأصول النقلية في حالة التعارض: العرف<sup>(١)</sup>، والباحث عن مواقف العلماء من

(١) العرف في اللغة معان عدة منها: المعرفة أو الشيء المألوف المستحسن (الجديدي: العرف والعمل ٢٩، البيضا: الأدلة المختلف فيها ٢٤٢ وأبو سنة: العرف والعادة ٨).

وفي الاصطلاح قال القرافي: العادة غلبة معنى من المعاني على الناس، وعرفه النسفي بقوله العرف: ما استقر في النفوس من جهة العقول وثاقته للطباع السليمة بالقبول (القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٤٨ وأبو سنة: العرف والعادة ١٠ والجديدي: العرف والعمل ٣١ وعوض: أثر العرف في الشريعة ٥٠-٥٢).



العرف وصلة ذلك بالحكمة والمصلحة يلحظ أن الأمر لا يخرج عند القائلين باعتبار هذه الخطة التشريعية عما قدمته في الاستحسان بالعرف والعادة تحقيقاً للمصلحة. وقد بين الشاطبي طبيعة العلاقة بين العرف والمصالح من خلال بيانه لأساس حجية العرف ذلك أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتبار العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد، دل على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم فالمصالح كذلك وهو معنى اعتبار العادات في التشريع<sup>(١)</sup>.

لكن هذا التوجه - أعني ترك النص لأجل العرف المصلي - ليس معتمداً عند كافة العلماء، فهذا ابن عقيل الحنبلي يذهب إلى عدم جواز تخصيص اللفظ العام بعادة المكلفين وذلك للآتي<sup>(٢)</sup>:

أ- إن العموم نطق الشارع ونطقه لا يخص إلا بنطقه أو ما يستخرج من نطقه كالفحوى ودليل الخطاب ومعنى الخطاب، فأما العادة فليست إلا وضع الشهوات والاختيارات أو الحاجات التي لا يجوز أن تكون شرعاً، فكيف نخص شرعاً؟

ب- إن الشريعة جاءت بتغيير العوائد وحسم موادها فلا يجوز أن يكون ما وردت الشريعة قاضية عليه قاضياً عليها مزيلاً لعمومها.

ج- إن الشرع إما لمصلحة أو تحكم بالمشيئة، والعادات قد تقع بالمفاسد ومخالفة للمصالح؛ لأنها واقعة ممن لا معرفة له بالمصالح، وحكم الشرع إذا ورد إنما يرد على السنة الرسل فلا وجه لتفضاء العادة على عموم لفظ الشارع ونطقه.

د- لو تخصص العموم بالعوائد لما عمل بعموم قط؛ بأن العادات قد تتجدد أبداً والخصوص بيان فيفضي إلى خلو نطق الشارع عن بيان.

وعلى هذا الدرب سار ابن التلمساني وابن الحاجب ومن تبعه حيث قرروا أن استحسان العرف والعادة تحقيقاً للمصلحة إن كان مستندا إلى الإجماع أو السنة التقريرية فخارج محل النزاع وإلا فلا اعتبار بهذا النوع من العرف المستند إلى مصالح غير معتبرة<sup>(٣)</sup>.

هذا فإن محل النزاع بين الفريقين غير متحد ذلك أن المالكية لما ذهبوا إلى القول باستحسان المصلحة أرادوا بذلك المصلحة المرسلة، في حين أن من رد التخصيص بالعرف المبني على رعاية المصلحة قد افترض أن المصلحة غير معتبرة سيما وقد سبق بيان الاختلاف في معنى الإرسال في المصالح - ومن ثم فإن معارضة العرف للنص معارضة بين دليل لا مستند له ونص شرعي معتبر.

هذا وقد أدرك الأستاذ أحمد أبو سنة هذه الحقيقة فبين أن من أسس اعتبار العرف رده إلى أصل مبدأ التعليل والمصالح المرسلة، وكذلك الحال عند تخصيص النصوص به<sup>(٤)</sup>، وبناء على ذلك يرجع الخلاف في المسألة إلى ما تقدم وهو تخصيص النصوص بالمصالح المرسلة.

(١) الشاطبي-الموافقات ٤٩٤/٢-٤٩٥.

(٢) ابن عقيل-الواضح ٤٠٧/٣.

(٣) ابن التلمساني-المعالم ٤٧١/٢-٤٧٢، الأصفهاني-بيان المختصر ٢٨٤/٣-٢٨٥.

(٤) أبو سنة-العرف والعادة ٤٥ و١٢٦.

## العرف وأثره في تعليل الأصول بالحكمة:

إن الأصول بما هي الوقائع ومحال الأحكام فلاشك أن للعرف دوره الهام في الكشف عما فيها من الحكمة والمصلحة المقصودة للشارع، فإن الأمم والشعوب أو حتى جماعات وطوائف فيها لا تتفق على أمر ما إلا إن كان في ذلك قدر من المصلحة المشتركة بينها، والحكمة بما هي معنى مناسب يترتب عليه جلب المصالح ودفع المفاسد فإنه لا يخلو واقعة عن امتزاج المصالح والمفاسد، وإذا كانت نصوص الشارع جاءت لمراعاة الجانب الغالب من المصالح أو المفاسد، فإن العرف قد يخالف ما يقرره النص من حيث غلبة أحد الجانبين، فأى الأمرين يعتمد سيما وإن مقصد الشارع من الشرع تحقيق مصالح المكلفين؟ يمكن تحديد أثر العرف في تعليل الأصول بالحكمة بالحالات التالية:

١- التغيير من مصلحة إلى مفسدة تغييراً حقيقياً، وهذا يستلزم تغيير الحكم الشرعي لا لشيء إلا لأن علته قد انتفت حقيقة أو دخل عليها ظروف وعوامل حقيقية تستدعي تغيير الحكم بغض النظر عن أن ذلك حدث لتغير العرف ومن ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: لو أدرك النبي صلى الله عليه وسلم ما أحدثت النساء لمنعهن المساجد كما منع نساء بني إسرائيل<sup>(١)</sup>، فلقد كان عهد رسول الله صلح والتزام عال بالأخلاق حيث كانت عادة النساء الخروج مستترات بلباسهن وكان في خروجهن إلى المساجد حكمة مقصودة من مصلحة نيل ثواب الجماعة وحضور دروس العلم. فلما تغير الحال بعده عليه الصلاة والسلام وتغيرت عادة النساء رأت عائشة رضي الله عنها إن هذه العادة لم تعد تحقق الحكمة المقصودة ولا المصلحة المرجوة من خروجهن، بل إن في ذلك بلاء وفتنة وهذه الحكمة تقتضي أن يتغير الحكم إلى حكم جديد هو المنع من الخروج، وهو على خلاف نص رسول الله عليه الصلاة والسلام القاضي بإباحة خروجهن حيث قال: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"<sup>(٢)</sup>.

٢- التغيير من المفسدة إلى المصلحة تغييراً حقيقياً وهذا يستلزم تغيير الحكم الشرعي ومن ذلك ما ثبت عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن كتابة أحاديثه وقال لأصحابه: "من كتب عني شيئا غير القرآن فليمح"<sup>(٣)</sup> واستمر الصحابة والتابعون يتناقلون السنة النبوية حفظاً وشفاهاً لا يكتبونها حتى آخر القرن الهجري الأول عملاً بهذا النهي ولكن بعد ذلك انصرف العلماء في مطلع القرن الثاني الهجري إلى تدوين السنة لأنهم خافوا ضياعها بموت حفظتها ورأوا أن سبب النهي عن كتابتها إنما هو خشية أن يختلط بالقرآن فلما لم يبق ذلك لم يبق موجب لعدم كتابة الحديث<sup>(٤)</sup>.

٣- التغيير من المفسدة إلى المصلحة في بعض الحالات وهذا يستلزم تخصيص عموم النص وذلك بتغيير الحكم الشرعي بناء على هذا العرف المخصص ومن ذلك مثلاً ما ورد من النهي عن بيع

(١) صحيح ابن خزيمة، ٩٨/٣، برقم ١٦٩٨، ومصنف أبي شيبة، ١٥٦/٢، برقم ٧٦١٠.

(٢) البخاري: ٣٠٥/١، برقم ٨٥٨، ومسلم: ٣٢٧/١، برقم ٤٤٢.

(٣) المنن الكبرى: ١٠/٥، برقم ٨٠٠٨، ومسنند أحمد: ٢١/٣، برقم ١١١٧٤.

(٤) الجدي-العرف والعمل ١٤٩.

الإنسان ما ليس عنده وقد علل هذا النهي بما فيه من مفسدة الجهالة المؤدية إلى المنازعة، والمعاملات شأنها الرضى والاستقرار فإذا تعارف الناس على شكل من أشكال البيوع لما ليس عند الإنسان ليس فيه جهالة ولا يؤدي إلى منازعة بل فيه تحقيق للمصلحة ورفع للحرج كعقود الاستصناع والتوريد فإن هذه الحالات تخصص من عموم النص.

- ٤- التغيير من المفسدة إلى المصلحة أو ترجيح جانب المصلحة على المفسدة لكن ذلك على سبيل الإدعاء غير المتيقن، فإن السبيل في هذا النوع من الأعراف التأكد من حقيقة الحال وذلك من خلال أهل العلم والاختصاص فإذا ثبت تغير المفسدة إلى المصلحة أو رجحان جانب المصلحة عمل بهذا العرف في هذه الحالة وإلا فلا اعتبار به ومن ذلك على سبيل المثال ما يقال: عن ربي الدولة؛ إذ يطرح البعض أن الدولة إذا أنشأت بنوك تمنح رعاياها قروض بفوائد قليلة لا تزيد مثلاً عن ٣% - ٥% لا على سبيل الربح بل هي فوائد لتغطية نفقات البنك ليس أكثر وهذه القروض موجهة للفقراء وذوي الدخل المحدود لأجل الإسكان أو التنمية الاقتصادية؛ فإن جانب المصلحة في هذه الحالة أرجح من جانب مفسد الربى المحرم لا سيما وإن البدائل من القروض الحسنة غير متوفرة لإحجام الناس عنها. هذا وفي الشرع صور من الربى أباحها الشارع كالقروض ذاته وبيع العرايا وعقود الصلح على الحال وغير ذلك من صور الربا التي أباحها الشارع لما فيها من المصلحة الحقيقية الراجحة على مفسد الربا وليس ربا الدولة إلا صورة جديدة من هذه الصور. إن مثل هذه الدعوى لا يمكن أن تقبل لمجرد تعارف الناس عليها وتعاملهم بمثل هذه القروض بل لابد من دراسة دقيقة للتأكد قبل الحكم بالجواز أو الحرمة، وهل فعلاً انتفت مفسد الربا أم لا ومن ذلك مثلاً أن يسأل: ماذا لو توقف أحدهم عن سداد قرضه لسبب من الأسباب فهل يبقى احتساب الفائدة مستمراً عن فترة تأخره أم أنه لا احتساب لهذه الفترة؟ فإن كان الجواب بالاحتساب فهذا يعني أن الربى سيتضاعف إلى أضعاف كثيرة وإن كان ابتداءً بنسبة قليلة وهذا هو الربا المحرم، وأما أن كانت لا تحسب ففي المسألة نظر وهكذا إلى أن يصل الأمر إلى التحقق من رجحان أي الجانبين.
- ٥- بقاء الأمر على ما هو عليه كما جاء النص بشأنه وفي هذه الحالة لا اعتبار بالعرف بل هو خروج على أمر الشارع وتظاهر على ارتكاب المعاصي ومن ذلك التعارف على كشف العورات لا سيما للنساء أو التعارف على شرب الخمر وأكل الخنزير وهكذا.

#### الخطوة التشريعية الرابعة: سد الذرائع.

إن الوقائع والنوازل -سواء ما جاء بشأنها نص خاص أم لم يأت هي في غالبها وقائع وأمور تمتزج فيها المصالح والمفاسد، إذ من النادر جداً أن تكون الأشياء ذات مصالح خالصة لا مفسدة فيها أو ذات مفسد خالصة لا مصلحة فيها. وإنما العبرة بالغالب منها وبناء عليه تأتي الأحكام ومنه قوله تعالى عن الخمر والميسر: "فيهما منافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما" [البقرة، ٢١٩] فالخمر والميسر قد امتزجت فيهما المصالح والمفاسد لكن لما كانت المفاسد هي الغالبة روعيت تحقيقاً لمصلحة دفعها.

هذا ولا يخرج مبدأ سد الذرائع<sup>(١)</sup> عن هذا المنهج في التعامل مع الوقائع، فإن هذا المبدأ العظيم في التشريع يقوم على ركبتين:

الأول: تعليل الوقائع -سواء كان منصوصا عليها أم لا- بالمصالح والمفاسد الممتزجة فيها.

الثاني: مراعاة الجانب الغالب منهما عند إعطاء هذه الوقائع الأحكام الشرعية.

إن سد الذرائع بما هو أصل ومبدأ تشريعي عظيم دللت على اعتباره أدلة عديدة اهتم ببيانها وتفصيلها العديد من الأصوليين والباحثين المعاصرين<sup>(٢)</sup> بيد أن أهميته لا تأتي من خلال إظهار أن الشارع قد اعتبر مبدأ التعليل بما فيه جلب المصالح ودرأ المفاسد عن المكلفين فحسب، بل إن أهميته تبرز حقيقة عند تطبيق هذا المبدأ على الوقائع والأمر التي جاء النص بشأنها وعرف حكمها، لا سيما إذا ما تغير توازن المصالح والمفاسد فيها بحيث لا يعود تطبيق النص والحكم محققا للمقصود الأصلي له وهو رعاية الحكمة والمصلحة وعليه فقد تكون سد الذرائع أصلا للتشريع فيما لا نص فيه، غير أن الاستعمال الحقيقي له عند الأصوليين فيما فيه النص، وهذا ما يظهر من خلال اختلافهم في اعتباره، وهو محك يتبين معه من هم أصحاب منهج الانفتاح على المعاني ومن هم أصحاب منهج الالتزام بظاهر لفظ النص.

(١) سد الذرائع مركب إضافي من السد والذرائع، والسد في اللغة إغلاق الخلل وأما الذرائع فجمع ذريعة وهي من الذرع، وهو أصل يدل على الامتداد والتحرك إلى أمام وحول هذا الأصل تنور استعمالات الذريعة في اللغة ومنها:  
أ - السبب ومنه فلان ذريعتي إليك أي سببي والسبب كما مر سابقا: كل ما يتوصل به إلى غيره.  
ب- الوسيلة إلى الشيء: تزرع بذريعة أي توصل بوسيلة.  
ج- الناقة التي يستتر بها رامي الصيد ومنه يقال: لمن استتر بشيء واختفى وراءه استترع به بمعنى جعله ذريعة له.  
د- الحلقة التي يتعلم عليها الرمي (القرافي-شرح تنقيح الفصول ٤٤٨، ابن جزى-تقريب الوصول ١٤٩، البرهاني-سد الذرائع ٥٤-٥٢).

هذا ويرى الأستاذ البرهاني تعريف الذريعة في اللغة: بأنها كل ما يتخذ وسيلة إلى غيره. ويقيد الاتخاذ بخروج ما يؤدي علويا إلى أمره فلا يكون ذريعة إليه في عرف اللغة (البرهاني-سد الذرائع ٥٦).

وأما الذريعة في الاصطلاح فقد عرفت بتعريفات متقاربة منها:

أ - قول القاضي عبد الوهب المالكي الذرائع هي الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع.

ب- عرفه الباجي وابن رشد الجذ بالمسألة أو الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المخطور.

ج- عرفها القرطبي بأنها عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع.

د- عرفها ابن تيمية بما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء ولكنها صارت في عرض الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم.

هـ أما حقيقة الذرائع عند الشاطبي فهي التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة. (الباجي-أحكام الفصول ٦٩٠، ابن تيمية-الفتاوى الكبرى ٢٥٦/٣، القطراني-أحكام القرآن ٥٨-٥٧/٢، الشاطبي الموافقات ١٨٣/٥، البرهاني-سد الذرائع ٧٤-٧٥).

وأما سد الذرائع باعتباره مركبا إضافيا فقد عرفه القرافي بأنه حسم مادة وسائل الفساد دفعا له. وعرفه ابن جزى بأنه حسم مادة الفساد بقطع وسائله (القرافي-شرح تنقيح الفصول ٤٤٨، ابن جزى-تقريب الوصول ١٤٩).

(٢) الباجي-أحكام الفصول ٦٩٠-٦٩٦، القرافي-شرح تنقيح الفصول ٤٤٨، البرهاني-سد الذرائع ٣٤٣، ٣٧٢، الشاطبي الموافقات ١٧٨/٥-١٨٢، الزركشي-البحر المحيط ٨٧/٦-٨٦، باكر-الأدلة المختلف فيها ٥٦-٥٧.

إن سد الذرائع عند القائلين به ليس إلا خطة تشريعية تحكم طبيعة العلاقة بين الحكمة والأصول النقلية، ومما لا ريب فيه أن هذا المبدأ معتبر عند كافة المذاهب ابتداءً، وإنما الخلاف واقع في بعض أنواعه وأقسامه بناء على الاختلاف في مقدار الاعتماد على منهج الانفتاح على المعاني والحكم أو الالتزام بظاهر النص، فقد نقل القرافي أن الأئمة قد أجمعت على أن سد الذرائع ثلاثة أقسام: أحدها معتبر إجماعاً كحفر الآبار في طريق المسلمين وثانيها ملغي إجماعاً كزراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الخمر. وثالثها مختلف فيه كبيع الأجال؛ اعتبرنا نحن -أي المالكية- الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فحاصل القضية أننا قلنا -أي المالكية- بسد الذرائع أكثر من غيرنا لأنها خاصة بنا<sup>(١)</sup>.

هذا ويشترك المالكية في اعتبارهم لمبدأ سد الذرائع الحنابلة<sup>(٢)</sup> في حين ينسب لأبي حنيفة والشافعي القول بعدم اعتبار هذه القاعدة التشريعية<sup>(٣)</sup>، وإن كان التحقيق أنهما ممن يقولان بأصل هذه القاعدة وإنما الخلاف كما سبق في بعض التفاصيل ولذلك كان من الأصوليين من حاول إثبات أن الشافعي ممن يقول بسد الذرائع<sup>(٤)</sup>.

إن رفض الشافعي وأبي حنيفة لسد الذرائع -إن صح- لا يمكن تفسيره بأنهما قد راعيا ظاهر لفظ النص على حساب اعتبار الحكمة والمصلحة المقصودة، كما يحلو للبعض تصويره، فلا اظن إن هكذا موقف يمكن أن يصدر عن هذين العالمين ومن ثم اتباع مذهبيهما بل لا يدعو الأمر في ظني أنهما وإن لم يصرحا بسد الذرائع تحت هذا الاسم- في المسائل التي صرح فيها المالكية والحنابلة به -أنهما لم تثبت المفسدة عندهما في هذه المسائل فالتزموا فيها ظاهر لفظ النص لعدم وجود مبرر شرعي معتبر لتركه، وسيأتي لاحقاً أن من القواعد الفقهية المقررة عند الحنفية والشافعية أن درا المفساد أولى من جلب المصالح، وهذه القاعدة وغيرها تعبر عن حقيقة مبدأ سد الذرائع وإن لم يسمها الحنفية والشافعية بذلك.

هذا وقد قسم الأصوليون سد الذرائع تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة جاءت جلها رسداً لما جاء من أحكام الشارع ونصوصه بناء على هذه القاعدة<sup>(٥)</sup>. والجدير بالذكر أن المتأمل لما يطرحه العلماء من أفكار قسموا على أساسها مبدأ سد الذرائع يلحظ بوضوح ما قرره من أن الغاية الأساسية للأصول التبعية عند الأصوليين: ضبط أبعاد العلاقة بين الحكمة والأصول النقلية ولن استطرده في ذكر أمثلة لذلك بل سأقتصر على مثال واحد يظهر من خلاله هذه الحقيقة، وهو ما ورد من نهي عمر رضي الله عنه عن نكاح نساء أهل الذمة وما ذلك إلا سداً للذريعة موقعة المومسات منهن وما يتبع ذلك من ضياع الأولاد وفسادهم لفساد أمهاتهم علاوة على ما في نكاحهم من إضرار بالنساء المسلمات، وإن كان في هذا الرأي

(١) القرافي شرح تنقيح الفصول ٤٤٨، ابن جزى-تقريب الوصول ١٤٩، الشنقيطي-نشر البنود ٢٦٠/٢-٢٦١.

(٢) ابن النجار شرح الكوكب-٤٣٤/٤-٤٣٧، الطوفي شرح مختصر الروضة ٢١٤/٣، ابن تيمية - الفتاوى الكبرى ٢٥٦/٣، ابن القيم، أعلام الموقعين، ١٣٤/٣-١٥٩.

(٣) الباجي، أحكام الفصول، ٦٩٠، الزركشي، البحر المحيط، ٨٢/٦-٨٤.

(٤) الزركشي-البحر المحيط ٨٤/٦-٨٦، الشاطبي-المواقفات ١٨٤/٥-١٨٥.

(٥) انظر هذه التقسيمات البرهاني سد الذرائع ١٨١-١٩٧.

منه رضي الله عنه مخالفة للنص المبيح للزواج منهن وهو قوله تعالى: "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم، إذا أتيتوهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان" [المائدة: ٥]. فهذا نص في إباحة نكاحهم لما في ذلك من المصلحة سيما تقربيهن من الإسلام غير أنه لما تغير توازن المصالح والمفاسد تغير الحكم الشرعي لا تغير إلغاء ونسخ بل تغير تطبيق بما يلائم تحقيق المقصود الأصلي من النص والحكم الشرعي.

### الخطة التشريعية الخامسة: الاستدلال بالقواعد الفقهية.

إن من أهم الخطط الحاكمة لعلاقة الحكمة والمصلحة بالأصول النقلية عند العلماء الاستدلال بالقواعد الفقهية<sup>(١)</sup>، بالرغم من أن بعض الأصوليين قد ذهبوا إلى أن قواعد الفقه تشبه الأدلة وليست بأدلة، لكن تثبت مضمونها بالدليل وصارت يقضى بها في جزئياتها كأنها دليل على ذلك الجزئي<sup>(٢)</sup>. وإن كان واقع الأمر عند الفقهاء أن القواعد الفقهية أدلة يعتمد عليها ولو في مقابلة النصوص، لا سيما فيما يتعلق من قواعد ذات صلة بمبدأ التعليل ورعاية المصالح ودرء المفاسد، فإن اعتبار الحكمة والمصلحة في مقابلة النصوص الشرعية إن كان لا خلاف في جوازه على سبيل التخصيص أو الاستثناء من النصوص إن كانت هذه الحكمة والمصلحة معتبرة بنص خاص، فإن الفقهاء ومعهم المحققون من الأصوليين يرون أن الحكم والمصالح المرسلة عن الاعتبار بالنصوص الخاصة إذا ما تعارضت مع

(١) القواعد الفقهية مركب إضافي لابد للوقوف على حقيقة من معرفة معاني جزئية: القواعد لغة جمع قاعدة من قعد: أي أصل مطرد مقل لا يختلف، وعليه فإنه يراد بالقاعدة: الثبات والاستقرار ولذا فهي الأساس نظرا لابتناء الأحكام عليها كابتناء الجدران على الأساس (الباحسين: القواعد الفقهية ١٤-١٥، المقرئ: القواعد ١٠٤/١، الزركشي: المنثور ٩/١ الندوي: القواعد الفقهية ٣٩).

وأما في الإصطلاح فجاءت تعريفات العلماء متقاربة ومنها:

- ١- ما ذهب إليه صدر الشريعة من أن القواعد: القضايا العامة.
- ٢- عرفها الفيومي بالضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته.
- ٣- عرفها ابن السبكي بأنها الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها.
- ٤- عرفها التفتازاني بأنها حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه.
- ٥- عرفها ابن الهمام بأنها معلومات أي المفاهيم التصديقية الكلية نحو الأمر للوجوب.
- ٦- عرفها ابن النجار بأنها عبارة عن صور كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها التي تحتها (المقرئ: القواعد ١٠٤/١-١٠٦، والندوي: القواعد الفقهية ٣٩-٤٢، الباحسين: القواعد الفقهية ١٩-٣٣) وأما الفقهية: فهو قيد يذكر لإخراج قواعد العلوم الأخرى عن محل البحث. وأما تعريف القواعد الفقهية باعتبارها مركب إضافي فقد ذكر ذلك عدد من العلماء منهم:
- أ- المقرئ حيث عرفها بأنها كل كلي هو أخص من الأصول ومنازل المعاني العقلية العامة وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة.

ب- عرفها الحموي بأنها حكم أغلبى ينطبق على معظم جزئياته.

ج- وعرفها الزرقا بقوله: أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي

تدخل تحت موضوعها (المقرئ: القواعد ١٠٦/١، ٢١٢ الزرقا: المدخل النقي، ١٦٥/٢).

(٢) ابن النجار: شرح الكوكب ٤٣٩/٤.

النصوص فإن المقدم عندهم بلا شك الحكم والمصالح المرسله ذلك ان هذه الحكم والمصالح المرسله يرجع اعتبارها إلى الاستناد على القواعد والمبادئ الفقهية، هذه القواعد التي لم تكتسب هذه الصفة إلا بعد تظافر الأدلة العديدة من الشرع على اعتبارها، بل إن بعضها أخذ بالفعل صفة القطعية في التشريع، في حين لا يخلو النص الخاص الذي تثبت به الحكمة والمصلحة التي تقدم على النصوص الأخرى على سبيل التخصيص أو الاستثناء من اعتراض عليها لاسيما إن كان هذا النص الخاص خبر آحاد- وهي في غالبها كذلك، وأي الاعتبارين أقوى ما كان ثابت بدليل فيه احتمال وشبهة كخبر الواحد أم ما كان ثابتا بقاعدة فقهية معتبرة قطعا في التشريع!

لقد أدرك الغزالي هذا النظر المتقدم وهو الذي أشرت سابقا أنه يرى في إتباع المصالح المرسله تخصيصا بها للنصوص، وإن محور الخلاف الحقيقي في اعتبار المصالح المرسله هذه الحقيقة، ولذلك يلجأ الغزالي إلى تقرير أن ما كان من المصالح الضرورية هو ما يجوز إتباعه من المصالح المرسله وذلك لأن اعتبار الضرورات قد ثبت بأدلة لا حصر لها<sup>(١)</sup>.

وهذه إشارة من الغزالي إلى قاعدة الضرر يزال وما يتفرع عنها من قواعد كالضرورات تبيح المحظورات.

#### أبعاد التعليل بالحكمة في القواعد الفقهية:

حتى تتضح كيفية استثمار الفقهاء للقواعد الفقهية في تحديد أبعاد العلاقة بين الحكمة والنصوص لابد من دراسة أثر مبدأ رعاية الحكمة على ما وضعه العلماء من قواعد فقهية لها صلة بهذا المبدأ التشريعي، والمدقق فيما وضعه العلماء من قواعد فقهية يلحظ أن لهذا المبدأ التشريعي ثلاث مستويات من حيث ظهور الصلة مع مبدأ رعاية الحكمة.

المستوى الأول: القواعد ذات الصلة المباشرة بالحكمة.

المستوى الثاني: القواعد ذات الصلة بمصطلحات فسرت بالحكمة بها.

المستوى الثالث: القواعد ذات الصلة بحقيقة الحكمة.

#### المستوى الأول: القواعد ذات الصلة المباشرة بالحكمة.

إن من أهم القضايا التي شغلت تفكير علماء الشريعة سواء في الفقه وأصوله أم في العقيدة وعلم الكلام: تعليل الأحكام، وهل الأصل فيها المعقولة أم التبعيد؟

ولقد بينت سابقا أن للعلماء في هذه القضية منهجين: الأول ويرى ضرورة الانفتاح على المعاني والحكمة ولو كان في ذلك ترك لظاهر الفاظ النصوص، والثاني: ويرى ضرورة التزام ظواهر النصوص ولو كان في ذلك ترك لرعاية الحكمة. ولقد انعكس هذان المنهجان على صياغة العلماء القواعد الفقهية المتعلقة بهذه القضية حيث يلحظ الباحث أن عند العلماء مجموعتين من القواعد تعالج هذه القضية بما يعكس وجهة نظر أصحابها.

(١) الغزالي-المستصلى (١/٤٣٠).

المجموعة الأولى: وهي القواعد التي قررها المقرري والسيوطي حيث يظهر جليا أنهما من اتباع منهج الانفتاح على المعاني، ومن القواعد التي قرروها ما يلي:

- ١- الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد، لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج. ومن ذلك غسل اليدين، قبل إدخالهما في الإناء؛ فإنه معلل بالنظافة عما لا تخلو اليد عنه غالبا لسبب الجولان، ثم طلب عند أمن ذلك طردا للباب كما شرع الرمل. -أي في الحج- لنكايه العدو ثم ثبت عند عدمها<sup>(١)</sup>.
- ٢- ويذكر المقرري قاعدة عن الشافعي نصها: كل كلام معناه أوسع من اسمه فالحكم لمعناه. ومثال ذلك النهي عن الاستجمار بدون ثلاثة أحجار، فإن معنى الحجر أوفى من اسمه، فتجزئ ثلاث مسحات بحروف حجر واحد، وكأنه قال بالحجر وحروفه وجوانبه، والاستجاء غير واقع بكل الحجر وأبعاض الحجر الواحد كإبعاض الأحجار<sup>(٢)</sup>.
- ٣- كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل. ومثال ذلك عدم صحة بيع الحر، ولا الإجارة على فعل المحرم<sup>(٣)</sup>.
- ٤- سقوط اعتبار المقصود بوجوب سقوط اعتبار الوسيلة.
- ٥- مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبدا. ومثال ذلك إذا حضر الماء والمتميم في الصلاة لم يقطع عند مالك والشافعي خلافا لأبي حنيفة<sup>(٤)</sup>.

المجموعة الثانية: وهي القواعد التي قررها ابن الوكيل والزركشي إذ يظهر ميلهما إلى اتباع منهج الالتزام بالنص ومن هذه القواعد ما يلي:

- ١- ما شذ عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيه لضرب من التعبد<sup>(٥)</sup>. يجب التزام ظاهر الوصف فيه.
  - ٢- ما شرع فعله لمعنى فلم يوجد في حق بعض المكلفين وأمكن فعله، هل يسقط عنه اعتبارا بنفسه أولا، اعتبارا بجنسه؟ الأشبه الثاني<sup>(٦)</sup>.
- وهاتان القاعدتان هما في الحقيقة قاعدة واحدة ومن فروعهما: الحلق في الحج لمن لا شعر برأسه حيث يستحب إمرار الموس عليه، ومنها السواك شرع للتنظيف فلو فرض شخص نقي الأسنان لم يسقط عنه سنة الاستياك، ومنها حرمة السرف في الماء ولو على حافة البحر، ومنها كثير من مسائل الاستبراء، إذ أصل مشروعيتها إنما هو براءة الرحم ثم عدي في مسائل مع القطع ببراءة الرحم<sup>(٧)</sup>.

(١) المقرري: القواعد ٢٩٦/١.

(٢) المرجع السابق، ٣٢٢/١.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر ٥٥٠/٢.

(٤) المقرري: القواعد ٣٢٩/١-٣٣٠.

(٥) ابن الوكيل: الأشباه والنظائر ١٢٤/١.

(٦) الزركشي المنثور، ١٤١/٣.

(٧) الزركشي: المنثور ١٤١/٣ وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ١٢٤/١-١٢٧.



هذا ويبدو أن المقرري والسيوطي وإن كانا يقرران أصل معقولة المعنى، لكن ذلك لا ينفي وجود أحكام تعبدية، ولهذا فإن المقرري يذكر قاعدة عن الشافعي نصها: أن الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل. ومن ثم يعقب على ذلك بالقول: والحق أن ما لا يعقل معناه تلزم صورته وصفته فتجبان<sup>(١)</sup>. وأما السيوطي فيذكر ما ذكره الزركشي وابن الوكيل من فروع تحت عنوان: الأحكام التعبدية بما يدل على التزام ظاهر النص وذلك لعدم معقوليتها عنده<sup>(٢)</sup>.

### المستوى الثاني: القواعد ذات الصلة بمصطلحات فسرت الحكمة بها.

اهتم العلماء بوضع قواعد تحكم مبدأ رعاية المصلحة والمقاصد في التشريع، ولا يخفى مدى قوة الصلة بين هذين المصطلحين وبين الحكمة عند العلماء حيث فسرها الجمهور الأعظم منهم بهما، وعليه يكون ما وضعوه من قواعد لهذين المصطلحين هي قواعد لرعاية الحكمة في التشريع ومن ذلك: أولاً- درء المفاسد أولى من جلب المصالح<sup>(٣)</sup>.

ثانياً- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما<sup>(٤)</sup>.

ثالثاً- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف<sup>(٥)</sup>.

رابعاً- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام<sup>(٦)</sup>.

خامساً- يختار أهون الشرين<sup>(٧)</sup>.

المفسدة والضرر والشر مصطلحات تدور حول حقيقة واحدة، هي حقيقة الحكمة ثم إن الأمر إذا دار بين درء المفسدة وجلب المصلحة كان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وإذا دار الأمر أيضاً بين درء إجدى مفسدتين وكانت إحداهما أكثر فساداً من الأخرى فدرء العليا منهما أولى من درء غيرها، وهذا واضح يقبله كل عاقل بل اتفق عليه أولو العلم<sup>(٨)</sup>؛ فإن غاية الشرع بدرء المفسد أشد من عنايته بجلب المصالح، فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء<sup>(٩)</sup>، لأن للمفسد سرية وتوسعا كالوباء والحريق فمن الحكمة والحزم القضاء عليها في مهدها ولو ترتب على ذلك حرمان من منافع أو تأخير لها، ومن ثم

(١) المقرري: القواعد ٢٩٧/١، ٢٩٨.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٧١٢-٧١٠/٢.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢١٧/١. وابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٧/٤ وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩٠، والزرقا، شرح القواعد ٢٠٥.

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢١٧/١ والزركشي: المنشور ٣٤٨/١ وابن رجب: تقرير القواعد ٤٦٣/٢ وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٥٠/٢ وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٩.

(٥) الزرقا: شرح القواعد ١٩٩.

(٦) المرجع السابق، ١٩٧.

(٧) الندوي: القواعد الفقهية ٣١٣.

(٨) ابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٧/٤، ٤٤٨.

(٩) المقرري: القواعد ٤٤٣/٢.

كان حرص الشارع على منع المنهيات أقوى من حرصه على تحقيق المأمورات<sup>(١)</sup>، وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم"<sup>(٢)</sup>.

### قاعدة درء المفساد أولى من جلب المصالح هي سد الذرائع عند غير المالكية:

لا عبرة باختلاف المسميات إذا ما اتحدت الحقائق، فعلى الرغم مما ينقله بعض الأصوليين حول عدم اعتبار الحنفية والشافعية لسد الذرائع وعدم عده من أصولهم -وقد تقدم ذكر ذلك، فإن واقع الأمر أن العلماء متفقون على القول بسد الذرائع من خلال اتفاقهم على اعتبار قاعدة درء المفساد أولى من جلب المصالح، بل إن هذه القاعدة وما دار في فلكها من قواعد تؤكد حقيقة ما قدمت من أن الأصول التبعية وما يلحق بها من قواعد فقهية هي أصول ومبادئ وقواعد اعتمد عليها العلماء عند وقوع التعارض بين تطبيق النصوص والأصول النقلية وبين تحقيق الحكمة المقصودة من التشريع، فقد لجؤوا إلى هذه القواعد لأجل تحقيق الحكمة وإن كان في ذلك ترك للنصوص وما ذلك إلا لأجل إعطاء هذا التقييم للحكمة صفة الشرعية وعدم إتباع الهوى والرأي، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يشرح حقيقة الأمر بقوله: "إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تراخمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن تضمنتا تحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفساد أكثر لم يكن مأمورا به بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على إتباع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر"<sup>(٣)</sup>. فهذا نص واضح في ترك الأوامر أو النواهي لأجل تغير توازن المصالح والمفاسد، ومن ثم جواز العدول عن النصوص لأجل رعاية الحكمة. وهذا الموقف من شيخ الإسلام قد سبقه إليه سلطان العلماء ابن عبد السلام حيث قال: إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفساد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيها، لقوله سبحانه وتعالى: "فاتقوا الله ما استطعتم" وإن تعذر الدرع والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوت المصلحة"<sup>(٤)</sup>. ويضرب العز بن عبد السلام لذلك عديد الأمثلة منها: النسيئة مفسدة محرمة، لكنها جائزة أو مأمور بها إذا اشتملت على مصلحة للمنوم إليه<sup>(٥)</sup>.

هذا وبناء على قاعدة درء المفساد، يخرج المقرئ قول مالك بكراهة إتباع صيام ست من شوال برمضان -وإن صح فيها الخبر- وما ذلك إلا لظنوع ما وقع بعد طول الزمن من إيصال العجم الصيام

(١) الزرقا: المدخل الفقهى ١٩٦/٢.

(٢) مسلم: ١٨٣٠/٤، رقم ١٣٣٧.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨.

(٤) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام ٨٣/١.

(٥) المرجع السابق، ٩٧/١.

والقيام وكل ما يصنع في رمضان إلى آخرها واعتقاد جهلتهم أنها منه<sup>(١)</sup>. وعلى هذا يكون مآلك رحمه الله قد ترك النص لأجل براء المفسدة الراجحة في نظره على مصلحة النص ذاته. وهذا ولا شك تقديم للمصالح المرسلّة عن الاعتبار الخاص بالنصوص على النصوص المعارضة لها، لكن هذه الحكم والمصالح المرسلّة معتبرة بأصول ومبادئ وقواعد فقهية معتبرة في الشرع بأدلة كثيرة تجعل الاستناد إليها عند تقديم الحكمة والمصلحة على النص تقديمًا لأدلة الشرع ذاتها.

سادسًا: الأمور بمقاصدها<sup>(٢)</sup>.

سابعًا: وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة<sup>(٣)</sup>.

هذا ومما لا يبقى أي شك في أن جماهير العلماء تقول بسد الذرائع ويقولون بإتباع الحكمة المقصودة وإن كان ذلك بالاعتماد على القواعد الفقهية وإن لم يسموا ذلك سد الذرائع ما يقرره ابن نجيم: من أن الأمور بمقاصدها، حيث يذكر من فروع هذه القاعدة عند الحنفية أن بيع العصير ممن يتخذه خمرا، إن قصد به التجارة فلا يحرم، وإن قصد به لأجل التخمير حرم، وكذا غرس الكرم على هذا، وعلى هذا عصير العنب بقصد التخليل أو التخمير. والهجر فوق ثلاث دنانير مع القصد فإن قصد هجر المسلم حرم وإلا لا... الخ<sup>(٤)</sup>. وفي هذا دلالة على اعتبار المقصود وإن كان في ذلك مخالفة لظاهر النص، وإن كان في الحقيقة لا يعدو الأمر تطبيق النص أو عدم ذلك، بناء على تحقق حكمته التي هي أساس تشريعه. وأما المقرري فيؤكد ما سبقت الإشارة إليه عند شيخ الإسلام وسلطان العلماء حيث يقرر: أن وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كدفع المال للمحارب والافتداء به<sup>(٥)</sup>.

ثامنًا: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة<sup>(٦)</sup>.

وهذه القاعدة وإن كانت أساس مبدأ السياسة الشرعية والتي تحدث عنها العلماء قديما وحديثا، فهي أيضا قاعدة ترسم حدود الإدارة العامة وتبين ما ينبغي أن تكون عليه قرارات ولادة الأمر ومن تقع على عاتقهم إدارة شؤون المسلمين وتحقيق العدل ونشر الأمن والعمل على الرقي بالأمة، وذلك من خلال إتباع المصلحة العامة في إصدار قراراتهم أو اختيارهم للموظفين والولاية وغير ذلك. إن هذه القاعدة أساس ذلك كله، لكن التطبيق الأجدر لهذه القاعدة هو في الحقيقة ينبع من مهمة الحاكم المسلم: وهي تطبيق أحكام الشريعة وتنفيذ نصوصها، فأحكام الشرع لا بد للحاكم من أن يراعي

(١) المقرري: القواعد ٤٤٥/٢.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٧.

(٣) المقرري: القواعد ٣٩٤/٢.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٧.

(٥) المقرري: القواعد ٣٩٤/٢.

(٦) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٧٨/١ والزركشي: المنتور ٣٠٩/١. وابن نجيم: الأشباه والنظائر ١٢٣ والندوي: القواعد الفقهية

المصلحة - والتي هي أساس التشريع - عند تصرفه واتخاذ القرارات اللازمة لتطبيقها. وهو بالفعل ما قام به الخلفاء الراشدون حتى ولو كان في مراعاة المصلحة إيقاف تطبيق الأحكام وتغييرها كما حصل مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه مثلاً في سهم المؤلفة قلوبهم وخذ السارقة في عام المجاعة، ورايه في الطلاق الثلاث وخذ شارب الخمر وغيرها، فإن عمر رضي الله عنه وإن اهتم بإنشاء الدواوين وتعيين الولاة ذوي الكفاءة والأمانة ومحاسبتهم وغير ذلك مما يعد من أعمال السياسة الشرعية إلا أنه قد طبق هذه القاعدة عند تطبيقه لأحكام الشريعة وتنفيذ نصوص الشارع، وهذا هو الأجدر بهذه القاعدة. وعليه فلا بد من فهم السياسة الشرعية لا على أساس ما يراه الحاكم المسلم من قرارات تخص تنظيم الدولة الإسلامية وتسيير شؤونها فحسب، بل وحتى في تطبيق الشريعة ذاتها.

### المستوى الثالث: القواعد ذات الصلة بحقيقة الحكمة.

تقدم في دراسة تطور مصطلح الحكمة وملاحظة المقصود بها عند الأصوليين أن مدار حقيقة هذا المصطلح يدور عند جماهير الأصوليين على تفسير الحكمة بالحاجة إلى تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، أو كما عبر بعضهم بأنها المقصود من شرع الأحكام من جلب المصالح أو دفع المفسدات، حتى استقر الأمر عند جمهور متأخري الأصوليين أنها المصلحة نفسها بما هي جلب المنفعة أو دفع المضرة، وأن مدار المنفعة والمضرة على جلب الملذات ودفع المشاق والآلام. ولا يخفى كيف قسم الأصوليون المصالح إلى ما يقع في رتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات. وقد مر تفصيل هذا كله، وبناء على هذا يمكن تحديد معاني الحكمة عند العلماء بما يلي:

١- جلب المصلحة ودفع المفسدة. ٢- الضرورة. ٣- الحاجة. ٤- المشقة والحر. ٥- المنفعة التحسينية. وهذه الأمور قد تناول العلماء من خلال وضعهم للقواعد الفقهية التي تنظم عملية استثمارها لأجل بناء الأحكام على وفقها، ولقد جاءت هذه القواعد منقسمة بحسب تقسيم الحكمة والمصلحة إلى ضرورات وحاجات وتحسينات كما يلي:

أولاً: قواعد الضرورات.

ومن أهم القواعد ذات الصلة بتحديد أبعاد العلاقة بين الحكمة والنصوص قواعد الضرورات ومنها:

- ١- الضرر يزال أو لا ضرر ولا ضرار<sup>(١)</sup>.
- ٢- الضرورات تبيح المحظورات<sup>(٢)</sup>.
- ٣- يحتمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام<sup>(٣)</sup>.
- ٤- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٣/٤ والسيوطي: الأشباه والنظائر ٢١٠/١، ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٥، والزرقي: شرح القواعد ١٧٩.

(٢) ابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٤/٤ والزرقي: المنثور ٣١٧/٢. السيوطي: الأشباه والنظائر ٢١١/١ ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٥.

(٣) الزرقي: شرح القواعد ١٩٧.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٧ والزرقي: شرح القواعد ١٩٩.

إن قواعد الضرورة من أعظم قواعد الفقه التي يدور حولها جزء عظيم من أحكام الشريعة، فإن الأحكام إما لجلب المنافع أو لدفع المضار، فيدخل فيها دفع الضروريات الخمس وجلبها والتي هي حفظ الدين والنفس والنسب والمال والعقل، وأضاف بعضهم لها العرض<sup>(١)</sup>، فهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد وتقريرها بدفع المفاسد أو تخفيفها. ولا خلاف بين العلماء في أن ما كان من الحكم والمصالح في رتبة الضروريات أنه معتبر ومقدم، فإن مثل هذه المصلحة قد علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بادلة خارجة عن الحصر، ومصلحة كهذه، هي محل اتفاق بين الأصوليين في أنها تخصص النصوص لا باعتبارها مصلحة مرسلّة، بل إعمالاً لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات. وعلى هذا يحمل قول الغزالي في تخصيص العموم بالمصلحة المرسلّة وأن ذلك مما لا ينكره أحد<sup>(٢)</sup>. سيما وأن الغزالي لا يعتبر من المصالح المرسلّة إلا ما كان منها في رتبة الضرورة ويشترط فيها أن تكون قطعية كلية، وقريب من موقف الغزالي ما قرره العلماء من احتمال الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام، أو الضرر الأخف لأجل دفع الضرر الأشد، فإن في ذلك ولا بد مخالفة لظاهر النصوص النافية للضرر الخاص، لكن في تقديم المصلحة الضرورية القطعية العامة تحقيق لمقصود الشارع وإعمال لأدلته ونصوصه.

هذا فالمصالح المرسلّة إن كانت في رتبة الضروريات فلا شك أن العلماء يقدمونها على الأصول النقلية من نصوص وإجماع، وإن كان بعضهم لا يسمي ذلك. تخصيص بالمصلحة المرسلّة، بل يسميه إعمالاً للقواعد لا سيما الضرر يزال والضرورات تبيح المحظورات، ولا مشاحه في الاصطلاح.

### ثانياً: قواعد الحاجة:

ومن أهم قواعدها ما يلي:

- ١- الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة<sup>(٣)</sup>.
- ٢- الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس<sup>(٤)</sup>.
- ٣- الحاجة تبيح المحظور<sup>(٥)</sup>.

هذا ولا خلاف بين العلماء في جواز استناد الحكم والمصالح المرسلّة إلى هذه القواعد عند تخصيص النصوص بها، فإن ابن نجيم والسيوطي يجعلان هذه القواعد من ضمن قواعد الضرورة، وعليه فيجوز الاعتماد عليها، ومن ثم يمكن القول أن ما قرره الغزالي وتبعه فيه عدد من الأصوليين من عدم جواز الاعتماد على المصالح المرسلّة الحاجية فما دونها ليس بمحل اتفاق كما يتصوره البعض، إذ لا فرق

(١) ابن النجار: شرح الكوكب ٤٤٤/٤ والشنقيطي: نشر البنود ٢٦٤/٢.

(٢) الغزالي: المستصفي ٤٢٣/١.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢١٨/١ وابن نجم: الأشباه والنظائر ٩١.

(٤) الزركشي: المنثور ٢٤/٢ وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٣٧٠/٢.

(٥) الزركشي: المنثور ٢٥/٢.

بين الضرورة والحاجة، إلا في شدة استدعاء تيسير الحكم وتسهيله، فكلا الحالتين: حاجة، وإنما الضرورة امتازت بشدة الاستدعاء فتميزت بالاسم هذا، كما أن الضرورة معتبرة بأدلة لا حصر لها فإن الحاجات كذلك، بل وفي تفويتها إلحاق الضرر بالجنس، إذ إن أصل الحاجة ضرورة للجنس وعليه أدرجها العلماء من ضمن قواعد الضرورات، ومن فروع هذه القواعد: تضييب الأتية بالفضة والذهب- للحاجة، وجواز الأكل من طعام الكفار في دار الحرب للغنمين رخصة للحاجة ولا يشترط أن لا يكون معه طعام آخر، بل يأخذ قدر كفايته وإن كان معه غيره، ومنها لبس الحرير لحاجة المرض وغير ذلك<sup>(١)</sup>. مما أجازها العلماء لأجل الحاجة وإن كان فيه فعل للمحظور ومخالفة للنص الحاضر.

### ثالثاً: قواعد الحرج والمشقة.

ومن أهم هذه القواعد ما يلي:

- ١- المشقة تجلب التيسير<sup>(٢)</sup>.
- ٢- الحرج مرفوع، فكل ما يؤدي إليه فهو ساقط برفعه إلا بدليل على وضعه<sup>(٣)</sup>.

### تخصيص النصوص بدفع المشاق والحرج:

إذا كان العلماء متفقون على تخصيص النصوص بالمصالح المرسله الضرورية والحاجية وإن اختلفوا في تسميتهم لها بالمصالح المرسله حيث عدوها قواعد فقهية فإن الخلاف قد وقع عند البعض فيما يمكن تصنيفه من ضمن المصالح التحسينية الراجعة إلى رفع الحرج والمشقة، فعلاوة على ما سبق ذكره من موقف الغزالي ومن معه من الأصوليين من المصالح المرسله الحاجية والتحسينية، فإن ابن نجيم الحنفي ومنه بعض المعاصرين يشترطون في إعمال هذا القسم من القواعد عدم مصادمة النص، إذ لا اعتبار لها إلا فيما لا نص فيه<sup>(٤)</sup>، بيد أن هذا الاتجاه في حقيقة الأمر ليس مسلماً عند جمهور العلماء، إذ لم يشترط كثير منهم وفي مقدمتهم السيوطي والزرركشي عدم مصادمة النص لأجل إعمال قاعدة المشقة تجلب التيسير<sup>(٥)</sup>.

هذا وعلاوة على عدم اشتراط المالكية والحنابلة لذلك أيضاً<sup>(٦)</sup>، فإن علماء القواعد الفقهية من الحنفية والشافعية على السواء تناولوا عند بحثهم لقاعدة المشقة تجلب التيسير أسباب هذه القاعدة وعدوا منها السفر والمرض... الخ. غير أن السبب الأهم ذا الصلة المباشرة لموضوع البحث: العسر وعموم البلوى والذي فصل فيه كافة العلماء وتناولوه بالشرح والتتمثيل بما يثبت أن المشقة والحرج أصل معتبر

(١) المرجع السابق، ٢٥/٢-٢٦.

(٢) ابن النجار: شرح الكوكب ٤/٤٤٥ والشنقيطي: نشر البنود ٢/٢٦٤، ونثر الورود ٢/٥٧٩ والزرركشي: المنثور ٣/١٦٦.

(٣) المقرئ: القواعد ٢/٤٣٧.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٣ والزررقا: شرح القواعد ١٥٧.

(٥) السيوطي: الأشباه والنظائر ١/١٩٤-٢٠٩ والزرركشي: المنثور ٣/١٦٩-١٧٤.

(٦) ابن النجار: شرح الكوكب ٤/٤٤٥، الشنقيطي: نشر البنود ٢/٢٦٤، ونثر الورود ٢/٥٧٩.

في التشريع وإن كان في ذلك مخالفة للنصوص الشرعية ومن ذلك: إباحة النظر إلى المرأة لأجل العلاج والتعليم والشهادة والمعاملة<sup>(١)</sup>، وذلك رفعا للمشقة ودفعاً للحرَج، بل إن ابن نجيم ذاته والذي أثار مسألة اشتراط عدم المصادمة للنص ونسب ذلك لفقهِ أبي حنيفة ومحمد<sup>(٢)</sup> خلافاً لأبي يوسف بناءً على تحريمهما رعي حشيش الحرم لما ورد فيه من نص ناهي- في حين أجازهُ أبو يوسف للحجاج في الموسم دفعاً للمشقة والحرَج، فإنه علاوة على نقل ابن نجيم موقف أبي يوسف من المسألة فإنه ينقل فتاوي أخرى عن أبي حنيفة يظهر منها جلياً أنه خالف النصوص فيها لأجل دفع المشقة والحرَج، فإن ابن نجيم يقول: "ومن هنا وسع أبو حنيفة رحمه الله فجوزه -أي النكاح- بلا ولي ومن غير اشتراط عدالة الشهود ولم يفسده بالشروط المفسدة، ولم يخصه بلفظ النكاح والتزويج، بل قال ينعقد بما يفيد ملك العين الحال وصححه بحضور ابني العاقدين وناعسين وسكاري يذكرونه بعد الصحو، وبعبارة النساء وجوز شهادتهن فيه، فالعقد بحضرة رجل وامرأتين، كل ذلك دفعاً لمشقة الزنا وما يترتب عليه ومن هنا قيل عجبت لحنفي يزني"<sup>(٣)</sup>

وإن كنت لا أوافق أبا حنيفة رحمه الله في بعض ما ذهب إليه إلا أنني استغرب كيف يترك ابن نجيم هذه الآراء من أبي حنيفة وغيرها، ثم يقرر ما نسبته إليه بناءً على مسألة واحدة لم يخالف فيها أبو حنيفة النص بل إن أبا يوسف رحمه الله وهو أعلم الناس بحقيقة منهج أبي حنيفة عندما خالف رأي شيخه في مسألة رعي حشيش الحرم لا بد أن ذلك كان بناءً على ما ترسخ لديه من أن منهج أبي حنيفة يقتضي ذلك لا سيما مع تغير الحال إلى ما لم يكن على زمن أبي حنيفة رحمه الله، فغير أبو يوسف رأيه بناءً على قواعد المذهب وإن خالف ظاهر الفتوى، وهذه النتيجة يؤكدُها الأستاذ الدكتور أبو سنة إذ يقرر أن اشتراط الحنفية إعمال قاعدة رفع الحرَج فيما لا نص فيه غير مسلم بل إن من الحنفية من يرى إعمالها في مقابلة النص<sup>(٤)</sup>.

### مبدأ رفع المشقة والحرَج معتبر في التشريع كاعتبار الضرورات:

يستند الغزالي وأتباع منهجه إلى أن المصالح الضرورية معتبرة في الشرع بأدلة لا حصر لها وبما يجعل المجتهد يقرر أن كل مصلحة ضرورية معتبرة في التشريع غير أن هذا في نظري ليس مبرراً لاعتبار المصالح الضرورية دون الحاجة والتحسينية كما يراه الغزالي وأتباعه، فإن مبدأ رفع المشقة والحرَج معتبر في الشرع بأدلة -أيضاً لا حصر لها، وقد تطرقت غالب كتب قواعد الفقه لأدلة اعتبار قاعدة المشقة تجلب التيسير<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٨٠، والسيوطي: الأشباه والنظائر، ٢٠١/١.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٨٣.

(٣) المرجع السابق، ٨٠.

(٤) أبو سنة: العرف والمادة، ١٢٧-١٣٢.

(٥) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٧٥، السيوطي: الأشباه والنظائر، ١٩٤/١-١٩٦، المدلان: القواعد الفقهية، ٢٢٠-٢٢٨.

الندوي: قواعد الفقهية، ٢٢-٣٨.

هذا ولا يخفى أن أدلة اعتبار المصالح المرسله أدلة عامة، وعليه فلا وجه للتفريق بين ما كان منها ضرورية أو حاجية أو تحسينية<sup>(١)</sup>.

إن اعتبار الضروريات بما هو أصل شرعي معتبر قطعاً، فإن مبدأ رفع الحرج معتبر قطعاً كذلك، وهو المستند الحقيقي للتخصيص.

### منشأ الخلاف:

تعود حقيقة الخلاف في هذه المسألة إلى حقيقة العلاقة ما بين الحكمة والمصلحة مع الرأي والهوى، لا سيما إذا ما كانت الحكمة والمصلحة مرسله عن الاعتبار بالنص الخاص، وقد سبق عرض مفصل لحقيقة هذه العلاقة، فإن دفع المشقة والحرج بما هو أمر محبوب للنفس بحيث يصعب الفصل بينه وبين إتباع الرأي والهوى لا سيما إذا ما كان ذلك في مقابلة النصوص التشريعية.

وللإنصاف فإن لهذا الأمر وجاهته فيما لو كان الاعتماد على مطلق الحرج والمشقة، وليس الأمر كذلك، بل إن الباحث في ثانيا قاعدة المشقة تجلب التيسير عند العلماء يستطيع أن يتلمس اشتراطهم لأمر يمكن اعتبارها معايير للمشقة والحرج المعتبر ومنها:

١- أن تكونا لمشقة منفصلة ومنفكة عن الفعل والحكم الشرعي، فإن المشقة على قسمين: مشقة لا تتفك عنها العبادة غالباً كمشقة البرد في الوضوء والغسل، ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها. فلا أثر لهذه المشقة في إسقاط العبادات في كل الأوقات. ومن استثنى من ذلك جواز التيمم للخوف من شدة البرد فلم يصب، لأن المراد أن يخاف من شدة البرد حصول مرض من الأمراض التي تبيح التيمم، وهذا أمر ينفك عنه الاغتسال في الغالب، وأما ألم البرد الذي لا يخاف معه المرض المذكور فلا يبيح التيمم بحال، وهو الذي لا يبيح الانتقال إلى التيمم<sup>(٢)</sup>.

٢- أن تكون زائدة عن المعتاد، فإن المشقة التي تتفك عن العبادات غالباً على مراتب<sup>(٣)</sup>:  
الأولى: مشقة عظيمة قادمة كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأعضاء فهي موجبة للتخفيف والترخيص قطعاً، لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين أولى من تعريفها للفوات في عبادات يفوت بها أمثالها.  
الثانية: مشقة خفيفة لا وقع لها كإدنى وجع في إصبع وأدنى صداع في الرأس أو سوء مزاج خفيف، فهذه لا أثر لها ولا التفات إليها؛ لأن تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المفسدة التي لا أثر لها.

(١) شلبي: تحليل الأحكام ٣٠٢.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٠٤/١، الزركشي: المنثور ٢٢٦/١، ابن نجيم: الأشباه ٨٢.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٠٤/١-٢٠٥، ابن نجيم: الأشباه ٨٢.



الثالثة: متوسطة بين هاتين المرتبتين فما دنا من المرتبة العليا أوجب التخفيف، أو من الدنيا لم توجه كحصى خفيفة ووجع الضرر الخفيف وما تردد في إلحاقه بإيهما اختلف فيه، ولا ضبط لهذه المراتب إلا بالتقريب.

هذا ومن الضوابط المعتمدة في التقريب بين هذه المراتب: أن المشاق تختلف باختلاف العبادات، فما كان في الشرع أهم أشترط في إسقاطه الأشق الأعم، وما لم تعظم مرتبته فإن المشاق الخفيفة تؤثر فيه، وبالطرفين يعتبر الوسط<sup>(١)</sup>.

٣- أن تكون المشقة عامة، فلو كان وقوعها نادرا لم تراخ هذه المشقة<sup>(٢)</sup> وعليه إذا بلغ المتعارف عليه مبلغ الحرج الشديد وعمت بليته وعسر الانفكاك عنه، وأيقنا بتعطيل الحكمة من النص بالنسبة إليه، كان النص مقصورا على غيره بالنص النافي للحرج.

هذا ولعمركم أن موضع اختطاب بالغ وحذر شديد، إذ ليس مجرد مشقة نزع الناس عن عاداتهم مما تترك به النصوص ولو كان من الأمور الكمالية أو الحاجية التي يمكن الخروج عنها بكثير من الطرق المشروعة<sup>(٣)</sup>.

### الخلاصة:

إن الحكم والمصالح إذا كان إعمالها يرجع إلى أحد الخطط التشريعية السابقة، فإنها مما يترك ظاهر لفظ النص لأجلها سواء على سبيل التخصيص أو الاستثناء، إذ هي المقصودة من التشريع وفي اعتبارها تطبيق للنص حقيقة لا مخالفة له، وهذه الحكم والمصالح وإن كانت مرسلّة عن الاعتبار بالنص الخاص، فإن مجرد استنادها إلى إحدى هذه الخطط التشريعية دلالة على اعتبارها. وأما إن كانت الحكمة والمصلحة لا تستند إلى أي من هذه الخطط والقواعد التشريعية ففي ذلك دلالة على خروجها عن دائرة الاعتبار الشرعي المقبول، وهي بذلك لا تعدو أن تكون رأيا محضاً وفي إتباعها إتباع للهوى وذلك مما لا يجوز.

هذا وقد يسأل: إن المتأمل في مضمون هذه الخطط والمبادئ والقواعد التشريعية يلحظ أن فيها قدرا لا بأس به من التداخل إلى حد القول: إن بعضها قد يتكرر تحت أسماء مختلفة، فما الفرق بين هذه الخطط؟

إن مدار البحث عن علاقة الحكمة والمصلحة المرسلّة بالأصول النقلية وكيفية تعامل العلماء معها والذين برغم اتفاقهم على أصل فكرة إتباع الحكمة المقصودة للشارع ولو في مقابلة النصوص إلا أنهم لم يتفقوا على مسمى هذه العملية، وخلافهم راجع إلى الاختلاف المذهبي والاختلاف في قواعد وأصول

(١) المقرئ: القواعد ١/٣٢٧.

(٢) الزركشي: المنثور ٣/١٧١.

(٣) أبو سنة: العرف والعادة ١٢٩.

المنهج الفقهي المعتمد عند كل منهم، فقد عمد أتباع كل مذهب إلى ترتيب أصول مذهبهم وقواعده بحيث يحققون الحكمة المقصودة ودون أن يظهر في ذلك أي علاقة لاتباع الرأي المحض.

هذا ويمكن ملاحظة الفروق التالية بين هذه الخطط التشريعية عندهم:

- ١- إن الفرق بين المصالح المرسلّة والاستحسان: أن الاستحسان أخص، لأننا نشترط فيه أن يكون له معارض مرجوح، ويرجح الاستحسان عليه ولذلك قلنا فيه: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد لوجه أقوى منه، ولذلك كان الاستحسان استثناء من الأصل وأما المصالح المرسلّة فلا يشترط فيها معارض، بل قد يقع تسليمه عن المعارض، لأن المعارض -ها هنا- يريد به الخاص بذلك الباب وهو متعين في الاستحسان دون المصلحة المرسلّة<sup>(١)</sup>.
- ٢- أما الفرق بين المصالح المرسلّة وسد الذرائع والعرف: أن سد الذرائع بما هو تغليب لجانب درء المفسدة على جلب المصلحة فإن المصالح المرسلّة قد تكون جلباً للمصلحة أو دفعا للمفسدة، في حين أن العرف يختص غالبا بجانب تغليب جلب المصلحة ولو على سبيل فتح الذرائع.
- ٣- أما القواعد الفقهية: فهي مسمى آخر لإعمال المصالح المرسلّة والاستحسان وسد الذريعة والعرف لكن جاءت تحت هذا المسمى باعتبار أن أصحابها لا سيما من الشافعية والحنفية لا يقولون بالمصالح المرسلّة وسد الذرائع والعرف كما يقول بها المالكية والحنابلة، وإن كانوا يعترفون بحقيقة المسألة، لكنهم يسمونها بأسماء تناسب أصول مذاهبهم وقواعدها.

### تغيير الأحكام وتبديلها تبعا للحكمة المقصودة منهج نبوي:

وهذا المنهج منهج راسخ دلت عليه آثار عديدة منها:

- ١- ما جاء في شأن الأضحية حيث روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: "كنت نهيتكم من أجل الدافة التي دفت عليكم"<sup>(٢)</sup> فبين عليه الصلاة والسلام سبب المنع من الإذخار، فلما زال السبب وتغيرت الحالة والمصلحة أباح لهم الإذخار.
- ٢- كان عليه الصلاة والسلام يترك الأمر الصالح لما يترتب عليه من مفسدة تفوق المصلحة ومن ذلك:
  - أ- قوله: "لولا أن قومك حديثو عهد بكفر لبنيب الكعبة على قواعد إبراهيم".
  - ب- قوله: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة".
  - ج- قوله: "لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل".
  - د- امتناعه من قتل المنافقين وقد بدأ منهم ما يوجب قتلهم وقوله: "أخاف أن يتحدث الناس بأن محمدا يقتل أصحابه".
- ٣- تعدد الأحكام في نص واحد بإزاء قضية واحدة لاختلاف المصالح ومن ذلك ما رواه البخاري أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال: "أعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة ثم

(١) القرافي: نفائس الأصول ٤٢٧٩/٩، الشاطبي: الاعتصام ٦٤١/٢.

(٢) مسلم: ١٥٦١/٣، برقم ١٩٧١، والموطأ: ٤٨٤/٢، برقم ١٠٣٠.

استمتع بها، فإن جاء ربها فادها إليه" قال: فضالة الإبل؟ فقال: "ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وترعى الشجر فنزها حتى يلقاها ربها" قال: فضالة الغنم؟ قال: "لك أو لأخيك أو للذئب"<sup>(١)</sup> فهذه أحكام متعددة بشأن مسائل متقاربة اختلف حكمها باختلاف مصالحها، وقد مضى الأمر في حكم التقاط ضالة الإبل إلى عهد عثمان فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطي ثمنها، فرسول الله لم يأذن بأخذها وابن عفان أمر بأخذها وتعريفها وبيعها، ولا سبب لموقفه هذا إلا المصلحة، وقد وافقه عليها الصحابة وذلك حفظا لأموال الناس وقد استمر ذلك إلى عهد علي رضي الله عنه حيث بنى للضوال مربد تحفظ فيه حتى يأتي صاحبها<sup>(٢)</sup>، فانتظر كيف بدل صحابة رسول الله الحكم تبعا للحكمة المقصودة إذ أنهم فهموا عن رسول الله أن المقصود ليس التزام لفظ النص بقدر ما أن المقصود تحقيق حكمة النص ولو خالفوا في ذلك ظاهر النص لأنهم بذلك يحققون إرادة الشارع.

٤- ما جاء في السنة من النهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، فإن هذا النهي معلل بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ وهو قطع الرحم "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"<sup>(٣)</sup> وهذا تخصيص بالمصلحة لنص إباحة النكاح في قوله تعالى: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء".

٥- تراجع رسول الله عليه الصلاة والسلام عن أوامره لأجل المصلحة ومن ذلك:

أ- ما جاء في السنة أنه لما خفت أزواد القوم فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم في نحر إيلهم فأذن لهم، فلقبهم عمر رضي الله عنه فأخبروه فقال: ما بقاؤكم بعد إيلكم، فدخل على النبي عليه الصلاة والسلام فقال: يا رسول الله: ما بقاؤهم بعد إيلهم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ناد في الناس يأتوني بفضل أزوادهم"<sup>(٤)</sup> فقد عارض عمر ابن رسول الله بالمصلحة وأقره رسول الله على ذلك.

ب- ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادي: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة" فوجده عمر فرده وقال: إنن يتكلوا<sup>(٥)</sup> فأقره رسول الله عليه الصلاة والسلام على ذلك ولم ينكر عليه لما وجد المصلحة فيما قال. فهذه نماذج وغيرها كثير في ثنايا الكتب<sup>(٦)</sup> تدل على اعتبار الحكمة والمصلحة ولو في مقابلة النص بشكل يعود على الحكم بالتغيير الكلي، وهذا واضح جدا في تغييره حكم التقاط ضالة الإبل من عهد النبوة إلى عهد خلافة عثمان ومن بعده علي رضي الله عنهما تغييرا كلياً تحقيقاً لمصلحة حفظ المال على صاحبه، وكذلك تغيير

(١) البخاري: ٨٥٥/٢، برقم ٢٢٩٥.

(٢) ثلبي: تعليق الأحكام ٤٦.

(٣) المعجم الكبير: ٢٣٧/١١، برقم ١١٩٣١، ونصب الراية: ١٦٩/٣.

(٤) البخاري: ١٧٩/٢، برقم ٢٣٥٢، ومسلم: ٥٦/١، برقم ٢٧.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده دون ذكر لأبي بكر، ٤١/٤.

(٦) ثلبي: تعليق الأحكام، ٢٣ وما بعدها.

وأمر رسول الله بحسب المصلحة وبحسب ما يبين له الصحابة واقع الحال وما فيه تحقيق المصلحة كل ذلك يدل بوضوح على أن أساس النصوص هي الحكمة والمصلحة لا مجرد الحكم أو لفظ النص، صحيح أن هذا التغيير للحكم في معظم الشواهد السابقة قد صدر من رسول الله وهي بالتالي نصوص وأحكام جديدة ناسخة أو معدلة لسابقتها غير أن المهم أن نستفيد المنهج الذي أتبعه رسول الله عليه الصلاة والسلام في إصداره للأحكام، وهو الأسوة الواجب إتباعه.

إن تغيير كثير من الأحكام في عهد رسول الله تبعاً للحكمة والمصلحة يتطلب عندي ضرورة إعادة دراسة السنة وتقسيمها، أخذين بالاعتبار ملاحظة ما صدر منه عليه الصلاة والسلام باعتباره مبلغاً للوحي، وما صدر منه باعتباره حاكماً للدولة يسوس الأمة بحسب ما يحقق مصالحها، أو ما صدر منه باعتباره قائداً عسكرياً أو مربيّاً ومرشداً أخلاقياً إلى غير ذلك، ومن ثم مراعاة ذلك في دراسة الأحكام الشرعية وابتنائها على المصالح المقصودة منها.

تغيير الأحكام تبعاً للمصالح بعد عهد النبوة ليس إبطالاً للنصوص أو الأحكام وإنما إيقاف تطبيقها. إذا كان تغيير الأحكام في عهد النبوة مقبولاً باعتباره صادراً من مصدر التشريع؛ فإن هكذا تغيير بعد عهد النبوة لا يعدو سوى إيقاف تطبيق الحكم إما لانقضاء حكمته ومصالحته وإما لظهور حكمة ومصصلحة أخرى أقوى من مصلحة الحكم المعطل بها أو لعدم تحقيق الحكم لحكمته المقصودة منه، وهذا يستلزم عدم العمل بهذا الحكم، والعمل بحكم المصلحة الأقوى وهذا ظاهر في إيقاف عمر رضي الله عنه تطبيق حد السرقة في عام المجاعة وعدم تطبيق مصرف سهم المؤلفات قلوبهم في إنفاقه لأموال الزكاة، والذي يدل على أن هذا التغيير ليس إلا إيقاف تطبيق الحكم، وأن المصلحة متى ما عادت عاد الحكم الذي تم إيقافه وهذا بالفعل ما حصل في سهم المؤلفات قلوبهم في عهد لاحقاً لعهد عمر رضي الله عنه.

### التخصيص بالحكمة والمصلحة ليس تخصيصاً بمستندتها ابتداءً.

تقرر سابقاً أن المصلحة المعتبرة إما أن تكون معتبرة بالدليل الخاص أو بالدليل العام والأصل الكلي والقاعدة الفقهية، وعلى هذا يحمل معنى الإرسال لا على معنى الإطلاق عن أي اعتبار شرعي، ولما كانت المصالح المعتبرة في تخصيص النصوص لا تخرج عن ذلك لجاً بعض المعاصرين إلى بيان أن التخصيص حاصل بمستند هذه المصلحة لا سيما العرف وعمل أهل المدينة وسد الذرائع وغير ذلك، وهذا في المحصلة صحيح غير أن السؤال أن المجتهد عندما اجتهد في تخصيص النص وتغيير الحكم هل استند ابتداءً إلى الحكمة والمصلحة أم إلى هذا الدليل وهذا الأصل الكلي؟ فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أو أبا حنيفة ومالك عندما جاءوا بأرائهم مثلاً هل كان في ذهنهم أعمال المصلحة والحكمة أم أعمال مستندتها من النصوص والأدلة العامة؟

لاشك عندي أن اعتمادهم ابتداءً كان على الحكمة والمصلحة لا مستندتها وذلك لما يأتي:

١- لو كان مستداهم النصوص والأدلة العامة التي يمكن إرجاع الحكمة والمصلحة إليها لاستدلوا بها مباشرة وأراحوا واستراحوا، لكن ذلك لم يحصل بل إن ما نقل مثلاً عن عمر رضي الله عنه في قصة سواد العراق وأنه بقي يجادل الصحابة المعارضين له ويقول: هذا رأيي واستمر ذلك أياماً حتى اهتدى إلى دليل يقوي رأيه وهو آيات سورة الحشر من قوله تعالى: "والذين جاعوا من بعدهم" [الحشر ٢] فاستدل بها عليهم على أن رأيه والذي هو تخصيص لنص آية الغنائم، ومغير للحكم هو إعمال للمصلحة ليس خارجاً عن الاعتبار، بل له مستنده وهذا يدل على أن ابتداء التخصيص كان بالمصلحة لا بالمستد، وقد سبق في الآثار التي أوردها كيف عارض عمر العديد من أقوال وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمصلحة وقد أقره عليها ولم ينكر عليه. وكذلك الحنفية فلو كان مستد إمامهم في الاستحسان النص أو الإجماع أو الضرورة أو القياس ابتداء لصرح بذلك ولما احتاجوا إلى البحث والتخريج لها على هذه الأصول.

٢- إن إرجاع المانع للتخصيص بالمصلحة وتغيير الحكم على أساسها هذا التخصيص للأدلة والقواعد العامة والأصول القطعية في الشريعة لا يعني أن التخصيص لم يكن ابتداء بالمصلحة بل كانت بها لكن المصلحة والحكمة لما كانت نتاج عقل المجتهد المسلم المكون أصلاً من قواعد الشريعة وأصولها كان من السهل إرجاع هذه الحكم والمصالح إلى الأدلة والأصول العامة في التشريع ولذلك فإن عمر بن الخطاب أو مالك وغيرهم من العلماء إذا أرادوا إعمال حكمة الحكم ومصلحته عند التطبيق فأنهم لن يخرجوا عن الذي ترسخ في عقولهم، ولذا كان سهلاً إرجاع أي رأي أو فتوى منهم لأدلة الشرع العامة وقواعده.

## المبحث الخامس مجالات التعليل بالحكمة

مما لا شك فيه أن الأصوليين بمسالكهم المتنوعة كانوا يحاولون تنفيذ رأي نفاة القياس بضرورة التزام حرفية النص إذ لا مجال للتعليل حيث شكل نفاة القياس بموقفهم هذا إشكالية للمعللين بالحكمة حاولوا التخلص منها من خلال مناهجهم المتعددة والتي سبق عرضها.

### إشكالية مجال التعليل:

أثار نفاة القياس في إبتاتهم لمسلكهم قضيتين شكلت محور خلاف عند الأصوليين:  
الأولى: ما يجري فيه التعليل وما لا يجري.  
الثانية: مفهوم التعبد.

وقد اعتمد نفاة القياس في إثارته لهذه الإشكالية على الأسس التالية:

أولاً: أن الرأي لا ينفك عن شبهه، والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض لله تعالى، ولا وجه لإثبات ما هو حق لله بطريق فيه شبهة؛ لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة فيتعالى عن أن ينسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة<sup>(١)</sup>.

ثانياً: إن الأحكام الشرعية لا تثبت عندهم إلا بالتوقيف، إذ هي طاعة ولا يمكن أداء الطاعة إلا بكمية وكيفية لا مدخل للرأي فيها، وبناء على ذلك لم يبق للرأي بعد هذا إلا التعرف على الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبة، وهذا أيضاً مما لا مجال للرأي في معرفته، فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة وما به ذلك لا يمكن الوقوف عليه بالرأي<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: إن من الشرائع ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كأعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات وأروش الجنائيات، ومن الشرائع ما يخالف المعقول والقياس الظاهر الذي عرف أصلاً من الشرع ولم يرد أنه يخالف دليل العقل على معنى أن العقل يقتضي خلافه، وذلك لأن الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز أن يتناقضا بوجه وذلك مثل بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً، وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل فيه بالرأي عملاً بالجهالة لا بالعلم، فلا يمكن إعمال الرأي فيه<sup>(٣)</sup>.

رابعاً: وأما ما كان من شأن الدنيا كأمور الحرب والشورى وما إلى ذلك، فإنها لا تلزمهم، والرأي فيها معتبر عندهم، إذ هي مصالح من حقوق العباد في الدنيا وهي مما تترك بالحس<sup>(٤)</sup>.

(١) المرخسي: أصول المرخسي ١٢٢/٢ والبخاري: كشف الأسرار ٤٠٣/٣.

(٢) المرخسي: أصول المرخسي ١٢٠/٢ والبخاري: كشف الأسرار ٤٠٣/٣.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٤٠٣/٣.

(٤) البخاري: كشف الأسرار ٤٠٤/٣-٤٠٥، المرخسي: أصول المرخسي ١٢٠/٢-١٢٢.

## الأصل: كل حكم شرعي أمكن تعليل محل واقعه فالتعليل بالحكمة فيه جار

هذه القاعدة الحاكمة لمجال التعليل بالحكمة سواء كانت عبادات أم عادات أم معاملات وسواء كانت حدودا أم كفارات، رخصا أم مقدرات أو محصورات بأعداد، إذ التعليل محله الوقائع والمحال التي جاءت بحقها الأحكام الشرعية والنصوص، ولذا فالأجدر أن تكون القاعدة العامة في تحديد ما يجري فيه التعليل وما لا يجري: البحث في الوقائع عن الحكمة والعلّة بالطرق والمسالك المعتبرة للكشف عنها، فإن أدركها المجتهد وظهرت له كانت الواقعة ومن ثم النص والحكم الشرعي معلل بها، وإن لم تظهر له كانت غير معللة والتزم فيها جانب النص والتعبد، ولا يعني ذلك أبدا: انتفاء إمكانية التعليل، فما كان غير معلل عند مجتهد ما فإنه لربما قد فتح الله على مجتهد آخر وهداه لحكمته، وما هو ليس بمعلل في هذا الزمان فربما جاء زمان يقدر فيه الشارع الكشف عن الحكمة والعلّة، فيجب أن لا يغيب عن الأذهان أن كل الوقائع وكل الأحكام معللة في الواقع بالحكمة إذ لا يخلو حكم عن حكمة. وإنما محل النظر هل يمكن للمجتهد الاطلاع والوصول إلى حكم كل الأحكام؟

وأما نفاة التعليل ومعهم جمهور الأصوليين فيرجع حاصل اختلافهم بين نفي لإمكانية التعليل أو تحديد مجاله في الأحكام والنصوص، كما سبق عرض ذلك، إذ يرجع حاصل ذلك إلى أن الأصل المراد تعليله والذي هو مجال البحث في إمكانية حصول التعليل أو عدمه إنما هو النص الشرعي، ولذلك فإنهم لما أرادوا تحديد مجال التعليل بالحكمة ظهرت لديهم عدة إشكاليات أهمها:

أولا: الحكمة وعلاقتها بالرأي والاعتبار العقلي، وقد تقدم بيان ذلك.

ثانيا: الحكمة وعلاقتها بالأصول النقلية وما يترتب على التعليل بها من تأثيرات سلبية، من معارضة وتغيير وإبطال، وقد تقدم بيان ذلك أيضا.

ثالثا: التعليل بالحكمة وعلاقة ذلك بمفهوم التعبد.

## منشأ الانفصال بين الفقه وأصول الفقه:

كثيرا ما كان يتردد على السنة أساتذة الشريعة وطلبة العلم الشرعي أنهم يلمسون انفصالا في المواقف بين ما يقرره العلماء في أصول الفقه وبين الواقع الفقهي لدى المذاهب، لا سيما في المذهب الحنفي حيث يلمس بوضوح ضيق دائرة القياس وما فيه من قيود وتحديدات تجعل الباحث يقرر عدم انسجام هذا الواقع مع ما يقرره علماء الفقه والتشريع بأن الحنفية أهل الرأي. وليس الجمهور بأقل شأنا منهم، إذ لديهم كذلك من القيود والضوابط والشروط في أصول الفقه ولا سيما في التعليل بالحكمة والمصلحة ما لا يجد الباحث في الفقه عندهم أي التزام به.

هذا ويحاول عدد من أهل الشريعة تبرير هذا الواقع لا سيما عند الحنفية ببيان أن مرادهم التخلّص مما يوجه لهم من اتهامات بالخروج على الشرع لكثرة اعتمادهم على الرأي، فعمدوا إلى تقييد القياس

ووضع الشروط والضوابط له وتحديد ما يجري فيه وما لا يجري، كل ذلك بهدف تغيير ما تكون عنهم من صورة أهل الرأي، وإن كان واقع فقهم لا ينسجم مع هذا الذي قرروه في الأصول. ربما كان هذا التبرير له وجه قوة لكن حقيقة الانفصال إنما ترجع إلى ما قررته من اختلاف حقيقة المراد بالأصل المعلن، إذ يرى جمهور الأصوليين كما مر سابقاً- أنه النص أو الحكم الشرعي، وأما الفقهاء فيرون أنه الواقعة محل الحكم، وهذا هو سر إقبال الفقهاء من شتى المذاهب على التعليل بالحكمة والمصلحة والمعنى المناسب دون أن يقيدوا أنفسهم بشروط أو قيود أو يطالبوا أنفسهم بأدلة، بل ويسترسلون في ذلك. وأما في أصول الفقه فإنهم لما جعلوا الأصل المعلن، النص اضطرروا إلى تقييد أنفسهم، لما رأوا في ذلك من آثار سلبية تخيلوها واقعة بسبب التعليل بشكل عام وبالحكمة وبشكل خاص. ولو أن الأصوليين اعتمدوا ما قرره الفقهاء لما كان هناك حاجة للجهود المبذولة في دفع ما ثار من شبهات حول التعليل وآثاره على النصوص.

### التعليل وعلاقته بمفهوم التعبد:

للنص كما بينت سابقاً ثلاثة مكونات: اللفظ والمعنى والتعبد. ولقد ارتبط عنصر التعبد في ظل سيادة المنهج الظاهري منهج الالتزام بالنص- باللفظ حتى غدا الاعتماد على المعاني والحكم خروجاً على دائرة التعبد والتوقيف.

وهذا ما اعتمد عليه نفاة التعليل في موقفهم وهو ما اتبعه الأصوليون مناهج عدة في تحديد مجال التعليل- تجنباً لما يثور من إزامات وشبهات، غير أنه قد ترتب على ما طرحه العلماء من المناهج لا سيما الفصل بين العبادات والمعاملات آثار سلبية رسخت فكرة إخراج التعليل عن دائرة التعبد وأن الأصل في العبادات التعبد والأصل في العادات والمعاملات إتباع الحكمة والمصلحة والتعليل، وكان العادات والمعاملات ليست من الدين والشريعة،

### مفهوم التعبد:

اشتهر بين الأصوليين استعمال مصطلح التعبد<sup>(١)</sup> وما يقاربه كالتحكيم والتوقيف بمعنيين: الأول: ما لا يعقل معناه من الأحكام الشرعية بحيث لا يظهر للمكلف الحكمة من هذا الحكم فلا يظهر له سوى معنى التعبد والتكليف بها، فكل ما خفيت مناسبته سمي تعبدًا<sup>(٢)</sup>.

(١) التعبد في اللغة: مصدر تعبد يقال: تعبد الرجل الرجل إذا اتخذ عبداً أو صيره كالعبد، وعبد الله العبد بالطاعة: استعبده أي طلب منه العبادة، والعبادة الطاعة والخشوع، والتعبد: التذلل. والتعبد من الله للعباد تكليفهم أمور العبادة وغيرها (الأوراق الموسوعة الفقهية الكويتية، ٢٠١١).

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٣-٢٠٤، المحلي: شرح المحلي مع الآيات ٦٠/٤، ابن التلمساني: شرح المعالم ٢٨٩/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٧/٢، الزركشي: البحر المحيط ١٢٧/٥، الطوفي شرح مختصر الروضة ٣٨٢/٣.



الثاني: ما عقل معناه وحكمته على الجملة ولم يطلع على حكمته الجزئية، كالحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود وما أشبه ذلك<sup>(١)</sup>.

لقد كان لهذين الإطلاقين لاسيما الأول أثرهما الكبير في ترسيخ فكرة الفصل بين التعبد والتعليل عند عدد من الأصوليين، وقد ظهرت أبعاد ذلك واضحة في آرائهم من أصل التعليل، ومن الاعتبار المقبول للحكمة والمصلحة ومدى أبعاد وحدود العلاقة بين الحكمة والنص الشرعي وانتهاء بمجالات التعليل.

هذا وقد لاحظ الغزالي أهمية هذه الفكرة الأساسية والخطيرة في نتائجها على الفكر الإسلامي عموماً والتشريع خصوصاً، ولذلك كان له نصيب كبير في كتابه أساس القياس.

### الشرع كله توقيف:

هذه الشريعة عبادة كانت أم عادة معاملة أم سياسة، حدود أم تعازير، رخص أم كفارات... الخ هي شريعة ودين وتوقيف وتعبد، فالمسلم يتعبد الله بكل همسة وسكنة شعاره في ذلك قوله تعالى: "والذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار" [آل عمران، ١٩١].

هذا وإن كان الشرع كله توقيفاً فإن الأحكام الشرعية تقسم إلى تعبدات وتحكمات جامدة لا تعقل معانيها - كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج - وإلى ما يعقل معانيها ومقاصد الشرع فيها، كما يعقل من صرف المال إلى الفقراء؛ إذ المقصود إزالة حاجتهم وفاقتهم، وهذا توقيف كما أن الرمي في الحج توقيف، ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترن به فهم مقصود الشرع منه، وهذا يقترن به فهم مقصود معقول، فيسمى هذا النوع - وهو أحد نوعي التوقيف - قياساً لما انقح فيه من المعنى المعقول. ويخصص اسم الآخر باسم التوقيف وإن كان اسم التوقيف عاماً<sup>(٢)</sup>.

### معايير غلبة التعبد أو التعليل:

إن القاعدة العامة: أن كل حكم شرعي أمكن تعليل محل واقعه بحيث يظهر للباحث والمجتهد فيه حكمة معتبرة بمسالكها وشروطها، فحمل هذا الحكم على التعبد غير جائز سواء كان في العبادات أم في غيرها، فالمعتبر في التعليل ظهور العلة والحكمة.

هذا ويمكن أن يستخلص من آراء العلماء ومناهجهم في مجال التعليل معايير تساعد المجتهد على الحكم بصحة ما يتوصل إليه سواء بالتعليل أو عدم التعليل ومن ذلك ما يلي:

المعيار الأول: ملاحظة غالب جنس الحكم بالاستقراء.

إن الحكم إذا كان في جنس لم يعهد من الشرع فيه إلا الحكم بالمصلحة والمعنى المناسب وكان المعنى ظاهر المناسبة لمصالح الشرع، كان إضافة الحكم إليه أغلب على الظن من تنزيله على وجه

(١) الشاطبي: الموافقات ١/١١١، الجويني: البرهان ٢/٩٢٦-٩٢٧.

(٢) الغزالي: أساس القياس ١٠٤ وانظر ص من هذه الرسالة.

التحكم؛ إذ حمل تصرفات الشارع على التحكم أو على المجهول الذي لا يعرف نوع ضرورة يرجع إليها عند العجز<sup>(١)</sup>، وبناء على هذا المعيار نجد أن العلماء يقررون أن العبادات: الأصل فيها التعبد وإن المعاملات الأصل فيها التعليل، ونجد الحنفية يقررون أن الحدود والكفارات والرخص والمقدرات مما لا يجري فيها تعليل أو قياس.

هذا وفائدة هذا المعيار أن الباحث إذا لم يتوصل إلى حكمة الحكم الشرعي وعلته، وكان مما يحكم العلماء بأن جنسه معلل، فإن في ذلك مؤشرا أنه ربما قصر أو أخطأ في اتباع المسلك الصحيح للكشف عن الحكمة، وهذا يدعو إلى معاودة البحث، لكن لو كان هذا القسم مما يقرر فيه العلماء أصالة التعبد كالعبادات فإنه يدرك أن النتيجة التي وصل إليها بعدم التعليل مثل- نتيجة ليست خاطئة.

### هل انقلبت المناهج؟

مما يذكره البصري ويتبعه فيه جمهور الأصوليين: أن الحنفية يرون أن في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز القياس فيها في الجملة، وأما الشافعية ومن معهم فيرون استقراء المسائل مسألة مسألة<sup>(٢)</sup>. ولست أدري هل انقلبت المناهج؟! فإن من بديهيات طرق تدوين علم الأصول: أن الحنفية استقرأوا فروع مذهبهم ووضعوا أصولهم بناء عليها، في حين أن الشافعية وضعوا القواعد والأصول دون ملاحظة الفروع، وما يقرره البصري ومن تبعه خلاف المتعارف عليه ويبدو أن طريقة تدوين علم الأصول بحاجة إلى إعادة نظر؛ فإن الشافعية وإن كانوا قد وضعوا أصولا وطبقوها على فروعهم إلا أن أصل هذه الأصول كانت فروعاً في ذهن الإمام الشافعي وعلماء الأصول من بعده، هذا شيء.

وأما الحنفية فإنهم في هذه المسألة لم يخالفوا فيها منهجهم، بل أنهم استقرأوا فروع مذهبهم على ضوء شروط العلة والتعليل لديهم من الاعتبار وعدم الإبطال، فلاحظوا أن في الشريعة جملة من المسائل لا يمكن تعليلها وإجراء القياس فيها بناء على ذلك فحكّموا بأنها مما لا يجري فيه القياس. وفي المحصلة فإن الحنفية والجمهور متفقون على تقسيم الأحكام الشرعية إلى جملة معللة وأخرى غير معللة، بيد أن حقيقة الخلاف إنما هو في الاعتبار وعدم الإبطال، وهذا ما تناولته سابقاً بإسهاب.

المعيار الثاني: حق الله وحق العبد.

يقسم الأصوليون الأحكام الشرعية من حيث معقولية المعنى والحكمة أو عدمها باعتبار ملاحظة الحق الغالب فيها<sup>(٣)</sup>:

(١) الغزالي: أساس القياس ٩٥ وشفاء الغليل ١٩٩-٢٠٠.

(٢) البصري: المعتمد ٢٦٥/٢، الرازي: المحصول ٤٧/٢، الغزالي: الممتصفي ٣٤٨/٢، الأصفهاني: الكاشف ١٦٠٤/٦

لزرکشي: البحر المحيط ٥٧/٥ منون: نبراس العقول ١٢٣.

(٣) الحق في اللغة يطلق ويراد به عدة معان منها: خلاف الباطل، والمال والملك وحق الأمر إذا وجب وقبح بلا شك (الرازي: الكاشف ٥٣-٥٤، البكاء: الحكم والحق ٢٢، الأوقاف: الموسوعة الفقهية الكويتية/٧).

أولاً: ما كان حق الله تعالى فيها غالب، ومن ذلك ما كان من العبادات والمقدرات كنصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات، فإنها تخصيصات وتحكمات وهي تعبدات مشتملة على خواص غير معقولة.

ثانياً: ما كان حق العبد فيه غالب: فهو معقول المعنى والحكمة فإن الأمر إذا ما آل إلى حقوق الخلق في الإتلافات والضمانات وغيرها. فعادت الشرع فيها إتباع الأسباب المصلحية دون التحكمات التعبدية<sup>(١)</sup>.

ويظهر أن بدايات هذا المعيار كانت عند ابن السمعاني حيث يذهب إلى أن عقود المعاملات معقولة المعنى إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات تلزم إتباعها، ولا يجوز تجاوزها وتعديها، ولا تسقط بإسقاط العباد، وإن كانت هذه المعاملات من حقوق العباد لكن يلزمهم إتباع الأوامر فيها لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم<sup>(٢)</sup>.

### المعيار الثالث: قبول النيابة:

كل حكم شرعي تعلق بفعل يقبل النيابة والوكالة فيه شرعاً، حكم مغل بالحكمة؛ إذ يجوز أن ينوب الإنسان مقام غيره في استجلاب المصالح له ودرأ المفاسد عنه بالإعانة والوكالة ومن هو في معناه؛ لأن الحكمة التي يطلب لها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء كالبيع والشراء وغير ذلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً، كالأكل والشرب، والأحكام التابعة للنكاح كالاستمتاع، ووجوه العقوبات والانزجار. وكل حكم لا يقبل النيابة ولا يقوم به أحد عن أحد ولا يفى به عن المكلف غيره فإنه من التعبدات الشرعية<sup>(٣)</sup>.

### المعيار الرابع: الضرورات.

وهذا المعيار من الأمور التي أشار إليها الجويني من خلال تقسيمه لما يجري فيه التعليل وما لا يجري، فكل أمر يزول إلى أمر ضروري لا بد منه فهو معقول المعنى<sup>(٤)</sup>، والضروريات معناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم<sup>(٥)</sup>.

وهذه الأمور الضرورية حتى يحكم بإعطائها هذا الوصف لا بد وأن يدرك المجتهد فيها معاني تدفعه للحكم بهذه الصفة، وهذه المعاني هي ما تجعل المجتهد يحكم بالتعليل. ومن هذا القبيل البيع باعتباره معاملة لا تستقيم حياة الناس بدون تعاطيهم إياها، فكان البيع وأحكامه من الأحكام المعجلة في الشريعة، وبناء على هذا المعيار فإذا وجد المجتهد حكماً شرعياً يزول إلى أمر ضروري فإنه يحكم بصورة تلقائية أنه مغل ويبحث عن حكمته وعلته.

(١) الغزالي: أساس القياس، ٥٨، الشاطبي: الموافقات ٢/٥٣٩-٥٤١.

(٢) السمعاني: قواعد الأدلة ١١٥/٢.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٨٠-٣٨١.

(٤) انظر ص ٢٣ من هذه الرسالة.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٢/١٧-١٨.

### المعيار الخامس: الحاجيات.

وهذا المعيار أيضا مما أشار إليه الجويني<sup>(١)</sup>، وهذه الحاجات مما لا تصل إلى حد الضرورة، وإنما يفتقر إليها من حيث التوسعة ودفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة بفوت المطلوب<sup>(٢)</sup>. ومن ذلك الإجارة وكما هو الحال في المعيار السابق فكل أمر يزول إلى حاجة ما كان لياخذ هذه الصفة وهذا الحكم لولا اشتماله على معنى يدعو إلى ذلك، وبناء على هذا الأمر يحكم بتعليه.

### المعيار السادس: الخصائص وقضايا الأعيان.

وهذا المعيار يذكره الأصوليون من باب المستثنيات من التعليل لأجل القياس، وإن أمكن إدراك علته وحكمته فعلى سبيل الإجمال، ومن ذلك خصائص رسول الله عليه الصلاة والسلام وقبول شهادة خزيمة وحده وغير ذلك، فكل حكم شرعي جاء من الشرع - ما يدل على اختصاصه بمحله - دلالة صريحة فلا سبيل إلى تعليله لأجل القياس وتعدية حكمه ففي ذلك مخالفة لإرادة الشارع بتخصيص الحكم بهذا المحل.

### المعيار السابع: الأعداد والمقدرات.

مما يذكره العلماء أن دلالة الأعداد في التشريع دلالة قاطعة، إذ هي من الألفاظ الخاصة ومن ذلك مثلا ما جاء في تقدير أنصبة الزكاة كقوله عليه الصلاة والسلام: "في أربعين شاة شاه" وما جاء في مقادير الحدود والكفارات، وهذه لا خلاف في أنه لا يعقل حكمة وعلّة تحديد المقدار ذاته وإن كان هناك إمكان لمعقولية الحكم المترتب على هذا المقدار كما يمكن تعليل حد الزنا مثلا. وإنما محل الخلاف الحقيقي فيما جاء من النصوص والأحكام محصورا بأعداد كقوله عليه الصلاة والسلام: "خمس يقتلن في الحل والحرم" وهذا النوع من الحصر لا يبدو أن الشارع قد أتى به على سبيل التقدير الذي لا يقبل الزيادة أو النقص وإنما الشأن فيه مجرد تعداد لنماذج يتحقق فيها حكمة الحكم والتي يمكن إدراكها وتعديتها وقد مر تحقيق الغزالي لهذه القضية وعليه الاتكال<sup>(٣)</sup>.

هذه هي أهم المعايير التي يمكن للمجتهد أن يستند إليها للحكم على الحكم الشرعي من حيث التعليل أو التزام التعبد فيه وهي عند التحقيق لا تعدو مؤشرات ومؤيدات، وإنما المعيار الحقيقي: هو البحث فإن وصل المجتهد إلى الحكمة والعلّة كان الحكم معلا وإلا فلا.

(١) انظر ص ٢٣١ من هذه الرسالة.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢٠/٢١.

(٣) انظر ص ٢٢٨-٢٢٩ من هذه الرسالة.

## المبحث السادس توازن المناهج

إن التشريع الإسلامي ليس إلا نسرا ينشر جناحيه في فضاء الحضارة الإنسانية، أحد جناحيه التزام النص، والآخر الانفتاح على المعاني والحكم، والنسر لا يحلق إلا بجناحيه ونشر ريشه ليتلألا تحت أشعة الشمس، ومتى ما أصيب النسر في أحد جناحيه فليس له سوى حضيض الأرض مستقرا فما بالك إذا ما انفصل أحد الجناحين عن جسم النسر.

إن منهجي الالتزام بالنص أو الانفتاح على المعاني والحكم هما جناحا التشريع الإسلامي الذي لا تقدم له ولا ازدهار ولا تحقيق لإرادة الشارع إلا من خلال اعتماده عليهما، وأما ما يكون من إغراق ومغالاة في أحد المنهجين كالتزام غير منطقي بظاهر النص أو تفلت بالاعتماد على المعنى والرأي المحض ليس إلا كحال ما ينفصل من جناحي النسر من الريش، الذي لا قيمة له ولا فائدة ترجى للنسر وتحليقه وذلك لانفصاله عن أصله.

### في السنة الخامسة للهجرة:

موقف ذو عبر غفل عنه بعض الناس فأخطنوا الدرب، هذا الموقف ما كان بعد غزوة الأحزاب وقصة اختلاف المسلمين في الطريق إلى بني قريظة فقد روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: لما رجع من الأحزاب: "لا يصلين أحدا العصر إلا في بني قريظة" فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها وآخرها إلى بني قريظة فصلوها ليلا نظرا إلى اللفظ وهؤلاء سلف أهل الظاهر<sup>(١)</sup> وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس<sup>(٢)</sup>. فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم<sup>(٣)</sup>.

منهجان تتازع المسلمون في تطبيقهما -منهج الالتزام بحرفية النص، وأداء صلاة العصر في بني قريظة- حتى لو خرج العصر -امتنالا لنص الأمر الذي صدر عن رسول الله عليه الصلاة والسلام بذلك، ومنهج الاعتماد على الحكمة والمصلحة والتصرف بالنص بناء على ذلك فأدوا العصر في وقته وإن كان في ذلك مخالفة للنص ظاهرا.

### خطورة الواقع واستراتيجية القرار:

إذا كان هذا الموقف الخطير قد مر بسلام فذلك لأن المرجع الأعلى للمسلمين رسول الله عليه الصلاة والسلام - موجود بين ظهرانيهم فلا مسوغ لأن يتطور النزاع إلى أبعد من ذلك بيد أن مرور الموقف بسلام لا يقلل شيئا من خطورة الواقع والذي بلا شك كان يحتاج إلى قرار حاسم من المرجع

(١) عوني المعبود ٢٧١/٩.

(٢) المرجع السابق ٢٧١/٩.

(٣) البخاري: فتح الباري ٣٢١/١ حديث رقم ٩٠٤.

الأعلى فيكون منارة للمسلمين سواء في ذلك العصر أم في العصور اللاحقة، ومن هنا نشأت أهمية القرار واستراتيجيته، هل الأصل التعليل أما الصل اللفظ؟ ولا أقول النص، وقد سبق أن بينت مكونات النص الثلاث - اللفظ والمعنى والتعبد - والخلاف الواقع في أن التعبد مرتبط بالمعنى أم باللفظ؟ فكلا المنهجين يريان أنهما أتباع النص.

جاء قرار رسول الله عليه الصلاة والسلام على خلاف كل التوقعات، مقرا للطرفين دون ترجيح أو تصويب أحد المنهجين على حساب الآخر، ولم تنقل لنا روايات الموقف عن رسول الله كلاما: يمكن للباحث من خلاله تلمس أي ترجيح؛ بل المنقول: أنه لم يعنف واحدا منهم. وكأنه عليه الصلاة والسلام كان قاصدا إقرار الطرفين دون أن يصدر منه أي تعليق يفهم منه ترجيح أحد المنهجين وما ذلك إلا حرصا منه على إقرار المنهجين بشكل متوازن.

### أبعاد قرار رسول الله عليه الصلاة والسلام:

إن لهذا القرار الاستراتيجي في الفكر الإسلامي عموما والتشريعي خصوصا أبعادا ذات أهمية قصوى إذا ما اتضحت فإنه لا بد وأن آراء الكثيرين ستتحدد وستتغير:  
أولا: إضفاء الشرعية على منهج التعليل.

إن إقرار رسول الله عليه الصلاة والسلام للطرفين وعدم ترجيح وتصويب أحدهما على الآخر وإن كان فيه إقرار للمنهجين إلا أن فيه دلالة أقوى لمنهج التعليل ذلك أن منهج النص والالتزام به منهج مستقر عند المسلمين وليس بحاجة إلى أدلة لإثباته بل هو الأصل والخروج عنه هو الشاذ، فلم يكن أتباع الالتزام بالحرفية بحاجة للتدليل على رأيهم إذ هو موافق للفظ النص، وإنما كان أتباع التعليل هم المحتاجون لذلك إذ شكل موقفهم خروجاً على الأصل، فجاء إقرار رسول الله يعطيهم الشرعية ويحكم بأن التعليل هو أصل معتبر في التشريع كما أن التزام اللفظ كذلك.

ثانيا: قرار متوازن فيه ضبط للمنهجين:

إن رسول الله عليه الصلاة والسلام قد غرس بقراره عدم ترجيح أي منهما في عقول كل طرف ضرورة احترام الطرف الآخر وفي ذلك ضبط لكلا المنهجين؛ فعدم ترجيح منهج المعاني ترسيخ لضابط أن لا يبعد المعنى والحكمة عن فلك النص، وإلا كان الاستقلال به ثقلاً وانفلات عن الشرع بالكليّة، وبناء على ذلك فلا بد أن تكون الحكمة معتبرة إما بالدليل الخاص أو بالاستناد إلى دليل عام أو قاعدة فقهية أو مبدأ تشريعي معتبر، إذ لا اعتبار بما ليس له في الشريعة أصل وإن كان قائما على أساس من التفكير العقلي الجاد لما في ذلك من خروج على ما رسخه رسول الله عليه الصلاة والسلام بموقفه هذا، ثم أن في عدم ترجيحه لمنهج الالتزام بحرفية لفظ النص لفت للأنظار إلى أن اللفظ ليس المقصد ذاته بل قد يكون وراءه مقصد آخر من معنى وحكمة، وفي ذلك ضبط لهذا المنهج حتى لا يقع في المغالاة المؤدية إلى عدم المنطقية.

ثالثاً: لا تعارض بين إتباع المعاني والحكم وقدسية لفظ النص.

إن كلا المنهجين متحدان من حيث قصدهما إلى تحقيق إرادة الشارع ومقاصده لا مقاصد الخلق وأهوانهم، فلا إشكال في عدم الانحصار بمنهج واحد فإن الحق وإن كان واحداً فإن وسائل الوصول إليه قد تتعدد وليس في تعددها إلغاء من بعضها للأخر، فلا تعارض بين إتباع المعنى والحكمة المحققة لمقصد الشارع مع اللفظ المعبر عن مقصد الشارع.

رابعاً: إقرار مبدأ حرية الرأي.

كان لهذا القرار دلالة على عدم الحجر على أي رأي ما دام في نطاق البحث عن الصواب وتحري الحق وفي ذلك ترسيخ لمبدأ حرية الرأي الذي لا تسيره الأهواء ولا تتحكم فيه الانحرافات أو الأعراف الفاسدة<sup>(١)</sup>.

مكمن الخطورة محاولة أحد الطرفين إلغاء الآخر:

أدرك صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الأبعاد وتركزت في أنفسهم، ولذلك لم يطفو إلى السطح أي نزاع بينهم بسبب اختلاف المنهجين حتى مع انتقال رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى جوار ربه، بل سار المنهجان جنباً إلى جنب يحترم أتباع كل منهج الطرف الآخر، لكن ومع انتهاء عصر الصحابة ومن بعده التابعون لهم وانتشار الإسلام وابتعاد المسلمين في الأمصار عن مراكز الإشعاع الموجودة في المدينة المنورة ومكة المكرمة، بدأ هذان المنهجان يأخذان اتجاهات غير التي قرر رسول الله لها السير عليها لا سيما منهج النص والذي تطور ليصبح المدرسة الظاهرية، وإن كان ذلك لا يعنى منهج المعاني والحكم والذي كان له من الخروج عن دائرة الاعتبار الشرعي ما سوغ لإتباع منهج النص رفضه لا سيما وأنه قد تطور ليصبح منهج أهل الرأي.

لقد حاول أتباع كل منهج إلغاء الطرف الآخر ورفع المشروعية عنهم فظهرت إشكالية: هل الأصل التعليل أم التزام لفظ النص؟

إن الانحراف وإن كان للمنهجين إلا أن انحراف منهج النص كان أخطر للأمور التالية:

- ١- إن رسوخ فكرة قدسية النص كانت بمثابة سيف يشهر في وجه أتباع المعاني والحكم والذي غدا منهجهم يمثل خروجاً على قدسية النص.
- ٢- إن أتباع النص الخالص ليس بحاجة إلى دليل في حين أن إتباع المعنى والحكمة لا يصح إن لم تكن معتبرة ولو بدليل عام، وفي ظل انحراف أتباع المعاني عن المسار والقول بالرأي المحض؛ فإنهم يسروا لأتباع حرفية النص سبيل نزع المشروعية عن هذا المنهج، في حين لا يستطيع أتباع المعاني وفي أي حال نزع المشروعية عن أتباع حرفية النص.

(١) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النصوص والانفتاح على المعاني ٣٢٨.

## مبررات منهج التعليل:

إذا وضح ما تقدم فلا بد من معالجة انحراف منهج حرفية النص وذلك على مستويين: أحدهما: ما أثاره اتباع منهج الالتزام بحرفية النص من اعتراضات على منهج التعليل، والثاني: إعطاء مبررات لمنهج التعليل تؤكد المشروعية له في إطار ما تقدم في أسس منهج التعليل بالحكمة.

أولاً: مناقشة أدلة الظاهرية.

إن موضوعية البحث تستلزم القول: بأن ليس كل أدلة منهج الالتزام بالنص مرفوضة، بل إن منها ما هو حق، لكن وكما يقال: كلمة حق أريد بها باطل؛ إذ لم يستعملوا هذه الأدلة في إثبات صحة منهجهم بقدر محاولتهم إلغاء وإبطال بل ونزع الشرعية عن المنهج المقابل. وهذا ممكن الخطأ، لكن ذلك لا يعني عدم وجود استدلالات خاطئة أو تحاملية على منهج التعليل بالحكمة.

هذا ويلاحظ أن أدلة اتباع منهج حرفية النص تدور حول ثلاثة محاور:

الأول: رفض منهج التعليل واعتبار المعاني والحكم ابتداءً.

الثاني: افتراض عدم إمكانية الوصول إليها، وإن حصل الوصول فالرأي الذي لا اعتبار به.

الثالث: المقارنة بين المنهجين وإعطاء الأفضلية للنص باعتباره الأصل.

هذا وقد سبق عرض ومناقشة مسألة اعتبار الحكمة وعلاقتها بالرأي، فإليك بيان تنفيذ باقي

الاستدلالات:

١- إن غالب أحكام الشرع معلل برعاية المصالح المعلومة والخصم إنما يبين خلاف ذلك في صور قليلة جداً، وورود الصور النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن كما أن الغيم الرطب إذا لم يمطر نادراً لا يقدح في ظن نزول المطر منه<sup>(١)</sup>.

٢- إن الأحكام الشرعية تنقسم من حيث إدراك العقل لعلتها وحكمتها إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يعطل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، فلا قياس فيه ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على عين العلة المستتبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور، إذ لا أحد ينكر اشتغال الشرع على تحكمات وتعبادات<sup>(٢)</sup>.

٣- إن مثل هذه التحكمات تجري من تصرفات الشرع مجرى الشاذ النادر. والغالب من عاداته في التصرفات اتباع المعاني. والواقعة النادرة لا تقطع الغالب المستفاد من العادة المتكررة، ومثال ذلك 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 الراكبي لغرض له، وهو في دار أخرى. ولا يشوش هذا الظن عليه رؤيته ذلك مستعاراً مرة نادرة<sup>(٣)</sup>.

(١) الرازي-المحصل ١٦٠/٢٢.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢٧٨/٢، التلمستاني: شرح المعالم ٣٠١/٢.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠١، الرازي: المحصول ١٦٠/٢٢.



- ٤- إن الظن مع ما ذكره حاصل، وقد ثبت بإجماع الصحابة إتباع الظن الغالب، ودل عليه الأحاديث حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه: "أرايت لو تمضمضت بماء" فمعناه: هلا عرفت هذا بنظيره؟ فلو قال له: ومن عادتك الفرق بين النظيرين كما في شعر الأمة والحررة، وبول الصبي والصبية لكان ذلك مستكرا. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "أرايت لو كان على أمك دين" يعلم أنه عرفهم بالأحكام بالنظائر، والتناظر، والتساوي يعرف بالتناظر في المعنى لا بالصورة؛ فلا مضاهاة بين القبلة والمضمضة في الصورة، وإنما اشتراكهما في المعنى، وهو أن كل واحد منهما مقدمة قضاء الشهوة وليس فيه قضاء لها<sup>(١)</sup>.
- ٥- إن القول بالقياس لم يكن من حيث اشتبهت المسائل في صورها وأعيانها وأسمائها، ولا أوجبت المخالفة فيها من حيث اختلفت في الصور والأعيان والأسماء، وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له فنعتبرها في مواضعها، ثم لا نبالي باختلافها ولا اتفاقها من وجوه آخر غيرها<sup>(٢)</sup>.
- ٦- إن ما فرضه النظام أمثلة خالية من الحكمة قد تناوله الأصوليون بالتنفيذ وبيان ما فيها من الحكمة، بل إن ابن القيم قد خصص جزءا كبيرا من كتابه أعلام الموقعين لهذه المهمة<sup>(٣)</sup>.
- ٧- وقد أحسن الدكتور الريسوني في إبطاله لمغالطة ابن حزم حين فرق -أي الريسوني- بين ما نهت الآية عنه وهو سؤال الشارع سؤال محاسبة، وبين ما هو فرض على المسلمين من طلب العلم والفهم، بل إن هذا النوع من الأسئلة قد صدر من الأنبياء عليهم السلام، وما قول إبراهيم عليه السلام: "رب أرني كيف تحيي الموتى" [البقرة ٢٦٠] إلا مثلا من عديد الأمثلة المذكورة في كتاب الله<sup>(٤)</sup>.
- ٨- إن استدلالهم بأن الأحكام مبنية على الحكمة فإذا لم تعرف فلا وجه لترجيح صفة على أخرى فذلك مردود لأن العلل الشرعية إنما هي أمارات للحكم بتقرير الشرع، وورود التعبد بذلك يدل على المصلحة في الجملة مع تسليم القول بالمصالح، كما أن الحكم إذا علق على الاسم العلم أو المشتق كان ذلك الاسم علامة لذلك الحكم بتقرير الشرع، ويدل ورود التعبد به على كون المصلحة به في الجملة لا عين المصلحة<sup>(٥)</sup>.
- ٩- إن الأحكام تتعلق بقصد المتعبد، لكن قصده يعلم مرة بالاسامي ومرة بالمعاني، والظاهر أنه إذا اتفقت المعاني أن تتفق الأحكام كما إذا اتفقت الاسامي اتفقت الأحكام فلو كان جواز اختلافها مانعا من الجمع لمنع ذلك من التسوية بين الأسماء المتفقة بجواز اختلافها في الحكم، ولما بطل أن يقال هذا في الأسماء بطل ذلك في المعاني<sup>(٦)</sup>.

(١) الغزالي: إغناء الغليل ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) الجصاص-أصول الجصاص ٨٦/٤، العضد: حاشية العضد ٢٥٠/٢.

(٣) الشيرازي: التبصرة ٤٢٢، ابن القيم: أعلام الموقعين الجزء الثاني.

(٤) الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي ٢٤٧ وما بعدها.

(٥) الباجي: أحكام الفصول ٥٣٨-٥٣٩.

(٦) الشيرازي: التبصرة ٤٢٢.

١٠- لا خلاف في أن الأحكام مأخوذة من صاحب الشرع وأنه خاطبنا بلغة العرب، غير أننا لا نسلم أن العرب لا تعرف من اللفظ إلا ما دل عليه صريحه بل تعرف ما يدل عليه اللفظ مرة بالتصريح ومرة بالتنبيه، وكل ذلك تعرفه، ولهذا إذا قال لغيره: إياك أن تكلم فلانا عقل منه المنع من ضربه<sup>(١)</sup>.

١١- إن هذا المسلك مبني على التحسين والتقييح العقلي، وحصر جهة الحكم في العقل المكلف به أو تركه، فقد ادعى أصحاب هذا المسلك أن نصوص القرآن وأية بالأحكام، ثم استنتج أن العقل والقرآن كافيان، وعنى أنه ما خلا من نص خاص فيجب البحث عنه بالعقل، فإن كان مصلحة خالصة أو راجحة فحكمه الإذن مع علمه بانقسام الإذن إلى مباح ومندوب وواجب، وإن مطلق الأذن لا يثبت بدون خصوص، فليت شعري على أي خصوص نثبتته؟ وكذلك عكسه وهو خالص المفسدة أو راجحها<sup>(٢)</sup>.

١٢- إن اتباع هذا المسلك وإن كانوا يدعون العمل بمقتضى العمومات الدالة على أنه تعالى شرع الأحكام لإصلاح العباد، بيد أنهم صنعوا بذلك القياس وأوجبوا العمل بالاستحسان والمصالح المرسله التي هي أعم من القياس حيث اكتفوا في الاعتبار باعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام، والحكم بها مع قطع النظر عن الخصوصيات<sup>(٣)</sup>.

١٣- إن الانفتاح على المعاني ليس معناه الخروج على النص، بل معناه التقييد بالنص وعدم الخروج عن نطاقه ومادام المنفتح على المعاني مقيدا بالنص وليس خارجا عليه ومادام فكره في ظلال النص أو في نطاقه يتحرك، فليس بعيدا عن أهل النص، بل هو من أهل النص<sup>(٤)</sup>.

### ثانيا: مبررات منهج التعليل بالحكمة.

للتعليل بالحكمة ومراعاة المعاني مبررات لا حصر لها وما ذلك إلا لأن هذا المنهج جزء من التشريع الإسلامي فتراه يستمد شرعيته ومشروعيته من شرعية التشريع ومبرراته ومن ذلك:  
أولا: التعليل بالحكمة ترسيخ لصلاحية التشريع:

إن في اتباع هذا المنهج فتح لباب الرفق بالأمة الإسلامية وفي تركه إقبال له والتسبب في ترك كثير من المسلمين لأحكام المعاملات في الشريعة لوقوفها سدا منيعا لا يتحرك في وجه تطور الحاجات فيكون اللجوء إلى معاملات غير إسلامية أو التحايل للمحافظة على الصورة وترك المقصود. وفي هذا فتح المجال للحاقدين لتوجيه النقد والطعون إلى الشريعة لا سيما أحكام المعاملات واتهامها بالجمود والانغلاق<sup>(٥)</sup>.

(١) الشيرازي: التبصرة ٤٣٣، وشرح للمع ٧٨٥/٢.

(٢) التلمساني: شرح المعالم ٢٨٢-٢٨٣.

(٣) المرجع السابق، ٢٨٣/٢.

(٤) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٣.

(٥) شبلي: تطليل الأحكام ٢٠٥-٢٠٦.

إن الذين يعتبرون أنفسهم أهل النص يضطرون إلى الانفتاح على المعاني والعيش في ظلال النصوص؛ فإن تطور الحياة وتجدد الأحداث وظهور قضايا تتطلب أحكاما مناسبة لها قد دفع بهم أن يوسعوا في دلالات النصوص إلى آخر مدى حتى تشمل قضايا الأحداث التي تجددت انطلاقا من شمولية الشريعة وصلاحتها لكل زمان ومكان، وهم من أجل ذلك يعتبرون من أصحاب الرأي أو من أهل الانفتاح على المعاني، إذ يدورون في نطاق النص كما يدورون ويتبعون دلالاته حيث تكون<sup>(١)</sup>.

**ثانيا: التعليل بالحكمة استعمالا للقلوب وتثبيت لها:**

إن تعداد الحكم التي تدور في فلكها تشريعات الإسلام، أمر يعين على تثبيت اليقين في نفس المسلم ويشعر قلبه بالطمأنينة، بل ويثق أنه في جانب الله الحكيم، فيقبل على الامتثال بنفس منشرح. ويتكرر الأمر -بكشف حكم التشريع- يصبح من المسلمات لديه أن الشريعة حكمة كلها، فيقدم عليها وإن لم يعلم هذه الحكمة، بل إن في الكشف عن حكم التشريعات استعمالا لقلوب غير المسلمين لما يرونه من دقة في التشريع وتنظيم بديع هو نتاج الارتباط بالحكمة، وما يترتب على ذلك من تحقيق مقصد الإسلام الأعظم: العدل بين مكلفيه ونشر رسالة الرحمة بين الناس<sup>(٢)</sup>.

**ثالثا: في التعليل بالحكمة وسيلة لضبط المصالح.**

إن في التعليل بالحكمة من الناحية التأصيلية تجميع لشتات الأفكار حول فكرة محورية تدور في فلكها كافة الأصول الإسلامية، على نحو يبسر تجاوز فكرة الوقوف عند العلل الجزئية، من أجل الاهتمام بالمقاصد العامة والمصالح الكلية التي جاءت الشريعة لرعايتها والمحافظة عليها، والتي تصرف الشارع على وفقها وفرع الفروع بناء عليها<sup>(٣)</sup>. فإن في إدراك الحكمة وسيلة لضبط فكرة المصلحة، ويستوي في ذلك أن تكون الحكمة ظاهرة جلية في نصوص الكتاب والسنة أو تكون غير ظاهرة وتحتاج إلى يقين إيماني في الوقوف عليها والالتزام بها، ولا خلاف في جلاء الحكمة في المصالح التي شهد الشرع لاعتبارها كتضمين السارق قيمة المسروق وإن أقيم عليه الحد زجرا له عن العدوان، كما أنه لا خلاف حول جلاء الحكمة في حالة المصالح التي شهد الشرع لبطلانها. فمثلا لا يجوز القول بمساواة الرجل والمرأة في الميراث وذلك لأن المصلحة تستلزم ذلك للتساوي في القرابة والمشاركة في أعباء الحياة، فهذه مصلحة شهد الشرع ببطلانها بقوله تعالى: "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" [النساء، ١١] فحكمة هذا النص أن الرجل قوام على المرأة وهو المسؤول عن الإنفاق عليها دون أن تكون المرأة مسؤولة عن ذلك مطلقا<sup>(٤)</sup>.

(١) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٢.

(٢) أبو السعد: بيان الحكمة في التشريع الإسلامي ١٧٧.

(٣) المرجع السابق.

(٤) أبو سعد: بيان الحكمة في التشريع الإسلامي ١٨٣-١٨٤.

#### رابعاً: التعليل بالحكمة عدالة في التطبيق.

إن في التعليل بالحكمة من الناحية العملية ما يساعد على حسن سير العدالة عن طريق تبصير القاضي أو كل من له سلطة تطبيق الحكم الشرعي بالأسلوب الأمثل لتطبيق القاعدة الشرعية والحكم الشرعي<sup>(١)</sup>. فإن فهم النص وتحديد مضمونه ونطاق تطبيقه، يتوقف على معرفة هذه المصلحة والحكمة<sup>(٢)</sup>.

#### خامساً: التعليل بالحكمة ترسيخ للوحدة الإسلامية فكراً وواقعاً تشريعياً

وفيه تصد لدعاة تجديد ثوابت الفكر الإسلامي باسم المعاصرة، وإلى حد قول أحدهم: إن الشريعة حق ... لكن من يطبق الشريعة؟ أنهم البشر وأهواء البشر<sup>(٣)</sup>.

فأمثال هذه الدعوات لا يكون تنفيذها بالصورة الأسلم إلا من خلال إتباع مناهج علمية سديدة تركز على إبراز حكم التشريع وصياغتها صياغة فكرية تبعث في نفوس المسلمين روح الالتزام متجاهلين مثل هذه الدعوات الساقطة.

إن مثل هذه الدعوات تجد مرتعها في ظل واقع أمة متشرذمة وبلاد إسلامية تفصلها الحدود الطبيعية وأخرى مصطنعة، وهذا الوضع المتمزق للأمة الإسلامية يتطلب بإلحاح هذا العلاج الوحيد وهو توحيد رأيهم لتحقيق وحدتهم- وذلك من خلال اتباع منهج التعليل بالحكمة، وهو وإن لم يكن مستساغاً في الماضي حيث كان للأمة منهجنا يسيران جنباً إلى جنب؛ فلقد أصبح من الضروري في هذا العصر الاعتماد على منهج التعليل بالحكمة والانفتاح على المعاني بقدر أكبر من باقي مناهج التشريع؛ فإن كل مسلم مطالب أن يعمل على توحيد رأي المسلمين أو توحيد اتجاهاتهم الفكرية حتى تتحقق وحدتهم المنشودة ويتخلصوا من هذه الفرقة البغيضة، ولا أجدر من منهج التعليل بالحكمة وسيلة لذلك، وهو الذي جعله الشارع الحكيم مدار دعوة الإسلام بقوله سبحانه: "وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن" [النحل ١٢٥] فإذا كان الإسلام دين الوحدة سبيل دخول الناس إليه دعوة متسمة بالحكمة أفلا يكون منهج التعليل سبيلاً لتوحيد المسلمين؟ وليس هذا التوحيد للاتجاه الفكري والتشريعي من قبيل الحجر وإنما هو وسيلة للتخلص من كارثة التفرق والتشرذم واستجابة لظروف الواقع التي قد يكون في تطبيق النص عليها دون مراعاة الحكمة مبرراً لبعض الحاقدين باتهام الشريعة بالجمود والقصور عن تحقيق مصالح المكلفين.

#### عوامل نشوء القول بالمنع من التعليل بالحكمة:

قد يقال: إذا كان التعليل بالحكمة أصلاً معتبراً في التشريع وقد أقره الرسول عليه الصلاة والسلام ومارسه الصحابة سلوكاً وتطبيقاً واقعياً، فما الذي جعل مسيرة التشريع وكفته تميل إلى جانب النص على حساب هذا المنهج الأصيل؟

(١) أبو سعد: بيان الحكمة في التشريع الإسلامي، ١٧٨.

(٢) حسان: نظرية المصلحة ص (م).

(٣) أبو سعد: بيان الحكمة في التشريع الإسلامي ١٨٠-١٨١.

لذلك عوامل وأسباب عدة ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في ترجيح كفة منهج الانحصار والالتزام بحرفية النص ومن ذلك:

#### أولاً: التكوين النفسي:

والتكوين النفسي يعني: أن القدرات العقلية والفكرية عند الفقيه تميل بطبيعة تكوينها فيه إلى الانحصار في النصوص من حيث حرفيتها أو الانفتاح على ما يحيط بهذه النصوص من معان وحكم<sup>(١)</sup>. وهذه القدرات في أصلها موهبة ربانية يميز بها بين خلقه بحسب فضله، فمنهم من هو ذو ذكاء خارق، ومنهم من هو قليل البضاعة. والفقهاء ليس كلهم حاد الذكاء، بل إن منهم ٥٠٠ ومنهم ٥٠٠٠، والحكمة من سماتها الخفاء كاللؤلؤ المكنون في صدفة لا يوصل إليها إلا بجهد وكد عقلي قد لا يروق لكثيرين، في حين أن التزام النص أمر يبعث على الراحة ويوافق حال ما لدى الكثيرين من قدرات عقلية، فمنهج النص منهج مريح لا تعب فيه. وليس لهذا العامل كبير علاقة بدور التربية والبيئة فهذا جيل الصحابة أبناء مدرسة رسول الله عليه الصلاة والسلام في التربية والأعداد خرج منهم من هو حرفي في الالتزام ومن هو منفتح على المعاني والحكم، وليست واقعة صلاة العصر في غزوة بني قريظة منك بعيد، بل خذ مثلاً عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما فهما من بيت واحد لكن بمنهجين فهذا عمر على رأس أتباع المعاني والحكم، وأما ابنه فعلى رأس الملتزمين بالنص.

#### ثانياً: التأثير العلمي.

والتأثير العلمي يعني: المدرسة الفقهية أو المذهبية التي تربي المنتسب إليها على منهجها الفقهي وتبلور منهجه الفكري على يد أساتذتها<sup>(٢)</sup>. فالتلميذ صنيعة أستاذه يغرس في عقله وذهنه آراءه وأفكاره، وقلمًا يتمرد الطالب على أفكار أستاذه فلا يحصل ذلك إلا ممن عنده نبوغ عقلي يجعله يفكر فيما وراء ما تعلم من أساتذته، ولا شك أن أعظم أساتذة الفقه هم الأئمة الأربعة، وإذا ما دققنا نجد أن الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد من أتباع مدرسة الحديث ولا أقول: التزام حرفية النص، فهؤلاء الأئمة الثلاثة والذين نالوا ثقة المسلمين عبر التاريخ قد فهموا حقيقة العلاقة بين الحكمة والنص.

وإن مراعاة الحكمة في التطبيق وإن أدى إلى مخالفة ظاهر النص فلا يعد خروجاً عن النص، بل عن ظاهر اللفظ وهو حقيقة تطبيق للنص ولذلك لم يعدوا لنا من أصولهم رعاية الحكمة والمصلحة كأصل منفصل عن النص، وهذا ما لم يستوعبه بعض التلاميذ في مراحل متأخرة ولا حقة لعصر الأئمة، فظنوا أن الأئمة الموثوق بهم هم أتباع للنص بمعنى الالتزام بحرفية اللفظ لاسيما الإمام أحمد والشافعي، فساهم ذلك في ارتباط منهج الالتزام بالنص مع مذهبي الشافعية والحنابلة ومن ثم كان لانتشار هذين المذهبين انتشار لحرفية الالتزام، وفي زمن ساد فيه التقليد وإتباع الأئمة وعدم الخروج عن أقوالهم عامل ساعد على بسط منهج حرفية النص وتطبيق منهج التعليل، يحذوهم شعار هل سنأتي بما لم يأت به الأوائل؟

(١) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ص ٣٤٥.

(٢) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ص ٣٤٥.

هذا ما كان سائدا لكن بحمد الله ليس دائما فلم يخل زمان عن ظهور علماء أفاض فهموا حقيقة الواقع فدافعوا عن منهج التعليل ومن أولئك: الجويني والغزالي والأمدي وابن عبد السلام والقرافي وشيخ الإسلام وابن القيم والطوفي والشاطبي وغيرهم ممن كان لهم شأن في هذا المقام.

وهذا الغزالي يقول: "الكلمات التي تداولتها الألسنة لاسيبل إلى تقليدها دون البحث عن مداركها وأدلتها، وإنما إتباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى إتباع المعاني المعقولة بالرأي الصائب والذوق السليم فلازموا - بحكم القصور والعجز - حضيض التقليد وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير غوص على خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها"<sup>(١)</sup>.

### ثالثا: اختلاف المناهج وتنافس المذاهب.

وهذا الأمر قد مر سابقا إيضاح ما له من كبير الأثر في الاتجاه إلى القول بمنع التعليل سواء كان من حيث مناهج العقيدة أو من حيث مناهج الأصول، ومن اختلاف المناهج اختلاف المذاهب الفقهية والتي ما فتى أتباعها يتنافسون لأجل نيل ثقة عامة الناس ونيل الحظوة عند الخلفاء، والحكام فدخلوا في مناظرات وجدال يعرض فيه كل أتباع مذهب رأي مذهبهم، فبدأ كل أتباع مذهب يضبطون مذهبهم ويستخرجون منه القيود والشروط التي رأوا في مراعاتها ضبطا للفروع ابتداء، وتجنبيا لاعتراضات المناظرين ممن يعترضون على المعلنين بالحكمة والتي لا يخفى أنها قد لا يتوفر فيها كثير من شروط العلة، ولذلك رأوا الميل إلى القول بالمنع من التعليل بالحكمة حتى لا يكون ذلك مجالا للاعتراض عليهم من خلال المناظرات؛ وهذا مما لا شك فيه رسخ عند البعض أن الحكمة غير معتبرة في بناء الأحكام عليها وبذلك أتيج لحرفية النص التوسع والانتشار.

### رابعا: الوسط البيئي.

والوسط البيئي يعني: المجتمع الذي يسود فيه اتجاه فكري معين<sup>(٢)</sup>. والمجتمع المسلم مجتمع ممتد منه الحضري وغالبه البدوي أو القروي، والفقهاء أبناء مجتمعاتهم التي تصوغ عقولهم وكيفية تفكيرهم. ومجتمعات المسلمين مغروس فيها حب الشريعة والإيمان بها وبقدسية قرآنها وسنة نبيها، وليس كل المسلمين علماء في الفقه وأصوله ويدركون حقائق مناهجه.

هذا والأمة الإسلامية أمة ممتدة على رقعة شاسعة لكن مراكز الإشعاع العلمي ما كانت مزدهرة في كل البقاع فعدى المدينة ومكة وبغداد ودمشق والقاهرة ومدينة هنا ومدينة هناك. لم يكن كل المسلمين على تواصل مع علماء مراكز الإشعاع ليدركوا تفاصيل هذا منهج - أي التعليل بالحكمة - فهذه الأمور والظروف ساهمت في كون الاتجاه الفكري السائد عند غالبية مجتمعات المسلمين وبيناتهم الاتجاه النصي الحرفي، ظنا منهم أنهم بذلك أكثر تمثلا لأحكام الشريعة. وإن كان من العلماء من يحمل منهج التعليل لكن ليس له تأثير الوسط البيئي على الناس.

(١) الغزالي شفاء الغليل ٨٠.

(٢) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص والانفتاح على المعاني ٣٤٥.

## خامسا: الجهل.

ولست أعني به الجهل بالعلوم المادية والطبيعية من فيزياء وكيمياء وصناعات وتجارات، وإن كان لذلك دوره أيضا، بل المقصود الجهل بعلوم الشريعة وفقهها وإن كان هناك حفظ المتون، فإن الحضارة الإسلامية وإن شهدت عصور تقدم وازدهار وبحث عن الحق والحقيقة فقد شهدت كذلك عصور تخلف عن ركب الحضارة وانحطاط فكري وجمود وتقليد وحرص على عدم الخروج عن المألوف والمنقول، وللأسف كان هذا عند ازدهار علم أصول الفقه الذي جاء يضبط ما تقدم من ازدهار الفقه ويؤصله ويقعده لكن دون أي محاولة للتطوير والتقدم إلا ما ندر، علاوة على أن الأمة دخلت في عصور جهل مطبق وهكذا بيئة لا يمكن لمنهجية تعتمد على التفكير العقلي والاستنباط الاجتهادي كمنهج التعليل بالحكمة أن تزدهر وتنتشر بل هذا عصر ازدهار منهج النص الذي لا إعمال فيه للعقل إلا بالحفظ. فما بالك بالحكمة التي من شأنها الخفاء ولا يحصل عليها إلا بالجد وطول البحث، وقد لا يوصل إليها مع كل ذلك، وهذا الجهل بالحكمة يحمل صاحبه على التزام النص، بل أن ابن القيم يحذر من أن يكون الجهل سبب القول بالمنع: "ولا يكون الجهل بحكمة الله في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمة مسوغا له إنكاره في نفس الأمر"<sup>(١)</sup>.

## سادسا: النفاق السياسي.

بعد سقوط الخلافة الراشدة شهدت الأمة الإسلامية منعظا ولا أخطر؛ لا زالت تعاني آثاره إلى العصر الحاضر: أنه الانفصال بين جناحي الحكم في الأمة: الحكام والعلماء، ولم يعد وصول ولاية الأمر إلى قمة الهرم السياسي بالطريق الشرعي والانتخاب الشوري، بل بالوراثة أو التغلب ومن كان وصوله للحكم هكذا فلا خير يرجى منه كثير بل أن ما شهدته الأمة عبر تاريخها، إن كل من وصل إلى تلك القمة استمات في الحفاظ عليها وعلى بقائه على رأسها وبكل الأساليب، ولو كان في ذلك ظلم واعتداء واستبداد وهتك للمحرمات ومخالفة للواجبات.

هذه صورة من صور الحياة السياسية في التاريخ الإسلامي وصورة أخرى كانت في عهود الانهزام وتفكك الأمة إلى دويلات وامتداد يد المحتل بل وجيوشه إلى أرض الإسلام واستعانة كثير من حكام المسلمين بهم، بل إن بعضهم ربما كان بناء على اختيار هذا المحتل، والغاصب ولو من دون جيش، بل بجيش الحاكم الموالي له. وكلا الصنفين من الحكام حرص أفاضل العلماء على الابتعاد عنهم وعدم الاختلاط بهم، وإن كان هؤلاء يحرصون على تقريبهم لإضفاء الشرعية على وجودهم.

في واقع كهذا جاء الأصوليون بقرار منع التعليل بالحكمة والمصلحة وفي مقدمتهم الغزالي والذي يبرر ذلك بأن هكذا تعليل فيه تضييع لحدود الله في مثل هذا الواقع ونزع الثقة عن العلماء وإغراء الملوك وتجربتهم على الخروج على الشريعة باسم المصلحة<sup>(٢)</sup>. مصالحهم التي لا تعدو أهواءهم،

(١) ابن القيم: أعلام المرگين ١٢٠/٢.

(٢) الغزالي: المستصفى ٤١٦/١، وشفاء الغليل ٢٢٠-٢٢١، الرزي المحصول ٢١٩/٢٣.

ومدامت هناك سياسة فهناك نفاق سياسي وممانعة للحاكم في اتجاهه الفكري حيث ينال الفقيه الحظوة عند الحاكم بموافقته على الاتجاه الفكري الذي ارتضاه الحاكم لاستقرار حكمه وسياسة رعيته.

وغالبا ما يميل الحكام إلى اتجاه الانفتاح على المعاني ليتخذوا ذلك مسوغا لكثير من تصرفاتهم التي يصعب أن يوجد لها مسوغ في اتجاه الاتحصال في الحرفية<sup>(١)</sup>.

ولما كان الفقهاء والأصوليون في غالبهم من أهل الورع والتقوى لجأوا إلى سد هذا الباب، ليس لعدم شرعية هذا المنهج بقدر ما هو إعمال له في نظرهم ومنعا لما قد يترتب على إعماله من فساد في ظل هكذا حكام، ولجأوا إلى النص يجابهون به آراء الحكام الظلمة والذين لا يجرزون على الخروج عن النص؛ لأن في ذلك خروج على الشريعة وربما جر ذلك عليهم الويلات. وبهذا يظهر كيف استعمل العلماء التعليل بالحكمة لأجل المنع من التعليل بالحكمة.

ربما كان ذلك مقنعا وله قيمته، لكن واقع الحال أنه لم يخل زمان من علماء سوء أفتوا الحكام بما شاؤوا وليس على أساس قواعد منهج التعليل بالحكمة وشروطه فكان بذلك ضرازا كبيرا؛ إذ جهل الناس هكذا منهج ووصل الأمر عند البعض إلى ظن عدم شرعيته، ولم يضر إغلاقه بالحكام شيئا. ولو أن هكذا منهج استمر وعرف الناس شروطه وضوابطه لاستطاعوا التمييز بين فتاوي علماء سوء وبين ما ينبغي أن يكون عليه الحكم الشرعي في ظل منهج التعليل بالحكمة.

#### سابعاً: دعوى إغلاق باب الاجتهاد.

لما جاء على المسلمين عصر اجتمع فيه الفساد السياسي والتفكك والجهل والجرأة على الدين لأجل نبيل الحظوة بين الناس وعند الحكام، وكان هذا العصر عصر ركود وجمود ازدهر فيه التقليد والمذهبية ظهرت دعوة لإغلاق باب الاجتهاد كنوع علاج لما أخذت تعاني منه الأمة بوجود طائفة ممن ليس لهم حظ من العلم إلا النزر اليسير أو كانوا من علماء سوء والسلطان ممن يفتون بما يوافق أهواء الحكام. لذلك كله رأى بعض العلماء إطلاق هذه الدعوى كسد حاجز يمنع الأمة من مزيد ترددي لاسيما وأنهم رأوا فيما لديهم من فروع فقهية مذهبية ثروة تكفيهم وتزيد<sup>(٢)</sup>.

وفي هذه المرحلة ظهرت قواعد فقهية وأصولية عدة تعالج هذا الموضوع ومنها: لا اجتهاد في مورد النص، وكل مصلحة عارضت نصا أو إجماع فهي باطلة مردودة، وصولا إلى القول بمنع التعليل بالحكمة وإن الحكم الشرعي لا يدور مع حكمته. ولما كانت هذه الدعوى صدرت في وقت ضعف فيه الوازع الديني وكان صدورها على ألسان من يحمل هم الشريعة وعدم الإخلال بها والحفاظ عليها فقد تلقاها الناس بالقبول.

وإذا ما أبطل الاجتهاد كلية ومن مناهجه التعليل بالحكمة، فقد بطل التعليل بالحكمة ولم يبق للعلماء منهج يلتزمونه سوى النص بحرفيته. والعجيب أن هذه الدعوى تحولت من وسيلة علاج صدرت أصلا بناء على منهج التعليل بالحكمة، إلى وسيلة لإلغاء أصلها الذي استندت إليه، فلاشك أن الاجتهاد معتبر في

(١) حمد: الفقهاء بين الالتزام بحرفية النص أو الانفتاح على المعاني ٣٤٦.

(٢) الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ١٩٤، الخطيب: مد باب الاجتهاد ١٢٨، النمر: الاجتهاد ١٦٧.



الشريعة بالنصوص والواقع التطبيقي من عهد رسول الله عليه الصلاة والسلام ومن بعده الصحابة بل إن المذاهب الفقهية ذاتها واختلافاتها ليست إلا اجتهادات. وإيقاف الاجتهاد وإفقال بابيه لم يأت إلا لأن من العلماء من رأى أنه لم يعد يحق حكمة وجوده والمصلحة المرجوة منه فلما انتفت حكيمته انتفى حكمه، وتم إيقافه فهذه الدعوى بلا شك صادرة بناء على منهج التعليل بالحكمة لكن هذه الدعوة وما ارتبط بها من قواعد أصبحت ذاتها سلاحاً مشرعاً في وجه هذا المنهج ويلغى أساس شرعيته بناء عليها مع أن الأصل أن لا يعود الفرع على أصله بالإبطال الكلي.

### ثامناً: إسقاط المصطلحات.

ليس في تعدد المصطلحات أي ضرر أو خطر لكن الإشكالية أن يستعمل أتباع علم واحد كعلم أصول الفقه مصطلحاً واحداً يريد به كل فريق من العلماء بهذا المصطلح حقيقةً تغاير ما عند غيرهم ثم محاكمة الآراء بناء على الحقيقة التي لديه. وهذا بالضبط ما حصل بالنسبة للحكمة وقد مر عرض تطور مصطلح الحكمة وتداخله مع مصطلحات أخرى، وكذلك مر عرض أقوال العلماء في التعليل بالحكمة بحسب كل مصطلح استعملت الحكمة بإزاءه. هذا التعدد في الاستعمال والذي قام على قاعدة إسقاط المصطلحات دون مراعاة حقائقها عند الآخرين كان له أثر كبير في تشويش آراء العديد من الأصوليين، فتراهم يرفضون التعليل بالعرض والباعث لكنهم يقبلون بالمصلحة ومقصود الشارع، ولا يقبل بعضهم التعليل باللذة والألم وهكذا، فإذا ما استعملت الحكمة بإزاء أحد هذه الحقائق اختلفت آرائهم في التعليل بها كما حصل عند الرازي وأتباعه حيث ارتبطت باللذة والألم فكانت المحصلة القول عند الرازي وآل المبكي بمنع التعليل بالحكمة.

وفي ضوء تعدد الأقوال بمنع التعليل بالحكمة بناء على رفضهم لبعض الحقائق التي فسرت بها الحكمة، وإذا منع التعليل فالنص هو البديل.

### تاسعاً: استخدام المصطلحات الموهمة.

ومن العوامل التي ساهمت في القول بمنع التعليل بالحكمة استعمال الأصوليين لا سيما في المراحل المتأخرة لمصطلحات عدة تتحدد من خلالها علاقة الحكمة والمصلحة بالنصوص فجاءت مصطلحات المعارضة والإبطال والتخصيص والتعطيل والمناقضة والتغيير. إلى غير ذلك دون تحديد دقيق لمقصودهم بهذه المصطلحات على فرض صحة إطلاق هذه الأحكام على العلاقة بين الحكمة والنصوص.

- فهل كل معارضة مبطلّة للحكمة؟
- كيف يكون إبطال النص؟
- ما المقصود بالتخصيص ولأي شيء يكون للنص ودلالته أم لأمر آخر؟
- هل في ربط الحكم بالحكمة تعطيل للنص ومناقضة له؟
- ما المقصود بالتغيير وما المانع منه؟

لقد كان لعدم تحديد هذه المصطلحات عند الكثيرين بل إطلاقها وكأنها أمور مسلمة الأثر الكبير في إثارة الشكوك حول منهج التعليل بالحكمة وإجاء من يرى شرعيته إلى الدفاع عنه وبيان عدم صحة هكذا أحكام.

وفي مثل هذه الأجواء من التشكيك يظهر القول بالمنع من التعليل واللجوء إلى الأصل الذي لا يمكن أن يشكك فيه أحد وهو النص والالتزام بحرفيته.

#### عاشرا: عدم تحديد محال النزاع.

من الأمور التي شوشت على منهج التعليل وساهمت بالقول بالمنع منه عدم الدقة في تحديد مواطن الخلاف أو نقل الخلاف إلى مواطن ليس لها علاقة حقيقية بالمسألة وقد مرت الإشارة إلى اختلاف الأصوليين في المقصود بالحكمة وكذلك في المقصود من الأصل المراد تعليله، فبرغم أن الأصوليين يقررون أن الأصل الذي ينبغي أن يعلل ويقاس عليه الفرع هو محل الحكم فإن فريقا منهم ممن تأثر بعلم الكلام جعل الأصل: النص أو الحكم الشرعي وبالتالي جعلوا ما يرونه في التعليل من تغيير أو إبطال أو تخصيص... الخ. هو للنص والحكم الشرعي وإن كان الصواب أن ذلك للوقائع ومحال الأحكام والتي هي الأصل المراد تعليله كالخمر ذاته أو القمح والشعير الذي جاء بشأنها حكم الربا مثلا، فالتعليل لحقائق هذه الأشياء والبحث عن العلة والحكمة إنما يكون فيها لا في النص الذي له كل القدسية والاحترام بحيث لا ينبغي أن يتعرض لأي أثر من آثار التعليل التي قد يتصور أن فيها تشويش عليه أو على ما يستفاد منه من الأحكام، فواقع الأمر أن التعليل بالحكمة يغير الحكم أو يوقف تطبيقه أو ينقل الحكم إلى محل آخر بناء على وجود الحكمة في الوقائع المعطلة، وأما النص الذي جاء من الشارع فلا يطرا عليه أي تعطيل أو مناقضة أو معارضة، وكل ما في الأمر أنه قد لا يطبق الحكم المستفاد منه لأجل انتفاء الحكمة في الواقعة أو لتغيرها لا شيء أكثر من ذلك.

وهذا ما لم يتضح للعديد من الأصوليين فقالوا بالمنع ظنا منهم أنهم يحفظون للنص هيئته واحترامه. وقد مر سابقا كيف لم يتحد محل الخلاف في مفهوم الإرسال عن الاعتبار مما ساهم في القول بمنع التعليل أو تقييد ذلك وإن كان واقع الأمر أن الكل متفق على ضرورة الاعتبار حتى من قال بالإرسال فإنه أراد قسما هو معتبر عند من لا يرى القول بالمرسل من المصالح والحكم.

هذه عوامل نشأة القول بمنع التعليل بالحكمة والتي يكفي توفر بعضها للقول به وهي ذاتها تبين عدم دقة هذا الرفض وخطأه فإن المدرك لحقيقة هذا المنهج سيدرك بلا شك أن ما استند إليه نفاة التعليل خالي من الصحة وليس من التعليل بالحكمة في شيء.

## الفصل السادس

### التعليل بالحكمة وأثره في القياس الأصولي

- ويشمل المباحث التالية :
- المبحث الأول : بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي
- المبحث الثاني : شروط الحكمة وقوادحها
- المبحث الثالث : مسالك الكشف عن الحكمة
- المبحث الرابع : أبعاد التعليل بالحكمة في القياس

## الفصل السادس التعليل بالحكمة وأثره في القياس الأصولي

### المبحث الأول

#### بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي

إن من أهم مظاهر استثمار الأصوليين لمنهج التعليل بالحكمة ما قدموه من خلال القياس الأصولي سيما وأن الحكمة المراد اعتبارها في بناء الأحكام عليها حكمة مستنبطة من الأصول الشرعية عندهم - سواء كان ذلك نصاً أم حكماً شرعياً-، ولذلك فقد احتل اختلافهم في هذه المسألة حيزاً كبيراً من كتاب القياس وهذا ما سيظهر من خلال المطالب التالية:

#### المطلب الأول: عرض الأصوليين للمذاهب

جاء عرض الأصوليين للمذاهب على منهجين من حيث التقسيم: أحدهما ثنائي والآخر ثلاثي.

##### التقسيم الثنائي للآراء:

وهذا منهج الغزالي ومن بعده الرازي ومن تأثر بهما<sup>(١)</sup>، حيث قسم اتباع هذا المنهج مذاهب الأصوليين في المسألة إلى قسمين:

القسم الأول: من يجوز التعليل بالحكمة والقسم الثاني: المانعون للتعليل بالحكمة ونسبه الغزالي إلى الدبوسي وأنصاره، في حين لم يبين الرازي من ذهب إلى هذا الرأي.

##### التقسيم الثلاثي للآراء:

وهذا منهج الأمدي وعامة متأخري الأصوليين حيث قسموا آراء الأصوليين إلى ثلاثة مذاهب<sup>(٢)</sup>:

المذهب الأول: المنع من التعليل مطلقاً ونسبه الأمدي للأكثرين وإن لم يبينهم.

المذهب الثاني: جواز التعليل مطلقاً.

المذهب الثالث: المفصلون بين أن تكون الحكمة متحققة فيها الشروط لا سيما الظهور والانضباط؛

فيجوز التعليل بها، وبين أن لا يتحقق فيها شروطها فلا يجوز التعليل بها.

(١) الغزالي: المستصفي ٣٤٨/٢ وشفاء الغليل ٦٠٤ و٦١٢، الرازي المحصول: ٣٨٩/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٢٤/٢/الأصفهاني: الكاشف ٥٢٥/٦.

(٢) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣، ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل ١٦٩، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٦٦/٣، الزركشي البحر المحيط ١٣٣/٥، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٨٨/٤ ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٤/٤-٤٥، ٤٧-٤٨، ابن السبكي الإبهاج

## تحليل مناهج العرض المتبعة:

أولاً: منهج الغزالي: إن الغزالي عند عرضه لمسألة التعليل بالحكمة لم يكن يقصد استقصاء الآراء وذكر من جوز وذكر من منع، بل كان هدفه تنفيذ رأي الدبوسي والذي يظهر واضحاً أن الغزالي قد وضع كتابه شفاء الغليل بهدف بيان آراء الشافعية ومنهجهم في القياس، ومن ثم تنفيذ منهج الحنفية من خلال تنفيذ آراء الدبوسي. وقد كان من المسائل التي تناولها الغزالي بهذا القصد رأي الدبوسي في التعليل بالحكمة. أمر آخر، لم يعرض له الغزالي عند ذكره الآراء كان شروط الحكمة، وإن صرح باشتراطها في ثانياً مسألة التعليل بالحكمة ذاتها وهو ما سيأتي إيضاحه في مبحث شروط الحكمة- وعليه فإني أستغرب كيف ينسب د. السعدي القول بالجواز مطلقاً للغزالي<sup>(١)</sup>.

ثانياً: منهج الأمدي: إن تقسيم الأمدي لآراء الأصوليين جاء بناء على أخذه بالاعتبار موقفهم من اشتراط تحقق شروط الحكمة، بيد أن الأمدي لم ينسب المذاهب لأصحابها، ولا إلى المذاهب الفقهية على أقل تقدير. وهذا يقودني إلى أن الأمدي في عرضه للمذاهب قدمها بناء على الافتراض الرياضي المنطقي للمسألة؛ إذ الآراء: إما المنع من التعليل أو تجويزه، ومن يجوز: إما أن يشترط شروطاً أو لا يشترط؛ فكانت آراء ثلاثة.

وهذا الإطلاق للآراء من الأمدي ليس دقيقاً؛ إذ ليس له في واقع الآراء عند العلماء وجود لاسيما القول بجواز التعليل بالحكمة مطلقاً، فعلاوة على أن الأمدي لم ينسب الآراء لأصحابها، فإن المشتبهين من الأصوليين بأنهم ممن يعللون بالحكمة مطلقاً كالغزالي والرازي والشاطبي، سابين لاحقاً أنهم ليسوا كذلك.

وإذا كان تقسيم الأمدي غير دقيق؛ فإن تقسيم الغزالي غير مكتمل لعدم تعرضه لذكر اشتراط تحقق شروط الحكمة فيها عند ممن يعلل بها، وربما كان عذره في ذلك: أن ذلك من الأمور المسلمة عنده؛ إذ لا أحد يقول بمطلق الأشياء ومن ذلك الحكمة.

وبعد هذا كله، فإن التقسيم الأجدر لآراء الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي تقسيمهم إلى مذهبين:

المذهب الأول: المنع من التعليل بالحكمة.

المذهب الثاني: التعليل بالحكمة بشروطها على اختلاف بينهم في هذه الشروط.

هذا وبالرغم من ذلك فإن هذا التقسيم لا يعكس المذاهب الحقيقية لآراء الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي، ولذلك لا بد من عقد مطلب خاص بذلك.

### المطلب الثاني: بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي

إن إطلاق الأقال في هذه المسألة ليس من الدقة بمكان مع مسألة كانت من الأهمية والعمق والخطورة أن تشكل على أساسها آراء الأصوليين في مبدأ التعليل، ومن ثم القياس ومسالك العلة وعلى

(١) السعدي: مباحث العلة ١١٢.

راسها المناسبة وما اتصل بذلك من مصادر أصول الفقه التبعية وقواعده، كالاتصال والمقاصد وسد الذرائع وغير ذلك علاوة على أن لهذه الفكرة أساسا في علوم العقيدة والكلام، لكل هذا فإني أرى أن الدقة لا تتوفر في أي عرض لأراء الأصوليين إذا لم يأخذ بالحسبان المعيارين التاليين:

الأول المعيار الزمني والثاني المعيار المصطلحي.

### المعيار الزمني:

مرت مسألة التعليل بالحكمة في القياس في مرحلتين أساسيتين: الأولى من عهد النبوة إلى عصر الجويني والثانية من عصر الجويني إلى العصر الحديث.

### المرحلة الأولى ما قبل الجويني:

قدمت سابقا من خلال عرض أسس منهج التعليل بالحكمة وتحليلها؛ أن منهج الانفتاح على المعاني والحكم تعود بداياته إلى عهد النبوة لا سيما في السنة الخامسة بعد غزوة الأحزاب والقصة المشهورة في أمر النبي عليه الصلاة والسلام للمسلمين بالتوجه إلى بني قريظة ومن ثم تجذر هذا المنهج عند الفقهاء والأصوليين في المراحل اللاحقة، غير أن السمة العامة لهذه المرحلة مرحلة بدايات علم أصول الفقه وتدوينه -وكما يظهر جليا من خلال عرض تطور مصطلح الحكمة- عدم استقرار المصطلحات وتميزها عن بعضها البعض، فكانت المعاني والحكم والمصالح تطلق إطلاقا واحدا مع إشارات قليلة إلى وجود تمايز أو اختلاف بينها.

هذا وقد جاءت آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة في هذه المرحلة على النحو التالي:

الرأي الأول: عدم جواز التعليل بالحكمة، وهذا رأي نفاة القياس ومن معهم من أتباع منهج التزام حرفية النص.

الرأي الثاني: التعليل بالحكمة والمصلحة على الجملة، وهذا ما ذهب إليه جماهير الأصوليين<sup>(١)</sup> في هذه المرحلة، كالجصاص من الحنفية والشميرازي من الشافعية والباجي من المالكية والذين ذهبوا إلى التعليل بالحكمة والمصلحة على سبيل تنفيذ رأي نفاة القياس، وجاءت استدلالاتهم على ذلك من باب إثبات التعليل بالحكمة والمصلحة على الجملة، فإن الأحكام الشرعية لا تخلو من حكمة ومصلحة؛ بل إن الحكم الشرعي ذاته مصلحة وحكمة وإن لم يظهر لنا عين ذلك.

### التعليل بالحكمة لأجل القياس:

هذا وقد انقسم جمهور الأصوليين في هذه المرحلة إلى فريقين:

الفريق الأول المطلقون بالحكمة، وإن لم يصرحوا بذلك ولكن من خلال ما نسب إليهم أو من مجموع أقوالهم وإشاراتهم فإنه يفهم ميلهم لذلك على أقل تقدير، وإليك البيان:

(١) الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤-١٤١، الشميرازي: شرح اللمع ٧٦٢/٢-٧٦٥، الباجي: أحكام الفصول ٥٣٨-٥٣٩.

## أولا - موقف الأئمة الأربعة:

هذا وبالرغم من أنه لم ينقل لنا نصهم على جواز التعليل بالحكمة؛ فإن الأكثر انسجاما مع حقيقة مناهجهم الأصولية: القول بالتعليل بالحكمة يظهر ذلك مما يلي:

أ- إن أبا حنيفة وإن نقل لنا الزركشي القول عنه بالمنع من التعليل بالحكمة لكونها من الأمور الغامضة وشأن الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عند تقدير الحكم عن دليله ومظنته<sup>(١)</sup>؛ فإن هذا لا يعكر على ما قدمته من أنه من المعلنين وذلك للأمور التالية:

١- إن هذه النسبة جاءت من غير الحنفية فهي من شافعي، في حين لم ينسب أحد من الحنفية هذا القول لإمامهم.

٢- إن هذا القول جاء على سبيل التضعيف بدلالة قول الزركشي: "والمقول" فلم يجزم بنسبة القول له.

٣- إن منهج الحنفية في الأصول استقراء فروع المذهب وأقوال الأئمة عندهم ومن ثم بناء الأصول. وقد نقلت الكتب الفقهية العديد من الفروع والشواهد المستندة إلى التعليل بالحكمة عن أبي حنيفة بل وعن صاحبه أبي يوسف ومن ذلك مسألة بيع السبايا للأعداء، ومسألة حرق الغنائم التي يعجز المسلمون عن حملها إلى بلاد الإسلام، ومسألة النهي عن تلقي الركبان، وقد مر سابقا تعليل أبي حنيفة لكثير من أحكام الزواج وشروطه بالحكمة<sup>(٢)</sup>، ومن ذلك أيضا ما ذهب إليه أبو يوسف في مسألة إيجاب الاستبراء على الجارية التي اشتراها صاحبها في المجلس الذي باعها فيه، فقد ذهب أبو يوسف إلى أنه إذا تيقن فراغ رحمها لا يجب عليها الاستبراء؛ إذ هو لتبين فراغ الرحم. فما كان من علاء الدين البخاري إلا أن علق على هذا الرأي بقوله: "وهو حكمة الاستبراء"<sup>(٣)</sup>.

٤- إن الرأي المعتمد عند أصولي الحنفية جواز التعليل بالحكمة وهذا ما سيظهر لاحقا عند عرضي لأراء الأصوليين في المرحلة الثانية. ولاشك أنه لو كان لديهم أي نقل عن إمام مذهبهم، أو وجدوا من فروع مذهبهم ما يخالف ذلك لما ذهبوا إلى الجواز وهم الذين وضعوا أصولهم استنباطا من الفروع.

ب- الإمام مالك، وليس أدل على قوله بالتعليل بالحكمة من قوله بالمصالح، بل بالمرسلة منها، بل إن التعليل بالحكمة والمصلحة كان عند الإمام مالك فقها واقعا ومن ذلك تعليله نهى رسول الله عليه الصلاة والسلام عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو<sup>(٤)</sup>، وتعليله جواز الجهاد مع أمراء الجور بأن في تركه ضررا على أهل الإسلام<sup>(٥)</sup>.

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٣٣/٥.

(٢) انظر ص ٣٣٣ من هذه الرسالة.

(٣) البخاري: كشف الأستار ٢٨٦/٤-٢٨٧، وانظر مزيد تفصيل للأئمة والشواهد ثلثي: تعليل الأحكام، ١٤٥-١٤٨، وعلى الحكمي: حقيقة التعليل بالحكمة ٥٤-٥٢.

(٤) مالك: الموطأ ٤٤٦/٢.

(٥) مالك: المدونة ٥/٢.

جـ الإمام الشافعي؛ وليس أدل على قوله بالتعليل بالحكمة من الأمور التالية:

١- نقل الزركشي وهو شافعي المذهب القول بجواز التعليل بالحكمة عنه<sup>(١)</sup>، وليس ذلك الإشارة الوحيدة عند الأصوليين، فقد سبق ذلك ما قرره الجويني أن من تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة<sup>(٢)</sup> ومن بعد الجويني يأتي الزنجاني بتقريره: أن الأصل عند الشافعي إتباع المعاني دون الأسباب<sup>(٣)</sup> وما ذلك كله إلا لفهمهم حقيقة منهج الشافعي.

٢- إذا كان أبو حنيفة ومالك لم يصنفا كتابا في أصول الفقه؛ فإن الشافعي رائد هذا العلم بتأليفه ما اعتبر أول كتاب في أصول الفقه وهو كتاب الرسالة. والمدقق فيه يلحظ اعتماد الشافعي على مصطلح المعاني والذي هو لحكمة في هذه المرحلة، بل إن الشافعي وكما بينت عند عرضي لتطور مصطلح الحكمة قد فسر الحكمة بالسنة، ثم فسر السنة بأنها معنى ما يريد الله، وفي المحصلة فإن الحكمة المعنى الذي يريد الله تعالى ويقصده<sup>(٤)</sup>.

٣- يؤكد الشافعي أنه من المعلنين بالحكمة التي فسرنا بالسنة والتي هي معنى ما يريد الله تعالى بتعليقه نهي رسول الله عليه الصلاة والسلام عن خطبة المسلم على خطبة أخيه بما في ذلك من فساد على المرأة وعلى خاطبها الذي أذنت في نكاحه<sup>(٥)</sup>.

د- أما الإمام أحمد فالتعليل بالحكمة المستنبطة من النصوص الشرعية هو من الواضوح عنده إلى الحد الذي جعلت الأصوليين يقرنون بينه وبين الإمام مالك في القول بالمصالح ومن ذلك قول ابن دقيق العيد: أن الإمام أحمد يلي مالكا في الأخذ بالمصالح المرسلة عند الاستنباط<sup>(٦)</sup> وذلك تعبيرا عن مدى اعتماده على الحكمة والمصلحة وهذا ما انعكس جليا عند كثير من الحنابلة حيث يظهر اعتمادهم على أصل التعليل بالحكمة بل إن صاحب المنهج الذي توسع كثيرا في الاعتماد على هذا الأصل كان الطوفي وهو من الحنابلة.

ثانيا: موقف جمهور الأصوليين.

جاء موقف جمهور الأصوليين في هذه المرحلة لاسيما من الشافعية والمالكية يقول بجواز التعليل بالحكمة وهذا ما يظهر من خلال الأمور التالية:

١- ما يقرره الشيرازي ويتبعه فيه الباقي أن من أنواع الاستدلال المقبولة: الاستدلال ببيان العلة، والاستدلال بحسب قول الشيرازي هو القياس ذاته<sup>(٧)</sup>، والاستدلال ببيان العلة: أن يبين علة الحكم في

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٢٢/٥.

(٢) الجويني: البرهان ١١١٨/٢.

(٣) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ٢٩٩.

(٤) انظر ص ٨ من هذه الرسالة.

(٥) الشافعي: الرسالة ٣٠٨.

(٦) الحكمي: حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة ٥٦.

(٧) الشيرازي: شرح اللمع ٨١٥/٢.



الأصل ثم يبين أن مثل تلك العلة موجودة في الفرع فيجب أن يكون مساوياً له في الحكم. وذلك مثل أن يقال في النباش: أن علة القطع هو الردع والزجر عن أخذ أموال الناس صيانة لها؛ وهذا المعنى موجود في كفن الميت لأنه يحتاج إلى صيانة الحفظ بما يرتدع به عن أخذه؛ فوجب أن يكون حكمه حكم سائر السرقات. ومثل أن يقال: العلة في تحريم الخمر الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله وعن الصلاة، المذهبة للعقل، المتلفة للمال، الموجبة للفساد والعداوة والبغضاء، وهذا المعنى موجود في النبيذ لأنه يعمل عمل الخمر؛ فوجب أن يكون حكمه حكم الخمر في التحريم<sup>(١)</sup>. فهذا نص واضح في التعليل بالحكمة من خلال القياس.

٢- سبق مرارا تكراري لقول الشيرازي: "إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها"<sup>(٢)</sup> وفي هذا ترسيخ لمبدأ التعليل بالحكمة. **الفريق الثاني: المانعون من التعليل بالحكمة في القياس:**

وهذا المشتبه عن الحنفية في هذه المرحلة حيث أنكر الكرخي التعليل بالحكمة في القياس<sup>(٣)</sup>، وقد نسب الغزالي ذلك إلى الدبوسي<sup>(٤)</sup>، وإن كنت بعد طول بحث لم أعثر على ما يدل لذلك من أقوال الدبوسي في كتابه تقويم الأدلة، بل لم يخرج الدبوسي عن إطار منهج الحنفية في هذه المرحلة والمعتمد على المعنى المؤثر والذي هو حقيقة الحكمة عندهم كما ظهر خلال الفصل الأول من هذه الرسالة وبعد الدبوسي جاء الجصاص يصرح بأن علل المصالح ليست العلة التي يقاس عليها أحكام الحوادث<sup>(٥)</sup>، وبعد الجصاص كان السرخسي الذي نفى أي مجال للرأي في معرفة الحكمة<sup>(٦)</sup>. وبعد هذا كله، فالذي أراه أن الحنفية في هذه المرحلة ممن يقولون برعاية الحكمة لأجل بناء الأحكام عليها، وإن كانوا لا يسمون ذلك قياساً وذلك يرجع إلى خصوصية منهجهم في القياس وتقسيماته وكذلك مفهومهم للعلة وشروطها حيث لا يرون تحقق هذه الشروط في الحكمة لأجل القياس عليها. وإن كانوا يقولون برعاية الحكمة في بناء الأحكام من خلال منهجهم في دلالة النص وهو ما يعده الجمهور من القياس، فحاصل الأمر أنهم لا يقولون بإجراء نوع خاص من القياس على أساس الحكمة وإليك تحليل نموذجين من آراء علماء الحنفية في هذه المرحلة.

### تحليل رأي الجصاص:

إن الباحث في كلام الجصاص قد يتبادر إلى ذهنه ولأول وهلة أن الجصاص ممن لا يرى رعاية الحكمة، سيما وإن من أقواله ما قد يدعم ظاهرياً هذا الفهم ومن ذلك:

(١) الشيرازي: شرح اللمع ٨١٥/٢-٨١٦ والباقي: أحكام الفصول ٦٧٢.

(٢) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢.

(٣) الكرخي: أصول الكرخي ٨٥.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٦٠٤ و٦١٢ والمسنن ٣٤٨/٢.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤.

(٦) السرخسي: أصول السرخسي ١٢٠/٢.

أولاً: قوله: "وعلل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث"<sup>(١)</sup>. وقوله: "وعلل الأحكام إنما هي أوصاف في الأصل المعلول وليست من علل المصالح في شيء"<sup>(٢)</sup>.  
 ثانياً: ومما يدعم هذا الفهم أن الجصاص ممن يمنع القياس في الحدود والكفارات والمقادير<sup>(٣)</sup> وسيأتي أن حقيقة الخلاف في هذه المسألة كونها معللة بالحكمة أم لا، ولذلك فإن الجصاص يبني مذهبه على ما يقرره من أن مقادير نعم الله تعالى على عبده لا يحصيها أحد غيره<sup>(٤)</sup>، ونعم الله ليست سوى المصالح التي أرادها الشارع لنا، ومنها تستنبط المعاني والحكم الموجبة لها، فإذا لم تكن هذه المصالح معلومة فإن المعاني المستركة منها غير معلومة وعليه لا تعلل هذه الأحكام بالحكمة.  
 هذه هي المرتكزات التي قد يستند إليها من يظن أن الجصاص ممن لا يعلل بالحكمة غير أن المدقق في موقف الجصاص من الحكمة يجده يمنع التعليل بها لأجل القياس خاصة لعدم تحقق شروط خاصة يشترطها في الحكمة التي يراد إجراء القياس على أساسها ومن ذلك:

#### ١- أن تكون معتبرة بالنص:

وهذا الشرط لأن الحكمة عنده بما هي علة تستدرك بها المصالح التي لا يمكن الاطلاع عليها إلا بالتوقيف<sup>(٥)</sup> وبهذا يظهر أن الجصاص لا يجوز الاعتماد على علة المصالح المستنبطة بالرأي، أما إن كانت عللاً ثابتة بالنص فالموقف عنده سيتغير وهذا ما سأليناه لاحقاً.

#### ٢- أن تكون موجبة لحكمها:

يرى الجصاص أن علة المصالح غير جائز وجودها عارية من أحكامها<sup>(٦)</sup>، فيجب أن تكون الحكمة والمصلحة مطردة بوجود الحكم كلما وجدت. ولما كان هذا هو حال علة المصالح؛ فإنها لا تصلح أن تكون من علة الأحكام عنده ذلك أن علة الأحكام ليست عللاً على الحقيقة ولا يتعلق وجوب الحق بها، وإنما هي علامات كالأسماء<sup>(٧)</sup>.  
 ويرى الجصاص أن من جعل علة المصالح عللاً للأحكام فإنما رام إثبات علله على أنها موجبة للحكم المنصوص لا على معنى أنها علامة<sup>(٨)</sup>.

(١) الجصاص: أصول الجصاص ١٤٠/٤.

(٢) المرجع السابق ١٤١/٤.

(٣) المرجع السابق ١٠٨-١٠٥/٤ و ٣٦٦-٣٦٤/٣.

(٤) المرجع السابق ١٠٦/٤.

(٥) المرجع السابق ١٤١-١٤٠/٤.

(٦) الجصاص: أصول الجصاص ١٤١/٤.

(٧) المرجع السابق ١٤٢/٤.

(٨) المرجع السابق ١٤٢/٤.

هذا والقياس الشرعي عند الجصاص أحد ضروب الاجتهاد وإنما أصبح من الاجتهاد لكون العلة فيه غير موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه، وذلك كالأمانة وكان طريق إثباتها علامة للحكم بالاجتهاد وطلب الظن لم يوجب ذلك لنا للعلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد<sup>(١)</sup>. في حين أن جعل علل المصالح عللا للأحكام وهي علل موجبة تخرج القياس عن كونه اجتهادا.

ووجه آخر لعدم صلاحية الحكمة لأن تكون علة يقاس عليها، ما في ذلك من مخالفة لمذهب الجصاص في حكم الأشياء قبل مجيء السمع؛ إذ أن منها ما هو ذو جواز في العقل يجوز إباحته تارة وحظره أخرى وإيجابه أخرى على حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم. فهذا القسم من الأشياء عند الجصاص هو على الإباحة<sup>(٢)</sup>. وجعل علل المصالح المستنبطة بالاجتهاد عللا للأحكام فيه مخالفة صريحة لذلك أوضحها الجصاص من خلال المثال الآتي: لو كانت علة الأحكام علة المصالح لوجب أن يكون الأكل في البر بالبر، لما كانت عندك علة التحريم التفاضل أن يكون التحريم ابديا موجودا وأن لا يصح إباحة التفاضل فيهما مع وجودهما؛ لأن علل المصالح غير جائز وجودها عارية من أحكامها، وقد علمنا وجود كونه مأكولا مع إباحة التفاضل قبل التحريم أي قبل مجيء الشرع- فدل على أن علل الأحكام ليست من علل المصالح في شيء<sup>(٣)</sup>. وفي المحصلة فإن موقف الجصاص من الحكمة المستنبطة بالاجتهاد أنها لا تعتبر وذلك لأمرين:

- ١- لكونها مجهولة لا يطلع عليها إلا بالتوقيف.
- ٢- إنه وإن قدر الاطلاع عليها بالاستنباط، فإن أعمالها يؤدي إلى إيجاب أو حظر قبل مجيء الشرع، وهذا مخالف لموقف الجصاص في أن حكم الأشياء المبنية على مصالح المكلفين هو الإباحة قبل مجيء الشرع.

هذا ولا ينفي ذلك كله أن الجصاص ممن يرى رعاية الحكمة واعتبارها في الشريعة، بل إنه من أهل التعليل بها لكن بشروط يرتئها وهذا يظهر من خلال الآتي:

أولاً: أن الجصاص يذهب إلى أن الشريعة معللة بالحكمة والمصلحة ابتداء من حيث الجملة: "قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به؛ بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يجعل المصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها، وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً وإن لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه"<sup>(٤)</sup>. ومن خلال قوله "قد علمنا بورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة" يمكن استنتاج أنه يشترط لصحة علل المصالح أن تكون منصوصة.

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ١٢-١١/٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٤٨/٣.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص ١٤١/٤.

(٤) المرجع السابق ١٤١/٤.

ثانياً: إن الجصاص ذهب إلى أن الأحكام التي يجوز فيها النسخ والتبديل واختلاف الأحكام باختلاف الأحوال والأزمان وجواز أن يتعد بعض المكلفين فيه بشيء، ويتعد آخر منهم بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة، فقد ذهب الجصاص أن هذا القسم من الأحكام من حيث الاجتهاد على وجهين:

أحدهما لله تعالى عليه دليل منصوب في أحكام الحوادث التي ينظر إلى العلم فيها بمدلوله فليس هذا من باب الاجتهاد.

الوجه الآخر ليس حكم الله تعالى فيه شيئاً بعينه، وإنما حكمه على كل مجتهد من الفقهاء ما يؤديه إليه اجتهاده فيكون كل منهم متعبداً بما استقر عليه رأيه وغالب ظنه بعد الاجتهاد على السبيل الذي كان يجوز ورود النص به<sup>(١)</sup>.

وهذا السبيل - أي سبيل الاجتهاد - قد أوضح الجصاص أنه يستند على اعتبار المصالح، وهو ما قرره من خلال ما استدل به على إثبات القياس والاجتهاد بحجج العقول حين قال عن هذا القسم من الأحكام والذي ليس في العقل حظره ولا إيجابه إلا على حسب ما تقتضيه حاله من حسن وقبح، وفي العقل تجويز كونه من حيز الواجب أو المحظور أو المباح. فإذا حظره السمع علمنا قبحه ون أوجبه أو أباحه علمنا حسنه، فإذا ثبت ذلك وجدنا الله قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا بها ودفع المضار عنها (... ..) وقد كان قادراً على أن يتولى ذلك لنا ويكفينا المؤونة فيه، كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها ضرورة ولكنه وكل ذلك إلى أرائنا واجتهادنا لما علم لنا فيه من المصلحة وأثبت على أمر الآخرة وليشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي والتزهد في الدنيا والترغيب في الجنة التي لا تعب فيها ولا نصب، وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها. فإذا ثبت ذلك في المباحات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات والواجبات مما يجوز فيه النسخ والتبديل ثم كان ذلك موكولاً إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا، وكان ذلك من أمور الدين؛ إذ كان أكبر المصالح ما كان في أمر الدين فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين مما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ولم تتفق الأمة عليه<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: إن الجصاص يوضح مذهبه في التعليل بالحكمة من حيث وجوب اعتقاد عدم خلو الشريعة عن الحكمة وإن كان لا يجب على الله سبحانه وتعالى أن يبين لنا وجه الحكمة وذلك بقوله: "إنه ليس على الله تعالى أن يعلمنا وجه المصلحة فيما يفعله من الآلام والأمراض والموت، بكل واحد منا، وإنما علينا أن نعتقد أنه لا يفعل من ذلك إلا ما هو صلاح وحكمة، فأما أن يعرفنا كل شيء منها بعينه فيقول إن هذا وجه الحكمة والمصلحة فيه كذا، وهذا وجهه كذا؛ فإن ذلك غير واجب"<sup>(٣)</sup>.

(١) الجصاص: أصول الجصاص ٣٠١/٤-٣٠٢.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ٧٠/٤-٧١.

(٣) المرجع السابق، ٦٢/٢.

رابعا: أما موقف الجصاص من منع إجراء القياس في الحدود والكفارات، وما لذلك من علاقة بالتعليل بالحكمة، فهذا الموقف منه ليس إلا تجذيرا لمسألة اشتراط كون الحكمة بما هي المعاني المستدركة من المصالح؛ اشتراط كونها ثابتة بالنص، ومن ثم فإن إعمالها هو استنادا إلى دلالة النص عند الحنفية في حين أنها من القياس الجلي عند الجمهور، فإن الجصاص وإن أنكر القياس في الحدود والكفارات إلا أنه أجرى فيها دلالة النص بالاستناد إلى معاني ثابتة بالنص سماها الجمهور قياسا، فحقيقة الأمر أن الخلاف في جزء غير يسير خلاف لفظي ومما يثبت أن الجصاص استند إلى المعاني المحققة للمصالح الثابتة بالأحكام والنصوص الشرعية استدلاله على صحة الاجتهاد بأن أحكام الشرع لا تخلو من أن تكون مستدركة من طريق النص والاتفاق أو من هاتين الجهتين، ومن جهة معان مودعة فيها - أي الحكمة - يجب اعتبار الأحكام بها فلما وجدنا الأمة متفقة على أن الحكم قد يرد من الله تعالى ومن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أشخاص بأعيانها في أمور منصوص عليها فيكون ذلك الحكم جاريا في أغيارها لمشاركتها لها في معانيها نحو قوله تعالى: "فلا تقل لهما أف" علم به النهي عن السب والضرب. ومثاله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من حكمه في أشخاص بأعيانها وأمور معينة لم يتعلق الحكم فيها باسم عموم وكان الحكم جاريا على معان مودعة في النص نحو حكمه بالغررة في الجنين وكان ذلك حكما في شخص بعينه، وحكمه في الفارة إذا ماتت في سمن أنه إن كان جامد القيت وما حولها وإن كان مانعا أريق، ونحو رجمه ماعز حين زنى (.....) ثم كان حكم الزيت حكم السمن إذا ماتت فيه فارة وكان العصفور بمنزلة الفارة إذا ماتت فيها، وكان حكم غير ماعز من الزناة المحصنين حكم ماعز (.....) ثبت بذلك من الأحكام ما هو منصوص عليه وأن منها ما هو مودع في النص يجب اعتباره وإجراء الحكم عليه ومن المعاني ما يكون جليا ظاهرا ومنها ما يكون خفيا غامضا. فالجلي منها نحو ما ذكرنا مما لا يحتاج منه إلى نظر ولا استدلال. والخفي منها يحتاج إلى نظر واستدلال فحيثما وجدنا المعنى وجب إجراء الحكم عليه؛ إذ قد ثبت أن الحكم قد يتعلق بالمعنى كما يتعلق بالاسم وبالعين كما أنه إذا علق الحكم بالاسم وجب اعتباره به حيث وجد<sup>(١)</sup>.

وهذا النوع من الاستدلال بالمعاني المودعة يذكر الجصاص أن الجمهور سموه قياسا جليا إلا أنه لا يعتبر ذلك قياسا، لأن القياس يفترق في إثبات الحكم به إلى ضرب من النظر والاعتبار والتأمل بحال الفرع والأصل والجمع بين حكميهما بعد الاستدلال على المعنى الموجب للجمع، وليست هذه القضية موجودة فيما يسموه قياسا جليا؛ لأن المعنى فيه معقول مع ورود النص في أغياره مما لم يتأوله النص قبل النظر والاستدلال، وقد يعقل ذلك العامي الذي لا يدري ما القياس<sup>(٢)</sup>.

خامسا: إن الجصاص لما أثبت رأيه في عدم جواز كون علل المصالح من علل الأحكام التي يقاس عليها جاء ذلك منه في معرض رده على من يعلل الأحكام بعلل المصالح المستتبطة بالقاصرة مما يؤكد أن الجصاص يقول بعلل المصالح المنصوص عليها، أن الجصاص ومن خلال تنفيذه للقول بأن

(١) الجصاص: أصول الجصاص ٧٢-٧٢/٤.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ١٠٠-٩٩/٤.

لعل المصالح المستتبطة القاصرة فائدة؛ إذ يعلم أن الله تعالى حرمه لهذه العلة<sup>(١)</sup>. قد افترض فرضيتين:

الأولى أن الله تعالى حرمه لهذه العلة، وأن هذه العلة كانت موجبة للتحريم لا محالة. الثانية أن المعنى قد كان يجوز وجوده غير موجب للحكم، إلا أن الله تعالى جعله علة للحكم المذكور نصاً<sup>(٢)</sup>.

وفي حين يبطل الجصاص الفرضية الثانية من ناحيتين هما<sup>(٣)</sup>:

الأولى: أن فيها إجازة فعل العيب على الله سبحانه؛ لأن المعنى إذا لم يقتض التحريم، ولم يوجبه من طريق الحكمة، فغير جائز أن يقول الله عز وجل: أني حرمته لأجل المعنى، كما لا يجوز أن يقول: حرمته لأجل أني خلقت السموات والأرض؛ إذ لا تعلق لذلك بالحكم. الثانية ما سبق توضيحه من أن علل المصالح علل موجبة للأحكام، وعلل الأحكام في القياس علامات غير موجبة. إن الجصاص وإن فند الفرضية الثانية فقد سكت عن الأولى وهي كون علل المصالح عللاً منصوصة وموجبة للحكم وهذا فيه إشارة إلى قبوله لها لكن دون تسمية ذلك قياساً بل استدلالاً بالنص كما تقرر سابقاً.

#### تحليل رأي السرخسي:

إن السرخسي من المعللين بالحكمة، لكن ليس على إطلاقها بل أن تحققاً فيها شروطها لا سيما الشروط التالية: ١- انعدام النص، ٢- التأثير، ٣- الظهور، ٤- الانضباط وسيأتي تفسير رأيه من خلال عرض الشروط لكن ما يهم في هذا المقام بيان أنه من المعللين بالحكمة ويظهر ذلك من خلال الآتي:

أولاً: أن السرخسي قد صرح وفي أكثر من موضع بكون الشريعة مبنية على الحكمة، وأن الحكمة معتبرة بل وهي الأساس في الفقه والتعليل ومن ذلك:

- أ- ذكره في مقدمة كتابه أن الحكمة هي بيان الفقه ومحاسن الشريعة وأن الجمهور على تفضيل العلم بها والعمل لما فيها من معرفة الفصل بين أحكام الحلال والحرام<sup>(٤)</sup>.
- ب- إنه صرح بأن مبنى الشرع على ما هو حكمة لا يخلو عن فائدة<sup>(٥)</sup>.
- ج- ما ذكره السرخسي من أن المفاهية في الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علته، فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة، ولذلك جعل الممانعة في المعنى الذي يصير به الوصف علة موجبة للحكم ممانعة صحيحة<sup>(٦)</sup>.

(١) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤٢/٤.

(٢) المرجع السابق ١٤٢/٤.

(٣) المرجع السابق ١٤٢/٤.

(٤) السرخسي-أصول السرخسي ٢٦-٢٥/١.

(٥) المرجع السابق ٩٦/١.

(٦) المرجع السابق ٢٢٠/٢ و ٢٢٢.

ثانياً: إن حقيقة التوهم في موقف السرخسي ربما نتج من تصريحه بأن التعليل بالرأي لا يكون مع النص<sup>(١)</sup>، والحكمة عنده باطنة لا يوقف عليها إلا بالتأمل أي بالرأي، فهل هذا تناقض عنده؟ ليس الأمر من التناقض في شيء بقدر ما هو مرتبط بمنهج لديه يركز على أن العمل بعقل الشرع لا يمكن إلا بعد معرفة عينها، وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي، إلا أن الشرع ما جعل التعليل بالرأي إلا بعد النص<sup>(٢)</sup>. فإذا انعدم التعيين بالنص فإنه لا يتأتى الاستنباط بالرأي إلا إذا كان الحكم معقول المعنى<sup>(٣)</sup>، والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من النصوص بالرأي، وهو إما أن يكون مطلوباً لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس، أو ليحصل به طمأنينة القلب، وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص<sup>(٤)</sup>.

ثالثاً: يذهب السرخسي إلى أنه لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب؛ لأن الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب بدون نفس المحل المذكور لا يثبت إذا وجد السبب والمحل بدون حكم، وهذا لأن بدون الحكم لا يكون مفيداً في الدنيا ولا في الآخرة (.....) ولذا قلنا بأن قتل الأب ابنه لا يكون موجياً التصاص والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن من الاستيفاء، فإن الولد لا يكون مستمكناً من أن يقصد قتل أبيه شرعاً بحال، قلنا: لا يثبت الوجوب أصلاً. والفائدة التي يذكرها السرخسي هنا هي الحكمة، وهي المعنى المؤثر عنده، والتي من خلال اعتبارها تتحقق الفوائد والمصالح، ولذلك نجد السرخسي يذكر أن حقوق العباد التي فيها غرم وعوض كالثمن في البيع، وما كان له صلة، له شبه بالمؤونة كنفقة الزوجات والأقارب فإن وجوبها ثابت في حق الصبي؛ لأن المقصود في الأول هو المال دون العقل، فإن المراد به رفع الخسران بما يكون جبراً له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون. ولأن في الثاني: معنى العقوبة ومعنى مؤونة اليسار، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه، وكل ذلك يتأدى بأداء الولي. فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن الحكمة<sup>(٥)</sup>. رابعاً: إن نفي السرخسي لأي مجال للرأي في معرفة الحكمة إنما جاء منه على لسان نفاة التعليل والقياس بدلالة سياق النص، ولذا فإن هذا القول لا يمثل رأيه بتاتا. هذه هي حقيقة توجهات الأصوليين في التعليل بالحكمة لأجل القياس في هذه المرحلة.

المرحلة الثانية: عصر الجويني وما بعده.

وتمتد هذه المرحلة من عصر الجويني إلى العصر الحديث، وتمتاز باستقرار المصطلحات والمناهج الأصولية، غير أن آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة لأجل القياس ترتبط بشكل أسس في هذه المرحلة بمحورين:

(١) السرخسي: أصول السرخسي ١٧٤/٢.

(٢) المرجع السابق ١٧٢/٢ و ١٧٤.

(٣) المرجع السابق ١٧٢/٢.

(٤) السرخسي: أصول السرخسي ١٢٨/٢..

(٥) السرخسي: أصول السرخسي ٣٠٧/٢-٣٠٨.

الأول: تحديد المقصود من الحكمة على ضوء الاختلاف في المناهج، وهذا يمثل المعيار الثاني الذي ساهم في تشكيل آراء الأصوليين، وهو المعيار المصطلحي وقد سبق بيان أثر هذا المعيار في تحديد آراء العلماء<sup>(١)</sup>.

الثاني: شروط الحكمة.

وبناء على هذين المحورين تشكلت آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة لأجل القياس حيث انقسم الأصوليون إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم المانعون للتعليل بالحكمة لأجل القياس<sup>(٢)</sup> كابن السمعاني والرازي وابن السبكي والعبادي وجلال الدين المحلي وابن التلمساني وابن النجار الحنبلي.

الفريق الثاني: المعللون بالحكمة لأجل القياس، وقد ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين<sup>(٣)</sup> بشرط تحقق الشروط في الحكمة كل بحسب ما يراه وممن ذهب إلى ذلك الجويني والغزالي وابن برهان والأمدي وابن الحاجب والبيضاوي والأسنوي والأصفهاني والعضد والسعد والزركشي والصفى الهندي والأموي والقرافي والشناقطة وابن قدامة الحنبلي وابن الهمام وابن أمير الحاج وأمير بادشاه وابن عبد الشكور والأنصاري والسمرقندي وغيرهم.

هذا وقد تقدم سابقاً دراسة آراء الأصوليين بحسب الاعتبارات المختلفة لحقيقة الحكمة، وكما تم عرض أدلة العلماء في التعليل بالحكمة وما يرتبط بها من مسائل ومناقشتها، وأدلة الأصوليين في التعليل بها لأجل القياس لا تخرج عن تلك الأدلة أو ما سيأتي من خلال اختلافهم في شروط الحكمة، بل إن معظم أدلتهم في الجواز أو عدمه جاءت بناء على افتراض تحقق هذه الشروط أو عدم ذلك، كل بحسب رأيه جوازا أم منعاً؛ ولذا فإن من الضروري لاستكمال تكوين صورة آراء الأصوليين الوقوف على ما يرون ضرورة تحققه في الحكمة من شروط.

(١) انظر من ٢٤٥-٢٤٧ و ٢٥٢-٢٥٦ من هذه الرسالة.

(٢) الرازي: المعالم ١٦٩، السمعاني: قواطع الأدلة ١٧٨/٢-١٧٩، ابن السبكي: جمع الجوامع بشرح المحلي مع الأبيات ٤٩/٤ و ٥٨-٥٩، التلمساني: شرح المعالم ٤٠٣/٢ و ٤٠٥، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٧-٤٨.

(٣) الجويني: البرهان ١٢١٩/٢، الغزالي: المستصفى ٣٤٨/٢-٣٥٠ وشفاء الغليل ٦١٢، الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٣٦/٢ و ٢٥٧، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٥/٣-٢٧، العضد حاشية العضد ٢٣٩/٢ و ٢١٣-٢١٤، الأصفهاني: شرح المنهاج ٧٣١/٢ الجزري: المعراج إلى المنهاج ١٩٩/٢، الأسنوي: نهاية المول ٤/٢٦٠، ابن السبكي: الإبهاج ٤١/٣، الأصفهاني: الكاشف ٥٢٥/٦، الزركشي: البحر المحيط ١٣٣/٥، الأموي: التحصيل ٢/٢٢٤، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٠٦، الشنقيطي: نشر البنود ١٢٧/٢، ونثر الورود ٤٦٣/٢، ابن قدامة: روضة الناظر ٨٤٥/٣-٨٤٩ و ٩٢٤، آل تيمية: الموسوعة ٤٢٣-٤٢٤، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/٣٠٢، أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨٠/٣ السمرقندي: ميزان الأصول ٥٧٠ و ٦٢٩، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٨/٢.



## المبحث الثاني

### شروط الحكمة وضوابطها

إن من أولى مهمات علم أصول الفقه وضع الضوابط والقيود للمناهج التشريعية؛ إذ لا عبرة عند علماء الأصول بمطلق الأمور، فإن أي عمل منظم لا بد وأن يسير على وفق أسس وشروط وأركان، فما بالك بمناهج تشريع مستمدة من وحي السماء!

إن الأصوليين وكعادتهم قد اهتموا ببيان ما يجب تحققه في الحكمة من الشروط والضوابط؛ بل إن فريقاً منهم يرجع عدم التعليل بالحكمة لعدم تحقق ما يراه ضرورياً في الحكمة لأجل ابتناء الأحكام عليها، وعدم تحقق هذه الشروط هو قاذح فيها يفقدها عليتها.

#### المطلب الأول: شروط الحكمة وضوابطها.

إن المراد بالتعليل بالحكمة جعل الحكمة علة، والعلة لا بد لها عند الأصوليين من شروط وقيود، فهل يشترط تحقق شروط العلة في الحكمة كيما تكون معتبرة؟

ربما أثار موقف الأمدي من شروط الحكمة بعض الالتباسات والضبائبة في هذه المسألة؛ إذ إنه باقتصاره - عند ذكره للأراء - على شرطي الظهور والانضباط، ومن ثم تتابع الأصوليون من بعده على ذلك؛ ربما أوقع وهما عند البعض بأن ليس للحكمة سواهما من شروط وكأنه لا يشترط في الحكمة سواهما. فإن المراد جعل الحكمة علة للقياس عليها، وكيف القياس إن لم تكن متعددة؟ وهل يشترط فيها أن تكون مطردة؟

هذا بعض ما قد يطرح. وقد يقال: إن الأمدي قد اقتصر على هذين الشرطين لأهميتهما؛ ولأنهما محل تميز الحكمة عن العلة بمعنى الوصف، فغالب حال الحكمة أنها خفية مضطربة لاسيما عند من يفسرها بالمصلحة. لكن هذا الأمر ربما غاب عن البعض فظن أن ليس للحكمة أية شروط سواهما، وبالتالي فإنه عندما يفصل الأراء يقرر أن من العلماء من يذهب إلى التعليل بالحكمة مطلقاً؛ أي عن كل الشروط وينسب ذلك إلى الغزالي الرازي والبيضاوي مثلاً، وهذا نجده مكرراً عند غالب متأخري الأصوليين بالنسبة للرازي والبيضاوي، وإن كان الأمر ليس كذلك فعلى فرض تسليم عدم اشتراط الرازي والبيضاوي الظهور والانضباط فلا يعني ذلك مطلقاً أنهما لا يشترطان باقي الشروط، وسيأتي تفصيل ذلك.

#### للحكمة عند الأصوليين شروط:

قد لا يكون الأصوليون يشترطون كل شروط العلة في الحكمة، لكن ذلك لا ينفي اشتراطهم الشروط الأساسية الواجب تحققها في كل أمر يراد جعله علة، ومن ثم فإنهم انتقلوا إلى بيان شروط تختص بالحكمة عما سواها من العلل. ومما يدل أن للحكمة عند العلماء شروطاً أمور منها:

- ١- ما قرره الغزالي عند تحديده محل النزاع في التعليل بالحكمة من أن حاصل الكلام راجع إلى أن العلة المنقوضة لا يصلح الاعتماد عليها، وهذا مسلم فليبطل الحكم بالنقض لا بكونه حكمة وليسلم أن الحكمة إذا عقلت ولم تنتقض جاز التعليل للأسباب بها حتى يرتفع الخلاف المتعلق بالنظر الأصولي<sup>(١)</sup>؛ إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة أو لا تتعدى<sup>(٢)</sup>.
- ٢- واستمع إلى قول الغزالي: "اعلم أن كل مخيل -والحكمة معنى مخيل عنده- فهو شبه ومطرده، ولكن خصص باسم المخيل نسبة له إلى أشرف خواصه ومعانيه (.....) فقد تخصص اسم الطرد من جملة أنواع القياس- بما هو طرد فقط، وإن كان المخيل أيضا مطرد وتخصص اسم الشبه بما هو شبه فقط وإن كان المخيل أيضا شبيها؛ إذ يشبه الفرع الأصل في المعنى المخيل كما يشبه في المعنى الذي لا يخيل"<sup>(٣)</sup>.
- ٣- أن الأمدي ذاته لم يقتصر على شرطي الظهور والانضباط فتراه يشترط أموراً مثل أن تكون الحكمة مقصودة للشارع، وأن لا تتأخر عن الحكم وسيأتي ذلك، وإنما كان ذكره للظهور والانضباط لأهميتهما بالنظر إلى غالب حال الحكمة.
- ٤- إن من الأصوليين من أدرك هذه الحقيقة فتراه يعرض لمسألة التعليل بالحكمة عند تناوله لشروط العلة، وإن كان ذلك عند ذكره شرط الظهور والانضباط؛ فإن في ذلك إشارة إلى أن جواز التعليل يرتبط بمجمل شروط العلة أيضا<sup>(٤)</sup>.
- ٥- يجب أن لا يغيب عن الأذهان أن التعليل بالحكمة ليس أكثر من جعل الحكمة علة فلا بد من تطبيق شروط العلة عليها. وأما ما قد يتوهم من أن شروط العلة مقتصرة على العلة بمعنى الوصف فذلك خطأ، فشروط العلة يجب تحققها في الوصف والحكمة والاسم واللقب وفي كل أمر يجوز الأصوليون جعله علة.
- وبعد فإن العلماء تناولوا في طول القياس وعرضه شروط الحكمة والتي كانت أحد محاور الخلاف في شرعية التعليل بها واعتبارها منهج تشريع، ذلك أن من مرتكزات نفاة التعليل بها نفيسهم إمكانية تحقق شروطها فيها، وكان مدار استدلالاتهم على افتراض عدم تحقق هذه الشروط وبالتالي نزع صفة العلية عن الحكمة. وبالمقابل كان مدار استدلال المعلقين بها على إثبات إمكانية تحقق الشروط فيها ومن ثم جواز التعليل. وإلى عدم إمكانية أو حصولها أرجع عدد من الأصوليين سبب الاختلاف كما فعل الرازي والأمدي<sup>(٥)</sup>، وهو ما كان بالفعل.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٦.

(٢) الغزالي: المصنفي ٣٤٩/٢.

(٣) الغزالي: أساس القياس ٩٠ و ١٠٤.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ١٣٣/٥، الشوكاني: إرشاد الفحول ٦٠٧/٢.

(٥) الرازي: المحصول ٣٩٠/٢/٢، الأمدي: الأحكام ١٨١/٣.

## الشرط الأول: أن تكون الحكمة معتبرة من الشارع

لم يتفق الأصوليون على صيغة هذا الشرط وتفاصيله، وإن اتفقوا على المضمون، فجاءت صيغة هذا الشرط على نحوين:

الأول: أن تكون معتبرة بالشرع، وهذا ما اختاره جمهور الأصوليين لاسيما من أتباع منهج الرازي وابن السبكي ومن دار في فلكهم<sup>(١)</sup>.

الثاني: أن تكون الحكمة مقصودة للشارع وهذا اختيار الأمدي وأتباع منهجه<sup>(٢)</sup>.

هذا ويرجع سبب الخلاف في الصيغة إلى الاختلاف في المقصود من الحكمة بالدرجة الأولى، والاختلاف في مناهج المعرفة بالدرجة الثانية لاسيما عند أتباع الرازي والمفسرين للحكمة بالذلة والالم حيث رأوا في استعمال صيغة قصد الشارع مخالفة لمنهجهم في تعليل أفعال الله وأحكامه، ولذلك يعترض ابن السبكي على تفسير الأمدي للباعث بأنه ما اشتمل على حكمة مقصودة؛ إذ المقصود للشارع من شرع الحكم معناه: أنه لأجلها شرعه، وهذا هو الباعث والداعي وفي ذلك إفضاء إلى تعليل أفعال الله بالأغراض... الخ<sup>(٣)</sup>. ولذلك لجأوا إلى استبدال الصيغة تجنباً لمثل هذه الإلزامات.

الأصوليون اتفقوا إلى حد الإجماع على ضرورة كون الحكمة معتبرة بشكل عام، وقد مر سابقاً عرض آرائهم في اعتبار الحكمة وظهور من خلالها اتفاقهم على أن الحكمة والمصلحة إذا ما شهد لها من الشرع أصل -نص أو إجماع- معين؛ فإن ذلك هو القياس بعينه إذ لا قياس بلا أصل خاص يقاس عليه<sup>(٤)</sup>. وإنما الخلاف في مراتب الاعتبار الأخرى لاسيما الاعتبار العقلي ومحل الحكم والمصالح المرسلة وما يقاربها من الأصول التبعية الأخرى كسد الذرائع، وبرغم هذا الاتفاق فقد ظهر عند العلماء رأيان في جواز التعليل بالحكمة في القياس بناء على اشتراط اعتبار الحكمة بأصل خاص:

الرأي الأول: يجوز التعليل بالحكمة المعتبرة بأصل خاص لأجل القياس وهذا مذهب عامة القائلين بالقياس<sup>(٥)</sup>.

الرأي الثاني: لا يجوز التعليل بالحكمة لأجل القياس لأن من شرطها الاعتبار بالتوقيف، وهذا مذهب نفاة القياس والجصاص وعلاء الدين البخاري<sup>(٦)</sup>. ومدار هذا الرأي أن الحكمة والمصلحة لا تعلم

(١) التلمساني: شرح المعالم ٢/٢٨٨، الأصفهاني: الكاشف ٦/٥٢٦، ابن النجار: شرح الكوكب ٤/١٧٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير

٣/٣١٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/١٩٢، الفنازي: فصول البدائع ٢/٣٠٧.

(٢) الأمدي: الأحكام ٣/١٨٠ و ٢٣٠، الأصفهاني: بيان المختصر ٣/٢٥٥، حاشية العضد ٢/٢١٣ و ٢٣٩، الشاطبي: الموافقات ٢/١١١-١٣.

(٣) العبادي: الآيات البيّنات ٤/٤٩.

(٤) انظر ص من هذه الرسالة.

(٥) الغزالي: المستصفى ١/٤١٤، ابن قدامة: روضة الناظر ٢/٥٣٧، الرازي المحصول ٢/٢١٩، الأمدي: الأحكام ٤/٣٩٤، الأموي: التحصيل ٢/٣٣١، ابن جزى: تقريب الوصول ١٤٨.

(٦) البصري: شرح العمدة ١/٢٨٧، الجصاص: أصول الجصاص ٤/١٤٠، البخاري: كشف الأسرار ٣/٥٣٤ و ٤/٩.

إلا بالتوقيف، وما كان هذا شأنه لا يجوز أن تكون علة في القياس؛ لأنها لا تتال بغالب الرأي، والقياس قول بغالب الرأي. وإذا ما ثبتت الحكمة بالنص فإن الأحكام الثابتة بها تكون ثابتة بالنص لا بالقياس؛ ولذا لا بد من التنبية أن مذهب الجصاص ومعه البخاري لا بد أن يؤخذ فيه بالاعتبار تفسير الحنفية للقياس وما يقابله عند الجمهور؛ فإن مما لا شك فيه أن الحنفية يخرجون القياس الجلي والمساوي عن دائرة القياس، ويحصرون القياس بما كان خفياً، والحنفية لا سيما متقدميهما عندما يمنعون التعليل بالحكمة ولو كانت ثابتة ومعتبرة بالنص في القياس؛ فإتباعهم يريدون بذلك ما كان خفياً من القياس، وأما ما كان جلياً أو مساوياً فهو استدلال بالنص ذاته يجوز معه إعمال الحكمة، لأن ذلك إعمال للنص ذاته. وسمع ما يقرره البخاري في هذا الشأن: إنما تعرف العطل الشرعية المبنيّة على مصالح العباد بالشرع، والشرع هو النص والاستدلال<sup>(١)</sup>.

هذا وقد مر سابقاً عرض أدلة العلماء في مراتب اعتبار الحكمة المختلفة لاسيما العقلي منها فلا أعيد.

### الشرط الثاني: أن لا تخالف الحكمة مقصوداً قطعياً للشارع

سبق وأن عرضت في أسس منهج التعليل بالحكمة وأبعاد علاقة الحكمة بالأصول النقلية في التشريع عمق الخلاف الواقع بين العلماء في مدى اعتبار الحكمة في مقابلة النصوص سواء على سبيل التخصيص أو الاستثناء أو التغيير للأحكام المستفادة منها، وما هو الأصل في النصوص: الألفاظ أم معانيها وحكمها؟

من خلال ذلك كله ربما كانت هذه الصياغة للشرط معبرة أكثر عن حقيقة موقف الأصوليين من هذه العلاقة مما كان عليه الحال في اشتراطهم مثلاً: أن لا تعود على الأصل بالإبطال أو أن لا يعارضها نص أو إجماع؛ إذ بينت أن الحكمة قد تخصص النص وتغير الحكم، لكن تغيير إيقاف التطبيق لا تغيير إبطال وإلغاء ولذلك كان التعبير بالمقصود القطعي للشارع أكثر دقة، وكل فريق يفسر هذا المقصود بحسب توجهاته، ولمزيد بيان فليرجع إلى ما تقدم في علاقة الحكمة بالأصول النقلية.

### الشرط الثالث: أن لا يكون التعليل بالحكمة مما فيه التعبد المحض

اتفق الأصوليون على أصل الاشتراط، واختلفوا في الأحكام التي ينطبق عليها هذا الشرط ما تناولته من خلال مجالات التعليل بالحكمة.

هذا وكان التعبير بالتعبد المحض لما سبق بيانه أن الشرع كله توقيف وتعبد سواء ما كان من أحكامه معللاً أم ليس كذلك، وإنما اختص التعبد بما لم تدرك حكمته أو أدركت على الجملة بحيث لا يمكن القياس معها، ولذا كان التخصيص بالمحض. سيما وأن القاعدة أن كل حكم أمكن تعليل محل واقعه بالحكمة فالتعليل والقياس فيه جار.

(١) البخاري: كشف الأسرار ٥٢٤/٣.

### الشرط الرابع والخامس: أن تكون الحكمة ظاهرة منضبطة

إن من أهم أسباب الخلاف في التعليل بالحكمة الاختلاف في ظهور الحكمة وانضباطها، وقد جاءت آراء الأصوليين في التعليل بها بناء عليها كالتالي:

الرأي الأول: عدم جواز التعليل بالحكمة لخفائها وعدم انضباطها، وينقسم أتباع هذا الرأي إلى فريقين:

الفريق الأول: لا يرى إمكانية تحقق شرط الظهور والانضباط، ولذا اختاروا عدم جواز التعليل<sup>(١)</sup> وهو ما نسبته الأمدى إلى الأكثرين واختاره ابن التلمساني وابن السبكي ومن تأثر به كالعبادي وجلال الدين المحلي إذ لم يعترضوا على ذلك، واختاره ابن النجار ونسبه لأكثر الحنابلة.

الفريق الثاني: ويرى إمكانية تحقق الشروط وإن كان يرجح عدم حصولها نظراً إلى غالب حالها، وهذا ما يفهم من قول جمهور الحنفية لاسيما المتقدمين ممن يقسمون إمكانية الاطلاع على الحكمة: إلى ما لا يمكن الاطلاع عليها وضبطها وإلى ما يمكن ذلك<sup>(٢)</sup>.

الرأي الثاني: يجوز التعليل بها مطلقاً وإن كانت غير ظاهرة ومنضبطة وينسب هذا القول إلى الرازي، وجعله شراح المنهاج اختيار البيضاوي<sup>(٣)</sup>. وينسبه الأمدى إلى الأقلين ولم يسمهم<sup>(٤)</sup> وهو القول الشائع نسبته إلى الشاطبي لتعريفه الحكمة بالمصلحة نفسها سواء كانت ظاهرة منضبطة أم ليست كذلك<sup>(٥)</sup>.

الرأي الثالث: يجوز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة وهذا مذهب جماهير الأصوليين<sup>(٦)</sup> وهو رأي الرازي والشاطبي كما سأليناه.

### تحرير محل الخلاف:

١- لا خلاف في عدم جواز التعليل بالحكمة الخفية المجهولة أو المضطربة، إذ المانعون من التعليل أراجعوا سبب المنع لكونها كذلك، والمعللون اشتروا عدم ذلك للجواز<sup>(٧)</sup>.

(١) الرازي: المحصول ٣٩٠/٢/٢، الأمدى: الأحكام ١٨٠/٣-١٨١، ابن السبكي: جمع الجوامع مع المحلي والآيات ٥٩٠-٥٨٤/٤، ابن النجار: شرح الكوكب ٤٨-٤٧/٤، التلمساني: شرح المعالم ٤٠٥-٤٠٣/٢.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ٢٩١/٢-٢٩٢، النعماني: كشف الأسرار ٤٣٦-٤٣٢/٢، البخاري: كشف الأسرار ٢٨٧-٢٨٤/٤، صدر الشريعة: التوضيح ٢٩٧/٢-٢٩٨.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ١٢٣/٥، الأموي: نهاية السؤل ٢٦٠/٤، ابن السبكي: الإبهاج ١٤٠/٣.

(٤) الأمدى: الأحكام ١٨٠/٣.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٤١١/١.

(٦) الأمدى: الأحكام ١٨٠/٣، ابن السبكي الإبهاج ١٤١/٣، الزركشي: البحر المحيط ١٣٥/٥، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٦/٣-٢٧، العضد: حاشية العضد ٢١٣/٢-٢١٤ و٢٣٩، القرشي: النفائس ٣٦٦١/٨ و٣٦٦٤، الشنقطي: نشر البنود ١٢٧-١٢٦/٢، ونثر اللورود ٤٦٣/٢، أمير باد شاه: تيسير التحرير ٨٨/٤، الحاج: التقرير والتحرير ١٨٠/٣ و٢٩١-٢٩٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٨/٢.

(٧) الأمدى: الأحكام ١٨٠/٣، صدر الشريعة: التوضيح ١٤٧/٢.

٢- لا خلاف في أصل اشتراط الظهور والانضباط فالمعللون يصرحون بذلك كما سيأتي، ومفهوم المخالفة لقول الماتعين المرجعين منهم لعدم الظهور والانضباط، أن الظهور والانضباط شرط.

#### أسباب الاختلاف:

- ١- الاختلاف في إمكانية تحقق شرط الظهور والانضباط في الحكمة؛ فالماتعون يمنعون هذه الإمكانية والمعللون يثبتونها<sup>(١)</sup>.
- ٢- الاختلاف في مفهوم الخفاء والظهور وحدهما<sup>(٢)</sup>.
- ٣- الاختلاف في حقيقة انضباط الحكمة ومعاييرها.

#### أدلة الماتعين:

استدل الماتعون لجواز التعليل بالحكمة لعدم ظهورها وانضباطها بما يلي:

- ١- أن الحكم إما أن يعلل بالحاجة المطلقة أو بالحاجة المخصوصة وكلاهما باطل، فالأول لما يقود إلى القول: أن كل حاجة معتبرة. وأما الثاني: فإنه باطل لأن الحاجة أمر باطني خفي فلا يمكن الوقوف على مقاديرها واعتبار كل واحدة من مراتبها؛ إذ تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال فالحاجة مثلا هي حكمة مشروعية العقود وهي أمر خفي لا يعلم هل صدر العقد عند هذه الحاجة أم لا<sup>(٣)</sup>.
- ٢- إن الحكمة لما كانت خفية مضطربة لم يكن بالإمكان معرفتها إلا بالبحث الشديد الذي هو خلاف حكمة التخفيف في الأحكام الشرعية، ودأب الشارع في ما هذا شأنه الالتفات إلى الأوصاف الظاهرة دون الحكمة الخفية دفعا للحرص عن الناس والتخبط عن الأحكام، ومن ذلك ترخيص الشارع الفطر والتصر في السفر الطويل دون ربطها بالمشقة، ولم يرخص لأصحاب المهن الشاقة في الحضر القصر والفطر؛ وذلك لأن الشارع يربط الأحكام في الأصل بقدر معين من المصلحة أو المفسدة، وهذا القدر لا يعلم وجوده في الفرع؛ إذ المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يعلم مقاديرها<sup>(٤)</sup>.
- ٣- لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها، وطلب الحكمة غير واجب، فالتعليل بها غير جائز. وبيان الملازمة؛ إن المجتهد مأمور بالقياس في حال فقدان النص وهو لا يحصل إلا بوجود العلة التي لا تعرف إلا بالطلب والاجتهاد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا كانت الحكمة هي العلة فطلب الحكمة واجب، وهذا غير مسلم؛ إذ أن طلب الحكمة غير واجب لأن معرفتها لا تكون إلا

(١) الرازي: المحصول ٣٩٠/٢/٢، الأمدي: الأحكام ١٨١/٣.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ١٣٤/٥.

(٣) الرازي: المحصول ٣٩١/٢/٢، الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣-١٨١، الأصفهاني: الكاشف ٥٢٥/٦، الأسنوي: نهاية المول ٢٦٢/٤.

(٤) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣-١٨١، الجزري: معراج المنهاج ١٩٩/٢ ابن المبكي: الإبهاج ١٤١/٣.

بمعرفة الحاجات وهي أمور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها إلا بمشقة شديدة، وهذه المعرفة غير واجبة<sup>(١)</sup> لقوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [الحج ٧٨].

٤- إن الإجماع منعقد على صحة التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم، كتعليل التصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر، ولو كان التعليل بالحكمة الخفية مما يصح لما احتيج إلى التعليل بضوابط هذه الحكم والنظر إليها لعدم الحاجة إليها، ولما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة وعن ضابطها مع الاستغناء بأحدهما<sup>(٢)</sup>.

### أدلة المعلنين:

استدل المعلون بالحكمة على ما ذهبوا إليه بما يلي:

- ١- إن الإجماع منعقد على تعليل الحكم بالوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية. فإذا ما كانت الحكمة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها<sup>(٣)</sup>.
- ٢- ما قرره الغزالي من أن الأصل: إن الحكم الشرعي قابل للتعدية مهما ظهرت العلة المتعدية، فكل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه، وهذا شامل لنوعي حكم الشرع: نفس الحكم، ونصب أسباب الحكم، فله تعالى في إيجاب القطع على السارق حكمان: إيجاب القطع وجعل السرقة سبباً. ولا ذاهب إلى جواز القياس حيث لا تعقل العلة<sup>(٤)</sup>.
- ٣- إن إنكار التعليل بالحكمة الظاهرة جحود وعناد؛ إذ الحكمة معنى مناسب والمناسبة معنى معقول ظاهر في العقل يتيسر إثباته بطريق النظر العقلي<sup>(٥)</sup>. وليسلم أن الحكمة إذا عقلت -أي ظهرت- ولم تنقض جاز التعليل للأسباب بها<sup>(٦)</sup>.
- ٤- إن الحكم إذا كان في جنس لم يعهد من الشرع فيه إلا الحكم بالمصلحة والمعنى المناسب، وكان المعنى ظاهر المناسبة لمصالح الشرع كان إضافة الحكم إليه أغلب على الظن من تنزيله على وجه التحكم<sup>(٧)</sup>.

(١) الرازي: المحصول ٣٩٢-٣٩٢/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٢٥/٢، الأصفهاني: الكاشف ٥٢٥/٦، الأمدي: الأحكام ١٨١/٣.

(٢) الأمدي: الأحكام ١٨١/٣.

(٣) الأمدي: الأحكام ١٨٠/٣، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٠٦.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٦٠٣ والمستصفي ٣٤٨/٢-٣٤٩، وهذا المقصود بالعلة هنا الحكمة بدلالة سياق كلام الغزالي عن تعليل الأسباب بالحكمة والرد على رأي الدبوسي.

(٥) الغزالي: شفاء الغليل ١٤٣.

(٦) المرجع السابق ٦١٦.

(٧) الغزالي: أساس القياس ٩٥.

٥- ما ذهب إليه الرازي من أننا إذا ظننا إسناد الحكم المخصوص في مورد النص إلى الحكمة المخصوصة -أي المنضبطة- ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة أخرى تولد لا محالة من ذنبك الظنين، ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب<sup>(١)</sup>.

٦- ما قرره الجويني من أن الأقيسة في الأصول -أي أحكام الشريعة- إذا لاحت المعاني؛ وإنما تظهر المعاني في الضروريات والحاجات، وما ذلك من الجويني إلا استنادا إلى مسلك الصحابة والذين ما كانوا يقصدون العلم اليقين وإنما كانوا يكتفون بأن يظنوا شيئا علما، فإذا ظهرت الإخالة وسلم المعنى من المبطلات وغلب الظن، كان ذلك مما يتعلق به الأولون قطعا<sup>(٢)</sup>.

٧- ويقول الجويني: إذا وجدنا أصلا واستنبطنا منه معنى مناسباً للحكم فيكفي فيه إلا يناقضه أصل من أصول الشريعة، ويكفي في الضبط فيه إسناده إلى أصل متفق الحكم؛ ذلك أنه مما لا بد منه عند الجويني: الحرص على تقريب الأمور والإشراف على ما يكاد أن يكون تشوفاً إلى الضبط، ونقبي فيما نحاوله مصالح لا نرى تقديرها مأخذ الأحكام، ونحاذر فيها الوقوع في منخرق مذهب مالك، ومتسع مسلكه المفضي إلى الخروج عن الحصر والضبط<sup>(٣)</sup>.

٨- إن الحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها، وذلك لأنه يصدق عليها أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء وهو الحكمة نفسها<sup>(٤)</sup>.

#### تحليل الآراء ومناقشتها:

إن مما لا شك فيه أن الحكمة الخفية المضطربة لا يجوز التعليل بها لأجل القياس؛ فإتباعها وهذه حالها لا تعلم فكيف يعلم بها الحكم<sup>(٥)</sup>. ومن غريب الأمر أن ينسب إلى الرازي والبيضاوي والشاطبي عدم اشتراط هذين الشرطين، ولذلك فإتي ساقم تحليل آرائهم في ذلك حتى يكون ما قررته من عدم جواز التعليل بالحكمة الخفية المضطربة محل اتفاق.

#### أولاً: الرازي يشترط الظهور والاضطراب

مما يتناقله علماء الأصول قديماً وحديثاً أن الرازي يجيز التعليل بالحكمة مطلقاً سواء كانت ظاهرة أم خفية منضبطة أم غير منضبطة<sup>(٦)</sup>. غير أن المتأمل لما قاله الرازي بخصوص هذه المسألة يلاحظ أن هذه النسبة ليست دقيقة؛ بل ما أجزم به أن الرازي لا يعلل بالحكمة - هذا إن كان يعلل بها- إلا إذا كانت ظاهرة منضبطة وإليك البيان:

(١) الرازي: المحصول ٢/٢٩٠.

(٢) الجويني: البرهان ٢/٨٠٤ و ٩٥٦.

(٣) المرجع السابق ٢/١٢٠٣-١٢٠٤.

(٤) الأصفهاني: بيان المختصر ٣/٢٧، التفاتاني: التلويح ٢/٢٣٩.

(٥) العضد: حاشية العضد ٢/٢٣٩.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ٥/١٣٣، الأموي: نهاية المول ٤/٢٦٠، السعدي: مباحث العلة ١١٢.



١- إن الرازي بعدما ذكر جواز التعليل بالحكمة استدلل لذلك بأنه إذا ظننا استناد الحكم المخصوص في مورد النص -إلى الحكمة المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة- في صورة أخرى تولد لا محالة من ذينك الظنين ظن حصول الحكم في تلك الصورة، والعمل بالظن واجب<sup>(١)</sup>. فالرازي لم يعلل بمطلق الحكمة؛ بل بالحكمة المخصوصة أي المحددة المنضبطة والمعينة ثم أن هذه الحكمة المخصوصة لا يعلل بها إلا إذا حصل لدى المجتهد ظن كون الحكم في الأصل معللاً بها، والظن لا يكون إلا بحدوث غلبة فكر، وهذه الغلبة فرع عن ظهور الحكمة؛ إذ لا يمكن أن يحصل عند مجتهد ظن شيء هو خاف عليه.

٢- إن الرازي وفي معرض كلامه عن دليل جواز حصول الظن بأن الحكم في الأصل معلل بالحكمة؛ أنه لا نزاع في أن المناسبة طريق كون الوصف علة والمعنى بذلك: أنا نستدل بكون الوصف مشتتلاً على المصلحة على كونه علة، فلا يخلو إما أن يكون الدال على عليته اشتماله على مطلق المصلحة أو اشتماله على مصلحة معينة، وكون اشتماله على مطلق المصلحة باطل عند الرازي لنلا يكون كل وصف مشتتلاً على مصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم. وبذلك تعين أن تكون المصلحة مخصوصة ولا تكون كذلك إلا إذا كانت محددة مقدرة -أي منضبطة- فظهر أن الحكمة لا بد أن تكون منضبطة سيما وأن الحكمة عند الرازي كما سبق بيانه هي المصلحة. ثم إن هذه الحكمة المنضبطة -أي المصلحة المخصوصة- أما أن يمكن الاطلاع عليها أو لا يمكن؟

ويبين الرازي أنه إن امتنع الاطلاع على المصلحة المخصوصة امتنع الاستدلال بكون الوصف المشتتلاً عليها علة؛ لأن العلم باشتمال الوصف عليها موقوف على العلم بها، وحيث لم يمتنع هذا الاستدلال علمنا أن الاطلاع على خصوصيتها ممكن، وهذا الاتجاه من الرازي من الوضوح بمكان بحيث لا يمكن إلا القول: بأنه لا يعلل بالحكمة إلا عند ظهورها. وبهذا الاستدلال يقول الرازي: "ظهر الجواب عن القول بأن المصالح أمور باطنة فلا يمكن الاطلاع عليها"<sup>(٢)</sup>.

٣- يبين الرازي أن الحكمة أولى بأن تكون علة الحكم؛ ذلك أن الوصف لا يكون مؤثراً في الحكم إلا لاشتماله على جلب نفع أو دفع مضرة فكونه علة معلل بهذه الحكمة. هذا وإن لم يمكن العلم بتلك الحكمة المخصوصة فإنه يستحيل عند الرازي جعل الوصف علة، وأما إن أمكن ذلك -أي العلم بالحكمة المخصوصة- كان إسناد الحكم عند الرازي إلى الحكمة المعلومة -التي هي المؤثرة أولى من إسناده إلى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس بمؤثر<sup>(٣)</sup>. وبهذا ظهر بما لا شك فيه أن الرازي يشترط ظهور الحكمة وانضباطها، وإلا كيف تكون الحكمة المخصوصة معلومة إن لم تكن ظاهرة منضبطة؟

(١) الرازي: المحصول ٣٩٠/٢/٢.

(٢) الرازي: المحصول ٣٩٤/٢/٢-٣٩٥.

(٣) الرازي: المحصول ٣٩٦/٢/٢-٣٩٧.

٤- إن منشأ الوهم في نسبة القول بالتعليل بالحكمة مطلقا إلى الرازي هو نتيجة لما يفهم ظاهرا من سياق كلامه حيث قال: "الوصف الحقيقي إذا كان ظاهرا مضبوطا جاز التعليل به، أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بـ "الحكمة" فقد اختلفوا في جواز التعليل به، والأقرب جوازه"<sup>(١)</sup>.

هذا وحقيقة الخلاف، ليست في جواز التعليل بالحكمة ابتداء أم لا؛ بل في إمكانية كون الحكمة ظاهرة منضبطة ومن ثم جواز التعليل بها أم لا؟ حيث أن الاتجاه المانع للتعليل بها ينفي إمكانية كون الحكمة ظاهرة منضبطة، وبالتالي لا يجوز التعليل بها. وهذا ما أشار إليه الرازي حيث قال على لسان منكري التعليل بالحكمة: "لكن النزاع في أن ذنك الظنين هل هما ممكنا الحصول أم لا"<sup>(٢)</sup>.

ولذا كان مدار أدلة المنكرين للتعليل بالحكمة على إثبات كون الحكمة أمرا خفيا باطنا لا يمكن الاطلاع عليه، وإن اطلعنا فهي مضطربة متفاوتة غير منضبطة، ولذا لا يجوز التعليل بها. وكانت محور أجوبة الرازي على أدلتهم واعتراضاتهم إثبات كون الحكمة مما يمكن أن تكون منضبطة ومحددة وظاهرة<sup>(٣)</sup>.

٥- إن الرازي قد عقد مسألة بعد مسألة التعليل بالحكمة مباشرة تناول فيها اعتراضا على المعليين بالحكمة محوره أن الحكمة مجهولة القدر، وإن الغالب فيها التفاوت بحيث لا يكون القدر الموجود في الأصل ظاهر الوجود في الفرع - فلم يصح القياس. ولم يكن موقف الرازي من هذا الاعتراض إلا أن ضعف كلام من حاول الإجابة عنه بالقول: أنهم يعللون بالقدر المشترك بين الصورتين. ودون أن يحاول الإجابة عن هذا الاعتراض؛ فكان دلالة على التسليم بصحته، ومن ثم كان مما لاشك فيه عندي أن الرازي لا يعلل بالحكمة المجهولة القدر غير المنضبطة؛ بل يعلل بها إن كانت ظاهرة منضبطة، ولا تتناقض بين المسألتين؛ إذ هو أثبت أن الحكمة يمكن أن تكون ظاهرة منضبطة في المسألة الأولى، وإذا ما كانت كذلك كانت أولى أن تكون هي العلة. ثم في المسألة الثانية بين أنها إن لم تكن كذلك فلا يجوز التعليل بها<sup>(٤)</sup>.

٦- إن الرازي لما رجح التعليل بالوصف الحقيقي على التعليل بالحكمة مع تصريحه بأن الواجب عكس ذلك؛ لأن الوصف أدخل في الضبط منها، وهذا يدل على أن المقارنة بين الوصف والحكمة ليست بين منضبط وغير منضبط؛ بل بين منضبط وأكثر انضباطا.

٧- إن الرازي لما رجح التعليل بالحكمة على التعليل بالعدم ذلك لأن عدم المطلق لا ينضبط إلا إذا أضيف إلى الوجود، فهو في نفسه غير مضبوط فالعدم ليس بمؤثر في الحقيقة وليس بضابط في

(١) الرازي: المحصول، ٣٨٩/٢/٢.

(٢) المرجع السابق ٣٩٠/٢/٢.

(٣) المرجع السابق ٣٩٧-٣٩٠/٢/٢.

(٤) الرازي: المحصول ٤٠٠-٣٩٩/٢/٢.

نفسه<sup>(١)</sup>. وهذا يدل على أن المقارنة والترجيح بين الحكمة والعدم قد تمت عند الرازي على أساس منضبط وغير منضبط.

وفي ختام هذا التحليل أود الإشارة إلى أنه قد نسب القول بعدم الاشتراط إلى البيضاوي<sup>(٢)</sup> أيضا وهو ممن سار على درب الرازي، ولكن للباحث وإن كان في الأمر نوع تكلف أن يقول: أن البيضاوي كذلك لم يخالف في الاشتراط بدليل استعماله أدلة الرازي ذاتها، وإنما جاء الخلط من إشارة الأسنوي الذي جاء بقول الأمدي ثم رأى في عبارة البيضاوي ومن قبله الرازي ما يوحي إلى عدم الاشتراط.

#### البيضاوي يشترط الظهور دون الانضباط:

إن البيضاوي لم يشترط الانضباط بدلالة قوله: "غير المضبوطة"<sup>(٣)</sup> وأما الظهور فلم يصرح بعدم اشتراطه أو لا، ثم أن الدليل الذي استدل به هو خلاصة دليل الرازي والقائم على الظن بوجود الحكمة في الأصل، ومن ثم في الفرع. والظن لا يكون إلا عن علم ومعرفة وظهور؛ إذ لا يعقل أن يظن الإنسان بشيء مجهول، فكان بذلك البيضاوي ليس من القائلين بالتعليل مطلقا علاوة على أنه يشترط شروطا أخرى كالأعتبار مثلا.

#### ثانيا: الشاطبي يشترط الظهور والانضباط.

أثار قول الشاطبي عند تعريفه للحكمة: "وعلى الجملة، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة"<sup>(٤)</sup>. أثار ذلك الآراء حول اشتراطه للظهور أو الانضباط. واستدلوا بهذا النص على أنه ممن يعلل بالحكمة مطلقا، غير أن هذا القول لا ينسجم مع رأي الشاطبي والذي يسجل فيه اشتراطه للظهور والانضباط علاوة على اشتراطه شروطا أخرى كما سيأتي:

- ١- إن الشاطبي يقرر: أن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وإن ما يجريه الفقهاء من أقيسة فيها ليس إلا من باب قياس الشبه مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط يصلح ترتيب الحكم عليه من غير نزاع<sup>(٥)</sup>. فقد عد العلة الشبهية علة غير ظاهرة منضبطة، وعليه فلا بد وأن تكون العلة المناسبة ظاهرة منضبطة كيما تتميز عن العلة الشبهية.
- ٢- إن العلة عند الشاطبي إما أن تكون معلومة أو لا، فإن كانت معلومة أتبعته؛ فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه؛ كالنكاح لمصلحة التنازل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الأزديجار، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه

(١) الرازي: المحصول، ٥٩٦/٢/٢.

(٢) الأسنوي: نهاية السؤل ٢٦٠/٤.

(٣) البيهناوي: المنهاج بشرح نهاية السؤل ٢٦٠/٤.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٤١١/١.

(٥) المرجع السابق ٥١٧/٢.

كالإجماع والنص والإشارة والسير والمناسبة وغيرها- فإذا تعينت؛ علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه- فهذه المصالح التي نعلل بها ونقول: أن شرعية الأحكام لأجلها -وإما إن كانت غير معلومة- ولم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة؛ فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عند ما حد، دون التعدي إلى غيره- وهذا التوقف هنا له وجهان من النظر:

الأول: لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل.

الثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعية شرعا أن لا يتعدى بها مجالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدي؛ دليل على عدم التعدي؛ إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا، ووضع له مسلكا، ومسالك العلة معروفة وقد خبر بها محل الحكم؛ فلم توجد له علة تشهد لها مسلك من المسالك، فعلم أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع<sup>(١)</sup>.

٣- يعلق الشاطبي على رأي المعتزلة ورأي الأشاعرة في مسألة الأصل في المنافع الآن، فيقول: "فلا فرق بينهم في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها"<sup>(٢)</sup>. وهذا واضح في كون المصلحة عنده منضبطة.

### حقيقة الخلاف:

ترجع حقيقة الخلاف كما أسلفت إلى مدى إمكانية أن تكون الحكمة ظاهرة منضبطة، وهذا ينقل الباحث إلى مفهوم الخفاء والانضباط عند الأصوليين، فمنهم من فسّر الخفاء: بما لا يمكن الاطلاع عليه، ومثوه بالرضا. ومنهم من فسره: بما لا يطلع عليه باعتبار نفسه، ويمكن الوقوف عليه باعتبار ما يدل عليه. والقول الأول مشكل؛ لأنه ينفي إمكانية أي اطلاع سواء بنفسه أم بغيره، والحق كما يقرره الزركشي: أن كل ما يمكن الوقوف عليه بدليل ينبغي أن يصح نصبه إمارة؛ لأن مقصود التعريف يحصل منه كما يحصل من غيره سواء كان خفيا أو لا، وقد قال تعالى: "إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" [النساء ٢٩] فهذا يدل على أن الرضا هو المعتبر في العقود وإن كان خفيا عندهم، وكذلك العمدية علة في القصاص، وهو كثير في الكتاب والسنة<sup>(٣)</sup>.

هذا ومن أرجع عدم التعليل بالحكمة لعدم إمكان ظهورها وانضباطها الحنفية لا سيما متقدميهم والذين ينفون التعليل بالحكمة المجردة لخفائها وعدم انضباطها<sup>(٤)</sup>، فقد قسموا إمكان الوقوف على الحكمة إلى مرتبتين:

(١) الشاطبي: الموافقات ١٣٥/٣ و١٣٦-١٣٧/٢ و٥١٨-٥١٧/٢ و٥٢٢-٥٢٣.

(٢) المرجع السابق ٧١/٢-٧٢.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ١٣٤/٥-١٣٥.

(٤) المرخسي: أصول المرخسي ٢٩١/٢، التمهي: كشف الأمر ٤٣٢/٢-٤٣٦ صدر الشريعة: التوضيح ٢٩٨/٢، البخاري: كشف

الأولى: ما كانت الحكمة فيها أمر باطن خفي لا يمكن الوقوف عليه، فلا تعليل بها عندهم دفعا للضرورة.

الثانية: ما كانت الحكمة فيها مما يمكن الوقوف عليها، لكن في إضافة الحكم إليها حرج ومشقة، فلم يعلل بها دفعا لذلك ومن ذلك عندهم مشقة السفر.

ولا يعني هذا إن الحنفية ممن لا يعللون بالحكمة؛ بل هم من المعللين بها بشرط ظهورها وانضباطها صرح بذلك جمهور متأخريهم<sup>(١)</sup>. لا سيما وقد ظهر تأثير متأخريهم بمنهج الأمدي واتباعه وهم من المصرحين باشتراط الظهور والانضباط<sup>(٢)</sup>. بل إن الأمدي ليعيد طرح مسألة التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة بأسلوب مختلف حيث يقسم إفضاء الحكم إلى مقصودة - وهو مما لا شك فيه أنه الحكمة - إلى مراتب خمس<sup>(٣)</sup>:

المرتبة الأولى: ما كانت فيها الحكمة ظاهرة جلية قطعاً وهذه تكون عند حصول المقصود من شرع الحكم يقيناً، ومثاله إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى إثباته الملك.

المرتبة الثانية: ما كانت الحكمة فيها ظاهرة غالباً، وذلك بكون المقصود من شرع الحكم حاصلًا ظناً كشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن القوات؛ فإنه مظنون الحصول راجح الوقوع؛ إذ الغالب من حال القاتل إذا علم أنه إذا قتل قتل أنه لا يقدم على القتل، فتبقى نفس المجنى عليه، إلى نظائره من الزواجر. وليس ذلك مقطوعاً به لتحقيق الإقدام على القتل مع شرع القصاص كثيراً.

المرتبة الثالثة: ما كانت الحكمة فيها ظاهرة بالاجتهاد؛ وذلك بكون حصول المقصود من شرع الحكم وعدمه متساويان في الظاهر؛ إذ التساوي الحقيقي لما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق. ومثال ذلك شرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل؛ فإن إفضاؤه إلى ذلك متردد حيث أنا نجد كثرة الممتنعين منه مقاومة لكثرة المقدمين عليه، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة. وهذه الغلبة تكون بالاجتهاد والتأمل لإظهار هذه الحكمة.

المرتبة الرابعة: ما كانت الحكمة فيها خفية ابتداءً؛ وذلك بكون حصول المقصود من شرع الحكم مرجوحاً ومثال ذلك إفضاء الحكم بصحة نكاح الأيسة إلى مقصود التوالد والتناسل فإنه وإن كان ممكناً عقلاً غير أنه بعيد عادة فكان الإفضاء إليه مرجوحاً. بيد أن هذا النوع من الحكمة، وإن كان خفياً في أحاد الصور الشاذة إلا أنه وبالنظر إلى جنس الحكم؛ فإن الحكمة ظاهرة حيث يمكن إظهارها بالاجتهاد والنظر الدقيق.

المرتبة الخامسة: ما كانت الحكمة فيها خفية على الدوام؛ وذلك بكون حصول المقصود من شرع الحكم منتفياً يقيناً، ومن ذلك ما لو خلا الوصف الذي رتب عليه الحكم من المقصود الموافق للنفس قطعاً، وإن كان ظاهراً في غالب صور الجنس، كما في حقوق النسب في نكاح المشرقي لولد المغربية والذي قطع

(١) ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ٢٩١/٣-٢٩٢، أمير باد شاه: تيسير التحرير ٨٨/٤ المطيمي: سلم الوصول: ٥١٠-٥١١.

(٢) الأمدي: الأحكام ١٨١/٣، العضد، حاشية العضد ٢١٣/٢-٢١٤ و٢٣٩، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٦/٣-٢٧.

(٣) الأمدي: الأحكام ٢٣٨/٣-٢٣٩.

بعدم التقائهما، وشرع الاستبراء في شراء الجارية لمعرفة فراغ الرحم فيما إذا اشترى الجارية ممن باعها له في مجلس البيع الأول للعلم بفراغ رحمها من غيره قطعاً، وإن كان ذلك ظاهراً في غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور فلا يكون مناسباً.

هذا وقد اعتمد هذا التقسيم جمهور متأخري الأصوليين ممن تأثروا بمنهج الأمدى أو كتبوا على طريقة الجمع<sup>(١)</sup>، بل إن ابن السبكي والذي جاء بهذا التقسيم كذلك فقد تابع الأمدى في رأيه من حيث جواز التعليل بالحكمة أو عدم ذلك في هذه المراتب، وهو بذلك يناقض نفسه حين أنكر قبل ذلك على الأمدى تعريفه العلة بالبائع؛ بل ومنعه التعليل بالحكمة ونافياً أن يكون ذلك رأي الشافعية<sup>(٢)</sup>. وقد لاحظ شراح شرح الجوامع هذا التناقض وتكلفوا لدفعه، وهذا ما أشرت إليه سابقاً.

وإذا ما عدت إلى التعليل بالحكمة بمراتبها الخمسة، فسنجد الأمدى ومن تابعه يقررون: إن التعليل بالمرتبتين الأولى والثانية متفق عليه بين القائلين بالمناسبة، وأما المرتبتين الثالثة والرابعة؛ فإن الاتفاق واقع على صحة التعليل بها بشرط أن يكون المقصود من شرع الحكم غير ظاهر في أحاد الصور الشاذة ظاهر في غالب صور الجنس وإلا لم يجز<sup>(٣)</sup>. وهذه إشارة من الأمدى واضحة إلى شرط سيأتي لاحقاً وهو كون الحكمة كلية عامة في جميع الأفراد أو غالبهم.

وأما المرتبة الخامسة؛ وهي ما كانت الحكمة فيها منتقاة، فإن واقع هذه المرتبة ينتقل من شرط ظهور الحكمة إلى شرط انعكاسها.

وإذا وصل الأمر إلى هذا الحد، فإن من الضروري التعرّيج على ما قدمه المانعون من التعليل بالحكمة من شبه والإجابة عليها، وهذا يحصل بالآتي:

١- إن التعليل بالحكمة الخفية المضطربة خارج محل النزاع، فينبغي أن تكون الحكمة ظاهرة منضبطة بحيث يعود الخلاف فيها إلى مسألة هل يتبع الحكم العلة أم الحكمة؟ وقد قدمت بيانها.

٢- أما احتجاجهم بأن القول فيها يقود إلى القول بوجوب طلب الحكمة. فإن التعليل بالحكمة وإن كان مختلفاً فيه إلا أن الاتفاق على التعليل بالوصف المشتمل عليها حاصل، ويلزم منه خلاف قولهم بعدم وجوب طلب الحكمة لأمرين<sup>(٤)</sup>:

أ- إذا قلتم بعدم طلبها فكيف سيعرف المجتهد أن الوصف مشتمل عليها إذا لم يبحث عنها، فطلبها واجب.

ب- إن الإجماع يقود إلى القول بوجوب طلبها وهو خلاف قولهم.

(١) الزركشي: البحر المحيط ٢٠٨/٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٥/٣ أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣، ابن النجار:

شرح الكوكب المنير ١٥٧/٤-١٥٨، ابن السبكي: جمع الجوامع مع الآيات ١٢٨/٤-١٣٠.

(٢) ابن السبكي: جمع الجوامع مع الآيات ٤٩/٤.

(٣) الأمدى: الأحكام ٢٣٩/٣، أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٥/٣، الزركشي: البحر المحيط ٢٠٨/٥، ابن النجار: شرح الكوكب

١٥٨/٤.

(٤) الرزقي: المحصول ٣٩٦/٢/٢.

٣- إن احتجاجهم بأن في ذلك مشقة وعسر، فهذه هي الحكمة لا ينالها إلا ذو حظ عظيم، ثم أنه ليس في البحث عنها مشقة أعظم من البحث عنها وعن ضابطها، بل لربما كانت أقل مشقة. هذا والشبهة الأهم في هذا المقام ما يقرره بعضهم من عدم إمكان تحقق الظهور والانضباط في الحكمة، وحقبة الخلاف: الاختلاف في حقيقة الظهور والانضباط ومعاييرهما، وهنا نظهر إحدى ثمرات دراسة تطور المصطلح التي قدمت وإليك البيان:

#### أولاً: حقيقة الظهور:

الظاهر: ما كان على صفة واضحة يمكن إدراكها في المحل<sup>(١)</sup>، وظهور الحكمة: أن تكون معلومة واضحة جلية يدركها عقل المجتهد الباحث عنها. والتقييد بالمجتهد احترازاً عما قد يعترض به بأنها غير ظاهرة بالنسبة لعامة الناس أو للمبتدئين من طلبة العلم أو المقلدين، فليس هؤلاء من المؤهلين لطلب الحكمة والتعليل بها.

وقد يعبر الأصوليون عن الظهور بالعقل فيقال: حكمة معقولة أي مدركة، ولا تكون كذلك إن لم تكن ظاهرة، وإنما يسمونها كذلك، لأن وسيلة إدراكها العقل.

#### ثانياً: معنى الانضباط

المنضبط: ما كان منطبقاً على كل الأفراد على حد سواء أو مع اختلاف بسيط لا يؤبه به<sup>(٢)</sup>، والحكمة المنضبطة: ما كانت محددة المعالم كما وكيفا، تتحقق بالقدر ذاته في جميع الأفراد في كافة الأزمنة والأحوال أو في غالبيتهم العظمى.

إن الحكمة إما أن تكون المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء، وإما أن تكون المصلحة نفسها. فاما الأول فلا إشكال في ظهورها وانضباطها، بل إن الأصوليين تناولوا وسائل ضبطها وإظهارها من خلال بحثهم لمسائل الحد وأنواعه، فكما قدمت عن الجويني أن الحد والحقيقة والمعنى عند علماء الأصول على إطلاق واحد، وعليه فإن استخراج حقائق الأشياء من خلال حدها هو حقيقة إظهار للحكمة وضبط لها.

أما إظهار الحكمة وضبطها بالإطلاق الثاني، فذلك هو الإشكال بعينه؛ إذ المصالح أمور نسبية متفاوتة تختلف من حين لآخر ومن شخص لآخر.

#### أسباب عدم الانضباط:

١- الأشخاص. ٢- المكان. ٣- الزمان.

إن أي حكم شرعي يراد تطبيقه لا بد له من واقع يتنزل عليه، وهذا الواقع يتكون من الأشخاص الذين هم المكلفون، ومن المكان الذي سيطبق عليهم الحكم فيه؛ إذ قد يكون دار سفر أو إقامة، وقد يكون

(١) الزحيلي: الوسيط ٤١٢.

(٢) الزحيلي: الوسيط ٤١٢.

دار يسر وأمن أو خوف وفقّر .. الخ، ومن الزمان، إذ قد يكون زمن السلم أو زمن الحرب؛ وبناء على ذلك فإن معطيات الواقع التشريعي قد تختلف من حين إلى آخر باختلاف مقوماته، بل ربما تختلف في الوقت ذاته بالنسبة لأكثر من مكلف وبناء على هذا الاختلاف تختلف الحكمة ولو ظاهراً.

### وسائل ضبط الحكمة وإظهارها:

يمكن استخلاص عدد من الوسائل التي يمكن بها ضبط الحكمة وإظهارها ومن ذلك:

#### أولاً: الاعتبار الشرعي:

مما يذكره العلماء في مسلك المناسبة: أقسام المناسب باعتبار الشارع له، ومراتب ذلك الاعتبار من التأثير والملائمة والإرسال والغرابة ... الخ وإذا كان المناسب لم يحد كذلك إلا لاستتماله على الحكمة؛ فإن المعتبر في واقع الأمر ما فيه من حكمة، فيمكن على غرار هذه المراتب أن نجعل مراتب لظهور الحكمة وضبطها، وأساس هذه الفكرة عندي ما أشار إليه الجويني من أن القائسين غايتهم أن يظنوا ظهور علم على حكم، وهم يعترفون بأن الجهات التي تفضي إلى غلبة الظن ليست منحصرة، ومن تأمل مجاري كلامهم لم يشك في أمرين<sup>(١)</sup>:

الأول: أن الأولين - أي الصحابة رضي الله عنهم - ما كانوا يشيرون إلى أمور محصورة مضبوطة، يتبعونها إتباع من يقتني آثار النصوص وتوقيفاته، ولو كانوا على ضوابط وحدود يتخذونها مرجعهم، لما كانوا ينظرون فيه رأياً، وإنما كان رجوعنا إلى ضبط الشارع وتوقيفه.

الثاني: أنهم كانوا لا يرون حمل الخلق على استصلاح بكل رأي، وإنما كانوا يحومون على قواعد الشريعة ويستثيرون منها ما كانوا يظنون.

فيخرج من هذين الأمرين: أن مبتغاهم كان أن يغلب على ظنهم مراد الشارع في علم يرتبط الحكم به، وعليه إذا ثبت حكم في أصل، وكان يلوح في سبيل الظن إسناد ذلك إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر شيئاً، فهذا هو الضبط الأقصى.

#### ثانياً: عمل العلماء

إن الحكمة خفية مضطربة بالنسبة لمن؟ عن العامة أم عن العلماء؟  
إن الحكمة خفية عن العوام، أما العلماء فهم الذين يعرفونها بالبحث والاستقصاء وإذا عرفت عندهم لم تعد خفية مضطربة.

هذا وعمل العلماء في إظهار الحكمة وضبطها على مرتبتين<sup>(٢)</sup>:

الأولى: إظهارها وضبطها بنفسها؛ وذلك بتحديد معالمها من حيث الكم والكيف، وإقامة الدلائل على اعتبارها وإظهار وانطباق ذلك على الأفراد أو غالبهم في كافة الأحوال والأزمان، وهذا النوع

(١) الجويني: البرهان ٨٠٤/٢ و ٨٤٠-٨٤١.

(٢) الامدي: الأحكام ١٠٨/٣، أمير الحاج: التقرير والتحرير ٣٢٤/٣.



يتناسب أكثر مع مفهوم الحكمة بالمعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء، منه من كونها مصلحة؛  
إذ المصالح أمور نسبية يصعب ضبطها.  
الثانية: ضبطها بواسطة وصف ضابط لها، وهذا ما يسميه الأصوليون بالمناسب.

### ثالثاً: العرف

يشير بعض الأصوليين إلى أن الحكمة تعتبر منضبطة باعتبار العرف إياها كذلك، ومن ذلك مشقة السفر. وهذا النوع من الضبط يعود إلى نفس الحكمة لا إلى ضابط خارجي أي الوصف، بدليل ذكرهم بعد ذلك مباشرة ضبط الحكمة بالوصف المشتمل عليها، ولم يتوسع العلماء في هذه الوسيلة ويا ليتهم فعلوا<sup>(١)</sup>.

### خصائص الحكمة الظاهرة المنضبطة:

هذا وتمتاز الحكمة الظاهرة المنضبطة بعدد من الخصائص التي يمكن إذا ما توفرت في الحكمة ان تعتبر ظاهرة منضبطة ومنها:

- ١- الظهور العقلي؛ إذ الحكمة معنى مناسب معقول ظاهر في العقل يتيسر إثباته بطريق النظر العقلي، فكل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود - يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها ولا يستغني العلاء عنها - فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور<sup>(٢)</sup>.
- ٢- الثبات والاستقرار؛ فلا تختلف باختلاف الأشخاص ولا الزمان ولا المكان.
- ٣- الكلية والعمومية لا الفردية فإذا ما كانت الحكمة منضبطة على أفرادها متحققة فيهم كانت حكمة ظاهرة منضبطة.

### الشرط السادس: أن لا تتأخر الحكمة عن الحكم:

وهذا الشرط أحد أسباب اختلاف الأصوليين في جواز التعليل بالحكمة حيث انقسموا إلى فريقين: الفريق الأول: وذهب إلى عدم جواز التعليل بها؛ لأن من شأن الحكمة أن تتأخر عن الحكم، ذهب إلى ذلك متقدموا الحنفية كالدبوسي وهو اختيار العبادي من الشافعية واستند إلى ذلك نفاة التعليل بالحكمة<sup>(٣)</sup>.  
الفريق الثاني: وذهب إلى جواز التعليل بالحكمة المتحقق فيها شروطها ومن ذلك أن لا تتأخر عن حكمها وهو اختيار جمهور الأصوليين<sup>(٤)</sup>.

(١) أمير الحاج: التقرير والتحرير ٣/٣٢٤، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣/١٣٧، العضد: حاشية العضد ٢/٢٦٨، الفناي: فصول البدائع ٢/٣٤٨، المحلي: شرح المحلي ٤/٢١٥.

(٢) الفزالي: شفاء الغليل ١٦٣.

(٣) الفزالي: شفاء الغليل ٦١٤ والمعتصفي ٢/٣٥٠، الرازي: المحصول، ٢/٢٩٤، الامدي: الأحكام ٣/٢٥٣، العبادي: الآيات البيئات ٤/٥٩.

(٤) الفزالي: شفاء الغليل ٦١٥، الرازي: المحصول ٢/٣٩٦، الامدي: الأحكام ٣/٢١٢، الاصفهاني: بيان المختصر ٣/٦٧-٦٨، القرافي: نفائس الأصول ٨/٣٦٦٢، الزركشي: البحر المحیط ٥/١٤٧، ابن قدامة: روضة الناظر ٣/٩٢٤-٩٢٥.

## تحرير محل الخلاف:

١- لا خلاف بين الفريقين في أصل الاشتراط، بل الكل متفق على ذلك، وذلك بناء على اشتراط جمهور الأصوليين أن لا تتأخر العلة عن حكم الأصل في الوجود<sup>(١)</sup>، والحكمة باعتبارها علة لا بد وأن يتحقق فيها هذا الشرط.

٢- أن الاختلاف واقع في مدى إمكانية تحقق الشرط.

## أدلة الفريق الأول:

استدل المانعون على التعليل بالحكمة لعدم تحقق هذا الشرط بما يلي:

- ١- إنما نعني بالحكمة معنى الزجر في العقوبات: من القتل، والرجم؛ فإن ذلك حكمة الحكم وثمرته لا علة؛ إذ الزجر يحصل عند إباحة العقوبة، وما يحصل مرتباً على الشيء لا يصلح أن يكون علة فيه؛ فإن العلة تتقدم في الرتبة على المعلول وتساويه في الوجود، وأما التراخي فغير مقبول<sup>(٢)</sup>.
- ٢- إن وجود الحكمة مما يجب تأخره عن وجود شرع الحكم، وما يكون متأخراً في الوجود يمتنع أن يكون علة لما هو متقدم عليه<sup>(٣)</sup>.

## مناقشة أدلة الفريق الأول:

يستدل جمهور الأصوليين على جواز التعليل بالحكمة وهم في الوقت ذاته يناقشون أدلة المانعين للتعليل؛ ذلك أنهم وإن أجازوا التعليل بالحكمة فيشرط أن يتحقق فيها شروط العلة ومن ذلك أن لا تتأخر عن حكم الأصل.

هذا وما يفترضه المانعون من عدم تحقق هذا الشرط في الحكمة، وبينون عليه عدم الجواز مردود بيجاب عليه بما يلي:

- ١- أما استدلال الدبوسي فيجاب عليه بأن الحاجة والزجر هي العلة في نصب القتل سبباً لإيجاب القصاص، ولا ننكر أن القصاص يجب بالقتل وأنه علة، ولكن إنما يجعل القتل سبباً لإيجاب القصاص للحاجة إلى الزجر عنه لما فيه من الفساد، وفوات النفوس المقصود بقاؤها، والحاجة سابقة على السبب فصلحت لأن تكون علة باعثة عليه. ولا نعني بالحكمة والمعنى المخيل إلا الباعث على شرع الحكم. ومن ذلك ما يقال: خرجت من البلد للقاء زيد الذي هو خارج البلد، فاللقاء مرتب على الخروج ويسمى علة الخروج، وهو ثمرة الخروج ومقصوده، وصلح لأن يجعل علة، وحقيقة ترجع إلى التعليل بحاجة اللقاء بالحكم التي هي مقاصد الأحكام وهذا واضح<sup>(٤)</sup>.

(١) الامدي: الأحكام ٢١٣/٣، المبلاي: الآيات البيّنات ٧٠-٦٩/٤ الامنوي: نهاية السؤل ٢٧٤/٤-٢٧٥، أمير الحاج: التقرير والتحرير

٢٢٥/٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣١-٣٠/٤، الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٢١/٢.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٤.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٤، والمستصفي ٣٥٠/٢، الرازي: المحصول ٣٩٤/٢/٢، الامدي: الأحكام ٢٥٣/٣.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٥، ابن قدامة: روضة الناظر ٩٢٤/٣-٩٢٥.

٢- إن تأخر الحكمة يحصل في الوجود الخارجي لا في الذهن، ولذا يقال: أول الفكر آخر العمل<sup>(١)</sup>.

الشرط السابع: أن تكون الحكمة مطردة:

من أسباب الاختلاف في التعليل بالحكمة في القياس: اشتراط اطراد الحكمة أي أن يثبت الحكم حينما وجدت الحكمة.

تحرير محل الخلاف:

١- اختلف الأصوليون في أصل اشتراط الاطراد.

٢- اختلف المشتروطون في تحقق الشرط في القياس وبناء عليه اختلفوا في جواز التعليل بالحكمة في القياس.

أولاً: أقوال الأصوليين في الاشتراط:

القول الأول: يشترط في الحكمة أن تكون مطردة، ذهب إلى ذلك الكرخي والجصاص والديبوسي والسرخسي والسمرقندي من الحنفية<sup>(٢)</sup> والشيرازي والجويني والغزالي من الشافعية<sup>(٣)</sup> واللباجي من المالكية<sup>(٤)</sup> وأبو الحسين البصري من المعتزلة<sup>(٥)</sup>.

القول الثاني: عدم اشتراط الاطراد، وذهب إلى ذلك جمهور المعليين بالحكمة؛ إذ يكفي أن تكون ظاهرة في غالب صور الجنس، فإن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كلياً وأما طرد الحكمة فلا يجب<sup>(٦)</sup>.

أدلة القول بالاشتراط:

استدل المشتروطون لاطراد الحكمة بما يلي:

١- إن علل المصالح غير جائز وجودها عارية عن أحكامها<sup>(٧)</sup>.

٢- إن الله تعالى إنما يتعبد بالأحكام بحسب المصالح، وهو تعالى عال بها فإذا نص على حكم من الأحكام ونصب دلالة عليه وتعبدنا بالقياس؛ علمنا أنه تعالى إنما فعل ذلك لأن مصلحتنا متعلقة بإثبات الحكم

(١) الرازي: المحصول ٣٩٦/٢/٢، القرافي: نفائس الأصول ٣٦٦٢/٨.

(٢) الكرخي: أصول الكرخي: ٨٥، الجصاص: أصول الجصاص ١٤١/٤. السرخسي: أصول السرخسي ٢١٩/٢، السمرقندي: ميزان الأصول ٥٣٠-٥٣١.

(٣) الشيرازي: التبصرة، ٤٥٣ و ٤٦٠-٤٦١، الجويني: البرهان ٨٠٢/٢ و ٩٩٠ والورقات ٢٣٤، الغزالي شفاء الغليل ٦١٦-٦١٧، وشرح اللمع، ٨٩٥/٢.

(٤) الباجي: أحكام الفصول ٥٣٩.

(٥) البصوري: شرح العمدة ٣٥٧/١.

(٦) الامدي: الأحكام ٢٣٩/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ١١٥-١١٦، العبادي - الأبيات البيئات ١٢٩/٤-١٣٠، ابن النجار: شرح الكوكب ١٥٨/٤، أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٥/٣، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٨٨/٢، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣، الفلاري: فصول البدائع ٣٢١/٢ و ٣٧١.

(٧) الجصاص: أصول الجصاص ١٤١/٤.

في غير ما نص عليه من طريق القياس، فلو لم نقل أن من سبيل هذه العلة أن تكون مطردة في كل موضع وأن تكون الأحكام تابعة لها ما لم يمنع من ذلك مانع لكان هذا نقضاً، لما علمنا من ورود التعبد بالقياس. (١)

٣- إن عدم اطراد الحكمة لا يعني إلا وجود الحكمة ولا حكم، وهذا كسر والكسر مفسد للعلة (٢) عند المشترطين لطرد الحكمة.

٤- قياس اشتراط الاطراد في الحكم والمعاني على اشتراطه في الأسماء؛ فإن المعاني لا تنفك عن الأحكام التي علق عليها مع بقاء الشرع على ما استقر عليه كالأسماء إذا علق عليها الأحكام (٣).

٥- يقرر الغزالي: أن كل مخيل فهو شبه ومطرد، ولكن خصص باسم المخيل نسبة إلى أشرف خواصه ومعانيه، وقياس الطرد وإن خصص بهذا الاسم من جملة أنواع القياس؛ فإن المخيل أيضاً مطرد (٤).

٦- إن وجود العلة بدون الحكم مناقضة، وهي لا ترد على العلة المؤثرة؛ لأن التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أو الإجماع، وهذه الأدلة لا تتناقض، فإن أحكام الشرع عليها تدور، ولا تتناقض في أحكام الشرع فلا توجد العلة بدون الحكم (٥).

#### أدلة القول الثاني:

استدل الأصوليين على عدم اشتراط الحكمة بما يلي:

١- إن العلة إن كانت وجه المصلحة، فقد تثبتت المصلحة لوجه وقد تثبتت لوجه آخر، كما يقبح الشيء لوجه، ويقبح لوجه آخر (٦).

٢- إن الحكم والمقاصد إنما لوحظت في تشريع الأحكام الشرعية كلياً وإن لم تتحقق في بعض الصور (٧).

٣- إن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً.

وهذه قاعدة أصيلة في منهج التعليل بالحكمة، ومن خلال الاستناد إليها يتضح ضعف الاعتراضات التي يدعيها المانعون من التعليل بناء على ما يقدمونه من صور فيها تخلف لأعمال الحكمة في تشريع الحكم. وخير من يجلي حقيقة هذه القاعدة شيخ المقاصد الشاطبي وإليك بيان ذلك:

لولا: ما يقرره الشاطبي من أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح بانساق، وأن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات؛ إذ مجاري العادات كذلك وجرت الأحكام فيها (٨).

(١) البصري: شرح العمدة ٣٥٧/١.

(٢) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٥/٢، الباجي: أحكام الفصول ٦٦١-٦٦٢.

(٣) الباجي: أحكام الفصول ٥٣٩.

(٤) الغزالي: أساس القياس ٩٠ و ١٠٤.

(٥) المرخسي: أصول المرخسي، ٢١٩/٢.

(٦) البصري: المعتمد، ٢٦٢/٢.

(٧) الأمدي: الأحكام، ٢٣٩/٣. الأنصاري: فواتح الرحموت، ٤٧٢/٢.

(٨) الشاطبي: الموافقات، ٢٢١/١.

ثانياً: إن الكليات الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينات: إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها، فلا يرفعها تخلف أحاد الجزئيات، ومثال ذلك في الضروريات إن العقوبات مشروعة للإنزجار مع أن نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه، وأما في الحاجات كالقصر في السفر مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، والملك المترفة لا مشقة له والقصر في حقه مشروع، والقرض أجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة، وأما في التحسينات؛ فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيتم. فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت كليا فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كليا<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: أن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت<sup>(٢)</sup>.

رابعاً: أن الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلاً، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى. فالملك المترفة قد يقال: أن المشقة تلحقه لكننا لا نحكم عليه بذلك لخفائها، وكذلك في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الأزدجار فقط؛ بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً عن إيقاع المفساد<sup>(٣)</sup>.

#### الاطراد المعترف في الحكمة:

والتحقيق - عندي - أنه لا خلاف بين الطرفين في أصل الاشتراط؛ بل حتى الجمهور يرون اطراد الحكمة، لكن الخلاف في نوع الاطراد هل يشترط فيه الاطراد التام أم الأغلب؟ هذا فقد ذهب الفريق الأول إلى الاطراد التام، بينما رأى الجمهور أن -الأغلب- معتبر في التشريع اعتبار الاطراد التام، بل هو الحق لما قد يدل دليل على تخلف جزئية أو انتفاء شرط أو ظهور مانع أو خفاء في الحكمة، كل ذلك يمنع الاطراد التام. أما الفريق الأول فرأوا أن أي تخلف للحكم عن الحكمة يبطل لعليتها غير أن هذا الفريق ينقسم في موقفة هذا إلى قسمين: القسم الأول: وهم من رأوا بهذا الموقف الطعن في صلاحية الحكمة للعلية، وجعلوا من ذلك متكناً لهم للنقول بمنع التعليل. والقسم الثاني: وهم من حاولوا باشتراطهم ذلك الرد على اتباع الرأي السابق وبيان أن محل الخلاف ليس أصل التعليل بالحكمة، بل تحقق الشرط أو عدمه وحتى يتضح هذا الأمر لا بد من معرفة آراء العلماء في التعليل بالحكمة بناء على صلته بشرط الطرد.

#### ثانياً: آراء العلماء في التعليل بالحكمة:

انقسم العلماء لا سيما المشتربون للاطراد حول جواز التعليل بالحكمة على رأيين:

(١) الشاطبي: الموافقات ٨٢/٢.

(٢) المرجع السابق: ٨٤/٢.

(٣) المرجع السابق: ٨٥-٨٤/٢.

الرأي الأول: ويذهب إلى عدم جواز التعليل بالحكمة لعدم تحقق الشرط، ذهب إلى ذلك متقدموا الحنفية<sup>(١)</sup>.  
الرأي الثاني: جواز التعليل بالحكمة وإن تخلف الحكم عن الحكمة، ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين<sup>(٢)</sup>.

### أدلة الرأي الأول:

استدل المانعون للتعليل بناء على عدم تحقق الشرط بأمور منها:

١- ما يذكره الغزالي عن أبي زيد الدبوسي من أن المناسبة لا وجه للتعلق بها، ولكن الأوصاف التي عقل من الشرع ضبط الأحكام بها وعرفت فواصل بين النفي والإثبات بموارد الشرع ومصادره هو المتبع. وكل ذلك يرجع إلى اتباع أسباب وأوصاف موضوعة من جهة الشرع لا تتناسب بأنفسها. نعم قد يتخيل للشرع حكمة فيها. والحكم يتبع الوصف الظاهر والسبب المنصوب دون الحكمة؛ فإنها لا تطرد، بل يضطر في سياقها إلى قيود لا يوقف على حكمتها، وإن وقف على حكمتها بنوع من التوهم لم يوثق به<sup>(٣)</sup>.

٢- مما يدل على امتناع التعليل بالحكمة؛ أن استقراء أحكام الشريعة يظهر أنها معلة بالأوصاف دون الحكم فلو افترضنا حصول الأوصاف الجلية مثل البيع والنكاح عارية عن المصالح، فإن الأحكام تستند إليها بخلاف العكس وهو حصول المصالح دون الأوصاف، فإنه لا يثبت إسناد الأحكام إليها<sup>(٤)</sup>.

٣- لو جاز التعليل بالحكمة للزم تخلف الحكم عن علته، وهو خلاف الأصل وبيانه: إن وصف الرضاع سبب حرمة النكاح، وحكمته أن جزء المرأة صار جزء الرضيع؛ لأن لبنها جزئها وقد صار لحماله فهو يشبه ما كان منها جزءا كجنينها، فكما أن ولد الصلب حرام فكذلك ولد الرضاع، إذ هو سر قوله عليه الصلاة والسلام: "الرضاع لحمة كلحمة النسب". إشارة إلى الجزئية فإذا كانت هذه هي الحكمة، فلو أكل رضيع قطعة من لحم امرأة فقد صار جزئها جزءه فيلزم التحريم، ولم يقل به أحد وكذلك: إذا كانت الحكمة في وصف الزنا اختلاط الأنساب، فإذا أخذ رجل صبيانا صغارا وفرقهم إلى حيث لم يعرفهم آبائهم حتى صاروا رجالا، فاختلطت أنسابهم فقد تحققت الحكمة، ولم يقل أحد بوجود حد الزنا على الخاطف، فلو جاز التعليل بالحكمة للزم النقص وهو خلاف الأصل فلا يجوز التعليل بها<sup>(٥)</sup>.

### أدلة الرأي الثاني:

#### يستدل المعلنون بالحكمة بنوعين من الأدلة:

الأول: ما سبق ذكره في أدلة عدم الاشتراط، والثاني ما يقرره الغزالي وهو من المشترطين للطرد في الحكمة: إن حاصل الكلام راجع إلى أن العلة المنقوضة لا يصلح الاعتماد عليها وهذا مسلم.

(١) الجصاص: أصول الجصاص ٤٤١، الكرخي: أصول الكرخي ٨٥، الغزالي: شفاء الغليل ٥١٣-٥١٤ و ٦١٥.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٦ وانظر هامش رقم (٦) ص (٣٩٢)

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٥١٣-٥١٤.

(٤) الرازي: المحصول ٣٩٣/٢/٢.

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٠٦-٤٠٧ ونفائس الأصول ٣٦٦٣/٨-٣٦٦٤، الأصمغاني: الكاشف ٥٢٦/٦.

فليبتل الحكم بالنقض لا بكونه حكمة، وليسلم أن الحكمة إذا عقلت ولم تنتقض جاز التعليل للأسباب بها حتى يرتفع الخلاف المتعلق بالنظر الأصولي<sup>(١)</sup>:

### تحليل الآراء:

إن آراء الأصوليين سواء في أصل اشتراط اطراد الحكمة أو في جواز التعليل بها بناء على تحقق الشرط أو عدمه مبني على ملاحظة أمرين:

الأول: شرط الاطراد والثاني الكسر وهو نقض الحكمة.

إن جمهور الأصوليين لما ذهبوا إلى عدم اشتراط الطرد التام للحكمة، ومن ثم جوزوا التعليل بها ولو تخلف الحكم عن الحكمة في بعض الجزئيات، جاء ليتفق مع رأيهم في عدم الزامية سؤال الكسر كما سيأتي. وأما المشترطون لإطراد الحكمة فكذلك الأمر جاء رأيهم متفقا مع موقفهم في إلزامية الكسر، لكن هذا الفريق قد انقسم إلى قسمين: قسم رفض التعليل بالحكمة باعتبارها مما لا يمكن أن يطرد، وهو شرط لا بد منه عند متدعي الحنفية لإجراء القياس، وذلك لأن العلة عندهم لا بد وأن تكون مؤثرة، وكما تكون كذلك لا بد وأن تثبت بالدليل الشرعي كتاب وسنة وإجماع. وإذا ثبتت فلا يجوز أن يتخلف الحكم عنها؛ لأن معنى التخلف أن الأدلة الشرعية متناقضة متعارضة؛ ذلك أن العلة تثبت بالدليل الشرعي والحكم الذي تخلف عنها ثابت كذلك بدليل شرعي.

وهذا مما لا يمكن حصوله عندهم، وعليه فإن أي تخلف لا يمكن أن يقبل أو يعتذر عنه عندهم، ومن ثم فإبهم نظروا إلى واقع التعليل بالحكمة فلاحظوا - لا سيما على القول بأنها المصلحة - أنها مما يتخلف الحكم عنها في كثير من جزئياتها مع أن الأصل عدم الانفكاك، ولذلك وصلوا إلى القول: أن العلة موجبة والحكمة غير موجبة كما يقرر الكرخي<sup>(٢)</sup>. ومن ثم لا يجوز التعليل بها.

وأما الفريق الثاني من المشترطين فتعاملوا مع تخلف الحكم عن الحكمة بأسلوب مختلف مع أنهم يشترطون الاطراد، وهو ما لجأ إليه الشيرازي والباجي والجويني والغزالي والذين فرقوا بين كون العلة المنقوضة لا تصلح للتعليل، ولذلك قبلوا الكسر وجعلوه سؤالاً صحيحاً وبينوا أن هذا التخلف وعدم تحقق الشرط ليس إبطالا لأصل مبدأ التعليل بالحكمة، بل المبدأ ثابت مستقر.

وأما جمهور الأصوليين فأرادوا باشتراطهم الاطراد الأغلب واعتبار الحكمة في غالب الصور، الجمع بين شرط الطرد في التعليل والقياس وبين ما يلمسوه من طبيعة الحكمة وأنها مما يتخلف الحكم عنها في كثير من الأحيان. وبذلك يرى الجمهور عدم حجية اعتراضات نفاة التعليل بالحكمة في هذا الموضوع، إذ الجواب على ما يقدمونه من أمثلة على تخلف الحكم عن الحكمة:

إن النظر إلى الحكمة نظر كلي أغلبي ولا يضر تخلف بعض الجزئيات وهذه إحدى إجابات ما ذكره المعترضون من مثال حكمة الرضاع وحكمة اختلاط الأنساب، ولقد كان للأصوليين إجابات أخرى عن هذه الأمثلة بالذات:

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٦١٦.

(٢) الكرخي: أصول الكرخي ٨٥.

أحدها ما علق به الأصفهاني عليها بأن هذا كلام ركيك جداً؛ لأنه علم قطعاً أن أمثال هذه الخيالات الغامضة  
الشارع، وشرط في عليه المصالح أن يعتبرها الشارع، وأما ما ألغاه الشارع فلا يلتفت إليه أصلاً. (١)  
الثاني: أن هذا الذي وصل إليه المانعون من التعليل بالحكمة واحتجوا به على المجيزين ليس الذي يقصده  
من أجاز التعليل؛ بل إن مقصدهم: أنه إذا ما وجد بين صورتين قدر مشترك من المصلحة الداعية إلى  
الحكم بحيث يمكن إضافة الحكم إلى جملة المصالح الشرعية جاز ذلك، ومثاله: التعليل بدفع حاجة الفقير  
إذا ما وجدنا في صورتين إمكان الجمع بهذه الحكمة. (٢)

هذا ومثل هذه الإجابات لا تكفي لإزالة ما توقعه مثل هذه الاستدلالات من تشكيك، بل لا بد من  
التعامل مع استدلالات كهذه من خلال تحليل دقيق لمحتواها مستندا إلى قواعد أساسية يمكن من خلالها  
معرفة مدى كون تخلف الحكم عن الحكمة ناقضا لها أم لا. ومن ذلك:

أولاً: لا اعتبار بالحرام وإن حقق حكمة الحلال: فإن التعليل بالحكمة منهج شرعي معتبر، وما يلجأ إليه  
نفاة التعليل من ضرب أمثلة يستشهدون فيها على رأيهم هي عند التحقيق والتأمل أمثلة خارج محل  
النزاع، ومن ذلك تحقيق حكمة الرضاع وهي أن يصبح جزء المرأة المرضع جزء الرضيع؛ فإن  
ذلك وإن كان يتحقق من خلال إطعامه قطعة لحم من المرأة كما يفترضه النفاة، لكن هذا الأمر محرم  
في الشريعة الإسلامية وما كان محزوماً لا اعتبار به وإن حقق حكمة أمر مشروع. وبناء على هذه  
القاعدة يستطيع المجتهد أن يتعامل مع كثير من القضايا التي يقدمها البعض على اعتبار أنها محققة  
لحكم ومصالح مقصودة في الشرع، لكنها تتحقق بوسائل محرمة ومن ذلك ما يسمى باليانصيب  
الخيرى؛ فإنه وإن كان يحقق حكمة الصدقة وسد خلة الفقراء إلا أن الوسيلة محرمة بما هي قمار  
فهل يكون القمار المنظم لأجل سد خلات الفقراء مباحاً؛ لأنه يحقق حكمة الصدقة؟

إن الحرام لا اعتبار به وإن حقق حكمة الحلال ومن ذلك أيضاً إباحة بيع الخمر وإقامة الملاهي  
-المحرمة- بدعوى تشجيع السياحة وجلب الاستثمارات والأموال اللازمة لتوفير الموارد للدولة؛ فإن  
ذلك وإن كان مصلحة لكنها لا اعتبار بها لما كانت بوسيلة محرمة؛ وعليه فإن تخلف الحكم عن  
الحكمة في أمثال هذه الأمور لا يعد طعناً في مبدأ التعليل بالحكمة.

ثانياً: إن الحكمة بما هي معنى مناسب معتبر في التشريع، قد يرتبط به أكثر من حكم شرعي، فلا يعني  
ارتباطه في واقعة بالحكم الشرعي اللائق لمقدار الحكمة الحاصل دون باقي الأحكام الشرعية أنها  
منتقضة لا يجوز التعليل بها، وهذه القاعدة مما يمكن أن يتعامل على أساسها مع ما ضربه نفاة  
التعليل من أمثال تحقيق حكمة اختلاط الأنساب في حق من خطف أطفالاً وهم وصغاراً؛ فإن هذه  
الحكمة في هذه الواقعة ترتبط بحكم شرعي اليقق بها وهو حكم الحرابة والإفساد في الأرض، فلا  
يعني عدم إقامة حد الزنا مع وجود حكمته أن هذه الحكمة منتقضة، بل إن هذه الحكمة معتبرة بحكم  
شرعي اليقق وملانم لمقدار الحكمة المتحققة؛ فإن من يرتكب جريمة الاغتصاب فإنه قد حصل منه

(١) الأصفهاني: الكاشف ٥٢٦/٦.

(٢) الرزقي: المحصول ٢/٢/٢٤٨، ٣٩٨.



حكمة تحريم الزنا بيد أن مما لا شك فيه أن مقدار تحقق هذه الحكمة في الاغتصاب أكبر مما هو في الزنا، ولذلك ناسب ترتيب حكم شرعي آخر غير حد الزنا ولا يعد تخلف حكم الزنا عنه انتقاضاً لهذه الحكمة وإبطالاً لمبدأ التعليل.

ثالثاً: أن ربط الأحكام بحكمها ليس قانوناً طبيعياً إذا ما تخلف أحد جزئياته عاد على القانون بالنقض والتشكيك، أما من يشترط الطرد التام ويرى في أن تخلف الحكم عن الحكمة نقضاً لمبدأ التعليل بها فيتعامل مع هذا المبدأ بمقياس القياس العقلي لا الشرعي، مقياس قائم على القوانين المادية المفترض ارتباط الأحكام بعقلها ارتباطاً لا انفكاك له.

وهذا لا يتوافق مع نظرية التعليل في القياس الشرعي التي يقوم أغلبها على مبدأ غالب الرأي والظن: أي أن الحكم يرتبط بعقلته في الغالب لا القطع، وهذا ما ينطبق على الحكمة سيما وأن غالبها اجتهاد وهو ظن، وهذا الظن لا يشترط فيه أن يأتي بنتائج قطعية في كل أفراده؛ إذ قد تكون هناك من العوامل ما تمنع ذلك، وتغيب عن معرفة المجتهد لها، وحصول مثل ذلك لا يجعل المجتهد يحكم بالغاء منهج كامل له أدلته ومقوماته الراسخة.

#### الشرط الثامن: أن تكون متعدية

كان لاختلاف العلماء في صحة التعليل بالعلة القاصرة دوره في تحديد آرائهم في التعليل بالحكمة، وأساس ذلك أن جمهور الأصوليين ممن يرون التعليل بالعلة القاصرة قد استدلوا على ذلك فيما استدلوا به: أن للعلة القاصرة فوائد منها: معرفة أن الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة، وذلك يدعو المكلف إلى سرعة الانقياد وسهولة القبول.<sup>(١)</sup> وهذا الربط بين العلة القاصرة والحكمة جعل الحنفية حوهم الرافضون للتعليل بالعلة القاصرة استناداً إلى أصلهم بأن الحكم يثبت بالنص لا بالعلة، وأن العلة إن لم تند حكماً في الفرع فهي باطلة عن الرافضين للتعليل بالحكمة باعتبارها علة قاصرة. وهذا ما يفهم لأول وهلة من موقف الحنفية تجاه ربط الجمهور بين العلة القاصرة والحكمة.<sup>(٢)</sup> بيد أن الحنفية ليسوا من الضعف حتى يبنوا أفكارهم على مجرد ردات الفعل، بل وكعادتهم يؤصلون أفكارهم ويبنونها على أسس هي في هذا المقام ما يلي:

أولاً: إن التعليل بالحكمة القاصرة إبطال لأصلها، ومثال ذلك أن تعليل ما جاء في الشرع مخصوصاً كشهادة خزيمة حتى يثبت هذا في شهادة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة، فيكون بذلك إبطال لاختصاص خزيمة.<sup>(٣)</sup> وهذه النتيجة عند الحنفية لما تقرر عندهم أن من ضرورة التعليل التعدية؛ إذ لا فائدة للعلة عندهم سوى تعدية الحكم إلى الفرع، إذ الحكم في الأصل ثابت بالنص لا

(١) الأمدى: الأحكام ١٩٣/٣، الشيرازي: التبصرة ٤٥٣، الجويني: البرهان ٨٢٥/٢ و١٠٨٦، الرزاي: المحصول ٤٢٧/٢/٢، الأرموي، التحصيل ٢٣٢/٢.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص، ١٤٠٠-١٣٩/٤، ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١١٧/٢.

(٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٦٣/٣ وأمير بادة شاة: تيسير التحرير ٢٧٩/٣.

باصطلاح الشافعية، فالنافي لجواز التعليل بالقاصرة يريد به القياس، وهذا لا يخالف فيه أحد إذ لا يتحقق القياس بدون وجود العلة المتعدية. والمثبت لجواز التعليل بها يريد به ما لم يكن منه قياسا، وهذا لا يخالف فيه أحد أيضا. لكن الحنفية سموا التعليل بالقاصرة إيداء حكمة لا تعليل، حتى يميزوا بينه وبين التعليل بالمتعدية. (١)

وخلاصة القول في اعتراض الحنفية بأن الحكمة علة قاصرة ومن ذلك مشقة السفر فغايبته امتناع تعليل الرخصة بمطلق المشقة، بل بالمشقة الخاصة بالسفر، ولا يلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة مطلقا. (٢)

### الشرط التاسع: أن تكون الحكمة كلية عامة لا فردية شخصية

وهذا الشرط يفهم عند جمهور المعلقين بالحكمة (٣) حيث ذهبوا إلى اشتراط كون الحكمة كلية عامة لجميع أفرادها غير مختصة بأشخاص وأفراد، بل أن الحنفية يصرحون بأن الحكمة والمقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كليا. (٤)

والباحث يرى أن رعاية مثل هذا الشرط مما ينبغي أن يتحقق في كل حكمة تراعى سواء في القياس أم في غيره من مصادر التشريع وذلك للآتي:

أ - تحقيقا لاستقرار التشريع ومبدأ العدالة العامة فيه لا سيما إذا ما فسرت الحكمة بالمصلحة، فكونها مصالح شخصية يعود على التشريع بالاضطراب واتباع الأهواء والشخصية التي تتغير بتغير الأحوال والظروف.

ب - مما يقرره الجويني: أن ليس للمستنبط وضع العلل على اختياره، وإنما له النظر في ذلك ما يتخيله موضوعا بمسالك الظنون، وإذا لم تجرى العلة عامة فقد وهى ظنه. (٥)

ج - أن المصالح حتى تكون مقصودة للشارع فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعمما في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع الأحوال. (٦)

د - إن مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع: أن تكون مطلقة عامة لا تختص بباب دون باب ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف. (٧)

(١) أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢١٦/٣-٢١٧.

(٢) الامدي: الأحكام ١٨٢/٣.

(٣) الامدي: الأحكام ٢٣٩/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ١١٣/٣-١١٦. العبادي: الآيات البينات ١٢٩/٤-١٣٠. ابن النجار: شرح

الكوكب ١٥٨/٤. الفخاري: فصول البدائع ٣٠٥/٢، أمير الحاج: التقرير والتحبير ١٨٥/٣. أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣.

الأصصاري: فواتح الرحموت ٤٧٣/٢.

(٤) الأصصاري: فواتح الرحموت ٤٧٣/٢.

(٥) الجويني: البرهان ١٠٠٣/٢.

(٦) الشاطبي: الموافقات ٦٢/٢.

(٧) المرجع السابق ٨٦/٢.

## طرق معرفة كون الحكمة كلية:

مما يشير إليه الأصوليون بهذا الصدد عدة طرق منها:  
 الأول: أن تكون الحكمة ظاهرة في غالب صور جنس الحكم، وإن لم تتحقق في بعض الصور الشاذة من القاعدة، ومن ذلك حكمة النكاح التي هي إيجاد النسل، وهي ظاهرة في غالب صور الجنس وإن لم تتحقق في بعض الصور كنكاح الأيسة، فإن هذه الصورة شاذة نادرة والناذر لا حكم له في ظل عمومية الحكمة وكتبتها<sup>(١)</sup>.

الثاني: شمولية المنفعة والمصلحة؛ فإن مراعاة الحكمة قد يكون في حق الأشخاص بقطع اليد لإبقاء الجملة حالة خوف التآكل، وقد يكون في حق الجنس كالقتل قصاصاً لاستبقاء النوع<sup>(٢)</sup> وكلا الحكمتين تعود مصلحتهما على المجموع.

الثالث: نوع المقاصد من حيث أنها أصلية أم تابعة، وهذا ما أشار إليه الشاطبي، إذ المقاصد الأصلية: وهي التي لا حظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة؛ لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت. وأما المقاصد التابعة: فهي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات<sup>(٣)</sup>. وما كان هذا شأنه فهي مصالح خاصة لا عامة، ولو وضعت الأحكام على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حيث أن أحكامها على العموم لا على الخصوص<sup>(٤)</sup>.

### المصلحة الكلية عند الغزالي:

يذهب الغزالي إلى اشتراط كلية المصلحة، لكن ذلك في الاستصلاح فقط دون القياس بيد أنه يرى أن الكلية تفيد مطلق العموم، وأما إذا انحصرت بالعدد فليست بالكلية وقد سبق تفصيل ذلك في موضعه<sup>(٥)</sup>.

### الشرط العاشر: أن تكون الحكمة حقيقية لا متوهمة

كان لتفسير الحكمة بالمصلحة -النفعية من لذة والم- أثره الكبير في إيقاع الخلاف في التعليل بها، وقد تقدم من خلال عرض أسس منهج التعليل ما تصوره البعض من علاقة بين أعمال الحكمة واتباع الهوى والشهوات باعتبار أن الأمرين يرجعان إلى تحقيق أغراض المكلف، علاوة على أن الحكمة ظنية اجتهدية ولذا فهي قابلة للخطأ والوقوع في الخيال وتصرفات الخواطر. ومن هذا القبيل ما يقرره الشاطبي من أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية: أنها منافع أو مضار

(١) الامدي: الأحكام ٢٣٨/٣، والأصاري: فواتح الرحموت ٤٧٣/٢.

(٢) الرازي: الكاشف ٥٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣٠٠/٢ و ٣٠٢-٣٠٣.

(٤) المرجع السابق ٤٠٨/٢.

(٥) الغزالي: المستصفى ١/١٤١ و ٤٢٥ وانظر ص (١٤٦-١٤٧) من هذه الرسالة.

في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة، لكن عند وجود داعية الأكل وكون المتناول لذياء، وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا أجلا وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا أجل إلى غير هذه الأمور التي قلما تجتمع فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع، أو تكون ضررا في وقت أو حال، ولا تكون ضررا في آخر. (١) هذا الأمر قد دفع بعض الأصوليين إلى التنبيه: أن ليس كل حكمة ومصلحة معول عليها؛ بل ما كان منها حقيقيا لا وهميا.

هذا وليس المقصود بكون الحكمة حقيقية أن تكون قطعية فقط بل ما كان فيها من الظن يكفي لأن يبني المجتهد الحكم عليها. فإذا لم يكن هناك ظن كاف أو انقطع هذا الظن بعراض حقيقي؛ فإن الحكمة في هذه الحالة لا تعدو كونها وهما وخيالا لا قيمة له.

إن الأمدي لما قسم مراتب إفضاء الحكم إلى مقصودة -أي الحكمة- جعل ذلك على خمسة مراتب: (٢)

الأولى: ما كان فيها حصول المقصود يقينا قطعيا ومثاله حصول الملك في عقد البيع.  
والثانية: ما كان حصول المقصود فيه غالبا على الظن، ومثاله: صيانة النفس المعصومة عن الفوات المقصود من ترتيب القصاص على القتل العمد؛ إذ الغالب أن المكلف ينزجر عن القتل ولا يقدم عليه، لكن لا يحصل هذا المقصود يقينا لأن بعض المكلفين يقدم على القتل مع شرعية القصاص.  
والثالثة: ما كان حصول المقصود فيها مساويا لعدم حصوله ومثاله التقريبي حفظ العقل المقصود من الحد على شرب الخمر؛ إذ ظن حصوله مساو لظن نفيه فإن كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة.  
والرابعة: ما كان حصول المقصود فيها مرجوحا كإفضاء الحكم بصحة نكاح الأيسة إلى مقصود التوالد والتناسل فإنه وإن كان ممكننا عقلا غير أنه بعيد عادة، فكان الإفضاء إليه مرجوحا.  
والخامسة: ما كان حصول الحكمة المقصودة فيها منتفيا قطعيا ومثاله لحوق نسب ولد المغربية بزوجها المشرقي الذي لم تلتقه قطعيا؛ فإن الحكمة المقصودة لم تتحقق قطعيا، وقد تعرضت لهذه المرتبة الأخيرة في موضع سابق، في حين تمثل المراتب الأربع الأولى مسألة كون الحكمة حقيقية لا وهمية، ففي الوقت الذي ذكر فيه الأمدي وتابعه جمهور الأصوليين: إن المرتبتين الأولى والثانية وهما ما كان فيهما حصول الحكمة يقينا أو ظنا غالبا راجحا؛ متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة.

وأما المرتبتين الثالثة والرابعة وهما ما كان حصول الحكمة فيهما غير ظاهر، لتساوي احتمالات الحصول أو عدمه أو لكونه مرجوحا؛ فإن الاتفاق واقع على صحة التعليل بها بشرط أن يكون تخلف

(١) الشاطبي: الموافقات ٦٥/٢.

(٢) الأمدي: الأحكام ٢٨٣/٣-٢٣٩، الأصفهاني: بيان المختصر ١١٣/٣-١١٦.

حصول الحكمة في آحاد الصور الشاذة، وأن يكون المقصود ظاهراً في غالب صور الجنس. (١) أو كما يقول ابن عبد الشكور: إن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كلياً. (٢) أقول: في الوقت ذاته يذكر ابن الحاجب أن المرتبتين الثالثة والرابعة قد أنكر البعض جواز التعليل بهما، ولم يسم هذا البعض. (٣)

فإن كان المنتبج لأراء الأصوليين ممن ذكروا تقسيم الأمدي يلحظ إطباقهم على جواز التعليل بهاتين المرتبتين بالشروط المذكور. (٤)

ومما يذكره الأصفهاني أن منشا إنكار جواز التعليل بناء على المساواة بين حصول المقصود وعدمه -أي في المرتبة الثالثة- وعلى مرجوحية حصول المقصود (٥) -أي في الرابعة- وهذا في واقع الأمر يعكس اشتراط كون الحكمة حقيقية لا وهمية؛ فإن نزول مرتبة الظن بحصول الحكمة يجعلها مشكوكاً فيها وبالتالي كونها وهمية، ولذلك فإن الأمدي رأى اشتراط كون تخلف حصول الحكمة في الصور الشاذة، وأن يكون حصولها في غالب صور الجنس بأن تكون كلية عامة؛ مستنداً يرتكز عليه الظن بحصول الحكمة ويرتفع بها عن درجة الوهمية والخيال.

معايير كون الحكمة حقيقية لا وهمية:

اعتمد الأصوليون على معايير عدة حكموا من خلالها على الحكمة بأنها حقيقية أم وهمية ومنها:  
أولاً: الاعتبار الشرعي؛ فكل حكمة أمكن الوصول إليها بمسالكها كالإجماع والنص وإشارته والسبر والمناسبة وغيرها، فهذه لا شك في أنها حكمة حقيقية لا وهمية.  
ثانياً: ملائمة جنس مصالح الشارع؛ فإنما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع (٦)؛ إذ الحكمة والمصلحة: هي المحافظة على مقصود الشرع من الخلق من حفظ دينهم وعقلهم وأنفسهم ونسلهم ومالهم. (٧) فكل مصلحة جانست ووافقت واندرجت تحت ما جاء الشرع برعايته، ومن هذا القبيل المصالح المرسلّة ومنها: التدابير الإدارية والقانونية التي تضعها الدولة لتنظيم شؤون الناس وتعاملاتهم وتوثيقها، وحفظ النظام العام كقوانين السير والنقل والبلديات... الخ. بيد أن كل حكمة

(١) الأمدي: الأحكام ٢٣٩/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ١١٥/٣-١١٦، الزركشي: البحر المحیط ٢٠٨/٥، ابن النجار: شرح الكوكب ١٥٨/٤، المبادي: الأيات البيّنات ١٢٩/٤-١٣٠، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨٥/٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٧٢/٢.

(٢) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٤٧٢/٢.

(٣) ابن الحاجب: مختصر ابن الحاجب بشرح البيان ١١٣/٣.

(٤) الأصفهاني: بيان المختصر ١١٦/٣-١١٧، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٥٨/٤، ابن السبكي: جمع الجوامع مع الأيات ١٢٩/٤-١٣٠، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ١٨٥/٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٨/٣.

(٥) الأصفهاني: بيان المختصر ١١٥/٣.

(٦) الغزالي: شفاء الغليل ٢٢٠.

(٧) الغزالي: الممتصفي ٤١٤/١.

ومصلحة لم تجانس مصالح الشرع فليست إلا اتباعا للهوى، ومن ذلك ما يطرحه اتباع الشيوعية والاشتراكية من أفكار تبدو لأول وهلة مصالح، ولكن بالتدقيق يظهر أنها ليست من جنس ومصالح الشرع، بل مخالفة لها ومن ذلك نزعمهم للملكيات الخاصة أو تقييدها إلى حد كبير بدعوى تحقيق مصالح المجموع وتوفير كافة متطلباتهم وإلغاء ما بينهم من فوارق طبقية التي تسبب كثيرا من المفاسد.

وهذا وإن كان يبدو ابتداء أنه مصلحة إلا أنه وبالتدقيق يلاحظ فيها مخالفتها لمقصود الشارع في حفظ مال المكلف ومكتسباته التي حصل عليها بالطرق المشروعة، وأن في ذلك قتلا لروح التنافس والمثابرة التي تؤدي إلى تطور الحياة وإعمار الأرض؛ ولذلك فإنه سرعان ما تبين أن هذه المصالح مصالح وهمية لا حقيقية.

ثالثا: عدم مصادمة النصوص القطعية في دلالتها على معانيها، فإن اتباع المصالح على مناقضة النص -القطعي- باطل، فالاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النصوص -القطعية في دلالتها على معانيها- فإذا نص الشارع على أمر وجب مراعاته.<sup>(١)</sup>

فكل مصلحة جاء من الشرع نص قاطع على أهدارها فهي مصلحة وهمية، ومن ذلك اهدار الشارع لما في الخمر من مصالح، ومن ذلك ما يدعيه البعض من مصالح مترتبة على السماح بالملاهي الليلية أو الخمرات. أو تحليل الربا... الخ فهذه مصالح تناقض قواطع الشريعة فلم تعد مصالح؛ إذ المصالح محافظة على مقصود الشرع.

رابعا: أن تكون الحكمة كلية عامة؛ وهذا ما اشتراطه الأمدي ومن تابعه كما قدمت حتى يزداد الظن المعول عليه لجواز التعليل بالحكمة قوة؛ فإن احتمال حصول المقصود من شرع الحكم كليا وعماما في غالب صور الجنس يكفي لصحة التعليل كما مر سابقا، فالبيع مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد اعتبر شرعه، وإن انتفى ظن الحاجة إلى التعاوض في بعض الصور وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر شرع الرخص في السفر وإن انتفى ظن حصول المقصود في بعض الصور كما في حق الملك المترفه.

خامسا: اعتبار نوع المصلحة ورتبتها؛ فقد اعتاد الأصوليون تقسيم المناسب إلى حقيقي عقلي واقناعي خيالي.<sup>(٢)</sup> وهم في ذلك تبع للغزالي<sup>(٣)</sup>. وما ذلك إلا نظرا لما يشتمله من مصالح وحكم، فالمناسب الحقيقي ما ترتب عليه مصلحة تتعلق بالدنيا أو مصلحة تتعلق بالأخرة. وأما الإقناعي: فهو الذي يظن به في أول الأمر كونه مناسبا لكن إذا بحث عنه حق البحث يظهر أنه غير مناسب، إذ الحقيقي لا يزال يزداد -على البحث والتتقير والسبر- وضوحا، ويرتقي بمجرد التأمل- إلى شكل العقليات.<sup>(٤)</sup>

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٢٢٠.

(٢) الرازي: المحصول ٢٢٠/٢٢٦ و٢٢٦، الزركشي: البحر المحيط ٢٠٨/٥.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ١٧٢.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ١٧٢، الزركشي: البحر المحيط ٢١٢/٥، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٧١/٤.

هذا ولا تنحصر الحكمة والمصلحة في القياس بما هو ضروري منها أو حاجي، بل ويشمل التحسينات؛ ذلك أن الاقتصار على المرتبة الأولى والثانية لا يكون إلا في الاستصلاح الذي لا أصل خاص يشهد له، أما القياس فلما كان من مقوماته وجود الأصل الخاص فلا يقتصر على الضروري والحاجي بل يشمل التحسيني.

سادساً: لنن بين الشاطبي أن غالب المصالح إضافية لا حقيقية؛ فقد بين معيار المصالح الحقيقية وذلك بأن المصالح المجتنب شرعا والمفاسد المستدفة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية، فلين الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهواءهم حتى يكونوا عبادا لله. (١)

الشرط الحادي عشر: أن تكون الحكمة جزئية لا إجمالية.

ولا يقصد بالجزئية هنا: الفردية والشخصية حتى يكون هذا الشرط بذلك مخالفا لما سبق من كون الحكمة كلية عامة؛ بل المراد أن تكون الحكمة مصلحة جزئية ومعنى معقول على الخصوص في كل مسألة على الخصوص (٢). وأما الحكمة الإجمالية: فهي مصلحة كلية على الجملة كالحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعين أوقات الصلوات في تلك الأحيان إلى غير ذلك. (٣)

هذا وقد كان الشاطبي من العلماء الذين صرحوا باشتراط كون الحكمة والمصلحة جزئية حتى يمكن القياس عليها، بل وقد قرر الشاطبي الوقوف مع النصوص في العديد من الأمثلة في المعاملات دون الالتفات فيها إلى المعاني والحكم وذلك راجع إلى أنه لا مجال فيها لإدراك العقول مصالحها الجزئية. (٤) وتكمن أهمية هذا الشرط ما وقع فيه بعض العلماء قديما وحديثا من عدم اتضاح هذا الشرط في أذهانهم، وتداخل حكمة مشروعية الأحكام: وهي الحكم والمعاني الإجمالية مع حكمة التشريع الجزئية. وهذا بالضبط ما كان عند الدبوسي حين فسر الحكمة بثمرة الحكم لا علته، وضرب لذلك مثلا بالزجر في العقوبات، وهذا ما يلتمسه أي قارئ عند كثير من المعاصرين في بيانهم لحكمة الأحكام، وليست هذه الحكمة المرادة لأجل التعليل والقياس؛ بل هذه حكمة أقرب ما تكون لعلم الأخلاق والسلوك منها إلى التشريع. وإنما المراد: الحكمة الجزئية المحددة المضبوطة الظاهرة والتي يمكن على أساسها بناء الأحكام وإجراء القياس.

(١) الشاطبي: الموافقات ٦٣/٢.

(٢) المرجع السابق ١٢٣/٣.

(٣) المرجع السابق ١١١/١ و ١٢٣/٣.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢٥٢/٢.

## معايير كون الحكمة جزئية لا إجمالية:

يشير الأصوليون في ثانيا كلامهم إلى أمور يمكن من خلالها الحكم على الحكمة بأنها جزئية أم إجمالية ومن ذلك:

أولاً: نوع الأحكام؛ فإن مما يشير إليه الأصوليون أن الحكم المستخرجة في الأحكام التعبدية مما لا يعقل معناه على الخصوص هي حكم إجمالية. (١) وأما ما كان في الأحكام المعللة فهي حكم جزئية. ثانياً: الاندراج تحت القواعد الكلية؛ فالحكمة الجزئية عند مقابلتها بالقاعدة الكلية تكون جزءاً منها بحيث لا تخرم أمراً ضرورياً. (٢)

ثالثاً: الدليل الخاص؛ فإن الحكمة الجزئية: ما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته. وأما الكلية الإجمالية: فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته. (٣)

## المطلب الثاني: قواعد الحكمة

لا شك أن انتقاء شرط من شروط الحكمة هو قوادح في صلاحية هذه الحكمة، لكن الأصوليون اقتصروا على قواعد معينة خصوا بها الحكمة، وربما يرجع ذلك لأهمية الشروط المفقودة والتي تشكل هذه القوادح، وأهمها ما يلي:

### القوادح الأولى: الخفاء والاضطراب

من القوادح والاعتراضات التي يعترض بها على التعليل بالحكمة؛ كونها خفية مضطربة لاختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان. (٤) ويجب عن هذا القوادح بما قد سبق بيانه من معايير ظهور الحكمة وانضباطها.

### القوادح الثانية: اختلاف جنس الحكمة

وللمعترض أن يقول: إن الحكمة في الفرع كاللواط مثلاً هي صيانة النفس عن هذه الرذيلة وهي مخالفة للحكمة التي في الأصل وهو الزنا، وهي دفع محذور اختلاط الأنساب المؤدي إلى انقطاع النسل. وهذا الاختلاف يقود إلى القول بأنهما ليسا سواء في نظر الشارع. (٥) وجواب مثل هذا، يكون ببيان

(١) الشاطبي: الموافقات، ١١/١.

(٢) الجويني: البرهان ٩٢٨/٢.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١٢٢/٣.

(٤) الامدي: الأحكام ٣٢٧/٤، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٠٣/٣، العضد: حاشية العضد ٢٦٧/٢-٢٦٨، أمير الحاج: التقرير والتحرير ٣٢٣/٣-٣٣٤، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣٧/٤، الفناري: فصول البدائع ٣٤٨/٢، ابن السبكي: جمع الجوامع مع الأبيات ١٩٩/٤-٢٠٠، ابن النجار: شرح الكوكب ٢٧٩/٤-٢٨١.

(٥) الامدي: الأحكام ٣٥٠/٤، الأصفهاني: بيان المختصر ٢٣٥/٣-٢٣٦، العضد: حاشية العضد ٢٧٧/٢، الفناري: فصول البدائع

٣٦١/٢، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٥٦/٤.



الضابط المشترك لهاتين الحكمتين المستلزم دفع مثل هذا المحذور، وبيان كونه معتبرا في نظر الشرع وذلك بحذف خصوص الأصل بالسبر والتقسيم. (١)

### القادح الثالث: الكسر

لم يختلف الأصوليون في تعريف الكسر؛ بل جاءت عباراتهم متقاربة تدور حول كونه وجود الحكمة دون الحكم، وعبر بعضهم عن الحكمة بـ معنى العلة- وهي الحكمة ذاتها. (٢)

### أنواع الكسر:

هذا وللکسر عند الأصوليون نوعان:

النوع الأول: ما كان حكم الكسر فيه متوجها على الوصف وذلك إما بإبدال وصف بوصف في معناه أو إسقاط وصف. (٣) وهذا النوع من الكسر يتوجه على الأوصاف التي هي صلب العلة - لأنها هي المتضمنة للحكمة والذي يتوجه الكسر إليه حقيقة - ومثاله أن يقال: بيع مجهول الصفة عند التعاقد حال العقد، كان يقال: بعثك ثوبا فيقال له: هذا ينكسر بالمنكوحة؛ فإنها منكوحة مجهولة الصفة عند التعاقد حال العقد. (٤)

النوع الثاني: ما كان الكسر فيه متوجها إلى الحكمة مباشرة. (٥) وصورته ما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره: مسافر فوجب أن يترخص في سفره كثير العاصي في سفره ويبين مسافة السفر بما فيه من المشقة، فقال المعترض: ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة؛ فإنها موجودة في حق الحمل وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر، ومع ذلك فإنه لا رخصة. (٦)

### نقض الحكمة:

ربما ظن البعض أن ما قدمت من أنواع الكسر ليسا كذلك؛ بل الأول: هو ما يسميه بعض الأصوليين بالنقض المكسور، في حين أن الثاني: هو الكسر. وحقيقة الأمر أنهما نوعا الكسر ليس إلا. وحتى يتضح ذلك لا بد من العودة إلى مراحل تطور مصطلح العلة وكذلك الحكمة، فقد بينت أن العلة والحكمة كانتا في مراحل علم الأصول المتقدمة تعبران عن الحقيقة ذاتها تقريبا، وهو ما يعرف بالمعنى- ولذلك قرر الشيرازي أن أكثر الاعتماد في العلة على المعاني لا الألفاظ. والكسر بما هو نقض

(١) ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣٢٧/٤-٣٢٨.

(٢) البصري: المعتمد ٢٨٣/٢، الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٢/٢، الباجي: أحكام الفصول ٦٩١، ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٢٠٣/٢.

(٣) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٨/٢، الرازي: المحصول ٣٥٣/٢/٢، الأصفهاني: الكاشف ٤٨٧/٦-٤٨٨، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٢٩/٣-٢٣٠، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٢/٤.

(٤) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٣/٢.

(٥) الامدي: الأحكام ٢٠٣/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٤٧/٣-٤٨، الفلاري: فصول البدائع ٣٢١/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت

٤٩٨/٢، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٢٨/٣.

(٦) الامدي: الأحكام ٢٠٣/٣.

متوجه للعلة؛ فإنه متوجه للمعنى أي الحكمة. ولذلك نجد الشيرازي يقرر أن الكسر يتوجه إلى صلب العلة<sup>(١)</sup> لأنها هي المتضمنة للمعنى والحكمة.

بيد أنه في مرحلة ظهور المناهج الأصولية نلاحظ أن الرازي جاء بهذا النوع من النقض في آخر بحثه للنقض وأسماء كسرا<sup>(٢)</sup>. وأما الأمدي، فنلاحظ أن الكسر بما هو نقض لمعنى العلة وهي الحكمة المقصودة فلا بد من أن يتوجه إليها مباشرة؛ ولذلك جاء بالنوع الثاني من الكسر. وفي الوقت ذاته أثبت النوع الأول تحت اسم النقض المكسور، فاشتبه الأمر أن يكونا شيئين مختلفين والواقع أن كلاهما كسرا للحكمة، لكن أحدهما متوجه إلى الحكمة مباشرة، والآخر إليها بواسطة الوصف. ومن هنا كانت المسألة واحدة.

ولهذا الرأي مستنده عند الأصوليين، فهذا الفناري وبعد تناوله للكسر المتوجه على الحكمة مباشرة يقول: "والنقض المكسور هو نقض بعض صفات العلة بأنه موجود مع الحكمة المعتبرة ولا حكم، فيكون بالنسبة إلى المجموع كسرا لوجود الحكمة بدون وبدون الحكم، وبالنسبة إلى ذلك نقضا"<sup>(٣)</sup> وهذا ما سار عليه متأخروا الحنفية بالفعل.<sup>(٤)</sup>

#### آراء الأصوليين في الكسر:

ولست أرى بعد هذا كله داعيا إلى تفصيل آراء العلماء في كل نوع من أنواع الكسر لا سيما وأن موضوع الكسر واحد وهو وجود الحكمة دون الحكم سواء كان ذلك الكسر متوجها إلى الحكمة مباشرة أم بواسطة الوصف المشتمل عليها. وأما آراء العلماء في إلزامية الكسر أو عدمها فقد جاءت كل بحسب نوع الكسر الذي تبناه، وقد جاءت هذه الآراء على النحو التالي:

الرأي الأول: الكسر سؤال صحيح لازم؛ إذا وجد بشروطه وهو مفسد للعلة والحكمة<sup>(٥)</sup> وممن ذهب إلى ذلك الشيرازي والباجي وابن السمعاني والحويني والغزالي وهو المفهوم من كلام الرازي والبيضاوي والزركشي.

الرأي الثاني: الكسر سؤال غير لازم وهذا اختيار الجمهور<sup>(٦)</sup> حيث نسبته الأمدي إلى الأكثرين، والشيرازي إلى بعض أصحابه من الشافعية والباجي إلى فقهاء خراسان.

(١) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٣/٢.

(٢) الرازي: المحصول ٣٥٣/٢/٢.

(٣) الفناري: فصول البدائع ٣٢٢/٢.

(٤) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٢٩/٣-٢٣٠، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٢١١/٤-٢٢٢.

(٥) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٤/٢، الباجي: أحكام الفصول ٦٦١، ابن السمعاني: قواطع الأدلة ٢٠٣/٢، الجويني: الورقان ٢٣٤،

الغزالي: شفاء الغليل ٦١٦، الرازي: المحصول ٣٥٣/٢/٢، الاسنوي: نهاية السؤل ٢٠٤/٤.

الزركشي: البحر المحيط ٢٧٨/٥-٢٨١، ابن السبكي: الإبهاج ١٢٥/٣ وجمع الجوامع ١٧٤/٤.

(٦) شيرازي: شرح اللمع ٨٩٤/٢، الباجي: أحكام الفصول ٦٦١، الأمدي: الأحكام ٢٠٣/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٤٧/٣-٤٨،

ابن التلمساني: شرح المعالم ٤٠٣/٢-٤٠٤، الأصفهاني: الكاشف ٤٨٨/٦ القرافي: نفائس الأصول ٣٥٨٥/٨، ابن اللحام:

المختصر ١٥٦، ابن قدامة: روضة الناظر ٩٤٠/٣، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٥١١/٣، ابن النجار: شرح الكوكب ٦٧/٤،

الفناري: فصول البدائع ٣١٢/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٩٨/٢، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢٢٩/٣.

## أدلة الرأي الأول:

استدل من يرى إلزامية الكسر بأمور منها:

- ١- ما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه دعي إلى دار قوم فأجاب، ودعي إلى دار قوم آخرين فلم يجب، فقيل له: يا رسول الله دعاك فلان فأجبت ودعاك فلان فلم تجب! فقال: "في دار فلان كلب" فقالوا: في دار فلان هرة، فقال: "الهرة ليست بنجسة". ووجه الدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن امتناعه عن الإجابة علل بأنني لم أحب، لأن في داره كلبا، فأوردوا على تعليقه كسرا فقالوا: في دار فلان هرة أيضا وقد أجبت: فلم ينكر عليهم ذلك ولم يقل: أين الهرة من الكلب؟ بل قبل ما قالوا حيث أوردوا على الكلب الهرة، وهي في معناه وأجاب بالفرق فقال: "الهرة ليست بنجسة" فبين بهذا أن الشناعة هناك نجاسة الكلب ولا توجد في الهرة<sup>(١)</sup>.
- ٢- أن الصحابة كانوا يناظرون رسول الله عليه الصلاة والسلام ويسألونه عن العلل طلبا لبيان الشرع؛ ومن ههنا بان أكثر الشرعيات فدل ذلك على أن الكسر سؤال صحيح<sup>(٢)</sup>.
- ٣- إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالألة لها<sup>(٣)</sup> فإذا كان وجود العلة لفظا ولا حكم نقضا مفسدا للعلة ومانعا من صحتها، فوجود معناها من غير حكم أولى أن يكون مفسدا لها<sup>(٤)</sup>.
- ٤- قياس العلل الشرعية على العلل العقلية؛ إذا الشرعية فرع على العقلية، ووجود المعاني خالية من الأحكام مفسد للعلل العقلية فوجب أن يكون كذلك في الشرعية<sup>(٥)</sup>.
- ٥- أن المقصود من شرع الحكم إنما هو الحكمة دون ضابطها وعند ذلك يحتمل أن يكون مقدار الحكمة في صورة النقص مساويا لمقدارها في صورة التعليل، ويحتمل أن يكون أزيد، ويحتمل أن يكون أنقص، وعلى تقدير المساواة والزيادة فقد وجد في صورة النقص ما كان موجودا في صورة التعليل، وإنما لا يكون موجودا بتقدير أن يكون انقص. ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلا على تقدير واحد ومع ذلك فيظهر الغاء ما ظن أن الحكم معلل به<sup>(٦)</sup>.
- ٦- إن المظنة تتبع الحكمة وإذا لم يعتبر المقصود فالوسيلة التابعة أجدر، فالنقص الوارد عليها وارد على العلة فتبطل العلية<sup>(٧)</sup>؛ فإن الحكمة هي المعبرة قطعا<sup>(٨)</sup>.

(١) الشيرازي: شرح اللمع، ٨٩٤/٢-٨٩٥.

(٢) الشيرازي: شرح اللمع، ٨٩٤/٢-٨٩٥.

(٣) الشيرازي: شرح اللمع، ٨٩٤/٢-٨٩٥.

(٤) الباجي: أحكام الفصول، ٦٢٢.

(٥) الشيرازي: شرح اللمع ٨٩٦/٢.

(٦) الامدي: الأحكام ٢٠٣/٣-٢٠٤.

(٧) الفناري: لفصول البدائع ٣٢٢/٢. الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٩٩/٢.

(٨) الأصفهاني: بيان المختصر ٤٨/٣.

٧- أن إفساد الكسر إفساد للقياس حيث يقال: أن القياس لا يصح لأن الأحكام شرعية ويجوز أن يكون لله حكم في الأصل دون الفرع، فلا يجوز أن يثبت الحكم في الفرع لثبوته في الأصل. ومثل هذا القول لا يبطل معه القياس فلا يبطل به الكسر. (١)

### أدلة الرأي الثاني:

استدل الذاهبون إلى عدم إلزامية الكسر بأمور منها:

١- أن العلل الشرعية علل بوضع صاحب الشرع، وصاحب الشرع يحكم في كل فرع بحكم، ولا يلزم أن يكون هذا الحكم كسرا على حكم آخر في فرع آخر. (٢)

٢- أن الكلام إنما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها، بل بضابطها وعلى ذلك فلا يخفى أن مقدارها مما لا ينضبط، بل هو يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال. وما هذا شأنه فدأب الشرع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عنهم؛ والتخبط في الأحكام على ما قال تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (الحج ٧٨) وعلى هذا فيمتنع التعليل بها دون ضابطها، وإذا لم تكن علة فلا معنى لإيراد النقض عليها. (٣)

٣- الحكمة وإن كانت هي المقصودة من شرع الحكم، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها أو بضابطها، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها، فامتنع كونها مقصودة، ويتقدير كونها مقصودة فالتنقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللا بها. وعلى هذا، فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالاته على إبطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر إلى دليل التعليل بها؛ وذلك لأنه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض. ومع هذا الاحتمال فإن تخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها. (٤)

٤- إن مقدار الحكمة في صورة التعليل وإن كان مضمون الوجود في صورة النقض، فيحتمل أن لا يكون موجودا فيها وإلا كان مقطوعا، لا مضمونا، وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع قران الحكم به قطعا، وهو دليل العلية. وما هو دليل البطلان وجودها في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا، والمقطوع به من وجهين -أي وجود الحكمة في صورة التعليل قطعا مع قران الحكم بها قطعا- راجح على ما هو مقطوع به من وجه ومضمون من وجه (٥) -أي انتفاء الحكم في صورة النقض قطعا مع وجود الحكمة فيها ظنا.

٥- أنه إذا فرض وجود الحكمة في صورة النقض لزيد منها في محل التعليل يقينا ثم ثبت معها في صورة النقض حكم هو الابق بها بأن يكون واقيا بتحصيل أصل الحكمة وزيادة، ولو رتب عليها في تلك الصورة الحكم المعلل كان فيه الإخلال بتلك الزيادة في صورة النقض فلا يكون ذلك نقضا للحكمة ولا

(١) الشيرازي: شرح المع ٨٩٦/٢-٨٩٧.

(٢) المرجع السابق ٨٩٦/٢.

(٣) الامدي: الأحكام ٢٠٣/٣.

(٤) الامدي: الأحكام ٢٠٤/٣.

(٥) الامدي: الأحكام ٢٠٤/٣.

إلغاء لها، بل الواجب تخلف الحكم المعل عنها وإثبات الحكم اللائق بها الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية أصل المصلحة وزيادتها؛ فإنه أولى من رعاية أصل المصلحة وإلغاء الزيادة، فإذا إنتفاء الحكم في هذه الصورة لا يدل على إلغاء الحكمة؛ بل على اعتبارها بأصلها وصفتها. ومثال ذلك ما إذا علل المستدل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر. فقال المعترض: مقصود الزجر في القتل العمد العدوان أعظم ومع ذلك فإنه لا يجب به القطع فللمستدل أن يقول: الحكمة في صورة النقض وإن كانت أزيد منها في محل التعليل غير أنه قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو أليق بها وهو وجوب القتل. (١)

٦- إن العلة هي المظنة لظهورها وانضباطها إقامة لها مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الأشخاص والأحوال. والمظنة سالمة لا نقض عليها فهي العلة المعتبرة شرعا وليست الحكمة تيسيرا على المكلفين. (٢)

٧- إن الوصف -المظنة- وإن كان اعتباره لأجل الحكمة، لكن لا يلزم كونها علة؛ بل لا اعتبار لها إلا إذا كانت مضبوطة وحينئذ فالعلة هي لا المظنة. (٣)

٨- إن الكسر راجع إلى اعتبار ما ألغاه الشارع، وترك ما ظهر منه اعتباره من المظنة؛ فإن الشارع إنما عدل عن إدارة الحكم على الحكمة لعسر تتبع ظهورها في أحاد الصور، ولعدم انضباطها، فأعرض عنها وعلق الحكم على مظنتها الظاهرة المضبوطة، وتتبع تحققها في جميع المواطن بدون ما هو ضابط لها؛ خروج عن ذلك. (٤)

### حالات الكسر:

إن الحكم على الكسر بأنه سؤال صحيح يلزم منه نقض وإبطال عليه الحكمة أو أنه سؤال غير ملزم لذلك؛ حكم غير دقيق، بل لا بد من تفصيل حالات الكسر ومن ثم الحكم عليه، والذي يدعوني لذلك حقيقة مذهب الأمدي وابن الحاجب في الكسر.

### تحقيق رأي الأمدي وابن الحاجب

مما يلفت الانتباه قول الأمدي: "إن الكلام إنما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها" ثم جوابه عن وجود الحكمة في صورة النقض قطعاً أزيد منها في محل التعليل وذلك من خلال ربط هذه الحكمة بحكم شرعي آخر أليق بها. (٥) ومن ثم قول ابن الحاجب: "حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعاً وأن بعد - أبطل، إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها". (٦)

(١) الأمدي: الأحكام ٢٠٥/٣.

(٢) الفناري: لصول البدائع ٣٢٢/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٩٩/٢، الأصفهاني: بيان المختصر ٤٨/٣.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت ٤٩٩/٢، الأصفهاني: الكاشف ٤٨٨/٦.

(٤) ابن التميمي: شرح المعالم ٤٠٣/٢.

(٥) الأمدي: الأحكام ٢٠٣/٣ و ٢٠٥.

(٦) ابن الحاجب: المختصر بشرح البيان ٤٩/٣.

فهذا الموقف من الأمدي وابن الحاجب يدل على عدم دقة إطلاق القول: بأنهما ممن جعلوا الكسر غير مبطل للحكمة مطلقاً بل لا بد من تقييد ذلك في حالات دون حالات. هذا ومن خلال أقوال الأمدي ومن بعده ابن الحاجب يمكن أن يقسم حالات توجه الكسر إلى الحكمة مباشرة إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون الكسر متوجهاً إلى حكمة ظاهرة منضبطة بنفسها، وهي على حالتين:

أ - أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض.

ب - أن يكون الانتفاء لا لمعارض.

القسم الثاني: أن يكون الكسر متوجهاً إلى حكمة غير منضبطة وهو على حالات:

أ - أن يكون وجود الحكمة في صورة النقض أنقص منه في محل التعليل سواء كان هذا الوجود مضموناً أم مقطوعاً.

ب - أن يكون وجود الحكمة في صورة النقض مضموناً سواء كان مساوياً أم أزيد مما هو عليه في محل التعليل.

ج - أن تكون الحكمة في صورة النقض مساوية أو أزيد قطعاً - منها في محل التعليل، وهذه أيضاً على حالات:

الأولى: أن يكون انتفاء الحكم لمعارض.

الثانية: أن يثبت حكم آخر أليق بها.

الثالثة: أن لا يكون شيئاً من ذلك.

هذه هي الحالات التي يمكن استخلاصها من أقوال الأمدي وابن الحاجب، وأما عن حكم الكسر فيها فكما يلي:

أولاً: الكسر لا يبطل عليه الحكمة إذا ما كانت:

أ - الحكمة في صورة النقض أنقص من محل التعليل، أو كانت الحكمة مساوية لما في محل التعليل، أو أزيد، لكن ذلك على سبيل الظن؛ فإن الحكمة وإن كانت هي المقصودة من شرع الحكم لكن على وجه تكون مضبوطة أما بنفسها أو بضابطها، وما فرض في صورة النقض مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة. <sup>(١)</sup>

٣٥١٠١ -

ب - أن يكون انتفاء الحكم لمعارض سواء كانت الحكمة ظاهرة منضبطة أم ليست كذلك، فالنقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللاً بها، ومع هذا الاحتمال فإن تخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها <sup>(٢)</sup> - ويبدو أن الأمدي يريد بالمعارض: أصل شرعي خاص من كتاب أو سنة يدل على صورة النقض، لا أن صورة النقض ذاتها هي المعارض بدليل ما قدمه الأمدي من اعتراض على لسان الخصم بقوله: "لم نطلع على ما يصلح معارضا لصورة النقض" <sup>(٣)</sup>.

ج - أن يكون انتفاء الحكم لا لمعارض، وفي هذه الحالة فالكسر غير مبطل لأمرين:

(١) الأمدي: الأحكام، ٢٠٤/٣.

(٢) الأمدي: الأحكام، ٢٠٤/٣.

(٣) الأمدي: الأحكام، ٢٠٤/٣.

١- ثبوت حكم آخر اليق بالحكمة في صورة النقض ومثال ذلك: لو علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة الزجر، فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان؛ فإن الحكمة أزيد فيها لو قطع، ومع هذا لم يجب القطع. فيقول المعلل: ثبت فيه حكم اليق بحكمة الزجر، تحصل حكمة الزجر بذلك الحكم وزيادة وهو القتل<sup>(١)</sup>.

٢- أن وجود قدر الحكمة المساوية لحكمة الأصل في محل النقض بدون معارض مظنون، والعلة في الأصل موجودة قطعاً، والظن لا يعارض القطع<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: إذا ما كانت الحكمة ظاهرة منضبطة أو كانت غير منضبطة، لكن وجودها في صورة النقض مساوية أو أزيد مما في محل التعليل قطعاً، كل ذلك ولم يأت معارض قطعاً ولا حكم آخر هو اليق بها. فهذه الحالة وإن لم يصرح الأمدي بحكم الكسر فيها إلا أن ابن الحاجب وريث الأمدي مع افتراضه أن هذه الحالة بعيدة الوقوع، صرح بأن الكسر مبطل لعلية الحكمة<sup>(٣)</sup> وهو ما يؤكد الأصفهاني؛ لأنه حينئذ يقع التعارض بينهما<sup>(٤)</sup>.

وهذا الفهم قد فهمه ابن الهمام الحنفي حيث قرر أن الكسر سؤال مقبول عند العلم برجحان الحكمة المنقوضة في محل النقض على المذكورة في الأصل أو مساواتها لها إلا أن شرع حكم آخر اليق بها فيمتنع حينئذ قبوله. ونسب هذا الرأي إلى الأمدي وابن الحاجب<sup>(٥)</sup>.

وبناء على ذلك كله يمكن تلخيص حالات الكسر بالآتي:

١- أن يكون تخلف الحكم عن الحكمة لمعارض شرعي كورود نص على سبيل الاستثناء، فهذا لا يعد كسراً ولا يقدر في علية الحكمة.

٢- أن يرتبط بالحكمة حكم آخر هو اليق بها وبالمقدار الحاصل منها فهذا أيضاً لا يعد كسراً مبطلا للحكمة.

٣- أن يخل في الحكمة أحد شروطها الأساسية المعتمدة كالاتضباط، وهذا أيضاً لا يعد الكسر فيه مبطلا لعلية الحكمة؛ لأن الحكمة في هذه الحالة ليست علة أصلاً فهي خارج محل النزاع.

٤- أن يتخلف الحكم عن الحكمة المستوفية لشرائطها لمعارض ولا لارتباطها بحكم شرعي آخر ففي هذا الحال يكون الكسر سؤال صحيح مبطل لعلية الحكمة.

هذا وإذا تأملت آراء الأصوليين فسترى أن محور رأي صحة الكسر يدور حول الحالة الرابعة، في حين أن محور من لا يعتبره سؤالا صحيحا يدور حول الحالات الثلاث الأولى، فمحل الخلاف غير متحد. وفي المحصلة فإن الفريقين متفقان وربما أثار هذا الاختلاف الظاهري بينهما: الاختلاف في صياغة شرط الطرد حيث رأى مصححو الكسر اشتراط الطرد التام، في حين رأى الفريق الثاني الاطراد الأغلب في غالب صور الجنس.

(١) الأمدي: الأحكام ٢٠٥/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٥٠/٣.

(٢) الأصفهاني: بيان المختصر ٤٩/٣.

(٣) ابن الحاجب: المختصر مع البيان ٤٩/٣.

(٤) الأصفهاني: بيان المختصر ٥٠/٣.

(٥) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣٣٩/٣.

## المبحث الثالث

### مسالك الكشف عن الحكمة

تقدم أن الحكمة إذا ما كانت خفية فإنه لا يصلح التعليل بها؛ بل لابد من أن تكون ظاهرة، ظهوراً غالباً محققاً لغلبة الظن عند المجتهد بأن الحكم معلل بها. والحكمة باعتبارها علة لا بد أن تكون كساتر العلل مما يمكن الوصول إليها بمسالك خاصة تكشف عن وجودها. وهذا بالفعل ما أشار إليه جماهير الأصوليين إما صراحة أو تعريضاً، ومن ذلك مثلاً قول الشاطبي: "إن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

أحدهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة، كالإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها. وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول: إن شرعية الأحكام لأجله. الثاني: ما لا يمكن الوصول لمعرفة تلك المسالك المعهودة ولا يطلع عليها إلا بالوحي كاسباب الخصب والسعة وغير ذلك"<sup>(١)</sup>.

ويقرر الشاطبي أن ما لا يمكن استنباطه من المصالح ولا تعديته لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل؛ إذ هي محمولة على التعبد المحض"<sup>(٢)</sup>.

وقبل الشاطبي كانت هناك عبارات واضحة للأصوليين في الإشارة إلى مسالك الكشف عن الحكمة والمصلحة، فهذا شرف الدين ابن التلمساني يقول: "إن المصالح إذا انقسمت إلى معتبرة بالنص ومهدرة، فالخارج عن القسمين كيف يمكن إلحاقه بأحدهما دون التفات إلى مقاصد الشرع؟ ولا يعرف مقصود الشرع إلا بنصه أو إيمانه أو ما يغلب على الظن أنه مقصود من مناسبة أو اقتران أو دوران وذلك عين القياس"<sup>(٣)</sup>.

ويقول الزركشي: "الأحكام الشرعية تنقسم إلى ما اطلعنا عليه وعلى وجه الحكمة فيه بادلة موضوعة من النص تارة، ومن مفهوم وتنبية وسبر وإيجاز... الخ"<sup>(٤)</sup>.

هذا والمتتبع لأراء الأصوليين يلاحظ أنهم سلكوا طرقاً معينة للكشف عن الحكمة أهمها ما يلي:

#### المسلك الأول: المسلك النصي.

وهذا المسلك في الكشف عن الحكمة والتعريف بها على مراتب عدة هي:

(١) الشاطبي: الموافقات ٥٣٢/٢-٥٣٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٥٣٢/٢-٥٣٣.

(٣) ابن التلمساني: شرح المعالم ٢٨٦/٢.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ١٢٧/٥.



### المرتبة الأولى: التصريح بلفظ الحكمة.

وهذا ما ذكره الزركشي وجعله أعلى مراتب التصريح في مسلك النص مع التويه أن الأصوليين قد أهملوه، وضرب له مثالا<sup>(١)</sup> بقوله تعالى: "حكمة بالغة" [القمر: ٥]. ولا يخفى أن هذا المثال خارج عن دائرة الأحكام الشرعية فلا يصلح للاستشهاد به. ولعل ذلك السبب في إهمال الأصوليين لهذه المرتبة لا سيما وأنه ليس لها مثال على التحقيق.

### المرتبة الثانية: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي

وهذه المرتبة أشار لها الشاطبي، وقرر فيها: أن الأمر والنهي ليس إلا اقتضاء الفعل أو الكف عنه، فإيقاع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصود الشارع. وكذا الكف عن الفعل وعدم إيقاعه عند وجود النهي عنه مقصود للشارع، وإيقاعه مخالف لمقصوده. وهذا الأمر، وهذا النهي: لا بد فيه من أن يكون ابتدائياً: أي يفهم القصد منه ابتداءً وبالقصد الأول. وهو ما يسمى في الدلالات بالنص، وذلك احترازاً عما يفهم بالقصد الثاني مما لم يسق له الأمر أو النهي أصالة، بل تبعاً، وهو ما يسمى في الدلالات بالظاهر، ومثال ذلك قوله تعالى: "قاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع" [الجمعة: ٩]. فإن النهي عن البيع جاء مقصوداً ثانياً وتابعا للقصد الأول الذي جيء بالأمر والنهي له أصالة، وهو الأمر بالسعي. فليس المقام بيانا لحكم البيع؛ بل النهي عنه لأجل تعطيل السعي عند الاستغفال به الذي هو المقصود ابتداءً من الشارع، ثم إن هذا الأمر أو النهي لا بد وأن يكون تصريحياً، وذلك احترازاً عما كان منهما ضمناً كالنهي عن أضداد المأمور به الذي يتضمنه الأمر، والأمر الذي يتضمنه النهي عن الشيء؛ فإنهما مقصودان بالقصد الثاني لا الأول؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي الصريح<sup>(٢)</sup>.

هذا ولا بد من التنبيه أن إفادة الأمر والنهي المجرد ليس لمقصود الشرع بمعنى المصالح المستجلبة أو المفسدات المستدفةة فحسب بل هو أمر أعم من ذلك حيث يشمل المقصود من الأمر أو النهي سواء كان هذا الفعل ظاهر المصلحة أم لا؛ ولذلك يقرر الشاطبي أن مقصود الشرع هذا، وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة ولمن اعتبر العلة والمصالح وهو الأصل الشرعي<sup>(٣)</sup>. أي أن هذه المرتبة مقبولة من الظاهرية ومن المعليين، وهذا يعطينا إشارة أن مقصود الشارع هنا أعم من المصلحة؛ بل هو الفعل المطلوب فعلاً أو تركاً سواء كان ظاهر المصلحة أم لم يكن. ويأتي هذا الموقف من الشاطبي انعكاساً لأشعريته النافية لوجود أي مصالح خارج دائرة مقاصد الشرع، والتي هي الأساس، ومقاصد الشرع تعرف بأوامره ونواهيه ابتداءً ولو لم تظهر المصالح فيها، لكن مع الأخذ بالاعتبار أن وضع الشريعة لمصالح العباد.

(١) الزركشي: البحر المحيط، ١٨٧/٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١٣٤/٣-١٣٥.

(٣) المرجع السابق ١٣٤/٣.

وعليه فكل مقصود للشارع مصلحة، ومقصود الشارع يعرف بأمره ونهيه ابتداء فكان ذلك مسلكاً من مسالك معرفة مقاصد الشرع وحكمه.

المرتبة الثالثة: سياق النص.

لا تعدو المرتبة السابقة التي جاء بها الشاطبي إلا امتداداً لهذه المرتبة التي أصلها الغزالي. بل إن من المحتمل أن يكون الشاطبي قد استفاد فكرته من الغزالي، سيما وإن الشاطبي قد إطلع على نتاج الغزالي العلمي واستفاد منه، ومما يدفعني إلى هذا القول؛ استعمال الشاطبي المثال نفسه الذي استعمله الغزالي، والفكرة ذاتها من حيث القصد الأول والقصد الثاني<sup>(١)</sup>. لكن الغزالي لم يقصر الأمر كما الحال عند الشاطبي على دلالة النص من حيث اللغة؛ بل وسع دائرة سياق النص لتشمل ما يفهم من التعليل، وما يفهم من العرف؛ فإن دلالة الألفاظ على الشيء؛ إما أن تكون بطريق التعليل، أو اللغة أو العرف؛ ولا يحكم بالإحالة على العرف إلا إذا امتنع إحالته على اللغة والتعليل؛ لأن التنبه بطريق التعليل من اللغة، كما أنه بطريق الوضع من اللغة<sup>(٢)</sup>. وسواء كانت دلالة اللفظ باللغة أو التعليل فليس لذلك كبير شأن عند الغزالي؛ سيما وأنه يرى أن القياس دلالة لفظية يدل لذلك قوله: "واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته أو منظومه، أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتياس الذي يسمى قياساً"<sup>(٣)</sup>.

وهذه الفكرة امتداد لما قدمته من رؤية الغزالي للعلاقة بين التوقيف والقياس، وأنه ليس بخارج عن التوقيف، بل جزء منه؛ ولذا لم يضع الغزالي القياس كمصدر وأصل من أصول التشريع، بل جعله دلالة لفظية. وهذا بالضبط ما صنعه في المستصفي.

أقول: سواء كانت دلالة اللفظ باللغة أم بالتعليل؛ فإن المعول عليه عند الغزالي في هذه المرتبة أن تكون المعاني المفهومة من النصوص مما تسبق مع اللفظ إلى الفهم سبقاً لا يتراخى عنه، وقد يكون المعنى أسبق إلى الفهم من اللفظ، وقد يكون مساوياً له، وقد يتراخى عنه قدر التأمل القليل من فهم البصير<sup>(٤)</sup>. ومن هذا القبيل قوله تعالى: "فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما" [الإسراء: ٢٣]. فإن الآية سيقت لتقصّد معلوم وهو الحث على توقير الوالدين واحترامهما وإعظامهما، والتأفيف إيذاء، والإيذاء يناقض الإعظام الواجب، فالضرب وأنواع التعذيب يشتمل على مثل ذلك الإيذاء فهو بمناقضة الواجب أولى، فقد وجد فيها العلة وزيادة فكان ذلك اعتباراً بطريق الأولى<sup>(٥)</sup>.

ومن ذلك أيضاً: الغضب الذي جاء في سياق نص تحريم القضاء معه، فإنه لا يسبق إلى الفهم منه إلا اضطراب العقل؛ ولذا يعدى إلى الجوع والعطش، إلى غير ذلك. وكذلك قوله تعالى: "إن الذين يأكلون

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٥١-٥٢ و٦٦.

(٢) المرجع السابق، ٥٦.

(٣) الغزالي: المستصفي ٧/٢.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ٨٣.

(٥) المرجع السابق، ٥٢-٥٣.

أموال اليتامى ظلماً" [النساء: ١٠] لا يسبق إلى الفهم من الأكل معنى الأكل، وإنما يسبق إليه معنى الاحتياج والتفويت للمال، حتى يعلم على الارتجال، أو بآدنى تأمل أن الظلم: بهبة المال وإعناقته والتبرع به وإتلافه وإحراقه وغير ذلك من وجوه الإتلافات كالظلم بالأكل؛ بل يكاد يصير الأكل كناية عن الإتلاف، والغضب كناية عن زوال العقل<sup>(١)</sup>. وأما إذا استحالت إفادة اللفظ لمعناه باللغة أو التعليل؛ فإنه يلجأ إلى العرف ومن ذلك قول الملك لخدمته: -إذا ما استولى على عدو له ذا مكانة- لا تتهره واقتله. فالنهي عن الاستخفاف مع الأمر بالإهلاك لا يفهم من اللغة ولا التعليل، بل من العرف<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى عليك أن هذه المعاني المستفادة من سياق النص ليست إلا ما اشتمله النص من الحكمة. وقد أشار عدد من الأصوليين إلى هذه المرتبة من المسلك النصي بما يظهر جلياً منها اعتبار الحكمة في التعليل<sup>(٣)</sup>. حيث تناول الأصوليون هذه المرتبة في الدلالة على حكمة الحكم في إطار بحثهم لأنواع الإيماء، فهذا ابن قدامة يقول: "التببيه: وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى: "فلا تقل لهما أف"<sup>(٤)</sup>.

لكن ليس كل أنواع الإيماء ذات دلالة على المعاني المناسبة والحكمة؛ بل يقتصر ذلك على بعض أنواعه؛ وذلك بناء على الخلاف الواقع في كون الإيماء دلالة نصية أم اجتهادية استنباطية، ومن ثم هل يشترط ظهور المناسبة في علل الإيماء أم لا؟ فعلى كل حال يذكر الأصوليون من أنواع الإيماء نوعين -عمادهما مراعاة الحكمة والمعنى المناسب- وهما:

١- أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام لبيان مقصود وتحقيق مطلوب، ثم يذكر في اثنتاه شيئاً آخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام<sup>(٥)</sup> -وكان عبثاً ينزه عنه الشارع- فإن ما يذكر عقب الكلام أو في سياقه أو في ضمنه شيئاً لو لم يعلل به الحكم المذكور لم يكن الكلام منتظماً. نحو قوله تعالى: "إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع" [الجمعة: ٩]. وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" فالآية إنما سيقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع، ولو لم يعلل النهي عن البيع حينئذ بكونه شاغلاً عن السعي لكان ذكره لاغياً، لكونه غير مرتبط بأحكام الجمعة. ولو لم يعلل النهي عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن اضطراب المزاج المفضي لتشويش الفكر المفضي إلى الخطأ في الحكم غالباً لكان ذكره لاغياً، إذ البيع والقضاء لا يمنعان مطلقاً لجواز البيع في غير وقت النداء والقضاء مع عدم الغضب، أو مع يسيره، فلا بد إذا من مانع وليس إلا ما فهم من سياق النص ومضمونه من شغل

(١) المرجع السابق، ٨٣-٨٤.

(٢) الفزالي: شفاء الغليل ٥٤-٥٥.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر ٧٧١/٢، ٧٧٣، الطولي: شرح مختصر الروضة ٣/٢٧١-٢٧٢.

(٤) ابن قدامة: روضة الناظر ٧٧١/٢، ٧٧٢.

(٥) الأمدى: الأحكام ٣/٢٢٩.

البيع عن السعي إلى الجمعة فتقوت. واضطراب الفكر لأجل الغضب فيقع الخطأ فوجب إضافة النهي إليه<sup>(١)</sup>.

ب- أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسباً، كقوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" [المائدة ٣٨] وكذلك المثال السابق في تحريم القضاء مع الغضب؛ فإن السرقة والغضب وغيرهما من الأوصاف المناسبة علة في كل موضع يترتب الحكم عليها، غير أنه يحتمل: أن يكون الوصف علة بنفسه كالإحياء المفضي إلى ملك الموات مثلاً، ويحتمل أن العلة ما تضمنه واشتمل عليه كالدھشة المانعة من الفكر الذي تضمنها وصف الغضب، لكن الأصل كون الوصف علة بنفسه حتى يقوم الدليل على أن العلة ما تضمنه وذلك لوجهين:

- ١- ما ألف من عادة الشرع من اعتبار المناسبات دون إلغائها.
- ٢- ما علمنا من حال الشرع أنه لا يرد بالحكم خليا عن الحكمة؛ إذ الأحكام إنما شرعت لمصالح العبيد.

ولذلك فإن تحريم القضاء مع الغضب وإن دل بظاهره على أن مطلق الغضب علة فجواز القضاء مع الغضب البسيط يدل على أن مطلق الغضب ليس بعلة؛ بل الغضب المانع من استيفاء النظر<sup>(٢)</sup>.  
المرتبة الرابعة: المناسب المؤثر.

إن المناسب ما كان مناسباً إلا لتضمنه المعنى المناسب والذي هو الحكمة، والتي من دونها ما كان ليكون مناسباً، فهي الأساس لإعطاء الوصف حكم المناسبة. وإذا كان المناسب المؤثر أعلى درجات المناسب وهو ما ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص<sup>(٣)</sup>. فإنه إذا ظهر تأثيره لا يحتاج إلى المناسبة -ولنؤجل الحديث على الإجماع إلى ما بعد- فإن هذا النوع من المناسب يلاحظ فيه قضيتان:

الأولى: إن المناسب 'تدر من المناسبة الظاهرة تجعله كافياً لإثبات الحكم به، حتى أن الإمام الغزالي يقرر أن هذه المناسبة قد تكون تعريفاً وتبنيهاً على جعل الشرع له علة<sup>(٤)</sup>. وهذا على فرض أنه لم يأت من الشارع نص يدل على العلية.

الثانية: أن النص الدال على العلة قد جاء بالفعل.

فإذا كان المناسب مناسباً؛ لا شتماله على الحكمة الظاهرة، والنص قد جاء دالاً على اعتبار علية الوصف المشتمل عليها؛ وقد تقرر أن أحكام الشارع ونصوصه معللة بالحكمة؛ فالنتيجة المنطقية: أن المناسب المؤثر مرتبة من مسالك النص على الحكمة، فكل مناسب مؤثر نص على الحكمة.

(١) الأمدي: الأحكام ٢٢٩/٣، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٧٢/٣-٣٧٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٣٨-١٤٠.

(٢) الأمدي: الأحكام ٢٢٠/٣، الأصفهاني: بيان المختصر ٩٩/٣، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٧٢/٣، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٤٠/٤.

(٣) الغزالي: المستصفى ٣٠٧/٢.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ١٤٥.

ولأن كان المناسب المؤثر عند الجمهور هو النص على الحكمة؛ فإن مسلك التأثير عند الحنفية ليس يبعد عن ذلك لاسيما في ضوء ما قرره السرخسي من أن بيان التأثير في العلة والتي تصير به العلة موجبة للحكم شرعا عند الحنفية؛ يكون ببيان الحكمة الباطنة التي يعبر عنها بالفقه<sup>(١)</sup>؛ بل أن علاء الدين البخاري ينقل عن البرزوي تفسيره للتأثير بأن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع<sup>(٢)</sup> -بأن يدل عليه نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع- وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن المقصود بالتأثير عند الحنفية إظهار الحكمة.

### المرتبة الخامسة: تنقيح المناط أو دلالة النص.

وهما مسلك واحد من حيث الحقيقة باسمين مختلفين، وهذه مرتبة متفق عليها من مراتب مسلك النص، أشار إليها الجمهور والحنفية؛ إذ يستعملها الجمهور في ما جاء من الشارع إضافة الحكم فيه إلى سبب مقترن بأوصاف لا مدخل لها في التأثير بالإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم<sup>(٣)</sup>، ومثال ذلك قياس اللانط والنباش على الزاني والسارق مع الاعتراف بخروجهما عن اسم الزاني والنباش، فليس الحد حد الزنا؛ بل حد إيلاج... الخ، والقطع قطع أخذ مال محرز لا شبهة للأخذ فيه<sup>(٤)</sup>. ومن ذلك أيضا: لا يقضي القاضي وهو غضبان؛ فإن ذكر الغضب مقرونا بالحكم يدل ظاهرا بإيمانه على التعليل بخصوص الغضب، فتحذف خصوصيته ويناط الحكم بما يتضمنه من التشويش المانع من استيفاء الفكر. فيناط الحكم به ويعم الجوع والعطش المفرط<sup>(٥)</sup>.

وأما الحنفية فقد أثبتوا هذا المسلك، وإن لم يعتبروه قياسا؛ بل دلالة نص؛ والثابت بها ثابت بالنص ولذا أثبتوا بها الأسباب والحدود والكفارات؛ كل ذلك لأن المعنى يفهم عندهم في هذه المرتبة باللغة لا بالتعليل<sup>(٦)</sup>.

ولما كان أساس هذه المرتبة قائم على حذف ما ليس بعلة كان من الأنسب جعله من مراتب مسلك النص. وأما صلته بالتعليل بالحكمة؛ فإن هذه المرتبة هي ما اعتمدها الجمهور في تعليل الأسباب بالحكمة، وتعليل الحدود والكفارات أيضا<sup>(٧)</sup>.

### المسلك الثاني: الإجماع.

اعتاد الأصوليون تناول الإجماع على العلة كأحد مسالك العلة، والسؤال الذي ينبغي أن يطرح: لماذا أجمعوا على جعل هذه العلة علة؟ سيما وأن هذه العلة ليس لها مستند سوى الإجماع!

(١) السرخسي: أصول السرخسي ٢٢٢/٢.

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٥١٢/٣.

(٣) الغزالي: المتصفي ٢٣٩/٢.

(٤) المرجع السابق ٣٤٩/٢.

(٥) ابن التلمساني: شرح المعالم ٢٣٥-٢٣٧، الزركشي: البحر المحيط ٧٠/٥، ابن قدامة: روضة الناظر ٩٢٢-٩٢٢/٣.

(٦) السرخسي: أصول السرخسي ٢٢٦-٢٢٨، البخاري: كشف الأسرار ١١٥-١١٧، صدر الشريعة: التوضيح ٢٩٨-٣٠١.

(٧) الغزالي: المتصفي ٣٤٩/٢، الزركشي: البحر المحيط ٦٩-٧٠.

هذا ولاشك أن آراء العلماء لا يمكن أن تلتقي حول رأي معين دون مبررات تدعوهم لهذا الاتفاق حول هذا الأمر وهذه العلة، وفي الوقت الذي لا يوجد لليلة مستند نصي - إذ لو كان لاستدلوا به - فإنهم بلا شك رأوا في هذه العلة مصلحة ظاهرة تدعوهم لربط الحكم بها. وهذه المصلحة والحكمة من الظهور بالقدر الذي جعلت آراء العلماء تتفق عليها إلى درجة الإجماع.

وبناء على ذلك، فإن مسلك الإجماع على العلة ليس إلا إجماعاً على الحكمة والمصلحة الظاهرة أو على وصف مشتمل عليها يمكن بقدر من التأمل استخراجها، ومن هذا القبيل: ما نقل من اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد، وإنما اقتصر من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد<sup>(١)</sup>.

هذا وقد سبق أن المناسب المؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بالنص والإجماع. فعلية المناسب المؤثر لها ركنان:

الأول: المناسب ذاته والذي ظهرت مناسبته لظهور ما فيه من الحكمة والمصلحة حتى أنه يصلح لإسناد الحكم إليه ولو لم يكن له مستند نقلي من نص أو إجماع.  
الثاني: أن النص والإجماع قد جاء بالفعل.

هذا فالقول بأن المناسب المؤثر: ما ثبت بمسلك الإجماع ليس فيه دلالة إلا أن العلماء قد أدركوا ما فيه من الحكمة الظاهرة والتي جعلتهم يتفقون على إسناد الحكم إليها. فلا مبرر لاجتماعهم سوى ذلك؛ إذ لا يعقل أن يكون إجماعهم إجماعاً عبثياً. فكل مناسب مؤثر ثبت تأثيره بالإجماع ليس إلا حكمة ومصلحة بذاتها أو من خلال وصف مشتمل عليها، لا يجد الباحث عنها أي عسر في استخراجها؛ إذ هي من الظهور بالقدر الذي تجعل المناسب مناسباً وإن لم يأت الإجماع عليه.

### المسلك الثالث: عادة الشرع.

#### حقيقة هذا المسلك:

إن مما عرف من دأب الشرع اتباع المعاني المناسبة دون التحكمات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع؛ والذي يرجح غلبة الرأي: أنه إذا ورد حكم احتمل أن يقال: أنه تحكم لا سبب له ولا مصلحة فيه ولا لطف. واحتمل أن يقال: أنه معلل بسبب خفي يستأثر بدركه الشارع ولا يطلع عليه، والآخر أن يقال: أنه معلل بالمعنى المناسب الذي ظهر.

وأغلب هذه الظنون هو الأخير؛ إذ حمل تصرفات الشرع على التحكم أو على المجهول الذي لا يعرف أنواع ضرورية يلجأ إليها عند العجز<sup>(٢)</sup>. إن الحكم والمعاني المناسبة إنما تتحقق إذا عرف من الشارع التفات إليها: إما بحق نوعها أو جنسها؛ لأن المناسبة والإخالة تعرفاننا قصد الشارع وإرادته إثبات الحكم في كل موضع يوجد فيه. وما لم يتبين من عادة الشرع وقرينة حاله في مجاري تصرفاته الالتفات

(١) الفزالي: المستصفي ٣٥٠/٢.

(٢) الفزالي: شفاء الغليل ١٩٩-٢٠٠.

إليه؛ لا يعلم ذلك منه، ويكون بمنزلة إنسان تعاطى فعلا من الأفعال مرة مقرونا بأمر من الأمور يصلح أن يباشر ذلك الفعل لأجله. لا يعلم منه أنه فعله لأجله إلا إذا علم من عاداته أنه يميل إلى مثله ويلتفت إليه مثل: من أعطى متفقها درهما لا يدري أنه أعطاه إعانة له على تفقّهه إلا إذا علم ذلك من عاداته بتتبع تصرفاته، أو علم من عادة أمثاله وأبناء جنسه وعلم من عاداته الجري على أمثال عاداتهم. أما إذا انفك عن أمثال هذه القران فلا يدل على تعميم الحكم بحال.

والباري -تعالى- يتعالى عن أن يكون له مثل حتى يتخيل أحد تصرفاته على عادة مثله -تعالى الله عن ذلك- فلا بد من البحث عن موارد سببه في جنس ذلك الحكم عقيب جنس ذلك المعنى<sup>(١)</sup>. فإذا ما رأينا أن الشارع في مجرى تصرفاته قد اعتبر هذا المعنى وهذه الحكمة علمنا أنها مقصده.

### آراء الأصوليين في حجية مسلك عادة الشرع:

إن أحد أسباب الخلاف بين المانعين للتعليل بالحكمة والقياس على أساسها وبين من يجوز ذلك: اختلافهم في حجية مسلك عادة الشرع، كطريق لمعرفة الحكمة واعتبارها حيث جاءت آراء العلماء فيها على النحو الآتي<sup>(٢)</sup>:

الرأي الأول: عدم حجية عادة الشرع في اعتبار المعاني المناسبة لا سيما إن كانت غريبة، ذهب إلى ذلك المانعون من التعليل بالمناسب الغريب، ولا ريب أن هذه الحكمة عندهم منه.

الرأي الثاني: عادة الشرع حجة في معرفة المعاني المناسبة والحكم، لا سيما وأن الشارع حكيم بإجماع المسلمين صرح بهذا الرازي والغزالي.

### سبب الخلاف:

يقرر الغزالي أن أقوال الشارع وأفعاله في تعريفها للعلل: إما أن نعرف الدفعة الواحدة منها، وأما أن نحصل المعرفة منها بتكررها ومعاودة الشارع للشيء على وجه واحد حتى يحصل لنا بتكررها أقواله وأفعاله وعاداته علوم كثيرة. ثم يبين الغزالي أن هذا المسلك في التعريف أغمض المسالك، ولأجل خفائه لم يدركه بعض الناس ولم يعرفه من جملة المدارك، فظن أن مدارك التعريف محصورة في الأقوال والأفعال، وتوهم أن ما لا يظهر له منه مستند من قول أو فعل فهو مستند إلى الرأي لا إلى التوقيف<sup>(٣)</sup>.

### أدلة عدم حجية مسلك عادة الشرع:

استدل المانعون على مذهبه بما يلي:

١- أن مستند القياس إجماع الصحابة، والصحابة ما حكموا بالقياس والرأي من تلقاء أنفسهم؛ بل فهموا من عادة الشرع وموارده: أنه كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه

(١) الرازي: الكاشف ٩٨.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ١٩٨، وأساس القياس ٥٤، الرازي المحصول ٢٤٦/٢٢-٢٤٧.

(٣) الغزالي: أساس القياس ٥٤.

المصالح، فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك. ثم فهموا أن الشارع جوز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه. وهذا واضح في ما كان التبيين على المعنى فيه بالتصريح أو التعريض لفظاً أو إيماء، وأما إذا لم يبنه على العلة فكيف يكون طريق معرفة العلة: ملاحظة عادته المألوفة في إثبات الأحكام ونفيها. وقد علم من الشارع أنه رأى ضرورياً من المصالح وأعرض عن أنواع من المصالح؟<sup>(١)</sup> فإن الشارع كثيراً ما يحرم الأشياء تحكما وتعبداً من غير سبب حاصر أو خاصية في المحرم لا نطلع عليها. فلعل تحريم الخمر مثلاً تحكماً وتعبداً فلا يقاس عليه النبيذ، أو لخاصية في الخمر لا توجد في غيره، فلم يعلل بالإسكار الذي لم يعرف من الشارع -قط- إضافة التحريم إليه وملاحظته بعين الاعتبار في الأحكام؟

وبهذا يفارق الصغر في باب الولاية، والضرر في باب البيع؛ فإن ذلك ظهر تأثيره بنص أو إجماع في بعض المواضع. والدليل عليه أنه حرم مع الخمر الخنزير لا لكونه مسكراً أو مضراً، فلعله حرم الخمر لمثل تلك العلة ونحن لا نعرف العلة فيهما جميعاً. وكذلك حرم الهدهد والحرر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور إلى كثير من الحيوانات لا نعرف سببها، فلعل هذا -أيضاً- من هذا الجنس. فدعواكم ذلك مع انقسام عادة الشرع إلى اتباع المخيل مرة والتحكم الجامد مرة أخرى -لا وجه له لا سيما إذا كان المعنى غريباً لا يشهد لاعتباره دليل إلا ثبوت الحكم مقروناً به، فلا تحصل به غلبة الظن أصلاً؛ بل يبقى مجرد احتمال<sup>(٢)</sup>.

٢- أن من تصرفات الشرع ما لم يعقل معناه ولم يطلع عليه، فيحتمل أن يكون هذا التصرف من جملة، ويكون المناسب قد اقترن به وفاقاً غير مقصود<sup>(٣)</sup>.

أدلة اعتبار عادة الشرع مسلماً:

استدل المثبتون لعادة الشرع كمسلك بالأدلة التالية:

١- إن مذاهب المسلمين -إن دوران الأفلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقائها على أشكالها- غير واجب، ولكن الله لما أجرى عادته بإيقانها على حالة واحدة؛ لا جرم يحصل ظن أنها تبقى غداً وبعد غد على هذه الصفات. ويتكرر الشيء مراراً كثيرة فتقتضي ظن أنه متى حصل لا يحصل إلا على ذلك الوجه. وإذا تأملنا: الشرائع- وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقرار أوضاع الشرائع<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد تابع الرازي في استدلاله السابق عدد من الأصوليين حيث استعملوا عادة الشرع كسبيل لإثبات أن أحكام الشرع معلة بالحكمة والمصلحة؛ لا على سبيل الغرض والباعث<sup>(٥)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ١٩٠-١٩٢، الكلوثاني: التمهيد ٣/٢٧٣.

(٢) الغزالي: أساس القياس ٩٣-٩٤.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٠.

(٤) الرازي: المحصول ٢/٢٤٦-٢٤٧.

(٥) ابن التمامي: شرح المعالم ٢٨٨/٢-٢٨٩، الأرموي: التحصيل ١٩٧/٢.



٢- إن أفعال الصحابة كما دلت على أنه قد رخص لهم في إلحاق الجماعة بالواحد، والتعويل على رجم الظن فيه؛ عرفنا -أيضاً- أنهم لم يحكموا في الدين برأيهم ولم يجوزوا وضع ما لم يضعه الشرع أصلاً، ويظهر ذلك باستقراء تصرفاتهم ومشاوراتهم. ومن ذلك إيجابهم على شارب الخمر ثمانين جلدة بعد أن كان رسول الله يأمرهم بضرب الشارب بالنعال وأطراف الثياب، وحدد بعضهم ذلك بأربعين سوطاً بالتخمين والتقريب. ثم لما تتابع الناس في شرب الخمر واستقلوا ذلك القدر من الحد، وشاورهم عمر رضي الله عنه فيه فقال علي رضي الله عنه: "من شرب سكر ومن سكر هذى ومن هذى افتري فأرى عليه حد المفترى" فأشار بجلده ثمانين ولم يتجاسر عليه حتى قرب حاله من حال المفترين بأنه بسبب سكره في مظنة الافتراء، ولولا أنه رأى الشرع أقام مظان الأشياء مقام الأشياء في كثير من المواضع لما أقدم على ذلك، فقد أقام الشرع الوطئ الذي هو مظنة شغل الرحم مقام الشغل في إيجاب العدة. وأقام البلوغ الذي هو مظنة حصول العقل مقام حصوله، إلى نظائر له كثيرة لا حاجة إلى تعدادها.

وعلى هذا فإن أفعال الصحابة معرفات لتوقيفات الشارع فإذا استند قول إلى دلالة حاصلة من فعلهم فهو مستند إلى التوقيف<sup>(١)</sup>.

### عادة الشرع مسلك في الكشف عن حكمة الشارع.

لا شك أن تتبع عادة الشرع مسلك من مسالك الكشف عن الحكمة، وأما ما تعلق به نفاة التعليل بالحكمة في نفهم لعدم حجية هذا المسلك فيجيب عنه بأمور:

- ١- لا شك أن الشارع قد اعتبر ضرورياً من المصالح وأهدر أخرى، لكن إهداره هذا ليس لعدم اعتباره مبدأ رعاية الحكمة والمصلحة؛ بل لأن هذه الأمور المهذرة ليست في الحقيقة حكمة أو مصلحة.
- ٢- إن الاحتجاج بوجود قسم من تصرفات الشارع لا يعقل معناه؛ لا يعني عدم وجود حكمة وعلّة له؛ بل هي موجودة وغاية الأمر أنها لم تظهر. والتمسك بمثل هذه الدعوى لا يؤدي إلى إبطال التعليل بالحكمة فحسب؛ بل يؤدي إلى إبطال أصل القياس، والقياس قد ثبتت حجيته بإجماع الصحابة، فلا سبيل إلى إبطاله. ثم أن ما لا يعقل من تصرفات الشارع بجري مجرى الشاذ النادر؛ إذ الغالب من عاداته في التصرفات: إتباع المعاني. والواقعة النادرة لا تقطع الغالب المستفاد من العادة المتكررة<sup>(٢)</sup>.

### وسائل معرفة عادة الشرع:

وتعرف عادة الشرع بوسائل منها:

- ١- أن تنتقل إلينا كنقل أخبار الأحكام الواردة في كل جنس تارة على سبيل التواتر، وتارة على سبيل الأحاد<sup>(٣)</sup>.

(١) الغزالي: أساس القياس ٥٩-٦٠.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٠-٢٠١.

(٣) الغزالي: أساس القياس ٥٨-٥٩.

- ٢- وإذا لم تتفل إلينا نستدل على وقوعها بما ينقل إلينا من أفعال الصحابة واتفاقهم<sup>(١)</sup>.
- ٣- الاستقراء؛ إذ هو تتبع للأحكام الجزئية وصولاً إلى نتائج كلية. وقد تكون هذه النتائج حكم لاحظها الشارع في تشريعه الأحكام، وهذا بالفعل ما صنعه الشاطبي ومنذ اللحظات الأولى لكتاب المقاصد حيث يقرر: أن سبيل الكشف عن المقاصد استقراء الشريعة المثبت لكونها وضعت لمصالح العباد في العاجل والأجل<sup>(٢)</sup>.

### المسلك الرابع: طلب المناسبة.

المناسبة: حالة إضافية تثبت بين أمرين معلومين، مستفادة من كون كل واحد منهما على صفة وجهة لأجلها كان يلانم شيئاً آخر لا مطلقاً، بل من حيث كون ذلك الآخر على صفة أخرى لأجلها كانت ملائمة للأول باعتباره أخذ من النسبة. فالقول: أن هذا الفعل يناسب هذا الحكم معناه: أنه على جهة ووصف، وكذلك المفروض حكماً له على جهة ووصف لأجلها كان الفعل يستدعي ويتقاضى ارتباط هذا الحكم به بواسطة الدعاء إليه والباعث إليه. كقولنا: أن القتل العمد العدوان يناسب استحقاق القتل: أي القتل الأول على صفات بها يستدعي استحقاق قتله، وتلك الجهات هي ما تقتضي الزجر عنه سعياً في صيانة الأرواح واستبقاء النفوس. والقتل المستحق على صفة يصلح بها لأن ينزجر المرء عن القتل الأول<sup>(٣)</sup>.

إن اتباع الحكمة بما هي علة مخيلة ومعنى مناسب ليس المراد به إلا معنى المناسبة، ذلك المعنى المعقول الظاهر في العقل الميسر إثباته بطريق النظر العقلي<sup>(٤)</sup>. ومثال ذلك قولنا: إن الجوع المفرط والألم المبرح في معنى الغضب في تحريم القضاء في قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" فجعل الغضب سبباً لتحريم القضاء قد عقلت الحكمة منه: وهو أنه يدهش العقل ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب الصفة وتحري العدل. وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نصب الجوع المفرط والألم المبرح مانعاً من القضاء. وكذلك إذا ورد الشرع بأن الصغير مولى عليه، نقيس عليه المجنون؛ لأن الحكمة في نصب الصغير سبباً للولاية وهو ضعف العقل والافتقار إلى الناظر فنقيس عليه المجنون؛ فإن مناط التحريم في الغضب: دهشة العقل لا صورة الغضب. وفي الصغير: ضعف العقل لا عين الصغير. ولم يعقل ذلك إلا بالمناسبة ودرك وجه الحكمة<sup>(٥)</sup>.

هذا وإذا ظهرت المناسبة لمتضمن الوصف وانقطع أثر صورة الوصف وكان اعتباره على مذاق التحكيمات الجامدة وجب إحالة الحكم على متضمن الوصف دون صورته<sup>(٦)</sup>؛ ذلك أنه لا يجوز مخالفة

(١) الغزالي: أساس القياس ٥٨-٥٩.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١٢/٢.

(٣) الرازي: الكاشف ٥١.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ١٤٣.

(٥) المرجع السابق ٦١٣-٦١٤.

(٦) المرجع السابق ٦٩.

الصيغة في ظاهرها بزيادة ولا نقص إلا بظن غالب أعلى من الجمود على الصيغة، ولا غلبة ظن إلا على معنى مناسب<sup>(١)</sup>.

وإذا كان المناسب المؤثر مرتبة من مراتب المسلك النصي على الحكمة؛ فإن المناسب الملائم وما يتبعه من الغريب والمرسل هي مراتب مسلك المناسبة الكاشف عن الحكمة لا سيما المناسب الملائم: وهو ما ظهر تأثير جنس المناسب في جنس الحكم<sup>(٢)</sup>. فقد صرح الأصوليون بأن هذا النوع من المناسبة هو تعليل الأحكام بالحكم التي لا تشهد لها أصول معينة<sup>(٣)</sup>، وأنه من تأثير جنس المصالح في جنس الأحكام<sup>(٤)</sup>.

وهذا النوع من المناسب ليس مقبولا فحسب عند الجمهور؛ بل إن علاء الدين البخاري من الحنفية لم يعقب على ما نقله من تقسيم البعض لمراتب التأثير إلى أنواع أربعة كان رابعها: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة؛ فإنه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر، فإن مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو إسقاط الركعتين الزائدتين؛ فإنه ليس عين الإسقاط عن الحائض، فإن هذا إسقاط أصل الصلاة وذلك إسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار أنه تخفيف في الصلاة. ثم ينقل البخاري: إن المختار في هذا النوع: أنه حجة لكونه غالبا على الظن<sup>(٥)</sup>.

هذا ولم يعقب البخاري على ذلك بالرفض فكان سكوته دلالة على قبول هذا التقسيم، ومن خلاله يمكن القول: إن مثل هذا النوع من التأثير وهو التعليل بالحكمة، مقبول لدى الحنفية. وهذا بالضبط ما يقرره صدر الشريعة والذي ذكر أنواع التأثير الأربعة، ومنها تأثير الجنس في الجنس بعد قوله: "التأثير عندنا"<sup>(٦)</sup>. أي عند الحنفية.

وبهذا يظهر أن التعليل بالحكمة من خلال أنواع المناسبة مسلك مقبول بما يمكن أن يقال فيه: أنه بلغ حد الإجماع.

### المسلك الخامس: طلب الحد.

وهذا المسلك يتلاءم مع ما رجحته من أن الحكمة: المعنى المناسب المعبر عن حقيقة الشيء. والحد بما هو بيان لحقائق الأشياء؛ فإنه يمثل مسلكا من مسالك الكشف عن الحكمة، وقد أشار إلى هذا

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ٧٦.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ١٥٨.

(٣) الرازي: المحصول ٢٢٧/٢، الأرموي: التحصيل ١٩٣/٢-١٩٤.

(٤) ابن قدامة: روضة الناظر ٨٥٢/٣، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٩٢/٣.

(٥) البخاري: كشف الأسرار ٥١٣/٣.

(٦) صدر الشريعة: التوضيح ١٦٤/٢-١٦٥.

المسلك الغزالي لا سيما إن معنى الحكمة عنده: المعنى المناسب، فالغزالي يقرر: إن من طرق معرفة وجود العلة في الفرع طلب الحد وتصور حقيقة الشيء في نفسه<sup>(١)</sup>.  
وقد يتصل النظر في هذا الجنس بتتقيق مناط الحكم، مثل أن يسلم أن اسم الغصب غير حاصل، ولكن مناط الضمان من الغصب: حصول اليد العادية. ويسلم أن اسم السرقة غير حاصل للنباش، ولكن مناط القطع من السرقة: أخذ مال محترم من حرز مثله<sup>(٢)</sup>.  
وهذا المسلك يقوم على النظر في اختلاف الأجناس والأصناف؛ فإنه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهياتها، وتميزها عن المعاني المعارضة الخارجة عن الماهية التي بها تصير الأشياء أصنافا متغايرة مع استواء الماهية، وذلك من أدق مدارك العقليات<sup>(٣)</sup>.

### المسلك السادس: الكشف والإلهام.

#### حقيقة الكشف والإلهام:

الكشف في اللغة: رفع الشيء عما يواريه ويغطيه، ومنه رفع الحجاب ورفع الستائر، والكشف، الإظهار<sup>(٤)</sup>. وأما في الاصطلاح: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا<sup>(٥)</sup>.

وأما الإلهام: أن يلقي الله في النفس أمرا يبعثه على الفعل أو الترك وهو نوع من الوحي يخص الله به من يشاء من عباده<sup>(٦)</sup>.

وأما في الاصطلاح فعرفه الدبوسي: بأنه ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة<sup>(٧)</sup>.

هذا وعرفه الفناري: بأنه الإلقاء في الروع بطريق الفيض، أي خلق الله تعالى في قلب العاقل علما ضروريا: نظريا كان أو عمليا<sup>(٨)</sup>. وعرفه البعض بأنه إيقاع شيء في قلب العاقل يفضي إلى العمل به ويحملة عليه ويميل قلبه إليه حقا كانا أو باطلا<sup>(٩)</sup>. وقال بعضهم الإلهام: إتياع الرجل ما اشتهاه بقلبه أو أشار إليه في أمر من غير نظر واستدلال<sup>(١٠)</sup>.

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٤٣٦.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ٤٣٩.

(٣) الغزالي: أساس القياس ٤١.

(٤) ابن منظور: لسان العرب ٣٠٠/٩، المناوي: التعاريف ٦٠٤، الجرجاني: التعريفات ٢١٠.

(٥) ابن منظور: لسان العرب ٣٠٠/٩، المناوي: التعاريف ٦٠٤، الجرجاني: التعريفات ٢١٠.

(٦) ابن منظور: لسان العرب ٥٥٥/١٢.

(٧) الدبوسي: تقويم الأدلة ٨٨٣/٣، ابن السمعتي: قواطع الأدلة ٣٤٨/٢.

(٨) الفناري: فصول البدائع ٣٩١/٢.

(٩) السمرقندي: ميزان الأصول ٦٧٨، ابن السبكي: جمع الجوامع ٢٦٩/٤.

(١٠) السمرقندي: ميزان الأصول ٦٧٨.

هذا وكثيرا ما يعبر الصوفية عن الإلهام بالكشف، لأنه يكشف لهم عن أمور مغيبة عما سواهم، فهي ظاهرة لديهم غائبة على غيرهم.

وهذه التعريفات كلها تدور حول معنى أساسي: وهو أن الإلهام: إلقاء معنى أو فكرة أو خبر أو حقيقة في النفس أو القلب أو الروح -سماه ما شئت- بطريق الفيض أي أنه يخلق الله فيه علما ضروريا لا يملك دفعه أي ليس بطريق التعلم والاكساب المعهود، بل هو يفاض على النفس فيضا بغير اختيارها ولا إرادتها سواء سعت إليه سعيًا عن طريق الرياضة الروحية وتفريغ القلب من كل شيء، أم أفيض ذلك عليها كرامة من الله لها، وخرقا للعوائد من أجلها وإن لم تتعمد السعي إليه<sup>(١)</sup>.

### الحكمة والإلهام:

إن مصطلحات: الحكمة، الكشف، الإلهام؛ مصطلحات كثيرا ما يتم الربط بينها لا سيما عند الحديث عن الصوفية، وهذا الأمر قد ألقى بظلاله على مسألة التعليل بالحكمة في أصول الفقه، لا سيما مع اقتران هذه المسألة بأراء علماء كالغزالي- لهم منزلتهم في الصوفية. فالحكمة لا يعلمها إلا خواص الناس وخواص الناس يعلمون الحكمة بالإلهام والكشف. وهل التشريع مرتبط بفيض وإلقاء في النفس قد يحصل وقد لا يحصل؟ ولا يدري هل هو إلهام من الله أم وسوسة شيطان؟

هذا كله عبر عنه الدبوسي عندما رفض المناسبة باعتبارها مسلكا من مسالك العلة؛ وذلك أن المناسبة لا تكفي في إثبات كون الوصف علة؛ بل لابد من إظهار التأثير بالنص أو الإجماع؛ لأن الإخاله يرجع حاصلها إلى الوقوع في النفس وقبول القلب له وطمأنينة النفس إليه، وهذا أمر باطن لا يمكن إثباته على الخصم<sup>(٢)</sup>. فما لا يطلع عليه لا يعتبر حجة على غيره كما يقال في باب القبلة إذا اختلفت به الجهات لم يصر قول بعضهم على البعض حجة، ولأن كل معال يمكنه أن يقول: قد وقع في قلبي خيال صحته فيصير معارضا. وأنه من باب الإلهام وقد بان بطلان ذكره على سبيل الاحتجاج به<sup>(٣)</sup>.

ولمذهب الدبوسي هذا ما يبرره لا سيما وأن الرازي يفسر الإخاله: بأنها إيجاب الخيال وإيقاعه<sup>(٤)</sup>. أمر آخر ساهم في الربط؛ أن من الأصوليين من قال بالحظر أو الإباحة في حكم الأعيان قبل ورود الشرع، وذلك بناء على ما فيها من المصالح والمفاسد غير أن كل من قال بذلك ولم يوافق المعتزلة في التحسين والتقيح فقد تناقض واحتاج من قال لأحد القولين إلى استناد إلى سبب غير ما استندت إليه المعتزلة، وهو ما أشير إليه بالإلهام<sup>(٥)</sup>.

(١) القرضاوي: موقف الإسلام من الكشف والإلهام ١٦-١٧.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ١٤٢.

(٣) الدبوسي: تقويم الأدلة ٧١٠/٢، السرخسي: أصول السرخسي ١٧٧/٢-١٧٨. البخاري: كشف الأسرار ٥١٨/٣، الأنصاري: فواتح

الرحموت ٥٢٧/٢.

(٤) الرازي: الكاشف ٥٢.

٣- إن الأسباب مما لا يجري القياس فيها؛ لأن مقادير المصلحة المتعلقة بها غير منضبطة لنا، والشريعة لا تختلف لاختلاف الأشخاص، فوضع سبب يستغرق المصلحة في عموم الأحوال وفي كافة الناس لا يفي به عقول كافة البشر، وإنما يتلقى ذلك من صاحب الشرع وينزل منزلة نصب الضوابط في محل السبر والاحتياط كوضع سن البلوغ حداً فاصلاً بين عقل الصبي والبالغ لحصول التكليف وما شاكل ذلك<sup>(١)</sup>.

٤- إن الجمع بين السببين لا يتأتى إلا بحكمة السبب بخلاف الجمع بين الأصل والفرع فإنه يقع بالأوصاف، والحكم خفية لا تتضبط لأنها مقادير من الحاجات، والأوصاف منضبطة ولا يصح التعليل بما لا ينضبط ولو فرضنا انضباط الحكم ففي جواز التعليل بها خلاف، فإن اجزائه فلا يقاس في الأسباب، بل نقيس الفرع بالحكمة المنضبطة وتستغني عن توسط السبب، وإن منعناه بطل القياس في السبب<sup>(٢)</sup>.

٥- إن الحكمة لا يجوز التعليل بها؛ لأنها تنتقض ولا تتضبط أطرافها، ولكن الأوصاف التي عقل من الشرع ضبط الأحكام بها وعرفت فواصل بين النفي والإثبات لموارد الشرع ومصادره وهو المتبع وكل ذلك يرجع إلى اتباع أسباب وأوصاف موضوعة من جهة الشرع لا تناسب بأنفسها، نعم قد يتخيل للشرع حكمة فيها، والحكم يتبع الوصف الظاهر والسبب المنصوب دون الحكمة؛ فإنها لا تطرد بل يضطر في بيئاتها إلى قيود لا يوقف على حكمتها، وأن وقف على حكمتها فبنوع من التوهم لم يوثق به<sup>(٣)</sup>.

٦- استدل الأمدي ومن سار على دربه بأنه لو صح القياس في الأسباب لصح القياس بالوصف المرسل، والثاني باطل بالاتفاق؛ فإن وصف الفرع كاللواط مثلاً مرسل؛ لأن الغرض تغيير الوصفين أي وصف الفرع الذي هو اللواط ووصف الأصل الذي هو الزنا، وقد شهد أصل باعتبار وصف الزنا ولم يشهد أصل باعتبار وصف اللواط فيكون مرسلًا<sup>(٤)</sup>.

٧- لا يجوز استعمال القياس في إثبات سبب؛ لأنه إثبات الشرع بالرأي، ولا لإثبات شرط الحكم أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه؛ لأن هذا إبطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي<sup>(٥)</sup>.

٨- إن التعليل تقرير لا تغيير، وتعليل الأسباب ضرورة تغييرها؛ فإن نصب الشارع سبباً لحكم ثم أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب، وذلك إعمالاً لحكمة السبب، وهذه مناقضة لكونه سبباً للحكم؛ فإن إلحاق الأكل بالجماع واللواط بالزنا مثلاً ظهر أن الجماع والزنا لم يكونا سبباً، بل هو معنى أعم

(١) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٥٦/٢.

(٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٤، الزركشي: البحر المحيط ٦٩/٥، الفناي: فصول البدائع ٣٢٨/٢.

(٣) الغزالي: شفاء الغليل ٥١٣-٥١٤، ٦١٥-٦١٦.

(٤) الأصفهاني: بيان المختصر ١٧٤/٣، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٤٠٢/٣، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٠٢/٤-١٠٣.

(٥) الفناي: فصول البدائع ٣٢٨/٢.

(٦) الفتازني: التلويح ١٧٩/٢.

وهو الإنظار في كفارة الجماع في نهار رمضان، وإيلاج فرج في فرج محرم في حد الزنا. وهذا يخرج الجماع والزنا عن كونهما مناط للحكم؛ بل أن هذا التعليل يخرجهما عن درجة الاعتبار ويجعلهما حشوا زائدا، وهذا ليس بتعليل بل تغيير؛ إذ إن التعليل هو تقرير للحكم بالمحل وضم محال أخرى لهذا المحل وإعطائها نفس الحكم للاشتراك بالعلة نفسها، كضم النبيذ إلى الخمر في التحريم مع عدم إخراج الخمر عن كونه محل للحكم بخلاف تعليل الأسباب فإنه يخرج الجماع والزنا عن كونهما مناط وعلة للحكم؛ بل العلة هي تلك الحكمة<sup>(١)</sup>. وإسناد الحكم إلى هذه الحكمة والتي هي القدر المشترك يستحيل معه إسناد الحكم إلى خصوصية الأوصاف والأسباب، ومن شرط القياس بقاء حكم الأصل على ما كان عليه، والقياس في الأسباب ينافي هذا الشرط<sup>(٢)</sup>.

### أدلة الرأي الثاني:

- ١- استدل من أجاز القياس في الأسباب في ضوء التعليل بالحكمة بأمور منها:
  - الإجماع؛ فإن الدليل على جوازه اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال؛ لكنهم قالوا: إنما اقتصر من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد<sup>(٣)</sup>.
  - الإجماع على أن قياس النبيذ على الخمر جائز في القدر المسكر، وفهمه الحكمة في مناسبة الإسكار لتحريم الخمر كمنهم هذه الحكمة، إلا أن تلك الحكمة في إثبات الحكم وهو التحريم، وهذه حكمة في نصب السبب، ونصب السبب - أيضا - حكم: فلا فرق. وكما تبين بحكمة الإسكار أن التحريم غير منوط بلقب الخمر، تبين أن التحريم ما نيظ بصورة الغضب ولا نيظت الولاية بصورة الصغر فلا فارق بين البابين<sup>(٤)</sup>.
  - إن العلية والسببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب، فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكم، كيف والأمر بالاعتبار في قوله تعالى: "فاعتبروا" - وعمل الصحابة بالقياس غير مخصص بصورة دون صورة<sup>(٥)</sup>؛ فإن السبب إنما كان سببا لأجل الحكمة التي اشتمل عليها فإذا وجدت في غيره وجب أن يكون سببا تكثيرا لتلك الحكمة.
  - إن إمكان القياس في الأسباب متحقق من خلال منهج تنقيح مناط الحكم، فقياس اللانط على الزاني والنباش على السارق مع الاعتراف بخروجهما عن اسم الزاني والسارق هو كقياس الأكل على الجماع في كفارة الفطر مع أن الأكل لا يسمى جماعا، فالكفارة ليست كفارة الجماع بل كفارة

(١) الغزالي: المستصفى ٣٥٢/٢، الزركشي: البحر المحيط ٦٩/٥.

(٢) الرازي: المحصول ٤٦٥/٢٢-٤٦٦، الأنسوي: نهاية السؤل ٥٢-٥٠/٤ ابن السبكي: الإبهاج ٣٥/٣.

(٣) الغزالي: المستصفى ٣٥٠/٢، ابن قدامي: روضة الناظر ٩٢٤/٣.

(٤) الغزالي: شفاء الخليل ٦١٤.

(٥) الغزالي: المستصفى ٣٤٨/٢، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٤. التفازاتي: التلويح ١٧٩/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٥٤/٢.

المسألة حيث يعود معظم ما نعي القياس في الأسباب إلى القول بالجواز، ذلك أن المسألة تنتقل من إثبات صفة السببية إلى إثبات الأحكام المترتبة عليها، وهو ما قررت أنه المقصود لا مجرد إعطاء صفة السببية، ويؤكد ذلك أن مسألة القياس في الأسباب، وفي الحدود والكفارات مسألة واحدة عند كثير ممن يجوز القياس فيهما؛ وذلك لأن المقصود منهما الحكم الشرعي لا السببية.

### تعليـل الأسباب بالحكمة المعـتبرة لا بالرأي المحض:

ليس تعليل الأسباب بالحكمة تعليل لها بالرأي المحض؛ بل تعليل لها بحكمة معتبرة بأدلة مقبولة في الشرع؛ إذ هي استنباط معنى مناسب من أصل خاص -أي النص المثبت للسبب محل الحكم- وهذا الاستنباط غالباً ما يكون بمسلك تنقيح المناط أو المناسبة بحيث يغلب على الظن أن هذه الحكمة هي المقصودة في إثبات الحكم لا ظاهر لفظ السبب.

هذا وليس لاستدلال نفاة القياس في الأسباب بأن هذا تعليل بالمناسب المرسل، دقيقاً؛ إذ أن الحكمة مستنبطة من أصل خاص وهو السبب الوارد في النص، وليست مستنبطة من الفرع الذي لا نص فيه. فالحكمة مستنبطة مثلاً من الزنا الذي هو سبب ثابت بالنص الخاص، وليس من اللواط المرسل عن الاعتبار. في حين أن مدار استدلالهم على أن الاستنباط من الفرع المرسل، وهذا غير دقيق.

إن ما ذكره نفاة إجراء القياس في الأسباب إنما يصلح لنفي وضع الأسباب ابتداءً، وأما إلحاق سبب بسبب فلا يفضى إلى هذا الخطر، فإن صاحب الشرع إذا وضع سبباً وعرفنا المعنى الذي لأجله كان موضوعاً وألحقنا به غيره لم يكن ذلك تصرفاً في علانق الغيوب<sup>(١)</sup>.

### تعليـل الأسباب وتغييرها:

إن أساس إشكالية تغيير الأصل بالتعليـل ترتبط بتحديد حقيقة -الأصل- المراد تعليله؛ إذ لا إشكال في تعليل الأصل بمعنى الواقعة محل الحكم كما هو المعتمد عند الفقهاء؛ إذ لا يعدو الأمر سوى تطبيق الحكم على الواقعة المشتملة على الحكمة أو عدم ذلك، بإعطائها حكم شرعي آخر الـيق بمقدار الحكمة الحاصلة.

وإنما الإشكالية: أن الأصوليين وبفعل تأثرهم بعلم الكلام قد فسروا -الأصل- المراد تعليله بالنص أو الحكم الشرعي الثابت به. ولما كان التعليـل ربط للحكم بالعلة، وهي في هذا المقام الحكمة فإنهم رأوا في هذا الربط ترك للنص وما ثبت به من العلل، وإخراج لها عما وضعه الشرع له، وجعلها حشواً زائداً لا فائدة فيه وصولاً إلى القول بأن التعليـل بالحكمة يجعل الأسباب عبثية الذكر في مجال التشريع. وفي ذلك مخالفة لشرط القياس: وهو بقاء حكم الأصل على ما كان عليه قبل التعليـل، وأن لا يكون في العلة

(١) ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٥٧/٢.



إبطال لأصلها، وما إلى ذلك من شروط وصيغ وضعوها لتحكم قواعد العلاقة بين العلة وومنها الحكمة والنصوص.

إن تعليل الأسباب بالحكمة لاشك أنه مرفوض عند الجميع إذا ترتب عليه إهمال الأسباب بالكلية والحكم عليها بالعبثية غير أن هذا مما لا يمكن أن يكون في التعليل بالحكمة وذلك للآتي:

١- إن السبب لو لم يبقى له سوى فائدة استنباط الحكمة منه؛ فإنه يبقى مفيدا وبذلك لا يكون عبثياً؛ إذ هو كناية ومعيار وضعه الشرع لنعرف به العلة الحقيقية. وهذه فائدة عظيمة فما بالك إذا كان السبب ممن يقترب بحكمته غالباً، فلا تتحقق الحكمة في الواقعة محل الأصل إلا والسبب حاصل، فلا يمكن أن تتحقق حكمة الزنى في الزنى دون حصوله، ولا حكمة السرقة في السرقة دون حصولها؛ ذلك أن طبيعة ارتباط الحكمة مع الأوصاف التي هي أسباب والتي وضعها الشارع في غالبها- علاقة نشوء وتلازم، وهو ما تقدم أنه مما لا يمكن انفصال الحكمة فيه عن الوصف، فإذا حصل الوصف حصلت الحكمة والعكس صحيح. فلا يعني تعليل السبب أنا نربط الحكم بالحكمة دون السبب، وأن السبب لم يعد الحكم مرتبطاً به، بل يبقى الحكم مرتبطاً به؛ فإن الشارع هو من ربط الأحكام بأسبابها، ولما علمنا بالدليل أن هذا السبب مغلل بهذه الحكمة علمنا أن الشارع أراد هذه الحكمة أي حقيقة السبب، فالسبب هو الصفة والحكمة أي معنى السبب هي الموصوف. وعليه فالارتباط بين السبب وحكمته ارتباط الصفة بموصوفها. وهذا الارتباط لا انفكاك له لأنه قد عرف من جهة اللغة، والشارع لما قصد وضع التكليف باللغة العربية قصد من ذلك أن يفهم الخطاب الشرعي على وفق اللغة العربية الفاظاً وما تحويه من معاني.

٢- هذا والأهم من ذلك كله: أن التعليل بالحكمة وإن كان فيه تغيير فهو تعليل مستند إلى رعاية حكمة معتبرة شرعاً فليس الأمر سوى الجمع بين أدلة الشرع واعتبار أقواها وترجيحه على سبيل تخصيص الأدلة الأخرى، فعندما نقدم الحكمة على ظاهر السبب؛ فإن حقيقة ذلك تقديم دليل اعتبارها على دليل السبب لاسيما وأن الأسباب في غالبها علل ثابتة بمسلك الإيماء، وهو مسلك ظني لا قطعي في دلالاته على العلة. وهكذا علل يجوز تخصيصها بعلل أخرى معتبرة بأدلة مقبولة، وليس تعليل الأسباب بالحكمة إلا من هذا القبيل؛ ولذلك فإن الغزالي يقرر في الترتيب بين العلة فيما إذا كانت إحدى العلتين سبباً أو مسبباً بأنه إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر بل بمعنى يتضمنه، فالدليل متبع فيه كما أن القاضي لا يقضي في حال الغضب لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر فيجري في الحاقن والجائع وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه<sup>(١)</sup>.

٣- إن ربط الأحكام بالمعاني دون الاقتصار على مجرد الأسباب؛ إنما هو لأجل توسيع دائرة تطبيق الحكم بإدخال صور جديدة توجد فيها هذه المعاني ولا تدخل تحت مسمى الأسباب التي جاء من أجلها الحكم الشرعي ابتداءً.

(١) الغزالي: المستصفى ٤٨٦/٢.

البعد الثاني: إثبات الحدود والكفارات والرخص والمقدرات بالقياس.

وهذه المسألة امتداد لسابقتها؛ إذ يمثل الخلاف في تعليل الأسباب وإجراء القياس فيها، أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة.

### آراء العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في المسألة على رأيين:

الرأي الأول: المنع وهو اختيار الحنفية<sup>(١)</sup> وفي مقدمتهم الجصاص والديلمسي والكرخي.

الرأي الثاني: الجواز وهو اختيار الجمهور من المالكية<sup>(٢)</sup> والشافعية<sup>(٣)</sup> والحنابلة<sup>(٤)</sup>.

### تحرير محل الخلاف:

يظهر جليا للباحث في هذه المسألة أن العلماء ليسوا على اختلاف كلي؛ بل إن هناك صور متفق عليها بينهم منها:

- ١- إن القياس يتعذر حيث يتعذر العلم بوجود العلة أو تعديها إلى الفرع؛ إذ القياس فرع عن العلم بالعلة وتعديها<sup>(٥)</sup>.
- ٢- لا خلاف في أن المقدرات في الحدود والكفارات والرخص لا قياس فيها ولا تعليل؛ إذ العقول قاصرة عن إدراك الحكمة فيها، ومن ذلك كون حد الزنا لغير المحصن مائة جلدة وليس مائة وخمسين مثلا، إذ الشارع اختص بحكمة ذلك فهي محل اتفاق بعدم جريان القياس فيها<sup>(٦)</sup>.

(١) الجصاص: أصول الجصاص ١٠٦/٤، أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٠٢/٤، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ٣٠٦/٣. الفناوي: فصول البدائع ٣٢٩/٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٥١/٢، المطيعي: ملام الوصول ٣٦-٣٥/٤، ابن السمعتي: قواطع الأدلة ١٠٧/٢، الغزالي: المستصفى ٣٥٢/٢.

(٢) الباجي: أحكام الفصول ٦٢٢، الأصفهاني: بيان لمختصر ١٧١/٣، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٥ والنفائس ٣٧٧٦/٨. ٣٧٧٨، ابن جزى: تقريب الوصول ١٣٦، الشنقيطي: نشر البنود ١٠٤/٢ ونثر الورود ٤٤٤/٢.

(٣) الغزالي: المستصفى ٣٥١/٢، الرازي: المحصول ٤٧١/٢/٢، الأمدي: الأحكام ٣١٧/٤ الأصفهاني الكاشف، ٦٠١-٦٠٩-٦١٢، الأرموي: التحصيل ٢٤٣/٢، الزركشي: البحر المحيط ٥١/٥، الأسنوي: نهاية السؤل ٣٥/٤، ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٢٤٩/٢، ابن السبكي: الإبهاج ٣٠/٣ وجمع الجوامع مع الآيات ٧/٤.

(٤) الكلوزاني: التمهيد ٤٤٩/٣، ابن عقيل: الواضح ٦٦/٢، ابن قدامة: روضة الناظر ٩٢٦/٣، ابن النجار: شرح الكوكب ٢٢٠/٤. الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤١٥/٣، آل تيمية: المعودة ٣٩٨.

(٥) الغزالي: المستصفى ٣٤٩/٢، الرازي: المحصول ٤٧٢/٢/٢، الأمدي: الأحكام ٣٢٢/٤، ابن التلمساني: شرح المعالم ٣٠٨/٢. الكلوزاني: التمهيد ٤٤٩/٣، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٥.

(٦) الأصفهاني: بيان المختصر ١٧٣/٣، الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٥١/٢.

- ٣- اتفقوا على جواز إثبات الحدود والكفارات وما يلحق بها بدلالة النص؛ إذ الثابت بها كالثابت بالنص، إذ العلة واضحة قوية يثبت بها الحكم دون أي شبهة<sup>(١)</sup> ولا بد من الأخذ بالاعتبار أن دلالة النص عند الحنفية تقابل القياس الجلي والمساوي عند الجمهور.
- ٤- أن أصل الحد والكفارة إذا أثبت بدليل شرعي من قرآن أو سنة فلا خلاف في جواز استعمال القياس فيما يندرج تحته من مسائل مما يلجأ إليه المجتهد كاستعمال القياس مثلا في تحديد نوع السوط في حد الجلد<sup>(٢)</sup>.
- ٥- اختلفوا في تعليل الحدود والكفارات والرخص والمقدرات بالحكمة والمصلحة وإجراء القياس الخفي بناء على ذلك.

### أدلة الرأي الأول:

- استدل الماتعون من تعليل الحدود والكفارات وما يلحق بها بالحكمة لأجل القياس بأمور منها:
- ١- إن هذه المسائل مما لا سبيل إلى معرفة عللها وحكمها؛ إذ العقل قاصر عن إدراكها لا سيما أن الشارع يعلمها فلا تثبت بالقياس لما في ذلك من إثبات لها بالرأي المحض وهو غير جائز<sup>(٣)</sup>.
- ٢- قياس الحدود والكفارات والرخص بما تشتمله من مقدرات على أنصبة الزكاة ومواقيت الصلوات؛ إذ العقول لا تهتدي إلى عللها ولا تدرك الحكمة في اعتبار خصوص العدد كالمائة والثمانين مثلا، والقياس فرع تعقل المعنى في الحكم<sup>(٤)</sup>.
- ٣- إن مقادير عقاب الإجرام لا تعلم إلا من طريق التوقيف، ذلك أن العقوبات إنما تستحق على الإجرام بحسب ما يحصل بها من كفران النعمة، ومعلوم أن مقادير نعم الله تعالى على عباده لا يحصيها أحد غيره فلا سبيل إذا إلى علم مقدار ما تستحقه من العقاب بالإجرام إلا من طريق التوقيف، فكذا لم يجز إثباتها قياسا<sup>(٥)</sup>.
- ٤- ما نسبته السرخسي إلى أبي حنيفة: أن المعنى الذي وجب الحد باعتباره قاصرا؛ فإن حد الزنا مشروع زجرا وذلك عند دعاء الطبع من الجانبين، وذلك ما لا وجود له في اللواط؛ إذ الدعاء من جانب الفاعل لا المفعول به، وفي باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما في النقصان من شبهة العدم، ثم في الزنا إفساد للفراش وإتلاف لولد حكما وذلك مما لا يكون في اللواط، فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لأجله أوجب الحد<sup>(٦)</sup>.

(١) المرخسي: أصول المرخسي ٢/٢٢٧، البخاري: كشف الأبرار ١/١١٦-١١٧، صدر الشريعة: التوضيح ١/٣٠٠-٣٠١، الغزالي: المعتمد ٢/٣٥١، ابن قدامة: روضة الناظر ١/٨٤-٨٥، الأمدي: الأحكام ٤/٣١٩-٣٢٠، الزركشي: البحر المحيط ٥/٥١٥.

(٢) الجصاص: أصول الجصاص ٣/٢٨٠، ابن السمعتي: قواطع الأدلة ٢/١١٠، ابن عقيل: الواضح ١/٦٣.

(٣) الجصاص: أصول الجصاص ٤/١٠٦، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٥، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٤/١٠٣-١٠٤.

(٤) الأمدي: الأحكام ٤/٣١٨، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/٣٠٦، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٤/١٠٣.

(٥) الجصاص: أصول الجصاص ٤/١٠٦، الفناي: فصول البدائع ٢/٣٢٩.

(٦) المرخسي: أصول المرخسي ٢/٢٢٧.

٥- أن الحد شرع للردع والزجر عن المعاصي، والكفارة وضعت لتكفير الإثم، وما يقع الردع به عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن المآثم لا يعلمه إلا الله عز وجل؛ لأن الإنسان يرتدع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكبير فمقدار ما يقع به الردع لا يتصور أن يعلمه إلا الله عز وجل، وكذلك التكفير عن الإثم<sup>(١)</sup>.

٦- إن وجوب الحدود مصالح للعباد، والمصلحة لا تثبت بالقياس<sup>(٢)</sup>.

٧- إن المقادير مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد، ولا مدخل للقياس في معرفة المصالح<sup>(٣)</sup>.

### أدلة الرأي الثاني:

لا نخرج أدلة الجمهور على جواز القياس في الحدود والكفارات وملحقاتها في ضوء رأيهم بجواز التعليل بالحكمة عما استدلوا به على جواز القياس في الأسباب لا سيما وأن أحكام هذه المسائل مما عدوه أسبابا وضعها الشارع، وبرغم ذلك يمكن أن يلحظ لهم أدلة أخرى في هذه المسألة:

١- الإجماع من الصحابة؛ إذ أن علي رضي الله عنه قال في حد شرب الخمر: أن يجلد ثمانين جلدة؛ لأنه إن شرب سكر وإن سكر هذى وإذا هذى أفتري وحد المفتري ثمانون، ولم يعترض أحد من الصحابة فكان إجماعاً<sup>(٤)</sup>.

٢- إن القياس يجري في كل ما يمكن استخراج معنى مؤثر منه، ومن ذلك الحدود والكفارات والرخص؛ إذ المسألة مصورة في مثل هذا الموضع، ونظيره أن يستخرج معنى من الزنا لإيجاب الحد فيقياس اللواط عليه. وأيضاً يستخرج معنى من السارق فيقياس عليه النباش. وكذلك في الكفارة بقياس العمد على الخطأ في القتل، وقياس كفارة الظهار على كفارة القتل في شرط الإيمان. وإنما صح القياس في هذه المواضع لأننا علمنا معاني مخيلة في هذه الأصول فصح قياس الفروع عليها بتلك المعاني<sup>(٥)</sup>.

### تحليل الآراء:

تعكس آراء العلماء في هذه المسألة مواقفهم من أسس منهج التعليل بالحكمة، وكذا ما يرونه من شروط ومدى إمكانية تحققها. فإن موقف الحنفية المانع من إثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يمكن فهمه على أساس أنه اتجاه رافض للحكمة مطلقاً، وإنما الحال: عدم تحقق رؤيتهم لأسس التعليل بالحكمة لا سيما الاعتبار الشرعي خاصة وأنهم أصحاب نظرية التأثير في العلل القائمة على أساس استناد العلة إلى النص أو الإجماع. وأما ما كان ثابتاً بالرأي -أي التعليل القياسي عندهم- فلا يصلح لإثبات أحكام خطيرة تمس

(١) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١٠٨/٢-١٠٩، الباجي: أحكام الفصول ٦٢٢، الكلوثاني: التمهيد ٤٥٤/٣، ابن عقيل الواضح ٦٦/٢.

(٢) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١٠٩/٢، ابن عقيل: الواضح ٦٦/٢.

(٣) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١٠٩/٢.

(٤) الأمدي: الأحكام ٣١٨/٤.

(٥) ابن السمعاني: قواطع الأدلة ١٠٩/٢-١١٠.

أمن المجتمع كالحُدود والكفارات. وهذا الأمر لا بد وأن يفهم في سياق تقسيم الحنفية للقياس، ودلالات النصوص، وما هو مقابل لها عند الجمهور؛ ذلك أن القياس يقسم إلى ثلاثة مراتب: جلي ومساوي، وهذا لا يعده الحنفية قياساً باعتبار أن العلة فيه تفهم من اللغة ومن النص، وما يفهم من النص فهو ثابت بالنص. وقياس خفي - أدون - وهذا ما يطلق عليه الحنفية اسم القياس؛ إذ العلة فيه تحتاج إلى تأمل واستنباط بالرأي والظن، وهذا ما يرفض الحنفية استعماله في إثبات الحدود.

إن الحنفية لا ينكرون تعليل الحدود والكفارات ولو احتمها بالحكمة والمصلحة، وهو ظاهر من خلال استدلالاتهم، وإنما يتلخص موقفهم بأن هذه المصالح والحكم غير معقولة بالعقل والرأي أي الاستنباط والاجتهاد وإنما تعلم عندهم من خلال نص الشارع عليها، ولذلك فإنهم يجيزون إثبات الحدود بدلالة النص، وقد سبق في الاستحسان عندهم استحسان النص والذي يثبت به عندهم الحدود والكفارات.

إن الحنفية وإن كانوا لا ينكرون تعليل الحدود والكفارات بالحكمة والمصلحة إلا أنهم يرون عدم تحقق شروط الحكمة فيها حتى يصح التعليل والذي هو القياس عندهم؛ ولذلك فإن الخلاف ينحصر حول إمكانية تحقق الشروط أو عدم ذلك، وفي حال اتفاق الجميع على عدم تحقق الشروط فإنه لا خلاف في عدم جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس المبني على رعاية الحكمة، وإنما الخلاف فيما يقدمه الجمهور من حكم على أساس أنها مستجمعة لشرائطها. ولهذا فإن الخلاف يرجع إلى الاختلاف في الشروط وقد تقدم استقصاؤه وبيان إمكانية تحققها.

إن توجه الحنفية في هذه المسألة ربما كان مبالغاً فيه، ولا يعكس واقع فقه الحنفية من الاعتماد الكبير على الرأي والقياس، وهذا يدعم فكرة أن الحنفية تشددوا في مواقفهم من القياس في علم أصول الفقه على سبيل الرد على خصومهم المتهمين لهم بأنهم أهل الرأي والقياس.

### البعد الثالث: ترجيح الأقيسة والعلل على أساس صلتها بالحكمة.

تناول الأصوليون الترجيح بين الأقيسة والعلل باعتبار طبيعة المسلك الذي ثبتت به العلة من حيث كونه نقلي أم اجتهادي، فهذا هو المعيار الأساسي في الترجيح، فكل علة نقلية مقدمة على كل علة مستنبطة بالاجتهاد. وبناء على هذا المعيار يقدم جمهور الأصوليين العلة الثابتة بالنص أو الإيماء أو الإجماع على ما عداها مما ثبت بالمناسبة أو الشبه أو الدوران أو السبر والتقسيم وغيرها من مسالك العلة الاجتهادية؛ فالشارع أولى بتعليل أحكامه<sup>(١)</sup>.

هذا وسأتناول في هذا المقام هذه المسألة من خلال الفروع التالية:

#### الفرع الأول: الترجيح بين العلة النقلية والعلل الاجتهادية

ذكرت سابقاً أن جمهور الأصوليين يرجحون العلة النقلية على العلة الثابتة بالمسالك الاجتهادية، وقد قلت جمهور الأصوليين ولم أذكر الاتفاق عنهم - وإن كان هو الظاهر لأول وهلة - لما وقع من

(١) الرازي المحصول ٦٠٦-٦٠٤/٢/٢، الجويني: البرهان ١٢٥٩/٢، القرافي: نفاس الأصول ٣٩٤٧/٩، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٧١٦/٣، الأموي: نهاية السؤل ٥١٤/٤ المحلي: شرح المحلي ٣٢١/٤، ابن أمير الحاج: التقرير والتحرير ٢٩١/٣.

الخلافاً في الترجيح بين العلل الثابتة بمسلك الإيماء وبين الثابتة بمسلك المناسبة والدوران والسير. والمهم في هذا المقام العلل المناسبة لما ظهر من ارتباطها بالحكمة والتعليل بها.

إن الرازي وإن نقل: أن الجمهور متفق على أن ما ظهرت علته بالإيماء راجح على ما ظهرت علته بالوجوه العقلية ومنها المناسبة إلا أن هذا فيه نظر عند الرازي؛ وذلك لأن الإيماء لما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية، فلا بدوان يكون الدال على علية أمر آخر سوى اللفظ، ولما بحثنا لم نجد شيئاً يدل على علية إلا أحد أمور ثلاثة: أحدها: المناسبة؛ فإن الإيماءات لا تدل إلا بواسطة هذه الطرق ومنها المناسبة، ولما كان الأصل - لا محالة - أقوى من الفرع فكان كل واحد من الطرق الثلاثة - ومنها المناسبة - أقوى من الإيماءات<sup>(١)</sup>. وقد تابع فريق من العلماء ما قرره الرازي لا سيما من تأثر منهم بمنهجه<sup>(٢)</sup>.

وهذا الموقف لم يأت من الرازي منفرداً، بل سبقه بالإشارة إليه الغزالي والذي يقرر أن مدار الترجيح بين العلل هو الدليل الدال عليها سواء كانت حكمة أم لا، فالحكمة عند الغزالي إذا ما ثبتت بالدليل مقدمة على العلل النقلية؛ فإن من المرجحات عند الغزالي أن تكون إحدى العلتين سبباً أو مسبباً للسبب، كما لو جعل الزنى والسرقة علة للحد والقطع كان أولى من جعل مال الغير على سبيل الخفية علة، ومن جعل إيلاج الفرج بالفرج علة حتى يتعدى إلى النباش واللائط؛ لأن تلك العلة استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به. وهذه الحالة عند الغزالي فيما إذا لم يدل على الحكمة دليل، أما إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر؛ بل بمعنى يتضمنه، فالدليل متبع فيه كما أن القاضي لا يقضي في حال الغضب لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر، فيجري في الحاقن والجائع، وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه<sup>(٣)</sup>.

### الفرع الثاني: الترجيح بين العلل النقلية ذاتها.

إن الأصوليين وإن رجحوا العلل النقلية بشكل عام على غيرها من العلل الاجتهادية، فهذا لا يعني تراجع منهم عن الحكمة والتعليل بها؛ بل أن هذا ما كان منهم إلا لأنهم ممن يعللون بالحكمة، فتقديمهم للعلل النقلية لا يتعارض مع التعليل بالحكمة، ولا تجعل الحكمة رتبة ثانية نازلة عن رتبة العلل النقلية؛ فقد تقدم أن العلة الحقيقية عندهم الحكمة، وإن مدار الأحكام عليها، لكنها لما كانت في غالبها خفية غير معلومة - وطرق معرفة العلل منحصرة في مسلكين: الأول معرفة العلل بالطرق النقلية، والثاني بالطرق الاجتهادية وعمادها المناسبة - بيد أن الطرق النقلية لا يشترط فيها ظهور الحكمة كما هو الحال في الطرق العقلية الاجتهادية؛ إذ أن مدار إفادة الطرق النقلية للعلية قائم بالدرجة الأولى على الدلالات اللفظية، وهذه أصرح في إفادتها للعلية من إشارات العقول التي مهما كانت قوتها لا تصل لدرجة هذه الدلالات. ثم أن

(١) الرازي: المحصول ٦٠٦/٢-٦٠٧.

(٢) الأرموي: التحصيل ٢٧٣/٢، ابن السبكي: الإبهاج ٢٤٤-٢٤٣/٣.

(٣) الغزالي: الممتصفي ٤٨٦/٢.

هذه الدلالات تفيد على العلة وإن لم تظهر لنا الحكمة فيها، فهذا لا يعني أن تقديمهم لها على العلة الاجتهادية، ومنها المناسبة، تقديم على الحكمة؛ بل هو تعليل بالحكمة وهذا يظهر من خلال الآتي:

١- ما حققه الجويني من أن مسلك الصحابة في العلة: النظر إلى المصالح والمرائد والاستحاثات على اعتبار محاسن الشريعة. وهذا التحقيق منه جاء تبياناً لحقيقة إجماع الصحابة الذي هو مستند أقيستهم<sup>(١)</sup>. وهذا يبين أن أساس الإجماع على العلة الذي هو مستند القياس هو التعليل بالحكمة والمصلحة.

٢- ما تقدم ذكره عند الغزالي من أن حقيقة العلاقة بين الحكمة والعلة: أن العلة كناية لما تتضمنه من الحكمة والمعنى المناسب<sup>(٢)</sup>، هذا ومما يلتفت الانتباه أن تقرير الغزالي لهذه العلاقة جاء في معرض كلامه على دلالة الإيماء على العلية، وهذا يؤكد أن العلة النقلية ليست سوى معايير تظهر من خلالها الحكمة التي قصدها الشارع.

وبناء على ما تقدم فإن الأصوليين عندما يقررون تقديم العلة النقلية على العلة الاجتهادية، فذلك لأن مدار الأحكام على الحكمة، وكلا نوعي العلة: النقلية والاجتهادية يشتملان عليها، والمقصود تحقيق حكمة الشارع ولا أصدق من كون العلة النقلية معبرة عنها؛ لأنها من الشارع، ونص الشارع أولى من اجتهاد المجتهد لعصمة النص دونه<sup>(٣)</sup>. ولما كان البحث عن حكمة الشارع، وقد ثبت أن أحكام الشرع لا تخلو عن حكمة وإن لم تظهر لنا، فتقديم العلة النقلية المنصوصة على العلة العقلية المحتملة للخطأ، تقديم لإمارة الحكمة الأقوى على إمارة الحكمة الأضعف.

### الفرع الثالث: الترجيح بين العلة الاجتهادية.

يذهب جمهور الأصوليين إلى أن الوصف المناسب، وهو العلة الثابتة بمسلك المناسبة -ولا يخفى مدى ارتباطها بالحكمة- مقدم على غيرها من الأوصاف والعلل الثابتة لباقي المسالك الاجتهادية كال دوران والشبه والطرود والسبر لا سيما الظني<sup>(٤)</sup>.

أولاً: الترجيح بين المناسبة والدوران.

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الأقيسة الثابتة عليها بمسلك المناسبة راجحة على ما كانت عليها ثابتة بمسلك الدوران، وإن كان هناك قول آخر مخالف لما عليه الجمهور يقدم الدوران على المناسبة<sup>(٥)</sup>.

### أدلة الجمهور:

- (١) الجويني: البرهان ٧٨٩/٢-٧٩٠.
- (٢) الغزالي: شفاء الغليل ٦٢.
- (٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٧١٦/٣.
- (٤) الرازي: المحصول ٦٠٧/٢-٦١١، القرافي: تنقيح الفصول ٤٢٧، الطوفي: شرح مختصر الروضة ٧١٧/٣، ابن السبكي: الإبهاج ٢٤١/٣، الزركشي: البحر المحيط ١٩٠/٦، الأصفهاني: شرح المنهاج ٨١٤/٢.
- (٥) الرازي: المحصول ٦٠٧/٢-٦١١، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٢٧ الأرموي: التحصيل ٢٧٣/٢، السنوي: نهاية السؤل ٥١٤/٤، ابن النجار: شرح الكوكب ٧١٩/٤، أمير بادشاه: تيسير التحرير ٨٨/٤.

استدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

- ١- إن تأثير الوصف في الحكم لمناسبته، فهي علة لعلية العلة، لا لدورانه معه؛ إذ العلية قد توجد بدون الدوران إذا كانت العلة أخص من المعلول ويوجد المعلول بدون العلية<sup>(١)</sup>.
- ٢- إن المناسبة المصلحة بادية فيها، والدوران ليس فيه إلا مجرد الاقتران. والشرائع مبنية على المصالح<sup>(٢)</sup>.

### أدلة المخالفين:

استدل من يقدم الدوران على المناسبة بأمور منها<sup>(٣)</sup>:

- ١- إن العلل الثابتة بالدوران -أي الطرد والعكس- أشبه بالعلل العقلية.
  - ٢- إن العلل المطردة المنعكسة مجمع على صحتها.
- الراجع: فلا شك أن ما ثبت بالمناسبة، وهي المظاهرة لحكمة الشارع في الحكم وما يترتب على ذلك من المصالح أرجح مما ليس كذلك. وأما أدلة المخالفين فيجب عنها بما يلي:
- ١- لا نسلم وجوب العكس في العلل العقلية، ولا أن الأشبه بها أولى<sup>(٤)</sup>.
  - ٢- إن الإجماع المذكور: في مطرد منعكس مناسب. والكلام في مناسب غير مطرد منعكس، ومطرد منعكس غير مناسب<sup>(٥)</sup>.
  - ٣- إن الاستدلال بالدوران على العلية أمر عجيب؛ لأن الدليل الدال على العلية يجب كونه شيئاً مغايراً لنفس العلية، وكون الحكم ثابتاً بثبوت ذلك الوصف ومعدوم بعدمه هو نفس العلية، فلو جعلنا هذا المعنى دليلاً على العلية لزم جعل الشيء دليلاً على نفسه، وهو محال<sup>(٦)</sup>.

### ثانياً: الترجيح بين المناسبة والسبر والتقسيم.

انقسم الأصوليون في تعاملهم مع هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ويتمثل بالرازي وأتباع منهجه ومن تأثر به حيث ميزوا بين ثلاث حالات<sup>(٧)</sup>

للتعارض بين المناسبة والسبر وهي:

- ١- أن يكون السبر قاطعاً في مقدماته فيتعين العمل به ويكون بذلك راجحاً على المناسبة.

(١) الرازي: المحصول ٦٠٧/٢/٢، ٦٠٨-، الأرموي: التحصيل ٢٧٣/٢.

(٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٢٧.

(٣) الرازي: المحصول ٦٠٨/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٧٣/٢، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٢٧.

(٤) الرازي: المحصول ٦٠٨/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٧٤/٢.

(٥) الرازي: المحصول ٦٠٩/٢/٢، الأرموي: التحصيل ٢٧٤/٢، القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٢٧.

(٦) الرازي: مناظرات الفخر الرازي ٤٣.

(٧) الرازي: المحصول ٦١٠-٦١١، الأرموي: التحصيل ٢٧٤/٢، الشوكاني: إرشاد الفحول ٨٠٠/٢.



## النتائج العامة

توصل الباحث في هذه الدراسة العلمية لمنهج التعليل بالحكمة في التشريع الاسلامي الى نتائج اهمها :

اولا : ان مصطلح الحكمة عبارة عن المعنى المناسب المقصود للشارع من شرع الحكم تحصيليا لمصلحة المكلف ودفعاً للمفسدة عنه .

ثانيا : ان الحكمة وان كانت تطلق بازاء مصطلحات تشريعية اخرى هي : المصلحة والمقاصد والباعث والغرض ، بيد انه ليس بينها وبين هذه المصطلحات اتحاد من حيث الحقيقة وان كان بينها تداخل من حيث الاشتراك في خصائص هذه المصطلحات ؛ اذ الحكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لما في ذلك من ترتيب مصلحة للمكلفين ، ثم ان هذه المصلحة تبعث المكلف وتدعوه الى استنباطها وربط الحكم الشرعي بها ولذلك فهي غرضه .

ثالثا : ان حقيقة موقف الاصوليين من الحكمة جاء منسجما كل بحسب :

١ . مفهومه للحكمة والمعاني المفسرة بها .

٢ . المناهج الفكرية والمعرفية التي تاثروا بها .

رابعا : ان الاصوليين يطلقون الحكمة ويريدون بها :

١ . المعنى المناسب لشرع الحكم الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه جلب مصلحة او دفع مسفدة . هذا ما كان سائدا عند علماء المرحلة الاولى عموما وعند الجويني والغزالي والبيزدي والسرخسي خصوصا .

٢ . المصلحة نفسها غير انه ظهر عند اصحاب هذا الاتجاه اربعة مناهج مختلفة في تسيير حقيقة المصلحة هي :

المنهج الاول: المنهج الفلسفي : حيث فسروا المصلحة باللذة ووسيلتها ، والمفسدة بالالام ووسيلتها ، هذا منهج الرازي واتباعه .

المنهج الثاني: المنهج الفقهي حيث فسروا المصلحة والمفسدة بالمنفعة والمضرة دون أي ربط لها بالبعد الفلسفي ، وهذا ما كان عند الحنابلة بشكل خاص .

المنهج الثالث : المنهج المقاصدي ، حيث فسروا الحكمة بما كان مقصودا من المصالح وان لم يتفقوا على الجهة صاحبة الحق في القصد وذلك على مذهبين :

١ . من جعل ذلك حقا للشارع ، وهذا منهج الامدي واتباعه .

٢ . من جعل ذلك حقا للعقلاء ، وهذا ما كان عند العبد والسعد واتباعهما .

المنهج الرابع : منهج الباعثية ، حيث فسروا الحكمة بالمصلحة والمفسدة التي هي اللذة والالام مع اضافة بعد خاص لذلك هو الباعثية وان كانوا لم يتفقوا على تفاصيل هذه الباعثية حيث جاءت مذاهبهم كالاتي :

١ . الحكمة هي الامر الباعث - من المقاصد والمصالح - للشارع على شرع الحكم هذا ما كان عند متأخري الحنفية .

٢ . الحكمة هي الباعث للمكلف على الامتثال ، وهذا منهج ال السبكي واتباعهم .

٣ . الحكمة هي الوصف المناسب لشرع الحكم وهذا منهج متأخري علماء الاصول بشكل عام

٤ . الحكمة هي الغرض بما يرجع حاصله الى اللذة والالام هذا ما ينسب الى المعتزلة .

خامسا : ان الحكمة بما هي اساس التشريع : فان العلل قد انقسمت من حيث علاقتها بها الى علل مناسبة واخرى شبيهة وثالثة طردية .

سادسا : ان طبيعة العلاقة بين العلة بمعنى الوصف المناسب وبين الحكمة تأخذ ثلاثة اشكال هي :

الحادي والعشرون : ان شرعية تقديم الحكمة على ظواهر الأصول النقلية مستمدة من شرعية الأدلة المعتمدة لهذه الحكمة .

الثاني والعشرون : ان الخلاف في مسألة تقديم الحكمة على الأصول النقلية يتمثل فيما يقدمه العلماء باعتباره حكم مرسل عن الاعتبار .

الثالث والعشرون : ان الحكم والمصالح في التشريع اما معتبره او ملغاة ولا وجود لقسم ثالث مرسل عن الاعتبار وانما الاعتبار اما أن يكون بالأدلة الخاصة - نصوص من الكتاب أو السنة أو الاجماع - أو ادلة شرعية عامة وكلية - قاعدة فقهية أو مبدأ تشريعي ... الخ - وما كان مستندا إلى أمر كلي مقطوع مقدم على ما كان مستندا على أمر جزئي خاص فيه من الظنية ما يكفي لإبطال الاستدلال به، فإذا كان الاعتماد على الثاني جانزا فمن باب أولى على الأول .

الرابع والعشرون : ان العلماء أدركوا حقيقة اشكالية تقديم الحكمة والمعنى بما هما يمثلان ارادة الشارع على ظواهر الأصول النقلية؛ بيد أنه ولما كان للحكمة بعدها المرتبط بالمصلحة والمفسدة أي اللذة والألم، ومن ثم الارتباط بالأهواء والآراء فان ذلك قد شكل عند العلماء اشكالية تقديم الرأي المحض على الأصل النقلية تحت مسمى اعتبار الحكمة والمصلحة، وللخروج من هذه الاشكالية عمد كل فريق إلى وضع قواعد وأصول خاصة به وبمذهبه اعتمد عليها في تنظيم أبعاد العلاقة بين الحكم والمعاني وبين الأصول النقلية وبما يكفل عدم حصول تهمة اتباع الرأي، وذلك من خلال الاعتماد على الأصول التبعية كالإستصلاح والإستحسان والقواعد الفقهية ... الخ، وان كان حقيقة الأمر أنها اعمال للحكمة والمعاني في مقابلة الاصول النقلية .

الخامس والعشرون : ان مجال التعليل بالحكمة كل حكم شرعي أمكن تعليله والوصول إلى حكمته ولا عبره بتقسيم الأحكام إلى تعبدات ومعللة؛ إذ كلها تعبد وتوقيف غير أن منها ما هو غير معقول بالحكمة ومنها ما هو معقول .

السادس والعشرون : ان منهج التعليل بالحكمة منهج يحقق العدالة في التطبيق ويغرس الطمأنينة في النفوس .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فهرس

## المصادر والمرآع

- أولا : القرآن الكريم
- ثانيا : كتب التفسير
- ثالثا : كتب السنة النبوية
- رابعا : كتب أصول الفقه
- خامسا : كتب القواعد الفقهية
- سادسا : الأبحاث والرسائل الجامعية
- سابعا : كتب متنوعة
- ثامنا : المخطوطات
- تاسعا : المعاجم

# فهرس

## المصادر والمراجع

### أولاً ، القرآن الكريم ثانياً ، كتب التفسير

- البيضاوي ، ناصر الدين عبد الله بن عمر ، تفسير البيضاوي ، ضبط عبد الرازق ، المهدي دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- ابن الجوزي ، جمال الدين عبد الرحمن بن علي ، زاد المسير في علم التفسير ، المكتب الإسلامي ، ط ٣ ، ١٩٨٤ .
- الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، التفسير الكبير ، المطبعة البهية المصرية ، ط ١ ، ١٩٣٥ .
- رضا ، محمد رشيد رضا ، التفسير المختصر المفيد للقرآن المجيد ، - مختصر تفسير المنار - جمعه وعلق عليه محمد كنعان ، المكتب الإسلامي ، ط ١ ، ١٩٨٤ .
- الزمخشري ، أبو قاسم جار الله محمود بن عمر ، الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ضبط محمد عبد السلام ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٥ .
- الشهاب ، شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي ، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ، ضبط عبد الرازق المهدي ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- الطبري ، أبي جعفر جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق محمود وأحمد شاکر ، دار المعارف مصر .
- ابن عاشور ، محمد الطاهر ، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ .
- القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد ، مختصر تفسير القرطبي ، إختصار وتعليق محمد كريم راجح ، دار الكتاب العربي ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
- ابن القيم ، أبو عبد الله محمد ، بدائع التفسير ، جمعه يسري السيد محمد ، دار ابن الجوزي ، ط ١ ، ١٩٩٣ .
- النسفي ، عبد الله بن أحمد ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، تحقيق مروان محمد ، دار النفائس ، ط ١ ، ١٩٩٦ .

### ثالثاً ، كتب السنة النبوية

- أحمد ، الإمام أحمد بن حنبل ، المسند ، مؤسسة قرطبة .
- الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف المالكي ، المنقلى شرح الموطأ ، دار الكتاب العربي ، ط ١ ، ١٣٣٢ هـ .
- البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ضبط مصطفى البغا ، دار ابن كثير ، دمشق ، ط ٣ ، سنة ١٩٨٧ م .
- الترمذي ، محمد بن عيسى ، الجامع الصحيح ، تحقيق أحمد شاکر ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- الحاكم ، محمد بن عبد الله ، المستدرک على الصحيحين ، تحقيق مصطفى عبد القادر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٩٠ م .

- ابن حجر ، شهاب الدين أحمد بن علي ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ضبط ومراجعة ، محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب ، دار الريان ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- ابن خزيمة ، محمد بن إسحاق ، صحيح ابن خزيمة ، تحقيق محمد الأعظمي ، المكتب الإسلامي ، ١٩٧٠ .
- أبو داود ، سليمان بن الأشعث ، كتاب السنن ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر .
- الزرقاني ، محمد عبد الباقي ، شرح الزرقاني على موطأ مالك ، دار الفكر ، ١٩٨١ .
- ابن أبي شيبة ، أبو بكر عبد الله بن محمد ، المصنف في الأحاديث والآثار ، تحقيق كمال الحوت ، مكتبة الرشد ، الرياض ط ١ ، ١٤٠٩ هـ .
- الصديقي ، محمد أشرف ، عون المعبود شرح سنن أبي داود ، دار الكتب العلمية ، ط ٢ ، ١٤١٥ هـ .
- ابن ماجة ، محمد بن يزيد ، السنن ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت .
- مالك ، مالك بن أنس الأصبحي الموطأ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، مصر .
- المباركفوري ، محمد عبد الرحمن ، تحفة الأحمدي شرح الجامع الصحيح للترمذي ، ضبط عبد الرحمن عثمان ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٧ .
- مسلم ، مسلم بن الحجاج ، الجامع الصحيح ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- المقدسي ، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد ، الأحاديث المختارة ، تحقيق عبد الملك الدهشي ، مكتبة النهضة الحديثة ، ط ١ ، ١٤١٠ هـ .
- النسائي ، أحمد بن شعيب ، السنن ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات ، حلب ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٦ .
- النووي ، محيي الدين يحيى بن شرف ، شرح صحيح مسلم ، ضبط علي البلطجي ، دار الخير ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٤ .

## رابعاً ، كتب أصول الفقه

### ١ - المذهب الحنفي

- أمير باد شاه ، محمد أمين بن محمود ، تيسير التحرير ، دار الكتب العلمية ،
- ابن أمير الحاج ، شمس الدين محمد ، التقرير والتحبير على التحرير ، ضبط عبد الله عمر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٩ .
- الأنصاري ، عبد العلي محمد ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، مع المستصفي ، ضبط إبراهيم محمد ، دار الأرقم .
- البخاري ، علاء الدين عبد العزيز ، كشف الأسرار ، ضبط عبد الله عمر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- البدخشي ، محمد بن الحسن ، شرح البدخشي على المنهاج ، دار الكتب العلمية .
- البزدوي ، علي بن محمد ، أصول الفقه مع شرحه كشف الأسرار ، ضبط عبد الله عمر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر ،
- التلويح شرح التوضيح ، ضبط محمد عدنان ، دار الأرقم ط ١ ، ١٩٩٨ .
- حاشية على شرح العضد ، مراجعة شعبان إسماعيل ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، ١٩٨٣ .
- الجصاص ، أحمد بن علي الرازي ، الفصول في الأصول ، تحقيق عجيب النشمي ، وزارة الأوقاف ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٩٤ .
- الدبوسي ، أبو زيد عبيد الله بن عمر ، الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع ، تحقيق محمود توفيق العواطي ، دار المصطفى ، ١٩٨٤ .

- السرخسي ، أبو بكر محمد بن أحمد ، أصول السرخسي ، تحقيق رفيع العجم ، دار المعرفة ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- السمرقندي ، علاء الدين محمد بن أحمد ، ميزان الأصول ، تحقيق محمد زكي عبد البر ، ط ١ ، ١٩٨٤ .
- صدر الشريعة ، عبيد الله بن مسعود ، التوضيح شرح التنقيح ، ضبط محمد عدنان ، دار الأرقم ، ط ١ ، ١٩٩٨ .
- ابن عبد الشكور ، محب الله ، مسلم الثبوت ، مع المستصفي ، ضبط إبراهيم محمد ، دار الأرقم .
- الفناري ، محمد بن حمزة ، فصول البدائع في أصول الشرائع ، المجموعة الخاصة ، الجامعة الأردنية .
- الكرخي ، أبو الحسن ، أصول الكرخي ، مع تأسيس النظر ، المطبعة الأدبية ، ط ١ .
- اللامشي ، أبو الثناء محمود بن زيد ، كتاب في أصول الفقه ، تحقيق عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، ط ١ .
- ملاجيون ، شيخ أحمد بن أبي سعيد ، نور الأنوار على شرح المنار مع كشف الأسرار ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- النسفي ، أبو البركات عبد الله بن أحمد ، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- ابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ، التحرير مع شرح التقرير والتحبير ، ضبط عبد الله عمر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٩ .

## ٢- المذهب المالكي

- الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف ،
- إحكام الفصول في أحكام الأصول ، تحقيق عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- كتاب الحدود في الأصول ، تحقيق نزيه حماد ، مؤسسة الزعبي ، ط ١ ، ١٩٧٣ .
- ابن جزى ، محمد ابن أحمد ، تقريب الوصول إلى علم الأصول ، تحقيق محمد فركوس ، دار الأقصى ، ط ١ ، ١٩٩٠ .
- ابن الحاجب ، أبو عمرو عثمان ، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
- ابن رشد ، محمد بن رشد الحفيد ، الضروري في أصول الفقه ، تحقيق جمال الدين العلوي ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٤ .
- الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى ،
- الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق مشهور حسن ، دار ابن عفان ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- الإعتصام ، تحقيق سليم الهلالي ، دار ابن عفان ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- الشنقيطي ، عبد الله بن إبراهيم ، نشر البنود على مراقي السعود ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٨ .
- الشنقيطي ، محمد الأمين ، نثر الورود تحقيق ، محمد الشنقيطي ، دار المنار ، ط ١ ، ١٩٩٥ .
- ابن العربي ، أبو بكر ، المحصول في أصول الفقه ، تحقيق حسن البديري و سعيد فودة ، دار البيارق ، ط ١ ، ١٩٩٩ .
- القرافي ، شهاب الدين أحمد بن إدريس ،
- شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٧٣ .
- نفائس الأصول في شرح المحصول ، تحقيق عادل عبد الموجود و علي معوض ، مكتبة الباز ، ط ٢ ، ١٩٩٧ .

### ٣- المذهب الشافعي

- الأرموي ، سراج الدين محمود ، التحصيل من المحصول ، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط١ ، ١٩٨٨.
- الإسنوي ، جمال الدين عبد الرحيم ، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، عالم الكتب، بيروت، سنة ١٩٨٢.
- الأصفهاني ، محمود بن عبد الرحمن،
- شرح المنهاج للبيضاوي ، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، ط١ ، ١٤١٠.
- بيان المختصر ، تحقيق محمد مظهر، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- الأصفهاني ، أبو عبد الله محمد بن محمود ، الكاشف عن المحصول ، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط١ ، ١٩٩٨ .
- الأمدي ، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد،
- الإحكام في أصول الأحكام ، ضبط إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.
- منتهى السؤل في علم الأصول، إدارة طباعة الجمعية العلمية الأزهرية.
- الأيجي ، عضد الملة والدين ، عبد الرحمن بن أحمد شرح مختصر بن حاجب، مراجعة شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر ١٩٨٣.
- الباقلائي، محمد بن الطيب، التقريب و الإرشاد، عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٣.
- ابن برهان ، أحمد بن علي ، الوصول إلى الأصول ، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، مكتبة المعارف، ط١٩٨٣.
- البناني ، عبد الرحمن بن جاد الله، حاشية على شرح جمع الجوامع ، ضبط محمد عبد القادر ، دار الكتب العلمية، ط١ ، ١٩٩٨.
- البيضاوي ، ناصر الدين عبد الله بن عمر ، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مع شرح نهاية السؤل.
- ابن التلمساني ، شرف الدين عبد الله بن عمر ، شرح المعالم ، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض ، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٩.
- الجزري ، محمد بن يوسف ، معراج المنهاج ، تحقيق شعبان إسماعيل، ط١ ، ١٩٩٣.
- الجويني ، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك،
- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط١، ١٣٩٩ هـ .
- الورقات ، مع الأنجم الزاهرات، تحقيق عبد الكريم النملة، ط١، ١٩٩٤.
- الكافية في الجدل ، مراجعة خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩.
- الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر،
- المحصول في علم أصول الفقه ، تحقيق طه جابر العلواني ، تحقيق طه جابر العلواني ، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١ ، ١٩٨٠.
- المعالم في علم أصول الفقه ، تحقيق علي عوض وعادل عبد الموجود ، دار عالم المعرفة، ط١٩٩٤م.
- الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ، تحقيق أحمد حجازي ، دار الجبل، ط١ ، ١٩٩٢.
- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق العربي بيروت.
- الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط ، مراجعة عمر الأشقر وآخرين، وزارة الأوقاف، الكويت، ط١ ، ١٩٨٨-١٩٩٠ .
- السبكي ، تاج الدين علي بن عبد الكافي ، الإبهاج شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، ط١ ، ١٩٨٤.

- ابن السبكي ، عبد الوهاب بن علي ، جمع الجوامع مع الآيات البيّنات ، ضبط زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٦ .
- ابن السمعاني ، أبو المظفر منصور محمد ، قواطع الأدلة في الأصول ، تحقيق محمد حسن ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- الشافعي ، محمد ابن إدريس ، الرسالة ، تحقيق أحمد شاکر .
- الشربيني ، عبد الرحمن بن محمد ، تقارير الشربيني على حاشية البناتي ، ضبط محمد عبد القادر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٨ .
- الشيرازي ، جمال الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي ،
- التبصرة ، تحقيق محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، ١٩٨٠ .
- شرح اللمع ، تحقيق عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، ط ١ ، ١٩٨٨ .
- العز ، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ، الإمام في بيان أدلة الأحكام ، تحقيق رضوان غريب ، دار البشائر الإسلامية ، ط ١ ، ١٩٨٧ .
- الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ،
- المنخول من تعليقات الأصول ، تحقيق محمد هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، تحقيق حمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧١ .
- أساس القياس ، تحقيق فهد السدحان ، مكتبة العبيكان ، ١٩٩٣ .
- المستصفي ، تحقيق محمد الأشقر ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- ابن قاسم ، شهاب الدين أحمد العبادي ، الآيات البيّنات ، ضبط زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٦ .
- ابن قانان ، الحسين بن أحمد بن محمد الكيلاني ، التحقيقات في شرح الورقات ، تحقيق الشريف سعد ، دار النفايس ، ط ١ ، ١٩٩٩ .
- المحلي ، جلال الدين محمد بن أحمد ، شرح جمع الجوامع ، مع الآيات البيّنات ، ضبط زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٦ .
- المطيعي ، محمد بخيت ، سلم الوصول إلى نهاية السؤل ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٢ .

#### ٤- المذهب الحنبلي

- آل تيمية ، مجد الدين عبد السلام و شهاب الدين عبد الحلیم و شيخ الإسلام تقي الدين ، المسودة في أصول الفقه ، جمعها شهاب الدين الحراني ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربي .
- ابن تيمية ، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد عبد الحلیم ، مجموع الفتاوى ، جمع عبد الرحمن العاصمي .
- الشوكاني ، محمد علي ، إرشاد الفحول ، تحقيق شعبان إسماعيل ، دار السلام .
- الطوفي ، نجم الدين سليمان بن عبد القوي ،
- شرح الأربعين ، ملحق رسالة المصلحة لمصطفى زيد ، دار الفكر العربي .
- شرح مختصر الروضة ، تحقيق عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٩٠ .
- رسالة في رعاية المصلحة ، تحقيق أحمد السايح ، الدار المصرية اللبنانية ، ط ١ ، ١٩٩٣ .
- ابن عقيل ، أبو الوفاء علي ، الواضح في أصول الفقه ، تحقيق عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٩٩ .
- ابن قدامة ، موفق الدين عبد الله بن أحمد ، روضة الناظر وجنة المناظر ، تحقيق عبد الكريم النملة ، مكتبة الرشد ، ط ٥ ، ١٩٩٧ .
- ابن القيم ، أبو عبد الله محمد ،
- إعلام الموقعين ، مراجعة طه عبد الرؤوف ، دار الجيل ، ١٩٧٣ .
- مفتاح دار السعادة ، تحقيق علي الحلبي ، دار ابن عفان ، ط ١ ، ١٩٩٦ .



- الكلوداني ، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد ، التمهيد في أصول الفقه ، تحقيق مفيد أبو عمشة ، جامعة أم القرى ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
- ابن اللحام ، علي بن محمد ، المختصر في أصول الفقه ، تحقيق محمد مظفر ، جامعة الملك عبد العزيز ،
- ابن النجار ، محمد بن أحمد الفتوحى ، شرح الكوكب المنير ، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، ١٩٩٢ .
- أبو يعلى ، محمد بن الحسين ، العدة ، تحقيق أحمد المباركى ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٨٠ .

## ٥- كتب المذاهب الأخرى

- ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري ،
- الإحكام في أصول الأحكام ، دار الحديث ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٩٢ .
- النبذ في أصول الفقه ، تحقيق محمد صبحي ، دار ابن حزم ، ط ١ ، ١٩٩٣ .
- ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق سعيد الأفغاني ، دار الفكر ، ١٩٦٩ .
- البصري ، أبو الحسين محمد بن علي المعتزلي ،
- المعتمد في أصول الفقه ، ضبط خليل الميس ، دار الكتب العلمية .
- شرح العمدة ، تحقيق عبد الحميد أبو زيد ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، ط ١ ، ١٤١٠ هـ .

## ٦- الكتب الحديثة

- إسماعيل ، شعبان محمد ، الإستحسان ، دار الثقافة ، ط ١ ، ١٩٨٨ .
- البرهاني ، محمد هشام ، سد الذرائع ، مطبعة الريحاني ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
- البغا ، مصطفى ديب ، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ، دار القلم ، ط ٢ ، ١٩٩٣ .
- البغا ، محمد الحسن مصطفى ، درء المفسدة في الشريعة الإسلامية ، دار العلوم الإنسانية ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- البكاء ، عدنان البكاء ، الحكم والحق بين الفقهاء والأصوليين ، جامعة بغداد ، ط ١ ، ١٩٧٦ .
- البوطي ، محمد سعيد رمضان ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، ط ٤ ، ١٩٨٢ .
- التركي ، عبد الله عبد المحسن ، أصول مذهب الإمام أحمد ، مؤسسة الرسالة ، ط ٤ ، ١٩٩٦ .
- الجيدي ، عمر عيد الكريم ، العرف والعمل في المذهب المالكي ، لجنة إحياء التراث العربي .
- حسان ، حسين حامد ، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية ، ١٩٧١ .
- حسب الله ، علي ، أصول التشريع الإسلامي ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٥٩ .
- الحسن ، خليفة بابكر ،
- تخصيص النصوص بالأدلة الإجتهدية ، مكتبة وهبة ، ط ١ ، ١٩٩٢ .
- الأدلة المختلف فيها ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٧ .
- الإجتهد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية ، مكتبة الزهراء ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
- حسين ، أحمد فراج ، حجية المصالح المرسلة في إستنباط الأحكام الشرعية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨٢ .
- الخطيب ، عبد الكريم الخطيب ، سد باب الإجتهد وما يترتب عليه ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
- الدريني ، فتحي الدريني ،
- المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي في الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٤ .

- خصائص التشريع في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٢.
- الربيعية، عبد العزيز عبد الرحمن، السبب عند الأصوليين، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٩٨٠.
- الريسوني، أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥.
- الزحيلي، وهب الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٥.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، ط ١، ١٩٩٨.
- زيد، مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٦٤.
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٨٦.
- أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ط ٢، ١٩٩٢.
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، ط ٢، ١٩٨١.
- الشناوي، سعد الشناوي، مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسله، ط ٢، ١٩٨١.
- صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٤.
- الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٩٩٤.
- العبيدي، حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، ط ١، ١٩٩٢.
- عوض، السيد صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، دار الكتاب الجامعي.
- الفاسي، علال،
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣.
- مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، مؤسسة علال الفاسي.
- القرضاوي، يوسف القرضاوي،
- الإجتهد المعاصر بين الإنضباط والإفراط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٤.
- المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٢.
- محمصاني، صبحي، فلسفة التشريع، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٧٥.
- مذكور، محمد سلام، مناهج الإجتهد في الإسلام، جامعة الكويت، ط ١، ١٩٧٣.
- منون، عيسى، نبراس العقول، مطبعة التعاون الأخوي، ط ١.
- النمر، عبد المنعم، الإجتهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٨٧.
- اليوبي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الهجرة، ط ١، ١٩٩٨.
- خامساً، القواعد الفقهية**
- الباحسين، يعقوب عبد الوهاب، القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، ط ١، ١٩٩٨.
- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر، تأسيس النظر، المطبعة الأدبية، مصر، ط ١.
- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن، تقرير القواعد وتحليل الفوائد، تحقيق مشهور حسن، دار ابن عفا، ط ٢، ١٩٩٩.
- الزرقاء، أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، ط ٢، ١٩٨٩.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، المنتور في القواعد، تحقيق تيسير فائق، وزارة الأوقاف الكويت، ط ١، ١٩٨٢.
- الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٨٧.
- السدلان، صالح غانم، القواعد الفقهية الكبرى، دار بلنسية، ط ١، ١٤١٧هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، تحقيق محمد تامر و حافظ عاشور، دار السلام، ط ١، ١٩٩٨.

- العز ، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ،  
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة.  
- القواعد الصغرى، تحقيق إيباد الطباع، دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦.
- المقرئ ، أبو عبد الله محمد بن محمد ، القواعد، تحقيق أحمد عبد الله، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- ابن نجيم ، زين الدين إبراهيم ، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣ ،  
- الندوي ، علي أحمد ، القواعد الفقهية، دار القلم، ط ٣، ١٩٩٤.
- ابن الوكيل محمد بن عمر ، الأشباه والنظائر، تحقيق أحمد العنقري، مكتبة الرشد، ط ١، ١٩٩٣.
- سادساً ، الأبحاث والرسائل الجامعية**
- الأسطل ، يونس محيي الدين ١٩٩٦ ، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان.
- الأشقر ، عمر سليمان ، مدى إحاطة الشريعة بمصالح العباد، مجلة الحكمة، ع ٨ ، ١٤١٦.
- الجورشي ، صلاح الدين ، مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي ، مجلة الإجتهد، ع ٩.
- الحرشوني ، مصطفى ، قياس العلة عند الإمام مالك ، مجلة دار الحديث الحسنية، ع ١٠.
- الحكمي ، علي عباس ، حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي ، مجلة جامعة أم القرى، ع ٨، سنة ١٩٩٣.
- حمد ، أحمد حمد ، الفقهاء بين الإلتزام بحرفية النصوص والإنتحاح على المعاني حولية كلية الشريعة والقانون، جامعة قطر ع ١١ ، ١٩٩٣
- حوى ، أحمد سعيد ، ١٩٩٢ ، المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة، الجامعة الأردنية، عمان.
- خبيزة ، محمد يعقوبي ، هل تقدم المصلحة على النص الشرعي؟ مجلة دار الحديث الحسنية، ع ٣ ، ١٩٨٣.
- خليل ، أحمد إسماعيل ، ١٩٩٤ ، تخصيص القطعي بالظني عند الأصوليين، رسالة ماجستير الجامعة الأردنية، عمان.
- الديب ، عبد العظيم الديب،  
- العقل عند الغزالي ، حولية كلية الشريعة، ع ٦ ، ١٩٨٨ قطر.
- العقل عند الأصوليين ، حولية كلية الشريعة، ع ٥ ، ١٩٨٧ قطر.
- الذهب ، حسين الذهب ، ١٩٩٤ ، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، الجامعة الأردنية عمان.
- الرفايعة ، أحمد محمد ، ١٩٩٣ أهمية مقاصد الشريعة في الإجتهد، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان.
- الزحيلي ، وهبة،  
- نظرية الباعث، مجلة الشريعة والقانون ع ١ ، ١٩٨٧
- النية والباعث ، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع ٣ ، ١٩٨٥
- أبو سعد ، محمد بن محمد ، بيان الحكمة في التشريع الإسلامي، مجلة البحوث الإسلامية، الرياض، ع ٣٤٩.
- الشترى ، سعد ناصر ، المصلحة عند الحنابلة مجلة البحوث الإسلامية، ع ١٤١٧هـ.
- الشنقيطي ، أحمد محمود ١٤١٥ ، الوصف المناسب لشرع الحكم، رسالة دكتوراه الجامعة الإسلامية المدينة المنورة.
- الشيب ، محمد الصالح ١٩٩٢ ، الصفة عند الأصوليين، الجامعة الأردنية، عمان.
- صالح ، أيمن علي ١٩٩٦ ، أثر تعليل النص على دلالاته، ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان.
- عباسي ، نور الدين ١٩٩١ ، الإجتهد الإستصلاحي، رسالة ماجستير، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر.

- قديمات ، حنان يونس ١٩٩٧، شروط الأصل و حكمه و شروط الفرع، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية .
- القرضاوي ، يوسف القرضاوي،
- نظرات في فقه الأولويات ، حولية كلية الشريعة، قطر، ع ١٢ ، ١٩٩٤
- عوامل السعة والمرونة حولية كلية الشريعة، قطر، ع ٢ ، ١٩٨٢
- حوار حول العلاقة بين النص والإجتihad ، حولية كلية الشريعة، قطر، ع ١٠
- قطناني ، محمد مهدي ١٩٨٩ ، أثر إختلاف الأزمان في تغيير الأحكام، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان.
- الكيلاني ، عبد الله إبراهيم زيد ، نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.
- الكيلاني ، عبد الرحمن إبراهيم زيد،
- ١٩٩٣ ، العام وتخصيصه بين الشاطبي والأصوليين، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان.
- ١٩٩٦ ، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان.
- سابعاً ، كتب متنوعة**
- أمين ، شرف الدين عبد الحميد ، ابن حزم الأندلسي ونقده العقل الأصولي، دار سعاد الصباح، ط ١ ، ١٩٩٥.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن ،المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط ١ ، ١٩٩٧
- جابر محمد الشيخ ، الفقه الإسلامي مع حكمة التشريع ، المطبعة السلفية ومكاتبها القاهرة، ط ١ ، ١٣٤٣هـ.
- الدريني ، فتحي الدريني،
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، ط ١ ، ١٩٩٧.
- دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبية، ط ١ ، ١٩٨٨ م.
- الدهلوي ، أحمد عبد الرحيم ، حجة الله البالغة، مراجعة محمود طليبي ، دار المعرفة، ط ١ ، ١٩٩٧
- الرازي ، محمد بن عمر،
- المحصل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين تحقيق حسين أتاي ، مكتبة دار التراث، ط ١ ، ١٩٩١ .
- المباحث المشرقية، مكتبة الأسد ب طهران، ١٩٦٦.
- ابن رشد ، محمد بن رشد الحفيد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتحصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، ط ٣ ، ١٩٨٦.
- الشرقاوي ، محمد عبد الله ، الأسباب والمسببات، دار الجيل، ومكتبة الزهراء، ط ١ ، ١٩٩٧
- شلق ، علي شلق
- العقل الفقهي في الإسلام ، دار الحقيقة، ط ١ ، ١٩٩٤ .
- العقل الفلسفي في الإسلام ، دار المدى، ط ١ ، ١٩٨٥
- العقل الصوفي في الإسلام ، دار المدى، ط ١ ، ١٩٨٥
- العقل في مجرى التاريخ، دار المدى، ط ١ ، ١٩٨٥
- ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف ، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ط ٢ ١٩٩٦.
- عويس ، محمد ، الحكمة في الشعر العربي ، مكتبة الإسراء، ط ٢ ، ١٩٩٤
- الغزالي ، أبي حامد محمد الغزالي ، روضة الطالبين وعدة السالكين، دار النهضة الحديثة.
- القرضاوي ، يوسف القرضاوي،
- العقل والعلم في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، ط ١ ، ١٩٩٦.

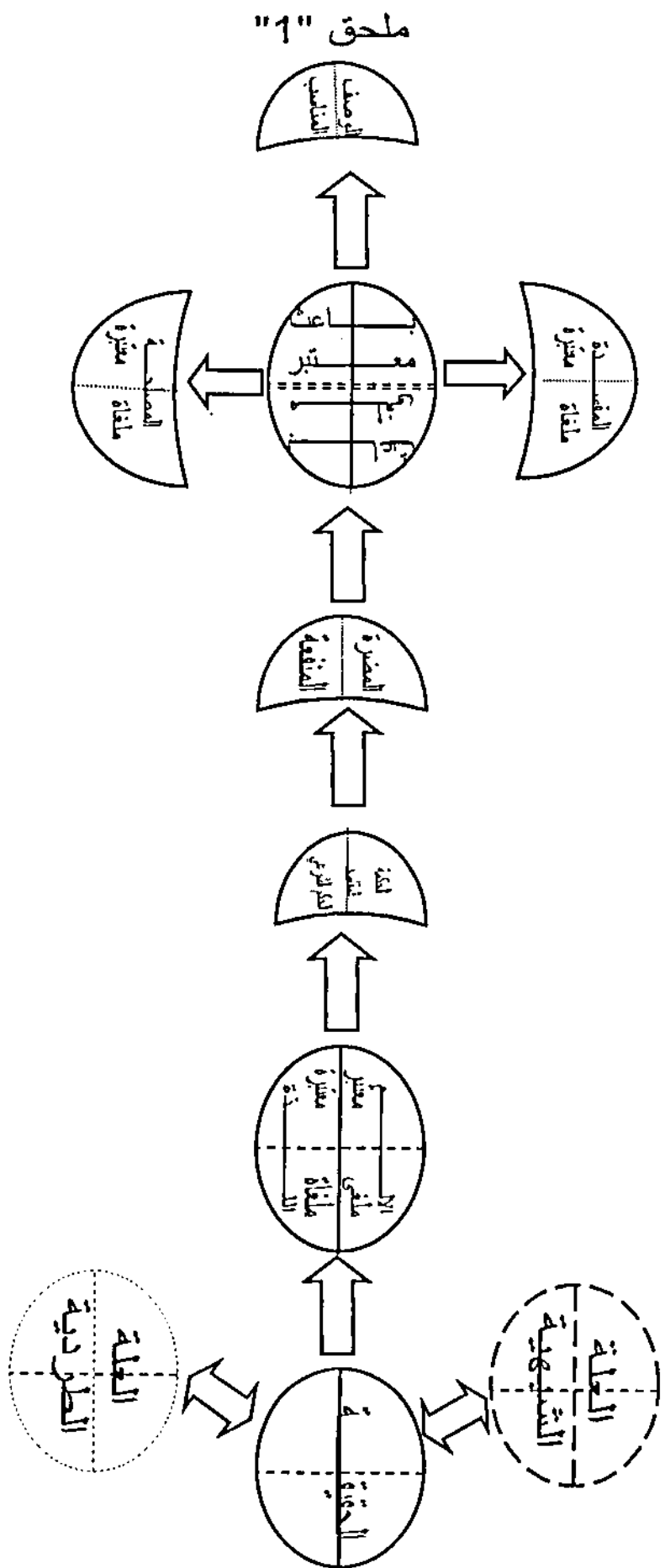
- موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى، مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٩٤.
- القرعاوي، حسن علي، الحكمة في شعر المتنبي، دار عمار ط ١، ١٩٨٦.
- ابن القيم، شمس الدين محمد، شفاء العليل، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٧.
- المقبل، صالح بن مهدي، العلم الشامخ، دار الحديث للنشر والتوزيع.
- المورعي، أحمد بن نافع، الحكمة والموعظة الحسنة، دار الأندلس الخضراء، ط ١، ١٩٩٧.

### ثامناً ، المخطوطات

- السبكي، تاج الدين علي بن عبد الكافي، ورد العلل في فهم العلل، مخطوط برقم ١١٧، مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت، المدينة المنورة.

### تاسعاً ، المعاجم

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجرزي، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، دار الفكر.
- الدامغاني، الحسين بن محمد، قاموس القرآن أو الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد العزيز سيد، دار العلم للملايين، ط ٣.
- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان، دار القلم ودار الشامية، ط ١، ١٩٩٢.
- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد،
- تهذيب اللغة، مراجعة محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة
- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف الكويت، ط ١، ١٩٧٩.
- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، مراجعة رفيع العجم، مكتبة لبنان، ناشرون ط ١، ١٩٩٦.
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشد
- أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، ط ١، ١٩٨٢.
- ابن دريد، محمد ابن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، مكتبة الثقافة الدينية.
- رضا، أحمد رضا، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة بيروت، ١٩٥٨.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط ١، ١٩٩١.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، المطبعة الأميرية، بالقاهرة، ط ٤، ١٩٢١.
- القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، إصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
- قلعة جي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط ١، ١٩٨٥.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مراجعة عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٢.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد، لسان العرب، تعليق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢.
- نكري، عبد النبي عبد الرسول، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ط ٢، ١٩٧٥.
- وزارة الأوقاف، الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية.



## Abstract

### Reasoning By Wisdom and Its Effect On The Rules and Fundamentals of Fiqh

#### Fundamental Analytical Study

Prepared by  
Raed Nasri Jamil Abu Mounes

Supervised by  
Professor Dr. Fathi AL Duraini

The aim of this thesis is to study the method of reasoning by wisdom as it is one of the legislative methods in Islamic Fiqh or jurisprudence. It also aims at explaining its reality, foundations and fields and its relations with the transitional fundamentals in Islamic legislation and the rules governing such relation. All this forms a fundamental, analytical, critical and comparative study. Thereafter a study was made of the dimensions of this method in fundamental induction. This followed a historic, inductive, descriptive and analytical study of the development of the term "Wisdom" and its relation with other legislative terminology particularly: Meanings, interest, intentions, purpose, incentive, cause, reason, condition and impediment in addition to analyzing such development and manifesting the opinions of scholars in the manner of dealing with such term, on the basis of which their opinions were formed in respect of the method of reasoning by wisdom.

This thesis has specified the real pivots of disagreement and unveiled the opinions of scholars in respect thereof such as the relation of wisdom with opinion and transitional fundamentals and between their points of view of what could be considered as objection, dedication or invalidation of the transitional fundamentals.

The thesis recommends the adoption of the method of reasoning by wisdom as it is the means to achieve justice, control interests and strengthen the validity of Sharia.

It can also attract emotions and unite the nation in terms of thinking and legislative reality.