التعاون الجدل حول حجية القياس في بلاد المغرب
دّراسة مقارنة بين الإباضيَّة والإسماعيليَّة والظّاهريَّة والمالكيَّة

د. المبروك الشّيباني المنصوري، د.صالح البوسعيدي د. حسن عبد اللّه النّيل قسم العلوم الإسلاميَّة، كُلية التربية- جامعة السلطان قابوس- سلطنة عمان

مستخلص:

تـدرس هـذه الورقـة العلميَّـة جـدل المغاربـة في الآليّـات الأصوليَّـة مركّـزة عـلى القيـاس، وتنتهـج الورقـة المنهجـي المقـارنيّ لأهـم الفـرق الإسـلاميَّة بـين القرنـين الهجريـين الرّابـع والسّـادس وهـي الإباضيَّـة والإسـماعيليَّة والظّاهريَّـة والمالكيَّـة، وتسـعى الورقـة إلى تبيـان المسـتندات التّأصيليَّـة للقيـاس في الفكـر الأصـولي المغـربي، والاختلافـات في ذلـك، ثـم تعقـد الصّلـة بـين أصـول الفقـه وأصـول الدّيـن مبيّنـة أن الفكـر العقـديّ لهـذه الفـرق المغربيَّـة قـد أثّـر في منهجهـا الأصـولي، وهـذا مـا بـدأ جليّـاً عنـد الإسـماعيليَّة والظّاهريَّـة أساسـاً. وتـوصي الورقـة بمزيـد البحـث المتقـصّي في الصّـلات الأصوليَّـة بـين الفـرق الإسـلاميَّة، باعتـماد منهـج مقـارني محايـد لتبـيّن التّأثـير والتّأثّـر والتّفاعـل والتّكامـل في الفكـر الإسـلامي.

الكلمات المفتاحية: الجدل، أصول الفقه، الفرق، القياس، بلاد المغرب.

Abstract

The paper examines Maghrebi controversy in fundamentals of Islamic jurisprudence. It focuses on syllogism. The paper adopts the comparative methodology of the most important Islamic sects in the fourth-sixth Hijri centuries, namely Ibadi, Ismaili, Dhahiriya and Maliki. The paper seeks to show the authentic foundations of syllogism in Maghrebi *Usuli* thought. Then, it studies the complexity of the link between the fundamentals of jurisprudence and the fundamentals of religion and shows that the doctrinal thought of these Maghrebi groups has influenced their fundamental approaches, and this is what seemed to be evident mainly among Ismailis and al-Dhahiriya. The paper recommends further research in the fundamental links between Islamic groups, by adopting a neutral comparative approach to show the impact, influence, interaction and complementarity of Islamic thought.

مقدمة:

الحمد لله الذّي ارتضى الإسلام لعباده شريعة ومنهج حياة، وأكمل لهم الدّين وأتمّ عليهم النّعمة، وجعل العلماء ورثة الأنبياء وخصّهم بقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ والصّلاة والسّلام على سيّدنا وقرة أعيننا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه الشّرفاء، وكلّ من آمن بدعوته واتّبع سنّته إلى يوم الدّين.

الشّرع ثلاثة الكتاب والسّنة والإجماع والأصل الرّابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول، لأنَّ القياس مبناه على توسيع مجرى النّص وإدخال من لا يدخل تحته وضعاً بطريق المعنى. فإذا كان التّأسي بالرّسول ﷺ مطلوباً فيكون ما يثبت في حقه من الأحكام ثابتاً في حق أمته إلا أن يقوم دليل على الخصوصية.

وتعريف القياس هو تسوية المجتهد في الحكم بين مسالتّين: إحداهما ثبت حكمها بنص أو إجماع أو اتفاق من المتناظرين، والأخرى محل خلاف، فيقوم المجتهد بإلحاقها بالأولى المتفق على حكمها لأجل اشتراك المسألتّين في الوصف الذّي يغلب على الظّن أنَّه علة ثبوت الحكم في المسألة المقيس عليها.

لم يحتلّ القياس في رسالة الشّافعيّ غير صفحتين اِثنتين لا تؤسّسان لأصوليّته تأسيساً صارماً[1]. وكان للمغاربة فيه ثلاثة مواقف: أقرّه المالكيَّة وأنكره الإسماعيليَّة والظّاهريَّة وكادت حججهم الموظّفة في هذا الإنكار تتماثل أيضاً مثلما تماثلت في الإجماع. أمّا الإباضيَّة فقد أقرّوا نوعاً نسمّيه «القياس العام» الذّي اختصّت به فرقة الإباضيَّة الوهابية ووظّفته في العقديّ والتّشريعيّ وأنكروا «القياس الخاصّ» الذّي اختصّت به فرقتا الإباضيَّة الحسينيَّة والتّعميريَّة. وماثلت حجج الإثبات حجج المالكيَّة ثمّ ماثلت حجج الإنكار حجج الظّاهريَّة خاصّة. وردّت كلّ هذه الفرق على بعضها ردّا مباشراً ينبع من كيفيّة اِستنباط الآليّة للتّشريع للحكم. ولكنّ هذا الرّدّ في عمقه إنكار للمقالة العقديّة التّي تسيّر الموقف الأصوليّ. ومن هنا فرغم أنّ الحجج تكاد تتماثل بما أنّها تنهل من نفس المعين فإنّ غايات توظيفها إثباتاً أو إنكاراً تختلف لتقيم تصوّراً متكاملاً عن الدّين يصل العقديّ بالتّشريعيّ وصلاً دقيقاً.

ترجع بداية الجدل المغربي في القياس إلى القرن الهجريّ الرّابع. فعندما اضطرّ المالكيَّة إلى توظيفه في جدلهم المباشر مع الإسماعيليَّة كان عليهم أن يستدلّوا على أصوليّته. إلّا أنّ استدلالاتهم كادت تنحصر في توظيف آيات قرآنيَّة منها قوله تعالى:(يَاأَيُّهَا الذّينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ

مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ) (المائدة95) لتأكيد أنّ «من دين اللّه تمثيل ما لم ينصص بما نُصّ»[2].

وفي أواسط القرن الهجريّ الخامس اِنتشرت التأصيلات المشرقيّة للقياس[3] ورواها ابن حزم. فصنّفها إلى ثلاثة مواقف:

موقف أبي حنيفة وقد جعل الخبر المرسل والضّعيف عن الرّسول أولى من القياس، لا يحلّ القياس في وجوده. ولا يجوز الحكم بالقياس في الكافرات ولا في الحدود ولا في المقدّرات[4]. وقد ذهب القاضي عياض إلى عكس هذا الرّأي تماماً في أبي حنيفة فقال «وأمّا أبو حنيفة فإنّه قال بتقديم القياس والاِعتبار على السّنن والآثار فترك نصوص الأصول وتمسّك بالمعقول وآثر الرّأي والقياس على الاِستحسان ثمّ قدّم الاِستحسان على القياس فأبعد ما شاء. وجدّ بعضهم اِستحسانه أنّه الميل إلى القول بغير حجّة وهذا هو الهوى المذموم والشّهوة والحدث في الدّين والبدعة»[5]. وهو موقف مذهبيّ تشهيريّ مبنيّ على سوء تقدير للمذهب الحنفيّ.

موقف الشّافعيّ: لا يجوز القياس مع نصّ قرآن أو خبر صحيح مسند فقط وإن عُدِمَا فالقياس واجب في كلّ حكم.

موقف أبي الفرج القاضي وأبي بكر الأبهري المالكيّين: القياس أولى من خبر الواحد المسند والمرسل[6]. وقسّما القياس إلى ثلاثة أقسام: قسم الأشبه وقسم المثل وقسم الأدنى. وقدّم أمثلة تفصيليّة في كلّ قسم[7]. وقد كانت هذه الآراء الثّلاثة من المعاني المباشرة التّي نهل منها الباجي ليؤسّس لتأصيل القياس في الفكر المالكيّ المغربي. ولا ننسى مناظراته مع ابن حزم في هذا المجال.

صنّف الباجي القياس ضمن معقول الأصل في الباب الرّابع منه: معنى الخطاب، وعرّفه قائلاً «وحدّه حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات الحكم أو إسقاطه بأمر جامع بينهما وهو دليل شرعيّ عند جميع العلماء. وقال داود: يجوز التّعبّد به من جهة العقل إلّا أنّ الشّرع منع منه والدّليل «•فَاِعتبروا» (الحشر 2) والاِعتبار في اللّغة هو تمثيل الشّيء بالشّيء وإجراء حكمه عليه» وأضاف إلى مستنداته آية ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام 38)[8]. وأوّل حديث معاذ في اجتهاد الرّأي على أنّه يدلّ على القياس دلالة مباشرة. فصار عنده من أعظم أدلّة العقول شأناً[9]. وبما أنّ القياس ينبني على التّعليل فقد ذكر أنّ «العلّة الواقعة عندنا علّة صحيحة نحو منع التّفاضل

في الدّنانير والدّراهم وقال أصحاب أبي حنيفة ليست بصحيحة والدّليل على ما نقوله أنّ القياس أمارة شرعيّة فجاز أن تكون خاصّة وعامّة كالخبر[10].

وبلغ ابن رشد الحفيد الذّروة في تأصيل القياس في الفكر المغربيّ، ورغم متابعته ابن حزم في كثير من أسس تفكيره فإنّه قد أقرّ القياس واِستدلّ في فصل المقال بآية الاِعتبار بصفتها نصّاً على وجوب اِستعمال القياس العقلي والشّرعي معاً. ذلك أنّه إذا تقرّر أنّ الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات واِعتبارها وكان الاِعتبار[11] ليس شيئاً أكثر من اِستنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه فإنّ هذا هو القياس[12]. فقسّم القياس أربعة أقسام: البرهاني، والجدلي، والخطابي، والمغالطّين. وبما أنّ غايته تأصيل البرهان في الثّقافة العربيّة فقد اِستدلّ على أنّه ليس لقائل أن يقول إنّ هذا النّوع من النّظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصّدر الأوّل فإنّ النّظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء اِستنبط بعد الصّدر الأوّل وليس يرى أنّه بدعة[13]. وذهب في بداية المجتهد إلى أن القياس الشّرعيّ «هو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشّرعة بالشّيء المسكوت عنه لشبهه بالشّيء الذّي أوجب الشّرع له ذلك الحكم أو لعلّة جامعة بينهما ولذلك كان القياس الشّرعيّ صنفين اثنين: قياس شبه وقياس علّة»[14]

وذهب في الضّروريّ في أصول الفقه، وهو أسبق تأليفاً، إلى أنَّه «حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه إذا كان الإثبات أو النّفي في أحدهما أظهر منه في الآخر وذلك لأمر جامع بينهما أو صفة والشّيء الذّي وجود الحكم فيه أظهر يسمّونه الأصل والشّيء الذّي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل يسمّونه الفرع والصّفة الجامعة بينهما أو السّبب يسمّونه العلّة»[15]. إلّا أنّ إضافته تتمثّل في اِعتباره هذا الصّنف ليس بقياس بل هو من جنس إبدال الجزئيّ مكان الكُلّي[16]. وميّز في بداية المجتهد بين القياس ودلالة الألفاظ بِاعتبار أنّ الفرق بين القياس الشّرعي واللّفظ الخاصّ يراد به العامّ أنّ القياس يكون على الخاصّ الذّي أريد به الخاصّ فيلحق به غيره: أي إنّ المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشّبه الذّي بينهما لا من جهة دلالة اللّفظ لأنّ إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللّفظ ليس بقياس وإنّما هو من باب دلالة اللّفظ. وهذان الصّنفان يتقاربان جدّا لأنّهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به وهما يتلبسان على الفقهاء كثيراً جدّا[17]. وهو في هذا التّصوّر يصدر عن موقف اِبن تورمت منه حينما جعل هذا الأمر «باباً كبيراً وأصلاً

دقيقاً زلّ فيه أكثر النّاس ولم يعرفوا تحقيق القياس»[18]

والقياس عنده أربع مراتب بناء على نظريّته في المسكوت عنه والمنطوق به. وقد عدّ جملة من الأنواع المستعملة خارجة على القياس فقال «إنّ أكثر المواضع التّي يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشّرع ليس يستعملونه في اِستنباط حكم مجهول عن معلوم على جهة ما يستنبط عن المقدّمات المعقولة مطلب مجهول لكن في تصحيح إبدال الألفاظ في مكان ونازلة فإنّ الأنواع التّي يسمّونها بالقياس المخيّل والمناسب وقياس الشّبه هي قرائن تدلّ عندهم على إبدال الألفاظ وليست أقيسه ولا يوجد لها فعل القياس، وإن كان لم يتميّز للنّاظرين في هذه الصّناعة أمر هذا التّمييز»[19]. ويذكر اعتراض الظّاهريَّة على القياس ويوافقهم على أنّ كلّ ما طريقه التّوقيف لا دخل للقياس فيه. وأمّا من يقيس على أصل يتضمّن بمفهومه علّة الأصل وإن لم يتضمّن ذلك بصيغة اللّفظ فليس يلزمه هذا الاعتراض. وأكثر مقاييس الشّرع من هذا الباب. وإلى قريب من هذا ذهب في بداية المجتهد إذ ذكر أنّ «الجنس الأوّل (القياس) هو الذّي ينبغي للظّاهريّة أن تنازع فيه وأمّا الثّاني (دلالة اللّفظ) فليس ينبغي لها أن تنازع فيه لأنّه من باب السّمع، والذّي يردّ ذلك يردّ نوعاً من خطاب العرب، فمن أنكر حجية القياس فقد خرق الإجماع، ولذا حكم الإمام أبو الوليد ابن رشد الجد بسقوط عدالة منكري القياس، كما في فتاواه[20].

قال الجعبيري: «إنّ الإباضيَّة كانوا يحترزون من التّوغل في الآراء المخالفة للمذهب إلى نهاية القرن الخامس الهجري، حيث وجهوا اتّهاماً شديداً في القرن السّادس لأبي يعقوب يوسف بن خلفون المزاتي، لكثرة اهتمامه بكتب المخالفين، ثم بعد ذلك ثبتت لهم نجاعة هذا المسلك، فتبنوه تبنِّياً كاملاً فيما جاء من القرون إلى يومنا هذا».[21] فقد أقرّوا القياس ومارسه عدد من تلاميذ أبي عبيدة في عمان ومنهم عبد اللّه بن عبد العزيز. وكان الشّيوخ المغاربة منهم عارفين بمختلف أنواع القياس وطبقوه في عدد من الحالات[22]. ومن أوضح تلك الحالات وأدقّها ما جاء في كتاب البيوع من ديوان المسائل المعروضة[23]. وكذلك في كتاب النّكاح من ذات الدّيوان[24]. واستعمل يغلا بن زلتاف القياس في العقائد في أواسط القرن الهجريّ الرّابع دون أن يجادل الإسماعيليَّة في إنكارهم حجيّته. يقول مثلاً في باب الرّدّ على المعتزلة «دلّ القرآن على خلق الأفعال وسنّة النّبيّ ﷺ والقياس الذّي يضطرّ سامعه إلى الإقرار به»[25]. وهي نفس عبارة تبغورين في أصول الدّين[26] حيث يقول «وأمّا من القياس فثبت أنّه

موجود بالصّنعة الدّالة عليه لأنّ الصّنعة لا تكون إلّا من صانع». واستدلّ به تبغورين في مواضع مختلفة من أصول الدّين فجعله طريقاً من طرق الإدراك قائلاً إنّ العقول لا تدرك إلّا ما أدّت إليه الحواس أو مثله أو ما علم بالدّلالة والقياس على ذلك[27]

يأتي القياس[82] عند الإباضيَّة في المرتبة الرّابعة بعد الكتاب والسّنّة والإجماع، فبَعد أن أورد الجنّاوني جملةٍ من المسائل المجمع عليها، قال: «..وما أشبه ذلك ممّا لم يُذكر في كتاب اللّه، ولا في سنّة نبيّه»[92]، في إشارةٍ منهُ إلى قياس المسائل والوقائع التّي لم ينصص عليها، على التّي جاء ذكرها ممّا تقدّم من مسائل الكتاب والسّنّة والإجماع.

والإباضيَّة إذ يحصرون الأدلّة في ثلاثة: الكتاب والسّنّة والإجماع،لم يلغوا القياس والعمل به، بل نظروا إليه باعتباره آلية للاستثمار في النّص، وليس دليلاً مستقلاً بذاته، إذ يصنّفوه ضمن أقسام ما يستفاد من معقول الأصل، وهو بهذا حذو النّعل بأبي يعقوب الوارجلاني[03].

ووردت العبارة نفسها لدى الوارجلاني لكنّه لم يحدّد معناه بصورة دقيقة، إذ أشار إليها بعد ذكر ما نهى عنه النّبي ﷺ فقال: «ومناهي المسلمين من مناهي الرّسول عليه السّلام، ومن قوله: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن، وما رآه المسلمون سيّئاً فهو عند اللّه سيء»[13]. واعتبره أحد قسمي القياس الخفي، وجعله قسيماً لقياس الشّبه، واصطلح على تسميته قياس الاستدلال[23]،

غير أنّهم من المؤكّد أنّهم استخدموا القياس وعبّروا عنه بمصطلح «الرّأي» كغيرهم من أوائل علماء مذهبهم، الذّين اعتبروا ما سوى الكتاب والسّنّة كلّه رأياً، إذ لم يستخدموا المصطلحات الأصولية، وإن استدلوا بها وعملوا بمقتضاها.

لذلك اختلط على بعض الدّارسين أوّل الأمر في التّعرّف على موقف الإباضيَّة الحقيقي من القياس، أهمْ من القائلين به أم من المنكرين؟[33]، كما اختلط على بعضهم أيضاً كون الإباضيَّة يرون الإجماع والرّأي مترادفين، لأنّهم أطلقوا على الإجماع والقياس والاستدلال كلمة «الرّأي»، والحقّ أنّ الإجماع مصدر تشريعي مستقلّ، والرّأي تعبيرٌ لهم عما سوى الكتاب والسّنّة، ولأنهما مصدراً وأصولاً كل طريق للاجتهاد بما في ذلك الإجماع والقياس والمصادر التّبعية[43].

لكن الأمر عند متأخّري الإباضيَّة بخلاف ذلك تماماً، فقد شاع اعتمادهم منهج القياس ومارسوه بصورة واسعة جدًّا[53]، بل وتوسّعوا في مجال تطبيقه فلم يقصروه على المعاملات وأجرَوْه كذلك على العبادات والكفّارات.

والمتتبِّع لمسائل الفقه عند الإباضيَّة يلحظ بوضوح غياب ذكرهم للمصادر التّشريعية الأخرى والاجتهادية منها بالخصوص، من غير نفيهم العمل بها، وكيف أنّهم بنوا فقههم والمسائل التّي تناولها على النّصوص أساساً، سواء في ذلك نصوص الكتاب أم السّنّة، بل أكثروا النّقل عنهما مقتفين أثر سلفهم الإمام جابر بن زيد[63].

ولكنّ استعمال القياس في العقائد يحتاج إلى ضابط يجوّز المقايسة. فبنى يغلا قانوناً عليه تتمّ المقايسة. إذ إنّ المخالفين ناظروا الولاية والبراءة بالشّاة المذبوحة المختلطة بالميتة والدّرهم المعلوم وزنه المحمّى بالنّار هل هو باق على وزنه؟ ويبيّن يغلا أنّ «الدّرهم والشّاة والإناء أجسام. فلا تناظر الأجسام بالأفعال. وهذا تمويه ومنابهة من المناظر بهذا التّوهّم أنّه ناظر بنظير. وإنّما النّظير أن يوازن الشّيء بالشّيء الذّي هو نظيره مثل أن يناظر الجسم بالجسم والفعل بالفعل وبذلك تصحّ المناظرة»[37]. وإلى معنى مقارب من هذا ذهب اِبن تورمت في اشتراط الشّبه والمناسبة في القياس ليصحّ[38].

أمّا أعمق التأصيلات الإباضيَّة للقياس فقد شكّلها أبو يعقوب الوارجلاني في النّصف الثّاني من القرن الهجريّ السّادس. وتأخّره الزّمنيّ سمح له باِستيعاب كلّ التّطوّرات التّي عرفتها هذه الآليّة في البيئة المغربيّة. ويكاد يماثل استرسال فكره النّموذج الحزمي أمّا منبع بعض أفكاره فرشديّ واضح. إذ اِنطلق في تحليله من تدرّج الإنسان في النّموّ منذ الولادة وكيفيّة اِكتسابه المعارف التّي ثبت أنّ بعضها فطريّ وبعضها يحصل عبر التّعلّم والمقايسة[39]. فميّز في حدّ القياس بين مذهب اللّغويّين الذّين يحملونه على التّساوي ومذهب الأصوليّين الذّين يرون فيه ردّاً للفرع إلى أصل لعلّة توجب الجمع بينهما وقول الفلاسفة إنّه لا يكون إلّا نتيجة عن مقدّمتين فصاعداً[40]. يقول «وطعنت الموحّدة في هذا القياس وهو صحيح وذنّبوه أن جاء من قبل الفلاسفة وربّما لو جاء من غيرهم كان مقبولاً ولا ذنب لهم إلّا فساد الأصل الذّي هم عليه»[41]

ولكنّه يثبت أنّ القياس العقليّ هو أدقّ أنواع القياس وهو يختلف عن دليل الخطاب الذّي يستعمله الفقهاء «ودليل الخطاب مختلف فيه ليس فيه ما يوجب حجّة... والقوم إنّما عوّلوا على البرهان العقلي لا الشّرعي لأنّهم لا يقولون بالشّرعي»[42]. ووظّف في الاستدلال عليه كافّة المستندات النّصيّة المتداول استعمالها وهي: (هُوَ الذّي أَخْرَجَ الذّينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا

وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ، (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الحشر 2،21) (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) (العنكبوت43) (أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (النّحل79) (أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (النّمل86) (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (الرّوم37) (أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (الزّمر52) (فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الأعراف176) (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى) (النّازعات26).ثمّ دعّمها بذكر حالات كثيرة من السّنّة فيها مقايسات[43] ومن الإجماع كذلك[44]. واستدلّ على جواز التّعبّد بالقياس[45]. وهذا ما رفضه ابن عبد البرّ مبيّناً أنّ القياس لا دخل له في التّعبّد في مواضع كثيرة من الاستذكار. ففي حديث فضل الجمعة يقول «والفضائل لا تورد بالقياس وإنّما فيها التّسليم لمن ينزل عليه الوحي بما غاب عنه»[46]. ويعيد ذات الموقف في موضع آخر قائلاً «إنّ الفضائل لا مدخل فيها للاجتهاد والقياس وإنّما فيها التّوقيف»[47].

ثمّ قسّم القياس إلى عقليّ وشرعيّ. والشّرعيّ ضربان جليّ وخفيّ والجليّ ضربان: قياس علّة منصوص عليها وقياس علّة مستنبطة والخفيّ ضربان قياس الشّبه وقياس الاستحسان[48]. ويقسّم القياس العقليّ إلى جليّ وخفيّ أيضاً ويجعل أكثر معوّل القرآن على القياس العقليّ[49]. وبما أنّ بناء القياس على مفهوم التّعليل فقد أكّد أنّ طريق تقرير العلل المنصوصة أصول الشّرع: الكتاب والسّنّة والإجماع وفحوى الخطاب ولحن الخطاب.[50]

أمّا إنكار القياس فقد اشترك فيه الإسماعيليَّة والظّاهريَّة. وإن كان المغاربة قد رووا أنّ ملامح هذا الإنكار ليست خاصّة بالفكر المغربيّ. فقد ذكر الباجيّ أنّ النّظّام هوّ أوّل من أنكر القياس. ثمّ حصر الغزالي منكري القياس في الظّاهرية والرّوافض وجملة الخوارج من الإباضيَّة والأزارقة وبعض النّجدات ومعهم النّظّام[51]. إلّا أنّ ما يعنينا هو الجدل المغربيّ المباشر في هذه الآليّة.

ترتكز مواقف المغاربة: الإسماعيليَّة والظّاهريَّة على حجج متماثلة تقوم أساساً على:

نقض المستند القرآنيّ المتمثّل في آية الاِعتبار. واللّافت للنّظر أنّ النّعمان لم يذكر آية الاِعتبار في فصل الرّدّ على القائلين بالقياس بل ذكر آيات أخرى تثبت المشابهة. أمّا ابن حزم فقد ركّز تركيزاً كاملاً على هذه الآية فذهب إلى أنّ اللّغة لا تسعف بجعل الاِعتبار هو القياس. ﴿ فاِعتبروا ﴾ ليست قيسوا أنّى صرّفتها[52]. وإنّما الاِعتبار هو التّفكّر. وهو ما يقتضيه السّياق النّصّيّ عبر وصل الآية بما قبلها وما بعدها. وهذا ما أغفله كلّ من يقتطع هذه الآية من سياقها ليستدلّ بها على ما كان قد رسخ في اِستعماله فيقول «أَوَ ترى إذ قال اللّه تعالى: ﴿ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاِعتبروا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ﴾. (الحشر 2) أنّه أمرنا قياساً على ذلك أن نخرّب بيوتنا بأيدينا وأيديهم قياساً على ما أمرنا اللّه تعالى أن نعتبره من هدم اليهود بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين»[53]. ويصدر قانوناً بعد تحليل هذه الوجوه وهو «إنّ تساوي الأشياء لا يوجب تساوي حكمها[54] وصحّ أنّ معنى العبرة التّعجّب فقط وهذا أمر يدريه النّساء والصّبيان والعلماء والجهّال»[55]. إنّ اقتطاع الآية من سياقها النّصّي بتر يقوّض معناها ويصرفه إلى مبتغى المستدلّ بها على معنى أراده قهراً وتغلّباً على منطق النّصّ ومبدأ اللّغة وقانون العقل. والآية هي ﴿ هُوَ الذّي أَخْرَجَ الذّينَ كَفَرُوا مِنْ أهل الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأوّل الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللّهِ فَأَتَاهُمُ اللّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاِعتبروا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر2)وقد دلّت هذه الآية على أنّ أحكام اللّه جارية على غير ما يحتسب النّاس ومن ثمّ فلا مستند فيها لإثبات القياس وتأصيله[56].

نقد حديث معاذ الذّي يستدلّ به المالكيّة على إثبات حجية القياس وهو ينصّ على اِجتهاد الرّأي مستندين في هذا النّقد إلى أن هذا الحديث هو عن أصحاب معاذ، ولم يسموا لنا، يقول اِبن حزم «وأما خبر معاذ فإنّه لا يحل الاِحتجاج به لسقوطه وذلك أنّه لم يرو قط إلّا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو... ثمّ لم يُعرف قط في عصر الصّحابة ولا ذكره أحد منهم وهو باطل لا أصل له»[57]. وذهب القاضي النّعمان إلى أنّ «ضعف الحديث وفساد إسناده يُغني عن النّظر في تأويله إذ أنّ ناقليه مجهولون وخبر المجهول لا تجب به الحجّة»[58] رادّاً بذلك على كلّ المذاهب الإسلاميّة التّي تثبت القياس. وقد ذكر أبو يعقوب أنّ هذا الحديث قد وظّف للاِستدلال على خبر الواحد وقال «وهذا الحديث قد تلقّته الأمّة بالقبول

واستفاض وإن كان الرّاوي ابن أخي المغيرة بن شعبة وهو مجهول. وهو حديث صحيح في مسند الدّاودي»[59]

توظيف الحديث النّبوي الذّي يذمّ القياس ومنه «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها على أمتي فتنة قوم يقيسون الدّين برأيهم»[60]. ودعموا هذا الحديث بآخر ينصّ على أنّ «أوّل من قاس إبليس فأخطأ وإنما عبدت الشّمس والقمر بالمقاييس»[61] ليجعلوا أصل القياس صادراً عن إبليس، فيؤدي ذلك إلى إبطاله جملة.

المعنى: ذهب القاضي النّعمان في إنكار القياس إنكاراً عقليّاً إلى نفي المماثلة بين الموجودات في الكون ذلك أنّ «شيئاً لا يكون يشبه شيئاً من كلّ جهاته موجوداً في العالم أبداً من مثل ما مثّلوه وقاسوا عليه من الأحكام والحلال والحرام»[62]. واستند إلى مناظرة جرت بين جعفر بن محمّد وأبي حنيفة وأدّت إلى إبطال القياس في أحكام الشّرع. فقد استدلّ جعفر في إبطال القياس بأنّ الجنابة أقرب إلى الطّهارة من البول ولكنّ اللّه حكم بالوضوء في البول وبالغسل في الجنابة. ورغم أنّ القتل أعظم جرماً من الزّنا فقد جعل اللّه في القتل شاهدين وفي الزّنا أربعة؟[63]. ورغم اتّفاق القاضي النّعمان في هذا المفصل مع ابن حزم فإنّ التّصوّر الحزمي كان أدقّ إذ أنّه بناه على استرسال منطقيّ عميق. وانطلق فيه من إنكار التّعليل الذّي من دونه يصبح القياس «غير ذي موضوع»[64]. ومنطلقه هو رفض العلل في أصل اللّغة: العلل النّحويّة فهي «كلّها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى حقيقة البتّة... مع أنّه تحكّم فاسد متناقض فهو أيضاً كذب لأنّ قولهم كان الأصل كذا فاستُثْقِل فنُقِل إلى كذا... شيء يعلم كلّ ذي حسّ أنّه كذب لم يكن قطّ ولا كانت العرب عليه مدّة ثمّ انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك»[65]. ومن هنا فالنّحو قواعد تؤخذ بالسّماع مهمّتها ضبط المخاطبة وضبط القراءة. أمّا ضبط التّفكير فتلك مهمّة المنطق[66]. وقد بيّننا سابقاً مشروع ابن حزم في تبنيه المنطق في الفكر الإسلاميّ المغربيّ.

ويعتبر ابن حزم أن مذهب مخالفيه في القياس وفي دليل الخطاب وفي الخصوص مذاهب يبطل بعضها بعضاً ويهدم بعضها بعضاً[67]. فأصحاب القياس يذهبون إلى أنّه «الحكم لما لا نصّ فيه ولا إجماع بمثل الحكم فيما فيه نصّ أو إجماع لاتّفاقهما في العلّة التّي هي علامة الحكم... وقالتّ بعض الطّوائف: لاتّفاقهما في الشّبه فقط/ وقال بعض من لا يدري ما القياس ولا الفقه من المتأخّرين وهو محمّد بن الطّيّب الباقلاّني: «القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو

إسقاطه عنهما من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه»[68]. وكلام الباقلاّني «أشبه بكلام الممرورين منه بكلام غيرهم وكلّه خبط وتخليط ثمّ لو تحصّل منه شيء، وهو لا يتحصّل، لكان دعوى كاذبة بلا برهان»[69]

وبما أنّ القياس لا يجوز إلّا في أشياء متشابهة في كلّ الأجزاء والأحكام فإنّ هذا يتنافى ومبدأ الاِختلاف في الخلق. والعلل كلّها منفيّة عن أفعال اللّه وأحكامه لأنّ العلّة لا تكون إلّا لمضطرّ[70]. وحتّى في حال تنصيص الشّرع على العلّة فإنّها تكون أسباباً رهينة تلك الأشياء «في تلك المواضع التّي جاء النّصّ بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتّة»[71]. وقد بيّن الجابري أنّ اِبن حزم كان واعياً تماماً بأنّه يصدر في إبطال القياس عن رؤية للأشياء تختلف عن رؤية المتكلّمين مثل النّظّام وغيره وتؤسّس لتصوّر جديد لتصنيف الموجودات إلى أجناس وأنواع وأشخاص.[72]

أمّا في المستند التّاريخيّ فقد أثبت ابن حزم أنّه «لم يصحّ قطّ عن أحد من الصّحابة القول بالقياس ولم يعرفوا قطّ العلل التّي لا يصحّ القياس إلّا عليها عند القائل به. وبما أنّه قد صحّ الإجماع منهم على أنّهم لم يعرفوا ما القياس ولم يستعملوه فأنّه بدعة حدثت في القرن الثّاني ثمّ فشا وظهر في القرن الثّالث كما اِبتدأ التّقليد والتّعليل للقياس في القرن الرّابع وفشا وظهر في القرن الخامس»[73]

ورغم أنّ الإباضيَّة يثبتون القياس على ما ذكرنا فإنّهم قد صاروا إلى إنكار القياس الذّي اختصّت به فرقتا العميريّة والحسينيّة وذلك راجع إلى أنّهم قالوا بتحكيم العقل البشريّ في الشّرع. فكفّر تبغورين أحمد بن الحسين في قوله إنّ العقول حجّة اللّه على عباده في جميع ما ينالونه ويدركونه بعقولهم. يقول «وترك الكتاب والسّنّة وأخذ بقياس عقله. فكلّ ما وافق قياسه اِتّخذه ديناً وما خالف قياسه نبذه وراء ظهره ولو كان موجوداً في كتاب اللّه وسنّة نبيّه ﷺ»[74]. وكان الحديث النّبويّ أحد أهمّ المستندات الموظّفة في إنكار هذا القياس الخاصّ. فنسب حديثاً إلى عمر جاء فيه «اتّقوا أهل القياس فإنّهم أعداء السّنن أعيتهم الآثار أن يحفظوها والسّنن أن يعوها. فقاسوا برأيهم فضلّوا به وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواء السّبيل»[75]. وهو حديث أثبته اِبن حزم عن اِبن عبد البرّ مكاتبة ونسبه إلى عمر وإن كانت صيغته مختلفة عمّا أورده تبغورين إذ جاء فيه «إيّاكم وأصحاب الرّأي فإنّهم أعداء السّنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرّأي فضلّوا وأضلّوا»[76] وذكر له ثلاث صيغ لا نصّ

فيها على القياس وإنّما فيها ذمّ الرّأي في الدّين ولهذا وظّفه اِبن حزم لا في إبطال القياس بل في إبطال الرّأي[77]. وأضاف تبغورين الحديث الذّي وظّفه القاضي النّعمان وابن حزم في خطأ أوّل مقايسة حدثت في الوجود وهي مقايسة إبليس[78]. وهي ذات المستندات التّي وظّفها السّوفي لذات الغرض وأضاف إليها مستندات أخرى منها أثر نسبه إلى ابن عبّاس جاء فيه «من حمل دينه على القياس لم يزل الدّهر في التّباس مائلاً عن المنهاج قائلاً بالاعوجاج. وعن عمر بن الخطّاب ﷺ أنّه خطب وهو على منبر الجابية فقال: أيّها النّاس اتّقوا أهل القياس فإنّهم أعداء السّنن أعيتهم الآثار أن يحفظوها والسّنن أن يعوها فسئلوا عن أشياء فاستحيوا أن يقولوا لا ندري فقاسوا برأيهم ﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (المائدة77) في حين يذهب المزّاتي إلى أنّ أحمد بن الحسين ترك الاقتداء بكتاب اللّه وسنّة نبيّه واِستعمل القياس في خلافهما. ويذكر الشّمّاخي أنّ مشائخ القيروان كلّهم إباضيّة وهبيّة إلّا أحمد بن الحسين وابن عمارة فإنّهما يأخذان بمسائل القياس. وأخذا بقول عيسى بن عمير في الكلام وبقول اِبن عليه في الفقه»

ويرجع السّبب في هذا الجدل الدّاخليّ الوهبيّ والحسينيّ والعميريّ إلى اختلافهم في المبدأ العامّ الذّي يحدّد النّظر إلى النّصّ القرآنيّ. وقد بيّننا سابقاً أنّ الوهابية يذهبون إلى أنّ بيان النّصّ غير شامل انطلاقاً من مستندات عمرانيّة. أمّا أتباع عيسى بن عمير وأحمد بن الحسين فقد قالوا إنّ في القرآن بياناً لكلّ حكم أي إنّ «جميع ما فرض اللّه من دينه وأحلّ من حلاله وما حرّم من حرامه مذكور جميع ذلك في كتاب اللّه ﷻ». وهذه المقالة جعلتهم يتكلّفون استخراج الحكم من نصّ الكتاب. وفي عمليّة الاستخراج هذه تحدث المقايسة. ويضاف إلى هذا السّبب أن الحسينيّة والتّعميرية ذهبوا إلى أنّه لا يشرك من أنكر رسول اللّه والتّكذيب للنّبيّ ﷺ والقرآن عندهم ليس من ذلك. بينما يذهب الوهابية إلى تشريك المكذّب للنّبيّ والرّادّ للمنصوص.

ولئن اتّفق المالكيَّة الإباضيَّة في أوجه الاستدلال على حجيّة القياس فإنّهم قد اتّفقوا أيضاً في الرّدّ على منكريه. إذ حصر ابن عبد البرّ مخالفيّ القياس في ثلاثة الأوّل فهو رأي الظّاهرية الذّين ينفون القياس في الأحكام وفي التّوحيد معا، أما الرّأيان الثّاني والثّالثّ فيخصّان أهل البدع الذّين يثبتون القياس في التّوحيد بينما تتراوح مواقفهم في الأحكام بين النّفي والإثبات. وقد اتّفق في هذا اتّفاقاً كاملاً مع أبي يعقوب الوارجلاني حين قال «واِختلفوا فيه بين قائل بجوازه في العقليّات والشّرعيّات وهم الفقهاء والمتكلّمون ورادّ له في كليهما وهم أصحاب الظّاهر وغلاة الحشويّة وقائلين

بجـواز العقـليّ ومنـع الشّرعـي وهـو مذهـب النّظّـام وبعـض الرّوافـض وجـلّ الخـوارج إلّا النّجديّـة وإليـه يـؤول مذهـب اِبـن حنبـل وبـشر قـولاً وخالفـوه فعـلا»[79]. إلّا أنّ ابـن عبـد الـبرّ لم يهتـم بمجادلـة المخالفـين مجادلـة مبـاشرة في هـذا الكتـاب الأصـوليّ. بـل ذهـب إلى أنّ القيـاس يثبـت بالقـرآن مـا لم يـصرّح النّـصّ بمنعـه قائـلاً «إنّكـم تزعمـون أنّ القيـاس في أمـور الدّيـن حـرام فاتلـوا علينـا قرآنـا ينـصّ عـلى تحريمـه»[80]

وردّ هـؤلاء الفقهـاء الأحاديـث التّـي تـذم القيـاس وأوّلوهـا تأويـلاً يـصرف معانيهـا إلى نـوع جديـد مـن القيـاس، هـو قيـاس المبتدعـة: تلـك الفـرق التّـي لا تنضـوي داخـل الدّائـرة المالكيَّـة يقـول الشّـاطبي: «إنمـا القيـاس الهـادم للإسـلام مـا عـارض الكتـاب والسّـنة أو مـا عليـه سـلف الأمّـة أو معانيهـا المعتـبرة»[81] لأن هـذا النّـوع مـن القيـاس يسـتند إلى طاقـة العقـل والعقـول «تستحسـن مـا لا يُستحسـن شرعـاً وتسـتقبح مـا لا يُسـتقبح شرعـا، وإذا كان كذلـك صـار القيـاس عـلى غـير أصـل فتنـة للنـاس»[82].. ثـمّ بدّعـوا كلّ المنكريـن لهـذه الآليّـة دون التّنصيـص عـلى أسـمائهم يقـول اِبـن رشـد الجـد «وإبطـال القيـاس في أحـكام شرائـع الدّيـن جملـة عنـد جميـع العلـماء بدعـة، ولذلـك فمـن اِعتقـده ودان بـه جرحـه في دينـه لأن ذلـك خـلاف مـا دلّ عليـه القـرآن وتظاهـرت بـه الأدلـة وأجمـع عليـه الصّحابـة ومـن بعدهـم فقهـاء الأمصـار وانعقـد عليـه الإجـماع»[83]

أمّـا أبـو يعقـوب فقـد عمّـق الـرّدّ عـلى هـذا الإنـكار وأشـار إشـارة مبـاشرة إلى الإسـماعيليَّة والظّاهريَّـة منطلقـاً مـن نقـض تصوّرهـم لشـمول بيـان النّـصّ لـكلّ النّـوازل. إذ أنّهـم يذكـرون أنّ كلّ مـا يحتـاج إليـه العبـاد موجـود في الكتـاب خفيّـاً أو جليّـاً مسـتدلّين بقولـه تعـالى ﴿مَـا فَرَّطْنَـا فِي الْكِتَـابِ مِـنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعـام 38). فـما شرعـه كان شرعـاً ومـا تركـه كان معفـوّاً عنـه[84]. والإسـماعيليَّة يتّفقـون في هـذا الموقـف مـع الظّاهريَّـة اتّفاقـاً كبـيراً. فيصـير أبـو يعقـوب إلى أنّ «الحكـم بالقيـاس هـو مـن الـشّرع وهـو البيـان الـذّي أراد اللّـه تعـالى والكتـاب الـذّي يتـلى عليهـم قـد ردّ الأمـر فيـه إلى أولي الأمـر وإلى المسـتنبطين»[85]

ثـمّ يخصّـص بابـاً كامـلاً لبيـان تهافـت توظيـف الآثـار الـواردة في ذمّ الـرّأي والقيـاس[86]. وهـي آثـار نجدهـا مبثوثـة في اختـلاف أصـول المذاهـب للقـاضي النّعـمان وأغلـب مصنّفـات ابـن حـزم. فيبـيّن أنّ «هـذه الآي والآثـار التّـي اِسـتدلّوا بهـا ليـس فيهـا نـصّ عـلى تحريـم القيـاس ولا ورد مـن حديـث رسـول اللّـه ﷺ مـا يقطـع بـه عـلى تحريـم القيـاس إلّا أن زعمـوا أنّهـم يعلمـون ذلـك مـن جهـة القيـاس. فـإن صحّ قيـاس كان مـا قلنـا وإن لم يصـحّ قياسـهم صـحّ مـا قلنـا في القيـاس لأنّ العقـل غـير مانعـه وقـد ورد في الـشّرع جـوازه»[87]. وجميـع الأحاديـث التّـي رووهـا ليـس فيهـا حديـث صحيـح[88] إلّا حديـث عبـد اللّـه بـن عمـرو بـن العـاص[89] ولـو لا مـا رواه الإمـام أفلـح بـن عبـد الوهّـاب رضي اللّـه

عنهما ما اهتبلنا به.... على أنّ الأحاديث إذا تعارضت وجب اِستعمالها من وجه يصحّ اِستعمالها كلّها وإن تقاومت طرحت ورجع النّاس إلى أدلّة غيرها»[90]. واِنقسام هذا الفصل بين تأصيل ونقض واتّجاه النّقض إلى الإسماعيليَّة أوّلا والظّاهريَّة ثانياً هو الذّي جعله أطول أبوب كتاب أبي يعقوب وأوعيها وأكثرها شمولاً وتفصيلاً. تختلف الصّياغة فيه كلّما اختلف المقام أوّلاً والطّرف الذّي يتّجه إليه الخطاب ثانيا. ولكنّ اللّافت أنّه يتّفق مع الأحناف في كثير من الأصول والأحكام خاصّة تلك المتّصلة بالعمران واِختلاف الشّعوب الدّاخلة في الإسلام فقد أباح التّعبّد بغير لسان العرب في مواضع كثيرة.

الخاتمة والاستنتاجات

بيّن البحث أن المغاربة قد تجادلوا في الآليّات الأصولية في وجهين اِثنين: تجادلوا في مركزيّة النّصّ ومفهوم التّأويل وتجادلوا في مواضع صحّة الخبر وشروطه ومن ثمّ حجّيته أكثر من جدلهم في مضمون الخبر في حدّ ذاته. ولكنّ جدلهم كان أعمق نظراً إلى أنّ هذا المفهوم ينتظم الأصل الرّمز: الشّخص والزّمان والمكان اِنتظاماً مباشراً ودقيقاً. واستبطن الجدل القيمة الثّاوية في هذه الرّموز الثّلاثة منها نهل وإليها اِستند. وكلّ ما يصل بين الرّمزيّ والفكريّ سواء وظّف في التّشريع أو في الممارسة جذورُه نابعة من النّظرة إلى المقالة العقديّة فهي التّي تكيّفه وتسيّره. وهذا ما تمّ استجلاؤه من تطوّرات تاريخيّة في المواقف الأصوليّة المغربيّة وقد حكمها التّفاعل والتّكامل في مواطن كثيرة حتّى كاد القاضي النّعمان وابن حزم يتماثلان في نوعيّة اِحتجاجهما في نقض الأصول المالكيَّة، وكان الإباضيَّة وسطاً بينهما أمّا ابن رشد فقد هيّأ الفكر الأصوليّ المغربيّ لتعامل جديد مع هذه الآليّات حتّى تفرّد كتابه الضّروريّ في أصول الفقه وصار نواة جامعة لأغلب التّصوّرات المغربيّة.

وتبيّن أنّ القياس لحظة توظيفه في بداية القرن الهجريّ الرّابع لم يكن على نفس درجة التّعمق الذّي سيصير عليه بعد ذلك في أواسط القرن الخامس. وقد بيّن التّحليل أنّ هذه الآليّة قد عرفت تموّجاً جديداً من تموج الجدل فتماثلت حجج مثبتي القياس: المالكيَّة الإباضيَّة، كما تماثلت حجج منكريه: الإسماعيليَّة والظّاهريَّة. وتبيّن لنا أيضاً أنّ الاستدلال بهذه الآليّة وتوظيفها ينهل أساساً من المقالة العقديّة ليغذّي الاِختيارات الفقهيّة تغذية مباشرة، شأنها في ذلك شأن بقيّة الآليّات. وقد احتلّت أكبر حيّز من الجدل الأصوليّ المغربيّ في هذا الدّور الحضاريّ. ويوصي البحث بمزيد عناية الباحثين بالمنهج المقارني في دراسة الفكر الأصولي لما له من قيمة في إبراز الصّلات التّفاعلية أو التّكامليّة بين مختلف الفرق الإسلامية.

المصادر والمراجع

(1) الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، الرسالة، المحقق: أحمد شاكر،الناشر: مكتبه الحلبي، مصرط/1، 1358هـ/1940م، ص-66 67.

(2) الخشني، محمّد بن الحارث (361هـ/972م)، طبقات علماء إفريقية، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، د. ت. ص200.

(3) نوظّف هنا جملة من النّتائج التّي توصّل إليها وائل الحلاّق ونوسّعها. Wael B. Hallaq, A history of Islamic Legal theories, ص-83 107.

(4) وهذا ما جعل عددا من الباحثين يستنتجون أنّ التّمييز بين أهل الرّأي وأهل الحديث لا معنى له خاصّة إذا علمنا أنّ «المراد من أهل الرّأي قوم توجّهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التّخريج على أصل رجل من المتقدّمين. وكان أكثر أمرهم حمل النّظير على النّظير والرّدّ إلى أصل من الأصول. وإذا كان هذا ينطبق على مدرسة العراق فهو كما نعلم ينطبق على مدرسة المدينة أيضا». صّغيّر عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط/1، 1994م، ص202.

(5) القاضي عياض أبو الفضل السّبتي اليحصبي (544هـ/1149م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1968م. ج/1، ص95.

(6) وقد حلّل عبد المجيد الصّغيّر ذلك قائلا: ومعلوم أنّ قول مالك بعمل أهل المدينة هو من باب الأخذ بالعرف لا برأي الصّحابيّ بل كيف تكون المالكيّة مجرّد مدرسة للأثر والنّقل إذا كان أقطابها عدا الشّاطبي ولاِعتبارات أخرى يرون دلالة النّصّ العامّ ظنيّة لا قطعيّة ويعتبرون بالتّالي القياس مخصّصا للنّصّ العامّ اِستنادا إلى الاِستحسان أو المصالح المرسلة ممارسين هكذا القياس حتّى مع وجود النّصّ خلافاً للموقف الحنفيّ الدّاعي صراحة إلى إلغاء القياس عند حضور النّصّ عامّ الدّلالة. وكلّ ذلك يعني أنّ مدرسة المدينة لا تقلّ عن مدرسة العراق اِعتماداً على الرّأي والقياس. عبد المجيد الصّغيّر، الفكر الأصولي وإشكاليّة السّلطة العلميّة

في الإسلام، مرجع سابق، ص201.

(7) ابن حزم، أبو علي محمد (456 هـ/1064م)، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط/2، 1983م، ج/7، ص-54 55.

(8) الباجي، أبو الوليد (473هـ/1071م)، كتاب الإشارات، مخطوط بدار الكتب الوطنيّة بتونس عدد 3386 المقياس: 5. 5/14. 21، المسطرة 22، ص61، الباجي، أبو الوليد (473هـ/1071م)، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التّركي، 1978م، ص15.

(9) الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، مرجع سابق، ص148.

(10) الباجي، كتاب الإشارات، مرجع سابق، ص62.

(11) ذهب طه عبد الرّحمن إلى أنّه لا وجود لمصطلح الاِعتبار في التّعريف الأرسطي للفلسفة. وابن رشد في هذا المصطلح متأثّر بالمتكلّمين واِستعمالهم له أساسا. وإن كان قد اِعتبره مصيبا في اِستعمال هذا المصطلح لتبليغ مقصوده فإنّ حمله معنى أولي الأبصار على أهل البرهان خطأ. عبد الرّحمان طه، تجديد المنهج في تقويم التّراث، بيروت- الدّار البيضاء، المركز الثّقافي العربي، ط/2. ص-158 159.

(12) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، (595هـ/1198م)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من اِتّصال والكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التّأويل من الشّبه المزيغة والعقائد المضلّة، سوريا، المكتبة المحموديّة، ط/1935،2م. ص-9 10.

(13) ابن رشد الحفيد، فصل المقال، مرجع سابق، ص11.

(14) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، (595هـ/1198م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: خالد العطّار، بيروت، دار الفكر، ط/1، 1998. ج/1، ص-6 7.

(15) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، (595هـ/1198م)، الضّروريّ في أصول الفقه: مختصر المستصفى، تحقيق: جمال الدّين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط/1، 1994م.ص-124 125.

(16) ابن رشد الحفيد، الضّروريّ في أصول الفقه، مرجع سابق، ص125.

(17) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج/1، ص7.

(18) ابن تورمت، محمد (524هـ/1130م)، أعزّ ما يطلب، تحقيق: عمّار الطّالبي،

الجزائـر، المؤسّسـة الوطنيّـة للكتـاب، 1985م. ص165.

(19) ابن رشد، الضّروريّ في أصول الفقه، مرجع سابق، ص-130 131.

(20) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج/1، ص7.

(21) مقارنـة بـين كتـاب الوضـع مختـصر في الأصـول والفقـه لأبي زكريـاء الجنّـاوني (5هـ/11م) وكتـاب مختـصر الخصـال لأبي إسـحاق الحضرمـي (ق5هـ/11)، بحـث مقدّم ضمـن أعـمال بحـوث نـدوة تطـور العلـوم الفقهيـة في عـمان خـلال القـرن الخامـس الهجـري، التأليـف الموسـوعي للفقـه المقـارن في عـمان، مراجعـة وتنسـيق: د.مصطفـى باجـو، ط/1، وزارة الأوقـاف والشـؤون الدينيـة، مسـقط،1427هـ/2006م. ص283،282.

(22) نامـي عمـرو خليفـة، دراسـات عـن الإباضيّـة، تحقيـق: ميخائيـل خـوري، بـيروت، دار الغـرب الإسـلاميّ، ط/1، 2001م. ص146. ولعـلّ النّامـي يشـير مبـاشرة إلى المسـألة الـواردة في الدّيـوان المعـروض «قلـت: فهـل تقسّـم الآبـار؟ قـال: لا. قلـت: فهـل تقسّـم المواجـل عـلى قيـاس الأوّل؟ قـال: نعـم. وأمّـا أنـا والرّبيـع وأبـو المـؤرّج وابـن عبـد العزيـز فـلا نجيـز قسـمة ذلـك لأنّ فيـه الـضّرر». ديـوان المسـائل المعروضـة، كتـاب القسـمة مـن قـول أهـل الكوفـة المعروض عـلى علـماء الإباضيّـة، ج/2، ص81. شـماخي، أبـو العبـاس (928هـ /1522م)، كتـاب السّـير، نـشر أحمـد بن سـعيد السّـيّابي، مسـقط، وزارة الـتّراث القومـي والثّقافـة، 1987م. ص365.

(23) جـاء في هـذه المسـألة «وسـألته عـن رجـل بـاع حائطـاً وفيـه ثمـر لـه فيشـترط البائـع أحمـرة لـه يرسـلها ترعـى في الحائـط فكانـت الثّـمار تتسـاقط فيأكلهـا الحمـير فـأراد المشـتري أن ينقـض البيـع ويـردّه؟ قـال: لا أرى لـه أن ينقـض البيـع. قلـت: لم؟ قـال: لأنّـه قـد عـرف الحمـير حـين اشـترى الحائـط. و(...كلّمـة غـير مقـروءة) تـأكل ولا أرى البيـع إلّا لازمـا وهـذا في الِاستحسـان. وأمّـا القيـاس فإنّـه ينبغـي أن يـردّ البيـع وينقضـه. قلـت: لم؟ قـال: لأنّـه اشـترط أمـرا مجهـولا لا يعـرف، لأنّ رعايـة الحمـير في الحائـط مـا تسـاقط مـن الثّـمر أمـر مجهـول لا يوقـف عليـه ولا يحـدّه. وربّمـا كان كثـيرا وربّمـا لم يتسـاقط شيء. ثـمّ قـال: ألا تـرى لـو أنّ رجـلا اسـتأجر أجـيرا بعـشرة دراهـم كلّ شـهر وطعامـه فـأكل عنـده أيّامـا ثـمّ بـدا للمسـتأجر أن يـردّه كان لـه ذلـك لأنّـه اشـترط عليـه في طعـام الأجـير أمـرا مجهـولا لا يعـرف. فهـذا أحسـن القولـين وأثبـت في القيـاس. وأمّـا في الِاستحسـان فهـو مـا أعلمتـك في المسـألة الأولى». ديـوان

المسـائل المعروضـة، كتـاب البيـوع، ص2، 95، -96 97، 100. وكتـاب الكفّـارات الأوّل مـن قـول أهـل الكوفـة، ص2، 113.

(24) ديـوان المسـائل المعروضـة، الجـزء الأوّل مـن كتـاب النّـكاح مـن قـول عبـد اللّـه بـن عبـد العزيـز، ج/4، ص14. انظـر أيضـاً ج/4، ص16. أبـو يعقـوب الوارجـلاني، أبـو يعقـوب (570هـ/1174م)، العـدل والإنصـاف في أصـول الفقـه والاِختـلاف، تحقيـق: عمـرو خليفـة النّامـي، نـصّ مرقـون، مكتبـة الأسـتاذ فرحـات الجعبـيري، ص110.

(25) وسـياني، أبـو خـزر يغـلا بـن زلتـاف (380هـ/990م): كتـاب الـرّدّ عـلى جميـع المخالفـين، تحقيـق: عمـرو خليفـة النّامـي، نـصّ مرقـون، مكتبـة الأسـتاذ فرحـات الجعبـيري. ص32.

(26) تبغورين بـن عيـسى الملشـوطي، أصـول الدّيـن، تحقيـق: عمـرو خليفـة النّامـي، نـصّ مرقـون، مكتبـة فرحـات الجعبـيري. ص35، 66، 73.

(27) تبغورين، أصول الدّين، مرجع سابق، ص55.

(28) جـاء في تعريفـه عنـد الإباضيـة: «حمـل مجهـول الحكـم على معلـوم الحكـم بجامعٍ بينهـما» السّـالمي: طلعـة الشّـمس؛ج/2، ص91. وجـاء في تعريفـه أيضاً:»إلحـاق أمـر غير منصـوص عـلى حكمـه الشّرعـي بأمـر منصـوص عـلى حكمـه الشّرعـي لاشـتراكهما في علـة الحكـم». وهبـة بـن مصطفـى الزحيـلي، التفسـير الوسـيط للزحيـلي، دار الفكـر دمشـق، ط/1، 1422هـ ج/1، ص160.

(29) الجنّـاوني ،كتـاب الوضـع مختـصر في الأصـول والفقـه، نـشره وعلّـق عليـه: أبـو إسـحاق إبراهيـم اطفيـش، ط/1، مطبعـة الفجالـة، القاهـرة، مـصر (د.ت)، ص14.

(30) باجـو، أبـو يعقـوب الوارجـلاني أصوليـاً، دراسـة لعـصره وفكـره الأصـولي مقارنـاً بـأبي حامـد الغـزالي، وزارة الـتراث الثقافـة، سـلطنة عـمان، ط/2، 1428هـ/2007م، ص284.

(31) الإمـام أحمـد: مسـند الإمـام أحمـد، مسـند المكثريـن مـن الصّحابـة؛ رقـم: 3418. الحاكـم: المسـتدرك عـلى الصّحيحـين، كتـاب معرفـة الصّحابـة رضي اللّـه عنهـم،» أمـا حديـث ضمـرة وأبـو طلحـة»؛ رقـم: 4413. قـال:» هـذا حديـث صحيـح الإسـناد، ولم يخرجـاه ، ولـه شـاهد أصـح منـه إلا أن فيـه إرسـالا». الإمـام أحمـد: مسـند أحمـد بـن حنبـل، ومـن مسـند بنـي هاشـم مسـند عبـد اللّـه بـن مسـعود رضي اللّـه تعـالى عنـه؛ رقـم: 3493.

(32) الوارجلاني: العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ج1/ص130. باجو، الوارجلاني؛ مرجع سابق، ص345.

(33) باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط1، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، سلطنة عمان، 1426هـ/2005م.ص310. التّواجني، شرح مختصر العدل والإنصاف للشمّاخي، دراسة وتحقيق، دكتوراه الحلقة الثالثة، إشراف: المختار التليلي، الجامعة الزيتونية، معهد الشريعة، تونس، 1411هـ/1990م. ص100.

(34) التّواجني: دارسة وتحقيق شرح العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص102

(35) النّامي، دراسات عن الإباضية؛ مرجع سابق، ص101.

(36) بعوشي عبد اللّه الإمام جابر بن زيد ومنهجه في الاجتهاد الفقهي، إشراف: د. محمد خالد منصور، مذكرة تخرج استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الفقه وأصوله، كُلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004م، ص118 وما بعدها.

(37) يغلا بن زلتاف، الرّدّ على جميع المخالفين، مرجع سابق، ص17.

(38) ابن تومرت، أعز ما يطلب، مرجع سابق، ص107.

(39) وهو منحى ابن حزم أيضاً، Peter Heath, Knowledge, ص96

(40) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص325.

(41) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص325.

(42) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص326.

(43) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص-328 329.

(44) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، -330 336.

(45) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، 281.

(46) ابن عبد البر، أبو عمر (1071/463)، الاِستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمّنه الموطّأ من معاني الرّأي والآثار وشرح ذلك كلّه بالإيجاز والاِختصار، نشر سالم محمّد عطا ومحمد علي معوّض، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط/1، 2000م. ج/2، ص37.

(47) ابن عبد البرّ، الاِستذكار، مرجع سابق، ج/2، ص142.

(48) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص358.

(49) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص336.

(50) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص338. والفرق بين الحكم العقلي والحكم الشّرعي أنّ الأوّل يتطرد وينعكس والثّاني قد يكون كذلك وقد لا يكون، الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص341.

(51) الغزالي أبو حامد (505هـ/1111م)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمّد حسن هيتو، د.م، 1970م، ص325.

(52) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/8، ص-99 111.

(53) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/7، ص76.

(54) هو نفس ما ذهب إليه في موضع آخر ولكن بعبارة أدقّ وهي: إنّ المساواة في الشّبه لا توجب المساواة في الحكم. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/8، ص92.

(55) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص7، 76.

(56) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق،ج/7، ص76، ابن حزم، أبو علي محمد (456 هـ/1064م)، المحلّى، تحقيق: لجنة إحياء التّراث العربيّ، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت. ج/1، ص56.

(57) 57 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/6، ص35، 7، 112. 4، ابن حزم، المحلّى، مرجع سابق، ج/1، ص62. ج/2، ص37.

(58) قاضي النّعمان محمّد التّميمي (363هـ/973م)، اِختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، د. ت، ص230.

(59) الوارجلاني، العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص207.

(60) ابن عبد البر، أبو عمر (463هـ/1071م)، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، نشر عبد الرّحمان محمّد عثمان، المدينة المنوّرة، المكتبة السّلفيّة، ط 2، 1968م ج/2، ص93. ابن حزم، المحلّى، مرجع سابق، ج/1، ص62. وفي الهامش ص4 جرح لسند الحديث عن ابن حجر في التّهذيب. مع أنّ ابن حزم لم يوظّفه في الإحكام في أصول الأحكام. سنن التّرمذي، كتاب الإيمان، رقم: 2564. سنن أبي داود، كتاب السّنّة، رقم: 3980. سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، رقم: 3981. مسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، 8046. وكلّ هذه المصادر تذكر الافتراق فقط. ولم تشر إلى القياس.

(61) النّعمان، اختلاف أصول المذاهب، مرجع سابق، ص158. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/8، ص32. تبغورين، أصول الدّين، مرجع سابق، ص67. ابن عبد البر، جامع بيان العلم، مرجع سابق، ج/2، ص94.

(62) النّعمان، اختلاف أصول المذاهب، مرجع سابق، ص158.

(63) النّعمان، اختلاف أصول المذاهب، مرجع سابق، ص-158 159. وقد ذهب الشّرفي إلى أنّه لمّا كان القياس معنى بوجه من الوجوه فالسّابقة التّي يقاس عليها ليست دائما أصلا صالحا لفرع يبحث عن حكم ملائم حتّى إذا ما وجده انقلب بدوره إلى أصل ثابت يقاس عليه. وفتاوى الفقهاء أبعد من أن تكون خاضعة لمنطق واحد. وهذا ما لاحظه منذ القديم منكرو القياس المنتسبون إلى شتّى الاتّجاهات والمدارس الفكريّة حين لاحظوا، من جملة ما لاحظوا، أنّه غير ممكن مثلا في أداء الفرائض. فالمرأة الحائض تؤمر في كلّ المذاهب بقضاء الصّوم الذّي فاتها في رمضان ولا تؤمر بقضاء الصّلاة التّي فاتتها وهي في هذه الحالة، من دون مبرّر منطقيّ معقول. الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص167. والسّؤال ذاته قد تحوّل إلى علامة مذهبيّة فقد أورد ابن عبد البرّ «... عن معاذة العدويّة قالتّ: سالتّ عائشة فقلت: ما بال الحائض تقضي الصّوم ولا تقضي الصّلاة؟ فقالتّ: أحروريّة أنت؟ قلت: لست بحروريّة ولكنّي أسأل. قالتّ: كان يصيبنا ذلك مع رسول اللّه ﷺ فنؤمر بقضاء الصّوم ولا نؤمر بقضاء الصّلاة». ابن عبد البرّ، الاِستذكار، مرجع سابق، ج/1، ص339. ويتّضح هذا الموقف أكثر عند حديث ابن عبد البرّ عن الحروريّة «... وهم قوم استحلّوا بما تأوّلوا من كتاب اللّه تعالى دماء المسلمين وكفّروهم بالذّنوب وحملوا عليهم السّيف. وخالفوا جماعتهم فأوجبوا الصّلاة على الحائض ولم يروا على الزّاني المحصن الرّجم ولم يوجبوا عليه إلّا الحدّ مائة ولم يطهّرهم عند أنفسهم إلّا الماء الجاري أو الكثير المستبحر... إلى أشياء يطول ذكرها قد أتينا على ذكرها في غير هذا الموضع فمرقوا من الدّين بما أحدثوا فيه مروق السّهم من الرّميّة كما قال». ابن عبد البرّ، الاِستذكار، مرجع سابق، ج/2، ص499. ويذكر في موضع آخر إنكار الجلد في الخمر والرّجم ومنع الحائض من الصّلاة وليس ذلك في كتاب اللّه وهذا كلّه قد قال به قوم من غالية الخوارج على أنّهم اِختلفوا فيه أيضا وكلّهم أهل زيغ وضلال

أمّا أهل السّنّة والحقّ فلا يختلفون في شيء من ذلك!. ابن عبد البرّ، الاِستذكار، مرجع سابق،ج/1، ص266.

(64) الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، الدّار البيضاء، المركز الثّقافي العربي، ط/3، 1987م. ص305.

(65) ابن حزم، أبو علي محمد (456 هـ/1064م)، التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت، مكتبة الحياة، د.ت. ص168. وقد ميّز تمييزاً دقيقاً بين العلّة والسّبب والغرض والعلامة. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/8، ص-99 100. وذهب الجابري إلى أن العلل النّحويّة متردّدة بين العلل الفقهيّة والعلل الكلاميّة بعضها يُحْمل على الأولى وبعضها يُحْمل على الثّانية. وهذا يعني أنّ إشكاليّة التّعليل في النّحو إنّما هي امتداد لذات الإشكاليّة في الفقه والكلام وبالتّالي فمناقشات القدماء في العلل النّحويّة لا يمكن أن تفهم حقّ الفهم إلّا على ضوء مناقشات الفقهاء والمتكلّمين في ذات الموضوع كلّ في ميدانه». جابري محمّد عابد، بنية العقل العربيّ: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط/2، 1987م. ص169.

(66) الجابري، تكوين العقل العربيّ، مرجع سابق، ص305.

(67) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/7، ص44.

(68) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/7، ص53.

(69) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/7، ص-53 54.

(70) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/8، ص103

(71) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/8، ص77.

(72) ابن حزم، أبو علي محمد (456 هـ/1064م)، مراتب الإجماع، تحقيق: لجنة إحياء التّراث العربيّ، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط/3، 1982م.ج/5، ص69. الجابري، بنية العقل العربيّ، مرجع سابق، ص520.

(73) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/7، ص177.

(74) تبغورين، أصول الدّين، مرجع سابق، ص62.

(75) تبغورين، أصول الدّين، مرجع سابق، ص67.

(76) لم نعثر على حديث بهذه الصّيغة في الكتب العشرة التّي اِعتمدنا عليها. رغم كثرة الأحاديث في ذمّ الرّأي. انظر مثلاً: صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، باب ما ذكر في ذمّ الرّأي والقياس.

(77) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/6، ص-42 43.

(78) تبغورين، أصول الدّين، مرجع سابق، ص67. وأثبت ابن حزم نفس الحديث ولكن عن محمّد بن سيرين. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج/8، ص32. ابن عبد البر، جامع بيان العلم، مرجع سابق، ج/2، ص94.

(79) الوارجلاني: العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص326.

(80) الباجي، أبو الوليد (473هـ/1071م)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التّركي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط/1، 1968م. ص603.

(81) الشاطبي، أبو إسحاق (790هـ/1388م)، الاعتصام، الرّياض، مكتبة الرّياض الحديثة، د.ت.ج/1، ص100.

(82) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج/1، ص101.

(83) اِبن رشد الجدّ (520هـ/1126م)، الفتاوى، تحقيق: مختار بن الطّاهر التّليلي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط/1، 1987م. ج/3، ص1435، المسألة 527.

(84) الوارجلاني: العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص-274 275. ومن الآيات الموظّفة: النّحل، -117 118. العنكبوت 51. الإسراء 36. الجاثية 32. المائدة 49. البقرة 169. النّجم 28. الحجرات 12.

(85) الوارجلاني: العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ، ص275.

(86) الوارجلاني: العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص-276 277.

(87) الوارجلاني: العدل والإنصاف؛ مرجع سابق، ص277.

(88) وهذه الأحاديث هي: تعمل هذه الأمّة برهة بكتاب اللّه تعالى وبرهة بسنّة رسول اللّه ﷺ وبرهة بالرّأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا. رواه أبو هريرة. قال السّيوطي ضعيف. وهو في مسند أبي يعلى. تفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقة أضرّها على أمّتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلّلون الحرام ويحرّمون الحرام. رواه عوف بن مالك الأشجعي. لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتّى حدث شباب فأفتوا برأيهم فضلّوا وأضلّوا.

(89) «إنّ اللّـه لا يقبـض العلـم انتزاعـا مـن صـدور الرّجـال ولكنّـه يقبـض العلـم بقبـض العلـماء حتّـى إذا لم يبـق عـالم اِتّخـذ النّـاس رؤسـاء جهّـالاً فأفتـوا النّـاس برأيهـم فضلّـوا وأضلّـوا». رواه ابـن حـزم أيضـا واِسـتدلّ بـه عـلى إنـكار الـرّأي. ابـن حـزم، الإحـكام في أصـول الأحـكام، مرجـع سـابق، ج/6، 39. ج/7، ص112.

(90) الوارجـلاني: العـدل والإنصـاف؛ مرجـع سـابق، ص277. وقـد ردّ ابـن حـزم ذلـك مماثـلا القـرآن بالسّـنّة في هـذا الأمـر لأنّ الحـقّ في أحدهـما ولا شـكّ. ابـن حـزم، الإحـكام في أصـول الأحـكام، مرجـع سـابق، ج/2، ص-38 39.