العلة والحكمة وأثرهما في بيان مقاصد التشريع الإسلامي

د/ عبد القادر بن حرزالله
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعـــــة باتنـــة

الملخّص:

لقد جاءت بعض النصوص الشرعية متضمنة لعلل الأحكام التي تشرعها، وهذا التضمن جاء بأعلى طرق الدلالة وضوحاً وبيانا وهي النص أو الإيماء كما هو مقرر عند الأصوليين، إلا أن هذا النوع من التعليل جاء مقصوراً على بعض الأوامر والنواهي المحصورة. فما هي حدود العلاقة بين العلة المعروفة عند الأصوليين كركن من أركان القياس والمقصد الإلهي من تشريع الحكم ؟خاصة وأنه يتبادر إلى الذهن إلى أن هناك ارتباط وثيق بينهما والتحام عضوي ظاهر يفرضه مفهوم العلة ومفهوم المقصد، وماهي علاقة العلة بالحكمة، ألا يعتبران وجهين لشيئ واحد؟ وهل يمكن أن يستثمر هذا الارتباط خاصة على مستوى الظهور والبيان في تعرية جوانب المقصد التشريعي، بحيث تصبح المعرفة بعلة حكم معين أو حكمته تفضي مباشرة إلى عرفان المقصد التشريعي لذلك الحكم أو جنسه من الأحكام المشتركة في قدر معين من الأوصاف بنفس درجة العرفان الذي حصل بالعــلة ؟ .

Abstract:

Some legislative texts contain many causes and goals of legislative acts . This was by higher and clear ways of signification, which is the context and the indications as it is detailed by the Usulscholars . But this genre of causes is restricted on some requirements and prohibitions . So what are the limits of relationship between the Usulian causes –as a pillar of comparison- and the divine goals of legislation? Especially that it is firstly thought that they are interrelated notionalyspeaking . What is the relation between the cause and the goal and aim? Aren't they similar? Can we investigate this relation to clarify the different sides of the legislative goals, so that, when we know the cause of an act this will lead us directly to its legislative goal .

الفرع الأول: معنى العلة والحكمة وعلاقتها بمقاصد التشريع .

إن ضبط المعنى المقصود بالعلة في اصطلاح الأصوليين، ومدى استغراق هذا اللفظ لمعنى المصلحة أو المقصد أو عدم استغراقه له من المسائل التي ظلت تعالج بعموم بالغ لا يتناسب مع دقة المسألة وأبعادها في مبحث المقاصد، خاصة وأن استعمالات الأصوليين للفظ العلة لم تكن استعمالات موحدة المدلول، لذلك سأتناول هذه المسألة بقدر من الوضوح والدقة من خلال الفروع التالية:

المطلب الأول: معنى التعليل .

التعليل في أصل اللغة من عل واعتل فهو عليل أي مريض، والعلة المرض الشامل، كما يقال اعتل إذا تمسك بحجة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم أي حججهم[1] .

والتعليل في اصطلاح أهل المناظرة من علل الشيئ بمعنى أثبت علته بالدليل، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول[2]، وقيل أن التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان، أي إحداث ربط خاص بين النار والدخان، بخلاف الاستدلال فهو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أي من الدخان إلى النار[3] . وهذا أيضاً ربط خاص يخالف الأول .

ويطلق التعليل عند علماء الأصول بإطلاقين[4]:

الإطلاق الأول: يطلق ويراد به أن أحكام الله وضعت تحقيقاً لمصالح العباد في العاجل والآجل، أي معللة برعاية المصالح .

الإطلاق الثاني: يطلق ويراد به بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها والوصول إليها بالطرق المعروفة بمسالك العلة . والإطلاق الأول هو ما اصطلح عليه بعض الباحثين (التعليل المصلحي)[5] .

والتعليل المقاصدي أو التعليل المصلحي لأحكام الشريعة ثار حوله خلاف طويل ونزاع متشعب استعصى على بعض العلماء تصنيف المذاهب فيها وتحقيقها تحقيقاً علمياً، لاتصاله بمسألة تعليل أفعال الله، وربما لهذا الاتصال الوثيق بهذا الأصل العقائدي، لم يوفق بعض العلماء في نسبة القول بعدم تعليل الأحكام إلى أصحابه، بتعميم هذا الرأي إلى أطراف لم تقل به البتة، أو حصره في أطراف محددة دون استغراق ذلك

إلى بقية القائلين به، فالإمام شهاب الدين الزنجاني مثلاً ينسب إلى جماهير أهل السنة إنكار تعليل الأحكام بالمصالح والقول بأن الأحكام الشرعية عندهم (أثبتها الله تحكماً وتعبداً)[6]، أما ما قد يتعلق بها من مصالح العباد، فإن ذلك (ثابت ضمناً وتبعاً لا أصلا ومقصوداً)[7]، ولم يستثن من هذا التعميم إلا الأحناف، ويذهب بعض الباحثين المعاصرين[8] إلى أن الإمام الشاطبي (ت 790هـ) ــ فقيه المقاصد الذي أصبحت تعرف به ويعرف بها ــ أيضاً لم يوفق في نسبة المواقف من التعليل لأصحابها حيث نسب القول بإنكار التعليل إلى الإمام فخر الدين الرازي(ت 606هـ) .

المطلب الثاني: علاقة التعليل بالحكمة وبمقاصد التشريع .

إن (الاهتمام بالتعليل ليس أكثر من البحث عن منطق للخطاب الشرعي القائم على إثبات العلاقة الضرورية بين منطوق الحكم وتحقيق المقصد المراد منه، وهي العلاقة التي ترغم الفقيه على الخروج من اللفظ إلى معناه أو مضمونه الشرعي، ثم من هذا الأخير إلى مستوى تحقيق مقصوده في الواقع المعيش)[9] .

فعلاقة العلة (علة القياس الأصولي) بمقاصد التشريع (جلب المصالح ودرأ المفاسد) تبدو لأول وهلة محفوفة بالتباس كبير، إذ القراءة الأولية لمواضع هذا اللفظ في المصنفات الأصولية القديمة الكثير منها يوحي بأن علة القياس تختلف عن المقصد أو المصلحة المقصودة بالحكم[10]والبعض الآخر يصدم هذا الإيحاء الأولي وينص على أنهما بمعنى واحد كما هو الحال عند الإمام الشاطبي(ت 790 هـ) إذ قال (وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بهـا الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة) [11] . لكـن القـارئ لبحوث العلة كلها شروطها، ومسالكها، وتقسيماتها، يجد أنها خاصة بالعلة بمعنى الوصف الذي هو مظنة للحكمة وليس ذات الحكمة، ولقد فرق الأصوليون بين العلة والحكمة على هذا النحو:

أولاً: معنى العلة عند الأصوليين . اختلفت تعاريف العلة عند الأصوليين (كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته في التعليل)[12]، فكل واحد يرسمها بصورة تلائم وجهة نظر المدرسة العقدية التي ينتمي أليها وهذه التعريفات تنحصر في المعاني الآتية[13]:

1 ــ المؤثر الموجب للحكم بذاته .

2 ــ المؤثر الموجب للحكم بجعل الله تعالى له لا بذاته .

3 ــ المؤثر الموجب للحكم بمقتضى العرف والعادة .

4 ــالمعرف للحكم (الأمارات، والعلامات) .

5 ــ الباعث للمكلف (الشارع) على تشريع الحكم .

6 ــ الباعث للمكلف على الامتثال .

7 ــ الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مناسبة للحكم .

8 ــ الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، وهذا هو تعريف الإمام الشاطبي(ت 790هـ) المذكور سابقاً .

والذي يتمعن في هذه التعريفات يجد أن الستة الأولى منها مع ما أو رده الأصوليون عليها من قيود وإضافات وتفسيرات يجد أنها متعددة من جهة الإضافة والاعتبار حيث أن كل فريق عرفها من زاوية من زواياها المتعددة ولم تكن متواردة نفياً وإثباتاً على محل واحد، وكل ذلك لا يخل من تأثيرات المذاهب المختلفة لعلم الكلام فهي مصطبغة بصبغتها ،لذلك فإن التأليف الأصولي المعاصر قد أهملها واعتمد على التعريفين الأخيرين[14] . أو بالأحرى التعريف ما قبل الأخير الذي ينص صراحة على أن العلة تختلف عن الحكمة أو المصلحة بل أن هذه الأخيرة قد توجد مع العلة وقد لا توجد العلة بدونها كما في السفر مع الإفطار فقد توجد المشقة في السفر وقد لا توجد .

ثانياً: معنى الحكمة عند الأصوليين : الحكمة هي (ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة كدفع المشقة بالنسبة لشرعية القصر، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب أو تحصيل مصلحة حفظ الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا ووجوب الحد) [15]، والحكمة بهذا المعنى مرادفة لمقصود الشارع، وقد جاء التعبير عن معنى الحكمة في المصنفات الأصولية القديمة بألفاظ عدة منها: المظنة، والعلة الغائية، والمعنى . والفرق بين علة القياس وهذا المعنى المعبر عنه بالحكمة أو (أن حكمة الحكم هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، فهي ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج، وأما علة الحكم فهي الأمر الظاهر الذي ربط به الشارع الحكم وبناه عليه لأن من شأن ربطه به وبنائه عليه تحقيق حكمة الحكم)[16]، وبذلك يتضح (أن الحكمة هي النفع

الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع عندما أمر أو نهى، والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال)[17]، فالتلازم بين الحكمة (المقصد) والعلة ليس تلازماً مطلقاً فقد توجد الحكمة ولا توجد العلة لذلك نص الأصوليون على أن (الحكم يدور مع علته لا حكمته وجودا وعدماً)[18] .

وإذا تضح الفرق بين العلة والحكمة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في تساوق منهجي مع تداعيات المسألة، لماذا لا يصبح التعليل بالحكمة بدلاً من التعليل بالعلة (بالمفهوم السابق) ، وتصبح وحدة الحكمة توجب وحدة الحكم بدلا من أن وحدة العلة هي التي توجب وحدة الحكم ؟ خاصة وأن الحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة كما يقول القرافي في التنقيح[19]؟ ولدقة المسألة هنا فإنه يجب أن نؤكد أن الأصوليين متفقون على أن (العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه) [20]، وذلك لأنهم وجدوا أن الشارع يقيم المظنة مقام المظنون[21]، لما تحمله هذه الإقامة من تحوط في ضبط الأحكام فجروا على عرف الشارع في ذلك، فالأصوليون (أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد فيمنع الخلط في الاجتهاد بعد أن قرروا أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعللون بالمصالح ويتبعونها في اجتهادتهم، ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك)[22] فما اشترطه الأصوليون في العلة من ضبط وظهور هو إجراء وقائي اقتضته مراحل الاجتهاد في ذلك الوقت، أما الأصل فهو(أن تعلل الأحكام بالمصالح المترتبة عليها، لأن تلك المصالح هي البواعث على وضع هذه الأحكام، وهي المقصودة منها، غير أن هذا يقتضي أن تكون المصالح محدودة، وترتبها على أسبابها بيناً واضحاً تدركه العقول ولا تختلف فيه ...ولو كانت المقاصد كلها محدودة والارتباط بينها وبين الوسائل واضحاً باطراد لاكتفى المشرع في تشريعه ببيان المقاصد وترك للناس أمر تقدير الأفعال أو الوسائل المؤدية إليها)[23]كما في المشقة مع السفر فإن الشارع لم ينص على أن المشقة هي سبب الترخص فحدها وضبطها بالسفر، من هنا نفهم قيمة ما قام به الأصوليون من ضبط للحكمة أو المصلحة حتى وإن لم يقم به الصحابة رضي الله عنهم أما إذا كانت الحكمة في

ذاتها ظاهرة منظبطة بدرجة ظهور وانضباط الوصف المعلل به تكون هي أولى بالتعليل لأنها هي الأصل، وقد اعتبر الآمدي أن هذا من محال الاجماع[24] .

بعد كل ذلك يتقرر أن التعليل في أصله كان بالحكمة التي تعني مقصود الشارع، إلا أن الفقهاء كانوا يستعملون لفظ الحكمة أكثر من استعمالهم للفظ (المقصد التشريعي)، وهذا ماجزم به الونشريسي من أن(الحكمة في اصطلاح المتشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها)[25]، واستناداً إلى ذلك فإن العلة القياسية التي بحثها الأصوليون هي تخصيص للحكم التشريعة أو المقاصد حسب ما اقتضته أصولهم المنهجية في الاجتهاد التي كانت تتجه نحو الضبط والتحوط بالقدر الذي تفرضه طبيعة الاجتهاد وطبيعة التشريع

ولقد كان اتجاه التحوط والضبط محل انتقاد من بعض الباحثين المعاصرين في أصول الفقه عموماً، أما في خصوص مسألة تذكر النص (مقاصد الشريعة) التعليل بالعلة القياسية أو الحكمة فإن ضبط الأصوليين للحكمة بالعلة اعتبره البعض بأنه فصل تعسفي بين الحكمة والعلة إذ (ربط العلة نفسها منصوصة أو مستنبطة بالنص وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة الأليق به أن يلحق في مجالات الفضائل لا التعليل الفقهي المنتج وبذلك عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق، وبهذه الطريق لم تعد قضية التعليل قادرة على بلوغ المدى الأخير بحيث تعود في نهاية الأمر إلى بلورة الفكر المقاصدي الكلي بحيث يكون القياس بعض تجلياته أو واحداً منها)[26]، مع ان الفقهاء أو الأصوليين في اتجاههم إلى الضبط والتحوط في تحديد المعاني التي تبنى عليها الأحكام الشرعية متأثرون بنزوع الشرع إلى ذلك، إذ (الشريعة لما قصدت التيسير إلى على الأمة في امتثال أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال عمدت إلى ضبط وتحديد يتبين بهما جلياً وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة)[27] من عدم وجودها، وهذا هو التفسير الصحيح لاتجاههم في التعليل على الاقتصار بالأوصاف الظاهرة المنظبطة مع تصريحهم بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو مقصود الشارع، ولقد استقرى الشيخ الطاهر بن عاشور من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة ست وسائل هي[28]:

الوسيلة الأولى: الانضباط بتمييز الماهيات والمعاني تمييزاً لايحتمل الاشتباه بحيث تتضح خواص الماهية وآثارها المترتبة عليها، مثل طرق القرابة المبينة في أسباب الميراث، وفي تحريم من حرم نكاحه، فلم يبنى ذلك على مالاينضبط من الماهيات كالمحبة والصداقة، والنفع والتيني .

الوسيلة الثانية: مجرد تحقق مسنى الإسم، كنوط الحد في الخمر، بشرب جرعة من الخمر، لأنه لو نيط الحد بحصول الإسكار لاخالف ذلك باختلاف الأشخاص فيتعذر ضبطه، ولايتحقق حال حصول الحد إلا بعناء والتباس، ومثال ذلك أيضاً نوط صحة بيع الثمار بحصول الإحمرار والاصفرار في أصناف التمر، ونوط تقرر إكمال المهر بمجرد المسيس .

الوسيلة الثالثة: التقدير، ومثاله أنصبة الزكاة في الحبوب والنقدين، وعدد الزوجات ونهاية الطلاق .

الوسيلة الرابعة: التوقيت، ومثاله مرور الحول في زكاة الأموال، ومرور أشهر في الإيلاء، والحول في بعض العيوب .

الوسيلة الخامسة: الصفات المعيّنة للماهيات المعقود عليها، كتعيين العمل في الإجارة، وكالمهر والولي في ماهية النكاح ليتميز عن السفاح

الوسيلة السادسة: الإحاطة والتحديد، كما في إحياء الموات فيما بعد عن القرى بحيث لا يصل إلى الأرض دخان القرية، وكمنع الاحتطاب من الحرم عدا الأذخر .

وقد تلجأ الشريعة إلى الوسيلتين معاً في ضبط معنى من المعاني لايكفي انفراد واحدة بضبطه، ومثال ذلك ضبط صفة الغنى الموجب للزكاة بالتقدير والتوقيت، فالزكاة تجب بملك النصاب وحولان الحول اللذان يعتبران ملازمان للغنى .

وعلى هذا المنحى الضبطي المستقرى من تصرفات الشارع يمكن فهم جهود الأصوليين في التفريق بين العلة والحكمة .

الفرع الثاني: طرق النص على العلة أثرها في بيان المقاصد .

إن التعليل معنى من المعاني، والمعاني بطبيعتها تستقى من المباني، لذلك فلا سبيل إلى معرفة العلل المنصوصة سوى الصور اللفظية المصاغة حسب قواعد نظم الكلام، لذلك فإن الصلة العضوية بين الحكم الشرعي وصيغته اللفظية كانت مبحثاً متميزاً

عند الأصوليين القدماء، لذلك فلا غرابة أن ينص الإمام البزدوي (ت 482 هـ) على أنه (إنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أحكام النظم والمعنى)[29] . من هنا كثرت عنايتهم بالمباني اللغوية وصور التعبير عن مراد المتكلم للوصول (إلى مقاصد الشارع عامة، وإلى الحكمة في هذه المقاصد وبالتالي إلى علل الأحكام الصادرة منه إلى المكلفين، ولذلك فإن الحرص على الوصول إلى مقاصد الشريعة قد جعلهم يستعينون بعلوم اللغة العربية غير أنهم لم يكتفوا بالاستعانة بل عملوا على تسخير جانب من المباحث اللغوية لمصالح أغراضهم الأصولية التي من أهمها معرفة العلة الشرعية) [30] .

والتعليل كمعنى من المعاني قد نجده في نصوص الشارع مصرحاً به بواسطة لفظ لا يستعمل في اللغة إلا للتعليل، أو نجده في بنية نظمية معينة تدل على معنى العلية لأن سياق الكلام كما يمكن أن لا يدل على العلية فإنه يمكن أن يدل على العلية [31]لأن الوضع اللغوي يفرض ذلك كما يقول الآمدي(ت 631 هـ): (بأن يكون التعليل لازماً عن مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل)[32] .

وفيما يلي ندرس كل طريق من طرق النص على العلة ونعاين مدى أثر النص على العلة في حد المقصد الشرعي المتعلق بتلك العلة .

المطلب الأول: النص على العلة [33] .

هو ما كانت دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قطعية أو محتملة[34]، والنص باعتباره مسلكاً من مسالك العلة يختلف عن مفهوم (النص) في دلالات الألفاظ، فالمقصود به في مسالك العلة الدليل النقلي الذي يقابل الدليل العقلي، فيشمل بهذا المعنى (الظاهر) ، لذلك قسم الأصوليون النص كمسلك من مسالك العلة إلى صريح وظاهر .

أولاً: النص الصريح .

وقد عرفه الأصوليون تعاريف كثيرة لعل أوضحها (الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال بل يكون اللفظ موضوعاً في اللغة له)[35] .

وسأذكر الألفاظ الدالة على التعليل الصريح مع ربطها ببيان المقاصد الشرعية من حيث الثبوت أو العموم أو الخصوص على أني سأقتصر في ذكري لألفاظ التعليل على نماذج فقط للإشارة إلى فائدة كل مسلك .. وهو ما يقودنا إلى الاكتفاء ببعض الألفاظ الموجودة حقيقة في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية[36]، والتي كان لها أثر عملي

في التعليل أو بيان المقاصد الشرعية على اعتبار أن العلل هي ذات المقاصد أو هي مجرد علامة على المقاصد .

ولقد اختلف الأصوليون في حصر ألفاظ التعليل الصريح، فهناك ألفاظ يعدها بعضهم من الصريح، وبعضهم يعدها من الظاهر، وبعضهم يعدها من مجرد الإيماء إلى العلة .

وللتعليل الصريح ألفاظ عدة منها لفظ (كي)،ذهب جمهور الأصوليون إلى عدها من ألفاظ التعليل الصريح، ومنهم الإمام الجويني، وخالف في ذلك الرازي[37]، ومثاله في التعليل قوله تعالى: {ماأفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم }[38] . وعلى اعتبار أن العلة هي ذات المقصد، فإن المقصد الشرعي من شرع هذا الحكم والمتمثل في قسمة الفيئ والذي عرف بالنص الصريح هو تداول الأموال[39] ورواجها وعدم استقرارها في أيدي طائفة محدودة من الناس إذ ذلك لا يخدم المصلحة العامة المرجوة .

فيكون المقصد الثابت بهذا الطريق مقصداً مقطوعاً به لأنه جاء بأعلى درجات الدلالة وهي التصريح، والقدر التعريفي للتعليل الصريح المقصد هو قدر محدود لايتجاوز دائرة الثبوت، أما الملامح الأخرى لمقصد أو بقية أوصافه فلا نستفيدها بهذا التعليل الجزئي لهذا الحكم، فهذا التعليل لا يجيب عن الاستفهام المتعلق بمدى ذاتية هذا المقصد أو كونه وسيلة إلى مقصدآخر، وإذا فهمنا بأن تدوال المال هو سيلة لتحقيق حفظ المال في الشريعة الإسلامية ،فإن ذلك نفهمه بطريق المناسبة وليس بطريق التعليل الصريح .

ثانياً: النص الظاهر .

وهو أن يستعمل اللفظ في التعليل وفي غيره من المعاني[40]، ويكون بعدة ألفاظ منها [41](إن المكسورة) ، كقوله عليه الصلاة والسلام في تعليل طهارة سؤر الهرة (إنها من الطوافين عليكم والطوافات) ، و(الباء) كما في قوله تعالى في تعليل بعض أحكام الشرائع السابقة: {فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم ...} على أنه ينبغي التنبيه دائماً أن تصنيف هذه الحروف في التعليل الصرح أو الظاهر من المحال التي اختلف الأصوليون فيها .

والأداء الكشفي للتعليل الغير الصريح بالنسبة لمقاصد التشريع هو نفسه أداء التعليل الصريح، إلا أن الصريح يقدم عليه حال التعارض إذ دلالة التعليل الصريح على العلية دلالة قطعية بخلاف النص أو الإيماء[42] .

المطلب الثاني: الإيماء إلى العلة .

أ ــ معنى الإيماء لغة: هو التنبيه والإشارة

ب ــ اصطلاحاً: إن دلالة الإيماء على العلة في نصوص التشريع تكون بالالتزام لا بالوضع فهي دلالة لزومية وليس حرفية لذلك عرفوه بأنه: اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان الكلام بعيداً عن فصاحة كلام الشارع، لأن كلام الشارع منزه عن الحشو الذي لا فائدة فيه[43] . فهــذا الاقــتران قرينة تومئ إلى العلة، لأنه على الراجح لا فائدة منها إلا ذلك[44] .

وللإيماء طرق عدة سأكتفي بالاقتصار على بعضها وذلك ليحصل التنبيه إلى المحترزات التي تصاحب دلالة الإيماء على التعليل ومن ثم ضبط دلالته على مقاصد التشريــع .

من بين طرق ثبوت التعليل بالإيماء:

ترتيب الحكم على الوصف بالفاء: كما في قوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما }[45]، فدلالة الفاء هنا على كون السرقــة علــة القطع ليست دلالة صريحة، إذا الفاء لا تدل على العلية بالوضع اللغوي بل هي تشعر بها فقط في سياق خاص حدده علماء اللغة العربية بالاستقراء من بين أمور أخــرى تــدل الفاء عليها أيضاً، ودلالتها علــى العليــة أو السببية يكــون حال كون الفاء عاطفة لحدث على آخر، مثل قوله تعالى: { فوكزه موسى فقضى عليه }[46]، فوضع الفاء في هذا السياق يشعر أن الذي تقدمها سبب في الحدث الذي تلاها لكن هذا الإشعار بالعلة هو مجرد أمر غالب، فقد تأتي بهذا الوضع لكن دلالتها هي مجرد الترتيب، كما في قوله تعالى: {فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين}[47]فالفاء هنا لم تدل على العلية، وإنما على مجرد ترتيب الحدثين، فبالاستقراء يثبت أن الفاء لا تفيد العلية بلفظها، فلا يكفي أن يعطف حدث على حدث، حتى يفهم من العطف أن الحدث الأول علة للثاني[48]، لذلك (فإن العلاقة بين الحدثين هي التي توجه (الفــاء) للتنبيه علــى العلــة متى كان الحدث الأول صالحاً لأن يكون علة للحدث

الثاني، فتكون دلالة الفـــاء على العلية بالتنبيه إليها متوقفة على إدراك العلاقة بين الحدثين، والذي نعرفه هو أن علاقة العلية مدرك عقلي صرف يحصل في الذهن عند إدراك التعاقب بين حدثين متناسبين تناسباً مستقرى بالتجربة والتكرار)[49]، ومن هنا ندرك منطقية ما ذهب إليه بعض الأصوليين من اشتراط المناسبة في العلة المنصوصة .

لذلك فإن كل الجهود التي بذلها الأصوليون في ضبط العلة المنصوصة هي جهود في الحقيقة لتحرير المقاصد خاصة وأن العلل المنصوصة تفضي بتلقائية كبيرة إلى التعريف بمقاصد التشريع .

ومما تنبغي الإشارة له أن دلالة العلل المنصوصة على المقاصد الشرعية فغالبه منحصر في المقاصد الجزئية، أما المقاصد الكلية فإن النص على العلل الجزئية لايكفي في تبينها، لذلك فقد انتقد النظر الجزئي للمقاصد من الكثير من الباحثين المعاصرين الذين أكدوا على ضرورة تقديم قراءات جديدة لكيفيات استفادة المقاصد من النصوص الشرعية التي يجب أن تتجاوز البحث في اعلل الجزئية المنصوصة، وهو مايؤكد أن (مشكلة العلاقة بين مقاصد الشريعة وبين النص في حرفيته هي مشكلة محورية تحكم الفكر الشرعي الإسلامي)[50]، بل أن عناية الفقه الإسلامي بهذه المقاصد الجزئية(علل الحكام الشرعية المنصوصة) كان محل انتقاد من بعض الباحثين المعاصرين الذين استكروا الجمود على هذه المقاصد واعتبروا الوقوف عندها بأنه (اتجاه يتجاهل المسيرة الحتمية وينسب إلى أراء العصر الذهبي الوزن الكافي لتحدي قانون التطور أو التاريخ)[51]، ومن هذا المنطلق بدأت الدعوة إلى قراءة جديدة للمقاصد المنصوصة تتميز عن القراءة الموروثة التي يجب التسليم بتاريخيتها وضرفيتها، والهدف من هذه القراءة الجديدة هو (البحث في جملة من الأصول المقاصدية التشريعية التي من شأن اعتمادها التقريب بين مدارك الفقهاء والتوحيد في منطلقاتهم النظرية)[52]، هذا من ومن جهة اخرى فإن هذه القراءة الجديدة تهدف (إلى تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة بمراتبها المختلفة، ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل من حيث هي حالات جماعية تهم الأمة في مجموعها أو فئات واسعة منها لامما هي حالات وقضايا خاصة)[53]،فهذه القراءة تسعى للوصول إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسة المسيطرة على مجموعات التشريع في كل باب

من أبواب الشريعة[54]، وبطبيعة الحال فإن هذه المقاصد المنتزعة من مجموع النصوص القرآنية تختلف عن المقاصد المنتزعة من نص او نصوص محددة، وهو مايعن الاختلاف في ناتج الاستنباط الفقهي الذي يوظف هذه المقاصد أو تلك[55] وهذا هو الأثر العملي لهذه القراءة لوجوه دلالة النصوص على المقاصد الشرعية فهي تقوم أساساً على ضرورة هيمنة النظر الكلي في استقصاء المقاصد المنصوصة، وبطبيعة الحال فإن (إن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم)[56] .

وأمام هذه النظرة الجديدة لدلالة النصوص الشرعية على مقاصد التشريع، فإن هناك بعض التحفظات من هذه القراءة التي يمكن أن تحمّل النصوص فوق ما أريد منها خاصة وأن هناك تأثر كبير ببعض القيم التي أثبتتها الفلسفات المعاصرة مثل (حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والسلم، حرية الرأي ...)، هذه القيم التي يراد إثبات قصد الشريعة لها بالحفظ من خلال النصوص الشرعية التي نبهت إلى أصول هذه القيم، لذلك فلا بد من ضبط هذه القراءة بالضوابط الشرعية لاستفادة المعاني منصوص التشريع، إذ (معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم أصل العلم وقاعدته، وأخيته التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها)[57]، وفي هذا الاتجاه يفهم قول الشاطبي في التخويف من التقول على الله في مقاصده .

ومما ينبغي الإشارة له أن التوجه إلى فهم العلل الكلية بدل من العلل الجزئية لم يكن وليد العصر الحديث فالعز بن عبد السلام أشار إلى هذا النوع من النظر، قال رحمه الله (إعلم ان الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابساته مشقة شديدة، او مفسدة تربى على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين، أو في احدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى ما في احتسابه مشقة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق بهم، ويعبر عن ذلك كله بما يخالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات)[58] .

بعد هذه الجولة السريعة في بيان معنى العلة والحكمة والعلاقة المتكاملة بينهما خاصة فيما يتعلق ببيان مقاصد التشريع الإسلامي، نخلص إلى مجموعة من النتائج أهمها :

إن التعليل في أصله كان بالحكمة التي تعني مقصود الشارع ، إلا أن الفقهاء كانوا يستعملون لفظ الحكمة أكثر من استعمالهم للفظ المقصد التشريعي ، وهذا ما جزم به بعض أعلام الأصوليين من أن الحكمة في اصطلاح الفقهاء هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه.

والفرق بين علة القياس الأصولي وهذا المعنى المعبر عنه بالحكمة أن حكمة الحكم هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم وأما علة الحكم فهي الأمر الظاهر الذي ربط به الشارع الحكم وبناه عليه ؛ لأن من شأن ربطه به وبنائه عليه تحقيق حكمة الحكم التي هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع.

إن التلازم بين الحكمة (المقصد) والعلة ليس تلازماً مطلقاً فقد توجد الحكمة ولا توجد العلة لذلك نص الأصوليون على أن (الحكم يدور مع علته لا حكمته وجودا وعدماً.

إن الفقهاء أو الأصوليين في اتجاههم إلى الضبط والتحوط في تحديد المعاني التي تبنى عليها الأحكام الشرعية متأثرون بنزوع الشرع إلى ذلك ، إذ الشريعة لما قصدت التيسير على الأمة في امتثال أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال عمدت إلى ضبط وتحديد يتبين بهما جلياً وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة من عدم وجودها ، وهذا هو التفسير الصحيح لاتجاههم في التعليل على الاقتصار بالأوصاف الظاهرة المنضبطة مع تصريحهم بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو مقصود الشارع . والله الموفق .

الهوامش:

[1]أحمد بن محمد المقر ي الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 582/2، بيروت، دار القلم، ط و س (دت) .

[2]محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص 12، بيروت، دار النهظة العربية، 1981 م .

[3]علي بن محمد، الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ص 79، ت: عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد، ط وس (بدون) .

[4]يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص 123 الدار العالمية للكتاب، ط2، 1994 .

[5]حمادي العبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ص 124، بيروت، دار قتيبة، ط: 1، 1992م .

[6]شهاب الدين الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص 38، ت: محمد أديب الصالح، بيروت مؤسسة الرسالة، ط 5، 1994 م .

[7]المرجع نفسه .

[8]أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص 209، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط 2، 1992م .

[9]عبد المجيد بن الصغير، **الفكر الأصولي وأشكالية السلطة العلمية في الإسلام** (قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة)، ص 184 . بيروت، المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994 .

[10]كما نص على ذلك الجصاص (ت 370 هـ) بأن (علل الأحكام غنما هي اوصاف في الأصل المعلول ليست من علل المصالح في شيئ)، انظر**الفصول في الأصول** 141/4، ت: عجيل جاسم النشمي، ط 2، 1994، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت .

[11]الشاطبي، **الموافقات**، 265/1 .

[12]محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص 112، بيروت، دار النهضة العربية، 1981 .

[13]صالح قادر الزنكي، **إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة**، 39، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية، ع2001/9 .

[14]نفسه .

[15]شلبي، **تعليل الأحكام**، 136 .

[16]عبد الوهاب خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه**، ص 49، 1982 م .

[17]أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 222 . القاهرة، دار الفكر العربي، دت .

[18]الشوكاني،**إرشاد الفحول** .ص207 .

[19]**التنقيح**، 124 .

[20]الكمال ابن الهمام انظر في شلبي، **أصول الفقه** .

[21]إقامة المظنة مقام المظنون أصل عام اخذ من نصوص الشريعة بطريق الاستقراء المفيد للقطع، ومن الأدلة على ذلك، تحريم الشارع الخلوة لأنها مظنة للزنى، ونهى صلى الله عليه وسلم عن عن البيع والسلف وعن هدية المديان، انظر تفصيل ذلك في حسين حامد حسان، **نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي**، ص 72 .

[22]الجويني، **البرهان** ن . .

[23]علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص 145، دار المعارف، دت .

[24]الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** ن 180/3، ت: ابراهيم العجوز، دار الكتب العلمية بيروت .

[25]الونشريسي أبو العباس، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**349/1، وزارة الأوقاف المغربية، 1981 .

[26]عبد المجيد الرفاعي، **سلسلة مقاصد الشريعة**، حوار مع طه جابر العلواني، 77، لبنان، دار الفكر المعاصر، سوريا، دار الفكر، 2001 م .

[27]محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 371 .

[28]نفسه ص 373 .

[29]على هامش **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت 1974، 1/ 26 .

[30]محمود يعقوبي، **مسالك العلة وقواعد الاستقراء**، ص80 .

[31]الزركشي، **البحر المحيط**، 187/5 .

[32]الآمدي، **الإحكام**، 366/3 .

[33]انظر: القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول** ن ص 300 . البرهان، للجويني ،806/2 . **روضة الناظر**، لابن قدامى ن 257/2 . **الإحكام** للآمدي، 55/3 . **شرح التلويح** ن للتفتازني، 68/2 . الأنصاري، **فواتح الرحموت**، 295/2، الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 210 .

[34]**المحصول**، 193/2/2 .

[35]الزركشي، **البحر المحيط**، 178/5

[36]ذكر بعض الأصوليون في هذا المسلك الكثير من الألفاظ التي تستعمل للتعليل في لغة العرب لكنها غير موجودة في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية .

[37]الزركشي، **البحر المحيط**، 185/5 .

[38]الحشر، 9

[39]التداول في اللغة: هو التناقل، واندال القوم أي تحولوا من مكان إلى مكان، وتداولته الأيدي أي تعاقبته وأخذته هذه مرة وهذه مرة، انظر: **القاموس المحيط**، 377/3 .

[40]الزركشي، **البحر المحيط**، 189/5 .

[41]القرافي، **شرح تنقيح الفصول**.

[42]شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 238 .

[43]ابن الحاجب، **مختصره مع شرح العضد**، 234/2 .

[44]شلبي، **أصول الفقه**، 240 .

[45]المائدة، 38 .

[46]القصص 15 .

[47]الذاريات، 26 .

[48]محمود يعقوبي، **مسالك العلة**، 82 .

[49]المرجع نفسه .

[50]تركي، **المناظرات**، ص508 .

[51]نفسه.

[52]الحسني، 98 .

[53]محمد الطاهر الميساوي، مقدمة تحقيق مقاصد الشريع للشيخ الطاهر بن عاشور، ص 97 .

[54]محمد باقر الصدر،**السنن التاريخية في القرآن** (ضمن المجموعة الكاملة، بيروت، دار المعارف، 1990، 13 م، ص 38 .

[55]محمد حسن جابر، 259 .

[56]ابن تيمية، **القياس في الشرع الإسلامي**، بيروت، لبنان دار الافاق الجديدة ن 1980، ص 55 .

[57]ابن القيم، 220/1 .

[58]العزبن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، 138/2، بيروت، دار المعرفة، دت .